



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

RUDAH LOBO VALENÇA

*Antinomias castelhanas: a violência cristã como ideologia nos conflitos entre
cristãos e judeus no reino de Castela do século XIV*

Brasília – DF

2025

RUDAH LOBO VALENÇA

Antinomias castelhanas: a violência cristã como ideologia nos conflitos entre
cristãos e judeus no reino de Castela do século XIV

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História como requisito parcial
para obtenção do grau de mestre em História.

Linha de Pesquisa: Política, Instituições e
Relações de Poder

Orientador: Prof. Dr. Leandro Duarte Rust.

Brasília – DF

2025

RUDAH LOBO VALENÇA

Antinomias castelhanas: a violência cristã como ideologia nos conflitos entre cristãos e judeus
no reino de Castela do século XIV

BANCA EXAMINADORA

Porf. Dr. Leandro Duarte Rust
Universidade de Brasília – UnB
(Orientador)

Prof^a. Dr^a. Maria Filomena Pinto da Costa Coelho
Universidade de Brasília – UnB
(Membra)

Prof^a. Dr^a. Renata Rodrigues Vereza
Universidade Federal Fluminense – UFF
(Membra)

Prof. Dr. Arthur Alfaix Assis
Universidade de Brasília – UnB
(Suplente)

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar à minha família, que me apoiou durante toda minha formação, em especial ao meu pai e minha mãe.

Ao meu orientador, Dr. Leandro Duarte Rust, que me guiou durante o processo de pesquisa e elaboração do texto, bem como em importantes aulas no Programa de Pós-Graduação em História da UnB.

Aos professores do PPGHIS-UnB, especialmente à professora Dra. Maria Filomena Coelho, que foi minha orientadora no meu Trabalho de Conclusão de Curso e me apresentou ferramentas metodológicas muito importantes para a realização da pesquisa.

Aos colegas com quem frequentei as aulas do PPGHIS-UnB, que trouxeram contribuições muito interessantes aos encontros e me fizeram refletir sobre o processo de pesquisa e escrita da história.

À professora Dra. Renata Rodrigues Vereza, que compôs minha banca de qualificação e me ajudou a pensar sobre meu objeto e tema de maneira mais concisa e cuidadosa.

Aos grupos de estudos *Medioevum* e *De Corruptione*, organizados pelo professor Dr. Leandro Duarte Rust, pela professora Dra. Maria Filomena Coelho e pelo Dr. Alécio Nunes Fernandes. Também agradeço aos demais integrantes, as reuniões são extremamente frutíferas e os comentários de todos os colegas me ajudaram em alguma medida na elaboração da dissertação.

Por fim, agradeço a todos que me ajudaram de alguma forma nesse processo, muito obrigado.

Resumo: A dissertação aborda as relações entre cristãos e judeus no reino de Castela na segunda metade do século XIV. Nesse recorte, comunidades judaicas foram atacadas, saqueadas e incendiadas em diversas localidades. A partir da análise de documentos normativos e narrativos, a pesquisa propõe reflexões sobre a violência numa perspectiva ideológica, baseada na obra de Žižek (2008). A investigação das *Siete Partidas*, Ordenamento de Alcalá de Henares (1348) e das *Crónicas de Los Reyes de Castilla* se apropria de elementos metodológicos do contextualismo da escola de Cambridge com o intuito de explicitar os pressupostos ideológicos que condicionavam a percepção e a experiência cristã da violência, com foco especial nas hostilidades direcionadas aos judeus. A dissertação se inicia com os relatos de massacres e destruições de bairros judeus em 1391. Na ocasião, judiarias de diversas cidades foram atacadas e a maioria de seus integrantes foram assassinados, forçadamente convertidos e/ou saqueados. A partir disso, a pesquisa explora os conceitos de *convivencia* e "Reconquista" e os relaciona com o antijudaísmo cristão castelhano. Com isso, a análise documental demonstra que a violência cristã contra judeus apresentava um caráter político, que se consolidou durante a guerra civil entre Pedro I de Castela e Enrique de Trastâmara. O último capítulo é dedicado a contrastar os resultados da abordagem teórico-metodológica escolhida com outras explicações sobre violência medieval. Por fim, a pesquisa demonstra que os relatos das hostilidades operavam uma oscilação ontológica na violência devido a uma modulação de mesma natureza operada na comunidade cristã.

Palavras-chave: Antijudaísmo, violência, judeus, cristãos, reino de Castela, baixa Idade Média.

Abstract: The dissertation addresses the relations between Christians and Jews in the kingdom of Castile in the second half of the 14th century. In this context, Jewish communities were attacked, looted and set on fire in various places. From the analysis of normative and narrative documents, the research proposes reflections about violence in an ideological perspective, based on the work of Žižek (2008). The investigation of the *Siete Partidas*, *Ordenamiento de Alcalá de Henares* (1348) and the *Crónicas de Los Reyes de Castilla* utilized methodological elements from the contextualism of the Cambridge school aiming to make explicit the ideological presuppositions that conditioned the Christian perception and experience of violence, with special focus on the hostilities directed at Jews. The dissertation starts with reports of massacres and destruction of Jewish neighborhoods in 1391. In that occasion, the Jewish quarters of many cities were attacked and the majority of its members were murdered, forcefully converted and/or robbed. From that, the research explores the concepts of *convivencia* and "*Reconquista*" and relate them to the Christian-Castilian Anti-Judaism. Therefore, the documental analysis demonstrates that the Christian violence against Jews presented a political character, that was consolidated in the civil war between Peter I of Castile and Henry of Trastámara. The last chapter is dedicated to contrast the results of the chosen theoretical-methodological approach with other explanations about medieval violence. Finally, the research shows that the reports of hostilities operated an ontological oscillation in violence due to a modulation of the same nature operated in the Christian community.

Keywords: Anti-Judaism, violence, Jews, Christians, kingdom of Castile, late Middle Ages.

SUMÁRIO

Introdução	8
Capítulo 1 – Conviver e Punir: o contexto discursivo castelhano	14
1.1 <i>Convivencia</i> e "Reconquista"	15
1.2 Antijudaísmo	24
Capítulo 2 – O lance político de Enrique de Trastâmara	41
2.1 Considerações teórico-metodológicas	42
2.2 Status jurídico das comunidades não-cristãs	45
2.3 Interações entre normas e casos	58
Capítulo 3 – Comunidades de Violência	68
3.1 Violência Sistêmica	69
3.2 Cultura da Violência	80
3.3 Poder Dizer a Comunidade	89
Conclusões	101
Referências	107
Declaração de Autenticidade	113

Introdução

Em 1391, diversos bairros judeus no reino de Castela foram atacados. Incêndios, saques, assassinatos e agressões foram registrados nas *Crônicas de Los Reyes de Castilla*, redigidas por Pero López de Ayala. O cronista relatou ataques às judiarias de Sevilha, Burgos, Toledo, Logroño, Córdoba, Barcelona, Valência e outras localidades não nomeadas¹. A intensidade das hostilidades variou, porém o resultado foi a destruição dos bairros judeus das cidades citadas e o empobrecimento dos sobreviventes. Esses acontecimentos ficaram conhecidos como pogroms de 1391. López de Ayala narra esses eventos como a materialização de sentimentos de ódio, incitados pelos discursos de Ferrand Martinez, um arqui-diácono de Écija. O cronista relata que a monarquia castelhana enviou cavaleiros e cartas reais às cidades com o intuito de conter os ataques, porém "*las gentes estaban muy levantadas, é no avian miedo de ninguno, é la cobdicia de robar los Judios crecia a cada dia*"². Para o autor, o estopim do conflito foi resultado de uma punição aplicada a um homem que fazia mal aos judeus. Juan Alfonso, Conde de Niebla, acompanhado de Alvar Perez de Guzman, Alguacil-mor de Sevilha, mandaram açoitar o suspeito e, conseqüentemente, foram presos e ameaçados de morte pela população local. Com as autoridades fora do caminho, os locais se mobilizaram para atacar as judiarias. O produto desses ataques foram casas destruídas, bairros incendiados, bens roubados e a morte da maioria dos judeus que residiam nessas cidades.

As relações interconfessionais na Península Ibérica são frequentemente representadas por um viés de tolerância, muitas vezes associadas a ideia de "*convivencia*". Nesse sentido, acontecimentos como os narrados por López de Ayala se destacam e suscitam indagações. Como um contexto de tolerância religiosa é capaz de produzir massacres tão sangrentos? Por que atacar judeus? E ainda, por que o monarca tentou defendê-los? Os relatos dos eventos de 1391 são fortes indícios de que ideias preconceituosas, intolerância religiosa e um crescente ódio contra judeus estavam presentes na comunidade cristã castelhana de finais do século XIV. Para observadores do século XXI, esses atos são uma clara expressão de violência religiosa. Essa classificação é quase automática para pessoas que vivem num contexto social pautado pela secularização política e laicidade do Estado. Compreender as agressões físicas, roubos, incêndios e assassinatos como violência também não causa nenhum estranhamento. A partir disso, como explicar a violência interconfessional medieval?

A historiografia que aborda a violência medieval, em larga medida, se apoia em explicações muito parecidas com as propostas por López de Ayala. Sentimentos de ódio e ideias

¹ LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crônicas de los Reyes de Castilla*: Tomo II. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1780, p. 362.

² Ibid, p. 362.

intolerantes ganham espaço na mentalidade popular³ e se materializam na forma de violência⁴. Nessas interpretações, a intolerância religiosa contra judeus (antijudaísmo) é analisada numa perspectiva de longa duração, que tenta estabelecer continuidades entre a gênese dessas mentalidades de perseguição aos judeus com o antissemitismo do século XX, que produziu um dos processos históricos mais cruéis e catastróficos da humanidade, o Holocausto. Essa tendência também se inscreve em metanarrativas históricas que apresentam os medievais como pessoas irracionais, intolerantes e movidas pelo ódio. Nessa perspectiva, o antijudaísmo é compreendido como um fenômeno paneuropeu, o resultado do fortalecimento de mentalidades persecutórias que atravessaram o continente e abasteceram eventos como os pogroms de 1391 com o ódio necessário para que se materializassem.

Esta dissertação subscreve a uma corrente historiográfica oposta. David Nirenberg⁵ tece críticas contundentes à interpretação mencionada. Para o autor, análises focadas na perspectiva de *longue durée* não são adequadas para explicar fenômenos de violência medieval, porque criam continuidades artificiais entre momentos pontuais de violência. Esses episódios só seriam adequadamente explicados sob uma perspectiva contextual, que compare os eventos com a relação cotidiana entre as comunidades religiosas. Retomarei essa discussão no capítulo 3, mas o argumento central do autor reside na ideia de que o contexto social, nos quais os eventos de violência extrema ocorreram, lhes conferia sentido.

A partir disso, optei por uma abordagem contextualista, mais especificamente atrelada à interpretação de John Pocock⁶. Analisarei uma documentação redigida por autoridades cristãs ligadas à monarquia castelhana do século XIV. Escolhi três documentos, dois normativos e um narrativo. As *Siete Partidas* e o Ordenamento de Alcalá (1348) compõem os textos normativos, enquanto as *Crônicas de Los Reyes e Castilla* o narrativo. As teorias de "*speech act*" são ferramentas que permitem a análise da documentação como "lances" políticos. Nesse sentido, cada texto representa um ato discursivo (ou discurso) que compõe uma linguagem política. Como essa linguagem é definida pela sequência de discursos inseridos nela, cada ato discursivo tem a capacidade de modificá-la. A abordagem contextualista tem por objetivo extrair os

³ Muitas vezes expressa como "inconsciente coletivo".

⁴ GINZBURG, Carlo. **História Noturna: Decifrando o Sabá**. Trad. LOUZADA, Nilson M. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

MOORE, Robert Ian. **The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250**. Oxford: Wiley-Blackwell Publishers, 1987.

COHN, Norman. **Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom**. Londres: Pimlico, 1973.

⁵ NIRENBERG, David. **Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1998.

⁶ POCKOCK, J. G. A. **Linguagens do ideário político**. São Paulo: EdUSP, 2003.

elementos ideológicos que serviam como pressupostos dos discursos analisados. Isso nos ajudará a entender como o contexto conferia sentido aos atos de violência. Contudo, levanta outra questão: o que era violência para os castelhanos medievais?

As explicações mais correntes sobre violência medieval se concentram em classificar determinadas ações como violentas ou não. Destruir bairros, incendiar residências, saqueá-las e assassinar os moradores são atos identificados como violentos, mas essa constatação depende de pressupostos ideológicos implícitos de quem a realiza. O jargão político "bandido bom é bandido morto" exemplifica essa dinâmica. A execução de pessoas é considerada um ato violento por boa parte da população, porém, quando direcionada a um grupo social específico, nomeadamente os "bandidos", é percebida por alguns como uma ação legítima e até desejada. Ou seja, o que é violento para uns, pode não ser para outros.

Sobre isso, Zizek⁷ argumenta que a violência é inerentemente ideológica. O autor divide o conceito em duas faces: subjetiva e objetiva. Subjetiva se relaciona ao sujeito, seriam violências marcadas por intencionalidade. Objetiva, por outro lado, seriam violências inerentes ao sistema. Isso significa que há violências que são percebidas como necessárias ou inevitáveis. Nesse sentido, a percepção da violência como objetiva ou subjetiva depende do observador. Optei por utilizar o conceito de Zizek com o intuito de compreender como os atores históricos percebiam a violência ao seu redor e como davam sentido a ela. Classificar eventos como violentos sob uma perspectiva do século XXI pode esconder pressupostos ideológicos importantes que os agentes históricos mobilizavam para explicar os acontecimentos. A abordagem zizekiana nos permite, portanto, historicizar o conceito de violência. Esse movimento, aliado à metodologia contextualista, nos ajudará a compreender como os pressupostos ideológicos (derivados da análise documental) condicionavam a percepção e a experiência da violência. Escolhi utilizar o conceito de ideologia também proposto por Zizek⁸. Essa opção visa manter a consistência do uso do conceito de violência do autor. Como ele a define como inerentemente ideológica, utilizar uma noção de ideologia externa ao pensamento do autor pode causar inconsistências na análise.

Outro aspecto a ser destacado sobre a historiografia que trata das relações entre grupos sociais é a definição de comunidade. Em geral, os historiadores não delineiam o conceito de maneira clara. O termo aparece como um grupo social que compartilha características culturais,

⁷ ZIZEK, Slavoj. **Violence: Six Sideways Reflections**. Nova Iorque: Picador, 2008.

⁸ ZIZEK, Slavoj. **Mapping Ideology**. Nova Iorque: Verso, 1995.

espaço geográfico e traços étnico-religiosos. Utilizarei o conceito proposto por Esposito⁹, que compreende a comunidade como o compartilhamento de obrigações entre seus membros. No decorrer dos três capítulos da dissertação me aprofundarei nessa concepção. A escolha tem por objetivo refletir como essas comunidades interagiam com suas normas sociais e como se definiam por elas. Sob essa chave teórica, as normas sociais ou obrigações compartilhadas do grupo definiriam a comunidade. No caso contrário, a comunidade define as normas sociais. Essa inversão nos permitirá perceber nuances no jogo retórico das fontes documentais que passariam despercebidas.

No capítulo 1, tratarei de conceitos que atravessam a pesquisa, como a ideia de *convivencia*, "Reconquista" e antijudaísmo. Começo pela noção cunhada por Américo Castro e traço uma breve genealogia historiográfica do termo. Depois demonstro como a ideia de "Reconquista" foi apropriada no decorrer de séculos e estabeleceu atos discursivos que foram mobilizados por diversos atores históricos. Explico os discursos antijudaicos com base nas reflexões sobre os dois primeiros conceitos e torno explícito que as construções retóricas são apropriadas por diversos atores históricos com o intuito de promoverem seus interesses políticos.

No segundo capítulo, empreendo uma análise documental mais robusta. Demonstro que os atos discursivos identificados no primeiro capítulo são mobilizados nas fontes e procuro mostrar que a violência contra judeus emerge como ferramenta política na segunda metade do século XIV, em Castela. A inserção dessas práticas na linguagem política castelhana ocorre em meio a guerra civil entre Pedro I de Castela e Enrique de Trastâmara. Nesse sentido, a derrota de Pedro I consolidou as práticas como politicamente operativas.

No terceiro capítulo, proponho uma discussão com o texto de Nirenberg¹⁰, exploro as noções de violência sistêmica e "cultura da violência" e explico a relação entre comunidade e violência. Na última seção do capítulo, retomo a discussão de Esposito sobre como os agentes históricos definem sua comunidade e demonstro que a violência contra judeus é um elemento que compõe as obrigações compartilhadas pelos cristãos em determinados contextos, o que gera oscilações ontológicas interconectadas: da comunidade e da violência.

Com isso, procuro refletir sobre o seguinte problema: como as práticas relatadas pela documentação emergiam como violência subjetiva a depender de seus pressupostos

⁹ ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: The Origin and Destiny of Community. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

¹⁰ NIRENBERG, David. **Communities of Violence**: Persecution of Minorities in the Middle Ages. Nova Jersey: Princeton University Press, 1998.

ideológicos? O objetivo da pesquisa não é justificar as práticas de hostilidade contra judeus empreendidas pelos cristãos castelhanos, mas compreender como esses agentes imbuíam essas ações de significado e por que o faziam dessa maneira. Descrevê-las como atos irracionais ou rompantes de ódio classifica esses atores históricos por uma perspectiva moderna, alheia a forma como eles interagiam com a realidade ao seu redor. Em suma, proponho que categorias analíticas preocupadas com o teor ideológico do conceito podem ser ferramentas úteis para não incorrerem em anacronias e visões estereotipadas dos agentes históricos. Por fim, empreendo um balanço da pesquisa e reflito sobre os resultados, o que não foi contemplado e o que poderia ser alvo de novos estudos.

Capítulo 1 – Conviver e Punir: o contexto discursivo castelhano¹¹

¹¹ Não busco uma associação com o texto de Foucault (Vigiar e Punir).

*Convivencia e "Reconquista"*¹²

A historiografia acerca das relações entre cristãos e judeus na Europa medieval é prolífica e aborda o tema sob diferentes perspectivas analíticas. Com o intuito de esboçar o estado da arte dessa discussão acadêmica, mapearemos algumas obras importantes para o campo e traçaremos uma breve genealogia da historiografia do tema. A dissertação se concentra nas relações entre judeus e cristãos do reino de Castela no século XIV, portanto, as referências historiográficas em questão tratam, sobretudo, dessas relações durante o período convencionalmente conhecido como "Baixa Idade Média".

Cristãos e judeus compartilharam a experiência de viver em território europeu durante a Idade Média. Mas como aconteceu essa coexistência? Em meados do século XX, Américo Castro¹³ publica a obra *España en su historia: cristianos, moros y judios* (1948). Nesse texto, Castro propõe a noção de "*convivencia*" ao se referir à relação entre cristãos e não-cristãos na Península Ibérica medieval. O conceito expressa a ideia de coexistência entre grupos confessionais distintos. Entretanto, Castro considera que momentos de conflito e hostilidade também estavam inseridos no que ele chama de "*convivencia*". Nesse sentido, alguns historiadores propuseram uma mudança terminológica do conceito para "*coexistencia*"¹⁴. Apesar de sutil, a modificação do termo é útil para que pesquisadores do campo não realizem análises enviesadas, partindo de um pressuposto teórico de que as relações entre cristãos, judeus e muçulmanos na Europa medieval se davam a partir de uma convivência harmônica e pacífica. Contudo, pode-se argumentar que a utilização do conceito nesses termos representa o que Nirenberg (1996) chama de uma romantização do conceito. "Não há razão pela qual

¹² Realizei uma comunicação sobre o mesmo tema no evento XI Semana de Estudos Medievais (SEM) / V Encontro RED/E Latino-americana de Estudos Medievais (2024): Perspectivas latino-americanas da Idade Média. Título da comunicação: "Convivência" e "Reconquista": reflexões sobre conceitos historiográficos e modelos explicativos. A apresentação expôs o que foi pesquisado nesta seção e a discussão me ajudou na finalização do texto. A ata do evento, com o texto pontualmente alterado, será publicada em 2025.

¹³ Castro foi um historiador, filologista e crítico literário espanhol. Além disso, foi embaixador espanhol na Alemanha durante a segunda República Espanhola (1931-1939). Se mudou para os Estados Unidos da América quando a guerra civil espanhola se iniciou em 1936, onde escreveu a obra citada.

¹⁴ MEYUHAS GINIO, Alisa. *¿Convivencia o Coexistencia? Acotaciones al pensamiento de Américo Castro* In: **Creencias y culturas**, eds. Carlos Carrete Parrondo e Alisa Meyuhas Ginio. Salamanca: Dirección General de Investigación Científica y Enseñanza Superior del Ministerio español, 1998, p. 157.

GLICK, Thomas F., *Convivencia: An Introductory Note*. In: eds. MANN, Vivian B., et al. **Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain**. Nova Iorque: The Jewish Museum, 1992, p. 1.

convivencia necessite designar apenas coexistência harmônica ... ela, na verdade, adquiriu esse significado entre historiadores que romantizaram o conceito”¹⁵.

O objetivo de Castro ao cunhar o termo era responder ao que caracteriza a especificidade nacional espanhola, ou seja, porque essa nacionalidade é distinta, única e peculiar. Nesse sentido, o autor argumenta que a nacionalidade espanhola se distingue a partir de uma experiência histórica pautada pela coexistência entre diferentes grupos étnicos e religiosos. Com isso, Castro propõe que a essência da identidade espanhola é cultural e essa cultura toma forma através de um processo dialético de relações interconfessionais¹⁶. Uma breve citação da obra ilustra com maior clareza essa proposição: “Durante os anos de *convivencia* cristã-islâmica-judaica, a comunicação espiritual entre as três crenças tornou possível que Alfonso o Sábio baseasse no Alcorão sua doutrina de tolerância, sem sentir nisso uma ofensa para a Igreja da qual era filho fiel”¹⁷. Essa perspectiva foi criticada por diversos autores, em especial, Claudio Sánchez-Albornoz. Em sua obra *España, un enigma histórico*¹⁸, o historiador responde à tese de Castro e debate sobre o caráter nacional espanhol. Em sua perspectiva, a identidade nacional espanhola tem raízes visigóticas, mais especificamente na conversão desse grupo ao cristianismo. Nesses termos, o autor argumenta que a essência espanhola é cristã e foi adulterada ou maculada após a invasão Omíada de 711.

As duas obras foram escritas durante a ditadura de Franco, período no qual ambos os autores foram exilados da Espanha. Durante a Segunda República Espanhola, Castro ocupou o cargo de embaixador espanhol na Alemanha e Sánchez-Albornoz atuou como ministro de relações exteriores, bem como embaixador espanhol em Portugal. Os dois escritores também foram alunos do medievalista espanhol Menéndez Pidal. Apesar de apresentarem biografias semelhantes, suas posições e perspectivas políticas diferiam-se categoricamente. Castro enaltece a latente pluralidade étnico-religiosa observada na Península Ibérica e aponta a coexistência desses grupos como o alicerce da essência nacional espanhola, enquanto Sánchez-Albornoz rejeita esse argumento e defende que a interferência cultural não-cristã corrompia a

¹⁵ NIRENBERG, David. **Communities of Violence**: Persecution of Minorities in the Middle Ages. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 8, tradução livre. Texto original: “*There is no reason why convivencia need designate only harmonious coexistence ... it has in fact acquired this meaning among historians who have romanticized the concept*”.

¹⁶ BLANCHARD, Daniel. **Américo Castro, Saint James, and Spain**: the History of a Belief. Portland: University Honors Theses. Paper 80, 2014, p. 2.

¹⁷ CASTRO, Américo. **España en su historia: Cristianos, moros y judíos**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1948, p. 211, tradução livre. Texto original: “*Durante los años de convivencia cristiano-islámico-judía, la comunicación espiritual entre las tres creencias hizo posible que Alfonso el Sabio fundara en el Alcorán su doctrina de la tolerancia, sin sentir en ello ofensa para la Iglesia de que era hijo fiel*”.

¹⁸ SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. **España, un enigma histórico**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1956.

essência espanhola, que, por sua vez, se origina no cristianismo visigótico anterior à invasão Omíada. As ideias de Sánchez-Albornoz encontram menos ressonância no debate historiográfico dos últimos 50 anos. Perspectivas cristã-nacionalistas ainda persistem, mas são menos frequentes e relevantes no debate intelectual do final do século XX e começo do século XXI. Em contraposição, o pensamento de Castro “tem sido tido em alta estima por sua abordagem não-eurocêntrica para a Espanha medieval”¹⁹.

A chamada "Reconquista" também foi um ponto de discordância fundamental entre os autores. Castro e Sánchez-Albornoz foram polemistas da ditadura franquista. O conceito de "Reconquista" no franquismo pautava-se num ideal nacionalista que defendia que a nacionalidade espanhola era castelhana e cristã, caracterizada, em especial, pelo militarismo empenhado pelos reinos cristãos entre os séculos VIII e XV. Castro, a partir de sua noção de *convivencia*, argumentava que a ideia de "Reconquista" é uma apropriação cristã da *jihad* ou "guerra santa" muçulmana. Sánchez-Albornoz, por sua vez, rastreia referências à "Reconquista" no reino de Astúrias no século IX²⁰. Aqui, o conceito aparece como uma ideia de "recuperação" ou "restauração". Isso ocorre porque o autor incorpora o que Menéndez Pidal chamou de "*neogoticismo*"²¹, que se expressa pela tendência das elites cristãs do norte ibérico (especialmente a partir de Afonso II) de construir uma associação entre elas e os visigodos cristãos que ocupavam a Península Ibérica antes da invasão Omíada do século VIII. Essa associação buscava legitimar a noção de "recuperação" e/ou "restauração" do território ao passo que apontava a nobreza cristã asturiana como herdeira da nobreza visigótica²². Nas duas perspectivas, o conceito apresenta uma aplicação ideológica relacionada à identidade nacional espanhola.

Do ponto de vista terminológico, a utilização da palavra "Reconquista" é disputada devido ao teor ideológico que o vocábulo representa. O termo é fortemente associado a seu uso político durante o franquismo, portanto pressupõe aderência a uma perspectiva historiográfica nacionalista. Contudo, há historiadores que defendem a utilização do termo quando se refere à

¹⁹ BLANCHARD, Daniel. **Américo Castro, Saint James, and Spain: the History of a Belief**. Portland: University Honors Theses. Paper 80, 2014, p. 15, tradução livre. Texto original: “*has been held in higher esteem for its non-Eurocentric approach to the Spanish Middle Ages*”.

²⁰ SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. **España, un enigma histórico**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1956.

²¹ MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. **Los Españoles en la historia**. Madrid: Espasa-Calpe, 1982 (publicado originalmente em 1947).

²² GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Sobre la ideología de la reconquista: realidades y tópicos*. In: coords. IGNACIO DE LA IGLESIA DUARTE, José; MARTÍN RODRÍGUEZ, José Luis. **Memoria, mito y realidad en la historia medieval**. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos 2003, p. 151-170. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/814513.pdf> Acesso em 01 de agosto de 2024.

ideologia da nobreza cristã ibérica no contexto medieval²³. Outros historiadores optam pelo uso da ideologia de Expansão Cristã: "Seguindo a perspectiva de Álvarez Borge²⁴, a expansão cristã é fruto das necessidades de reprodução social da nobreza e de sua hegemonia social"²⁵. Nesse sentido, rejeitam o emprego do termo incondicionalmente. A palavra "Reconquista" também carrega a pressuposição de que o território em disputa pertencia ao grupo que reivindicava a empreitada militar, o que acarretaria aderir à narrativa de que as populações cristãs do norte da Península Ibérica eram o mesmo grupo ou herdeiros diretos dos visigodos. A historiografia aponta para o contrário: "Como entender esta já mencionada contradição, em que uma região não dominada, nem assimilada -talvez, hostil- pelo reino de Toledo, adota a tradição gótica como ideologia oficial?"²⁶.

Do ponto de vista explicativo, a "Reconquista" é frequentemente relacionada às cruzadas. O'Callaghan²⁷ propõe uma perspectiva pluralista das Cruzadas, que defende que a "Reconquista" era um desdobramento dos movimentos cruzadistas do leste europeu. O autor argumenta que campanhas militares lideradas por cavaleiros franceses na região da Catalunha no século X foram as primeiras batalhas de "Reconquista" e representaram um crescente interesse do papado nesse tipo de empreitada militar. Essa interpretação se opõe à tese de Castro, entretanto, Blanchard pontua que "Castro buscou por evidências mais isoladas, enquanto O'Callaghan buscou de maneira mais ampla nas fontes por potenciais influências europeias"²⁸. A tese de Castro propõe uma explicação endógena, no sentido de que a "Reconquista" deriva de interações sociais circunscritas a um contexto espaço-temporal delimitado. O'Callaghan explica o fenômeno de maneira exógena, como uma faceta dos movimentos cruzados, porque parte de sua perspectiva pluralista das Cruzadas. Sánchez-Albornoz argumenta que a "Reconquista" (tanto em âmbito ideológico quanto factual) deriva

²³ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Sobre la ideología de la reconquista: realidades y tópicos*. In: coords. IGNACIO DE LA IGLESIA DUARTE, José; MARTÍN RODRÍGUEZ, José Luis. **Memoria, mito y realidad en la historia medieval**. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos 2003, p. 151-170. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/814513.pdf> Acesso em 01 de agosto de 2024.

LADERO QUESADA, M. Á. **Lecturas sobre la España histórica**. Madrid: Real Academia de la Historia, 1998.

²⁴ ÁLVAREZ BORGE, Ignacio. **La Plena Edad Media**. Madrid: Editorial Síntesis, 2003.

²⁵ MAGELA, Thiago Pereira da Silva. O Poder Régio ou Estado?! Debate historiográfico e apontamentos para uma nova conceitualização da gestão do poder na Idade Média. **Revista História e Cultura**, Franca-SP, v.2, n.3 (Especial), p. 539-559, 2013.

²⁶ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. A Reconquista Ibérica: A construção de uma ideologia. **Historia.Instituciones.Documentos**, v.28, p. 277-295, 2001.

²⁷ O'CALLAGHAM, Joseph F. **Reconquest and Crusade in Medieval Spain**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

²⁸ BLANCHARD, Daniel. **Américo Castro, Saint James, and Spain: the History of a Belief**. Portland: University Honors Theses. Paper 80, 2014, p. 17, tradução livre. Texto original: "Castro looked for the more isolated evidence, while O'Callaghan looked more broadly in the sources for potential European influences".

do vínculo hereditário que associava as populações cristãs do norte ibérico aos visigodos. Essa proposição é consonante com a perspectiva cristã-nacionalista defendida por Sánchez-Albornoz, que enxergava nos cristãos visigodos a essência nacional espanhola. Bronisch²⁹ propõe a tese de que a "Reconquista" foi uma "guerra santa". O autor analisa as obras de Juan de Biclaro, Isidoro de Sevilla e Julián de Toledo e procura demonstrar que o conceito de guerra santa dos visigodos identificava-os como o povo eleito, concebia as guerras como provas impostas por Deus e seus resultados como favor divino ou castigo por seus pecados³⁰. Por fim, González Jiménez³¹ entende a "Reconquista" como um fenômeno ideológico e propõe aos historiadores investigarem os alicerces que a fundamentam. Cada um dos autores explica a "Reconquista" de modo a não contradizer o arcabouço teórico-metodológico que escolheu utilizar em sua pesquisa. Nesse sentido, a "Reconquista" assume funções narrativas e explicativas diferentes a depender da interpretação historiográfica, arcabouço teórico-metodológico, seleção documental e aderência a meta-narrativas específicas (como as de identidade nacional espanhola).

A pesquisa utilizará uma abordagem metodológica baseada no contextualismo linguístico da escola de Cambridge. Nesse sentido, analisaremos a documentação como atos discursivos que, por sua vez, compõem o que autores como Skinner e Pocock denominam contextos discursivos. Para os autores, os documentos escritos representam os vestígios de um discurso ou ato discursivo. Com isso, esses atos estariam circunscritos a um determinado contexto de produção, bem como a determinados contextos de apropriação. Pocock³² argumenta que um contexto discursivo é composto pelos diversos atos discursivos nele contidos. Simultaneamente, os atos discursivos são delimitados pelos contextos discursivos nos quais estão inseridos. Isso sugere uma relação dialética entre discursos e seus contextos. O autor ainda aponta para a pluralidade de contextos discursivos que podem ser aferidos num ato discursivo. Um texto normativo que trata da relação entre judeus e cristãos, por exemplo, seria permeado tanto por um contexto discursivo legal, quanto por um contexto discursivo de relações cristã-judaicas. Esses diversos contextos discursivos comporiam a linguagem política através da qual os atores históricos se comunicavam e davam sentido a suas discussões. Essa linguagem

²⁹ BRONISCH, A. P. **Reconquista und Heiliger Krieg Die Deutung des Kriege chrisslichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrsrhudert**. Munique: Aschendorff Verlag, 1998.

³⁰ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Sobre la ideología de la reconquista: realidades y tópicos*. In: DE LA IGLESIA DUARTE, José Ignacio; MARTÍN RODRÍGUEZ, José Luis (coord.). **Memoria, mito y realidad en la historia medieval**. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos 2003, p. 151-170. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/814513.pdf> Acesso em 01 de agosto de 2024.

³¹ Ibid.

³² POCOCK, J. G. A. **Linguagens do ideário político**. São Paulo: EdUSP, 2003.

política, portanto, pode ser aferida a partir da análise dos atos discursivos que compõem os contextos discursivos que lhe dão forma. Compreender os limites e usos da linguagem política nos permite formular hipóteses sobre o pensamento político de determinados locais e períodos. Trataremos mais sobre essa aplicação metodológica no segundo capítulo da dissertação. Por ora, analisaremos um artigo que traça a genealogia da ideia de "Reconquista". As noções de contexto discursivo e linguagem política pressupõem uma delimitação espaço-temporal bem definida. Contudo, a análise proposta no artigo escolhido pode nos proporcionar algumas reflexões acerca de como os atos discursivos contidos nos documentos analisados pelo autor eram modulados por seus contextos discursivos.

Nogueira³³ apresenta um panorama da documentação medieval que aborda o tema da "Reconquista" e constrói uma breve genealogia dessa ideologia. O autor sugere que a origem desse conjunto de ideias pode ser observada em um documento chamado "Crônica Moçárabe de 754, também conhecida por *Anónimo de Córdoba hispana*, *Anónimo Pacense* ou *Cronicón de Isidoro Pacense*, por ter sido atribuída a Isidoro, bispo de Beja."³⁴ Entretanto, Nogueira aponta que o texto é de difícil tradução e algumas informações do documento contêm referências posteriores a 754, o que sugere interpolações ou uma confecção tardia³⁵. A narrativa contida no documento sugere que Rodrigo (último rei visigodo) com ambição desmesurada, foi o responsável pela cisão do exército visigótico, que foge e abandona o rei "à mercê do inimigo, para sofrer a ignomínia de perder o reino e a vida"³⁶. O texto não associa os cristãos de Astúrias com os visigodos, não apresenta uma ideia de resistência heroica e não aponta os reinos cristãos como vingadores da tradição visigótica³⁷. Contudo, a argumentação central baseia-se na ideia de que a Hispania foi perdida principalmente por demérito do monarca visigodo. No século seguinte, três crônicas perpassam a temática da "Reconquista": a *Crônica Albeldense* (c. 881), a *Crônica Profética* (c. 883) e a Crônica de Alfonso III, também conhecida como Crônica dos Reis Visigodos (c. 911)³⁸. A *Crônica Albeldense* inaugura a associação dos cristãos do norte ibérico aos visigodos. Esse vínculo era ideologicamente operativo na linguagem política asturiana, porque conferia aos cristãos do norte suporte retórico/discursivo para legitimar a reivindicação dos territórios "perdidos" por seus supostos ancestrais visigodos. "Um reino

³³ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. A Reconquista Ibérica: A construção de uma ideologia. *Historia.Instituciones.Documentos*, v.28, p. 277-295, 2001.

³⁴ Ibid., p. 281, 2001.

³⁵ Ibid., p. 281, 2001.

³⁶ Ibid., p. 281, 2001.

³⁷ Ibid., p. 282, 2001.

³⁸ Ibid., p. 282, 2001.

legítimo é um reino invencível. Sacramentado por Deus e pelas qualidades guerreiras dos chefes germânicos, jamais poderia ser vencido!"³⁹. A afirmação parece contraditória, porque o reino visigodo de Toledo foi, de fato, conquistado, porém, Nogueira pontua que a crônica oferece uma explicação para a derrota cristã: "Deus retirou a sua mão, como castigo pelos pecados de seus governantes. E mais, insinua a traição: os sarracenos foram chamados!"⁴⁰. A próxima crônica, denominada *Crônica Profética*, apresenta um argumento teleológico. Segundo Nogueira, a crônica adaptou a Profecia de Ezequiel ao contexto político da Península Ibérica e, em tom apocalíptico, concluiu que Alfonso III de Astúrias reinaria sobre toda Espanha em 834⁴¹. A narrativa de que os visigodos desrespeitaram preceitos divinos e que a derrota desse grupo seria um castigo de Deus persiste. A Crônica de Alfonso III reitera a ligação entre os reinos cristãos de Astúrias e os visigodos, mas inclui o clero como um dos responsáveis pela derrota visigótica. O texto apontava que Witiza (pai de Rodrigo) se comportava de maneira infame e escandalosa. A insinuação de traição ganhou novos contornos no discurso, que apontava os filhos de Witiza, que não sucederam ao trono, como traidores, responsáveis por chamar os sarracenos à Península⁴². O documento ainda aponta Pelayo como o elo entre a monarquia visigótica e asturiana. Entretanto, Nogueira afirma que "até o final do século IX, não se encontra no reino asturiano qualquer identificação com o antigo reino visigótico. Ao contrário, os *Annales* (c.790) de Alfonso II ... mostram uma inequívoca tendência anti-toledana, exacerbada pela querela do adopcionismo"⁴³. Nesse sentido, o historiador atribui o interesse de construir uma ideologia, que associe os visigodos aos asturianos, ao clero da região: "Em resumo, ao longo do período de formação da monarquia astur-leonesa (718-1037), se cria e se afirma uma Igreja 'nacional' e prolifera uma numerosa e complexa sociedade monástica"⁴⁴.

Nos séculos XI e XII, o tema da "Reconquista" aparece na Crônica *Gothorum* (séc. X) ou Pseudo Isidoriana e pela Crônica Silense (c. 1118). A primeira, introduz um novo personagem na narrativa: "*Julián* (agora nobilitado!), conde de Tingitania, cuja filha Florinda excita as paixões de *Getiço* (Witiza)"⁴⁵. A crônica atribuiu o sucesso da invasão Omíada de Toledo a um conluio entre Julián e Tarik (comandante militar Omíada). A Crônica Silense, por outro lado, atribuiu a culpa à Witiza pela derrota, extrapolando a noção de que ela ocorreu por

³⁹ Ibid., p. 282, 2001.

⁴⁰ Ibid., p. 282, 2001.

⁴¹ Ibid., p. 282, 2001.

⁴² Ibid., p. 284, 2001.

⁴³ Ibid., p. 284, 2001.

⁴⁴ Ibid., p. 286, 2001.

⁴⁵ Ibid., p. 287, 2001.

causa de seu comportamento pecador, lascivo e que desrespeitava os preceitos cristãos. A extrapolação residuiu na ideia de que os pecados de Witiza contaminaram todos os godos ao passo que "todo o que era sóbrio era desprezado e todo o honesto era tido como engano"⁴⁶. Com isso, a ideia de culpa por comportamento imoral, presente na Crônica de Alfonso III, é retomada e extrapolada para seu sucessor.

No século XIII, a *Crónica de España* (1236), redigida por Lucas, bispo de Tuy⁴⁷, seguiu a linha narrativa da Crônica de Alfonso III e da Silense, porém, acrescentou um novo elemento na explicação da derrota sofrida pelos visigodos: uma suposta aliança entre Witiza e os judeus. "*Y tambien añadio Vitiça maldad sobre maldad y llamó los judios a las Españas, y quebrantó los preuilejos de las yglesias, [y] dio ymunidad a los judios*"⁴⁸. Nesta crônica, Lucas de Tuy reiterou as traições de Witiza e adicionou sua associação com os judeus como causa do desagrado de Deus: "*Mas Dios, aborresciendo tan gran traycion y tan gran malicia, traxo cayda y transtornamiento a los pueblos e a los omes de las Españas.*"⁴⁹. Para o cronista, portanto, a queda da Espanha visigótica foi resultado desse amalgama de práticas que aborreceram Deus, que, por sua vez, infligiu um castigo divino aos visigodos (a derrota).

A crônica *De Rebus Hispaniae*⁵⁰ deu continuidade à narrativa proposta por Lucas de Tuy. Nogueira aponta que o documento representa Witiza mais propenso aos prazeres da carne e cego pela luxúria, bem como reitera a ideia de uma traição judaica. A novidade reside, segundo o historiador, na introdução do diabo na explicação: "Satanás -e o Diabo faz a sua entrada nas crônicas!- se introduz no reino de Witiza e este nomeia seu irmão para a primazia de Toledo, sem que houvesse cargo vacante para 'que seu irmão se visse implicado em adultério espiritual como ele estava no carnal'⁵¹"⁵². O discurso de uma suposta corrupção moral e espiritual dos governantes godos é o alicerce argumentativo da explicação da derrota dos visigodos na Península Ibérica para esses cronistas.

⁴⁶ *Chronicon Monachi Silensis*. In: A. HUICI, *Las crónicas latinas de la Reconquista*, II. Valencia, Hijos de F. Vives Nora, 1913, 33 *apud* NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *A Reconquista Ibérica: A construção de uma ideologia*. **Historia.Instituciones.Documentos**, v.28, p. 288, 2001.

⁴⁷ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *A Reconquista Ibérica: A construção de uma ideologia*. **Historia.Instituciones.Documentos**, v.28, p. 290, 2001.

⁴⁸ LUCAS DE TUY. *Crónica General de España*. Ca LXIII. Editada por J. PUYOL. Madrid: Tipografía de la Revista de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1926, p. 266. Disponível em <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=4936> Acesso em 02 de agosto de 2024.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 266.

⁵⁰ R. JIMÉNEZ DE RADA. *Historia de los hechos de España*. Trad. Juan Fernández Valverde. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *A Reconquista Ibérica: A construção de uma ideologia*. **Historia.Instituciones.Documentos**, v.28, p. 292, 2001.

A última crônica analisada por Nogueira é a *Estoria de Espanna* (1270 – 1282). O autor argumenta que se trata de um trabalho de história global empreendido no reinado de Alfonso X de Castela e que foi diretamente inspirado pela crônica supracitada *De Rebus Hispaniae*⁵³. Nesse sentido, a figura do diabo voltou a aparecer e foi definida a partir de suas atribuições negativas em relação às pessoas, ou seja, os males e desgraças que o diabo causa às distintas qualidades de indivíduos. Cada mazela estava relacionada a um tipo de pessoa: ricas, religiosas, poderosas e sábias⁵⁴. Persiste, também, a acusação de traição por parte dos judeus. Nesse contexto discursivo, associar-se a judeus⁵⁵, sucumbir às tentações do diabo e pecar ou desrespeitar os preceitos cristãos resultam no desfavorecimento e aborrecimento de Deus, o que, na ideologia ibérica medieval do século XIII, era uma explicação operativa para a derrota militar sofrida pelos visigodos.

Se a associação de governantes cristãos com judeus era percebida como um dos alicerces da degeneração da sociedade cristã a finais do século XIII na Península Ibérica, como era a relação entre cristãos e judeus nesse contexto?

Nogueira oferece uma reflexão interessante ao apontar que: "O 'Legitimismo' [gótico] forjado em Astúrias levará necessariamente ao antijudaísmo."⁵⁶ Nogueira entende a sociedade cristã ibérica como uma sociedade de guerra, bem como Rucquoi⁵⁷. Nesse sentido, ao tratar do antijudaísmo no meio erudito (poemas), Nogueira argumenta que: "Os judeus, carentes de feitos de armas aí não encontram espaço. Igualmente, não há 'culpas' pela perda da Espanha, apenas as arquetípicas figuras do Diabo e de um vassalo traidor: Julián, que trai por sua própria natureza"⁵⁸. Os discursos das crônicas reforçavam a imagem do judeu como pérfido, traiçoeiro e, em geral, um tipo de pessoa não confiável. Em crônicas posteriores (séc. XIV), analisadas no segundo capítulo desta dissertação, observamos que os judeus também eram considerados o "povo deicida", por causa de sua suposta participação na crucificação de Jesus Cristo. Essa ideia também se encaixa no estereótipo de que o judeu seria traiçoeiro por "natureza".

Do ponto de vista ideológico, a noção medieval de "Reconquista" ofereceu uma base discursiva que compôs parte do contexto discursivo político, ou linguagem política, da

⁵³ Ibid., p. 293, 2001.

⁵⁴ Ibid., p. 293, 2001.

⁵⁵ Aqui não me refiro a uma associação de maneira vaga, mas algum tipo de relação cujo resultado seja o benefício de judeus em detrimento de privilégios cristãos.

⁵⁶ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. A Reconquista Ibérica: A construção de uma ideologia. **Historia.Instituciones.Documentos**, v.28, p. 294, 2001.

⁵⁷ RUCQUI, Adeline. *De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. Relaciones: Estudios de Historia y sociedad*. México, v. XIII, n. 51, p. 55-100, 1992.

⁵⁸ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. A Reconquista Ibérica: A construção de uma ideologia. **Historia.Instituciones.Documentos**, v.28, p. 295, 2001.

Península Ibérica da baixa Idade Média. Os elementos que marcaram a corrupção e degeneração da sociedade cristã foram apropriados pelos atores históricos dos séculos subsequentes de modo que a ameaça de deterioração social povoava as mentes desses agentes como um futuro possível, que precisava ser combatido, porque significaria a aniquilação da sociedade cristã ibérica baixo-medieval.

Por fim, "Reconquista" como uma representação factual das invasões cristãs aos califados Omíadas entre os séculos VIII e XIV não é conceitualmente satisfatório porque a associação da aristocracia cristã asturiana com a aristocracia visigótica foi uma formulação ideológica implementada pela primeira com o intuito de legitimar suas campanhas militares em direção ao sul da Península. Logo, como o termo "Reconquista" pressupõe que quem o reivindica teria outrora dominado o território em questão e, visto que a hereditariedade visigótica reclamada pelos cristãos asturianos não se verificava na prática, utilizarei o vocábulo "conquista" para me referir aos avanços militares dos reinos asturianos e posteriormente leoneses e castelhanos empreendidos contra o califado Omíada. "Reconquista" como referência à construção ideológica medieval parece mais operativo, pelo menos em âmbito historiográfico. Entretanto, não é prudente utilizar um termo com tantas aplicações político-ideológicas sem o devido cuidado. Utilizarei "Reconquista" entre aspas para me referir ao movimento ideológico que engloba o que Nogueira chama de mitos da "Perda de Espanha" e do "Legitimismo visigótico"⁵⁹. Contudo, ideologia da "Restauração" também parece apropriado, visto que não traz, necessariamente, a carga semântica de que territórios seriam legitimamente ou "naturalmente" pertencentes a um grupo específico.

Antijudaísmo

Os atos discursivos de "Perda de Espanha" e "Legitimismo visigótico" compunham a linguagem política da Cristandade ibérica e corroboravam a construção de estereótipos negativos sobre os judeus.

What do you think the devil can accomplish through the Jews, who are so numerous, almost all educated and most adept at trickery, so well endowed with the good life and the usuries allowed them by Christians, so loved by our princes on account of the services they provide and the flatteries they spew forth, so

⁵⁹ Ibid., p. 295, 2001.

*scattered and dispersed throughout the world, so secretive in their deceptions that they display a remarkable appearance of being truthful?*⁶⁰

Esse poema de Ramón Martí, redigido por volta de 1267, revela que o discurso que associava judeus ao diabo foi apropriado por outros atores históricos. Nogueira demonstrou que a figura do diabo é introduzida na narrativa do que ele chama de "Perda de Espanha" na primeira metade do século XIII. Trabalharemos com a hipótese de que houve uma justaposição entre a figura do diabo e dos judeus devido ao papel narrativo semelhante que desempenham nessa construção ideológica. Ambas assumem um arquétipo traiçoeiro e são representadas como naturalmente não-confiáveis. Ginzburg⁶¹, ao analisar documentos de meados do século XIV, argumenta que os judeus seriam uma comunidade limítrofe, assim como os leprosos, bruxos e feiticeiros:

De maneira análoga aos leprosos e judeus, os bruxos e as feiticeiras situam-se nas margens da comunidade; sua conspiração é, uma vez mais, inspirada num inimigo externo — o inimigo por excelência, o diabo. Enfim, os inquisidores e os juízes laicos procuraram nos corpos dos feiticeiros e das bruxas a prova física do pacto estipulado com o diabo: o estigma que leprosos e judeus levavam costurado nas roupas.⁶²

O historiador italiano sugere que esses grupos estariam inseridos na sociedade cristã numa condição limítrofe, ou seja, estariam à margem dessa sociedade, ora dentro, ora fora. "Os judeus são o povo deicida, ao qual, porém, Deus decidiu revelar-se; seu livro sagrado está indissoluvelmente ligado ao dos cristãos."⁶³ Essa condição paradoxal tem bases teológicas agostinianas. Sobre isso, Nirenberg comenta:

O status político do judeu como um "escravo" (*servus* em latim) ou posse que não existe para seu próprio bem político, mas apenas para o de terceiros é bem próximo do status teológico do judeu como a iletrada "letra viva" que existe apenas para ser lida pelos cristãos. Como o próprio Agostinho utilizou a palavra *servus* para descrever a relação exegética dos judeus com os cristãos, papas medievais (como Inocêncio III em seu *Etsi Iudaeos* de 1205) também a

⁶⁰ MARTÍ, Ramon. *Capistrum Iudaeorum*, ca. 1267. In: Trad. COHEN, J. **Living Letters of the Law**, Berkley, CA: University of California Press, 1999, p. 348–349.

⁶¹ GINZBURG, Carlo. **História Noturna: Decifrando o Sabá**. Trad. LOUZADA, Nilson M. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

⁶² Ibid., Cap. 2: Judeus, hereges e bruxas, n.p.

⁶³ Ibid., Cap. 1: Leprosos, judeus, muçulmanos, n.p.

utilizaram em suas justificativas teológicas para a contínua proteção dos judeus na Cristandade.⁶⁴

Agostinho define os judeus como "memória viva" dos responsáveis pela crucificação de Cristo, além de destiná-los a um papel de importância escatológica (conversão e aceitação da fé cristã no fim dos tempos). Nesse sentido, os judeus deveriam ser punidos e preservados, numa relação paradoxal. Nirenberg afirma que:

... A Idade Média criou para os judeus um status legal e político análogo ao seu status hermenêutico. Os judeus já representavam para a exegese cristã uma excepcional forma de relação ao texto, um literalismo extremo que os tornava carne viva sem conexão com o espírito. No decorrer da Idade Média eles passaram a representar uma excepcional forma de relação ao poder, uma de extrema sujeição ao soberano. Essa sujeição os tornou o equivalente às “letras vivas” de Agostinho: em “posses privadas vivas” do soberano, em vez de membros políticos da ‘república’⁶⁵.

No próximo capítulo, discutiremos com mais profundidade essa relação em Castela nos séculos XIII e XIV. O autor, porém, sugere uma relação de poder peculiar entre comunidades judaicas e os monarcas cristãos europeus. No recorte proposto na dissertação, a relação era compreendida, pela monarquia, como se os judeus fossem cativos, prisioneiros, especificamente vinculados aos monarcas⁶⁶. Essa posição apropriou-se do entendimento agostiniano e encontra ressonância no pensamento de Nirenberg. O trecho acima aponta uma interessante relação, na qual os judeus estariam inseridos na sociedade cristã, mas não compunham a comunidade cristã no sentido que Roberto Esposito⁶⁷ propõe. O autor italiano utiliza o conceito de comunidade num âmbito mais específico do que apenas um conjunto de pessoas que compartilham uma identidade étnica, cultural ou religiosa. Para ele, comunidade

⁶⁴ NIRENBERG, David. **Anti-Judaism: The Western Tradition**. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 2014. Cap. 5: "The Revenge of the Savior": Jews and Power in Medieval Europe, n.p, tradução livre. Texto original: *"The political status of the Jew as a 'slave' (Latin servus) or chattel who does not exist for his own political good but only for that of another is very close to the theological status of Jew as the illiterate 'living letter' that exists only to be read by the Christian. Because Augustine himself had used the word servus to describe the Jews' exegetical relationship to the Christian, medieval popes (like Innocent III in his Etsi Iudaeos of 1205) also used it in their theological justifications for the continued protection of Jews in Christendom"*.

⁶⁵ Ibid., Cap. 5: "The Revenge of the Savior": Jews and Power in Medieval Europe, n.p, tradução livre. Texto original: *"... the Middle Ages created for the Jews a political and legal status analogous to their hermeneutic one. The Jews already represented for Christian exegesis an exceptional form of relation to text, an extreme literalism that turned them into living flesh unconnected to spirit. Over the course of the Middle Ages they came to represent an exceptional form of relation to power, one of extreme subjection to the sovereign. This subjection turned them into the political equivalent of Augustine's 'living letters': into 'living private things' of the sovereign, rather than political members of the 'republic'"*.

⁶⁶ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXIV, Ley I.

⁶⁷ ESPOSITO, Roberto. **Communitas: The Origin and Destiny of Community**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

pressupõe uma noção de obrigações mútuas entre os integrantes do grupo. Esse conceito será mais explorado no próximo capítulo. Compete expor como Nirenberg define a relação entre governantes cristãos e judeus a partir do comportamento de Vespasiano na conquista de Jerusalém:

A Conquista de Jerusalém pelos romanos consequentemente passou a ser entendida como uma punição divinamente ordenada pelo deicídio, como as origens da diáspora judaica e como o fundante exemplo da correta relação de um monarca cristão com seus súditos judeus.⁶⁸

O autor continua:

Por um lado, o imperador exemplar é o exterminador delegado por Deus dos judeus, limpando a Terra Santa para sempre de sua presença. Por outro, ele também é garantidor da segurança dos judeus, guardando-os da violência com proteção especial, assim como Deus guardou Caim em seu exílio. Vespasiano, em sua encarnação cristã medieval, encorajou massacres, mas em última instância subscreveu à posição canônica de Santo Agostinho com relação a proteção dos judeus na Cristandade, e preservou para testemunha e exílio seus remanescentes de nove pontos.⁶⁹

Essa paradoxal relação entre cristãos e judeus, uma condição limítrofe para Ginzburg e uma condição particular de relação de poder para Nirenberg, pautada pelo binômio punir-preservar, cria um contexto no qual os judeus incarnavam a figura de um "inimigo externo" que precisaria ser preservado no interior da sociedade cristã por causa de sua função escatológica, um "mal necessário". Uma descrição análoga ao que a figura do diabo representava. O diabo, assim como os judeus, se caracterizava pela ideia de "mal necessário". Ambas as narrativas podem ser compreendidas pelo processo culpa-castigo-redenção. Em ambos os casos a culpa se relaciona à rejeição de Deus. No caso judaico, a rejeição de Jesus Cristo e, no caso do diabo, a rejeição de Deus com o intuito de assumir o papel do criador. Nos dois discursos as personagens assumem um papel na escatologia cristã. Os judeus participarão da salvação ao se

⁶⁸ NIRENBERG, David. **Anti-Judaism: The Western Tradition**. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 2014. Cap. 5: "The Revenge of the Savior": Jews and Power in Medieval Europe, n.p, tradução livre. Texto original: "*The conquest of Jerusalem by the Romans thus came to be understood as a divinely ordained punishment of the Jews for deicide, as the origins of the Jewish Diaspora, and as the founding example of a Christian monarch's correct relationship to his Jewish subjects*".

⁶⁹ Ibid., Cap. 5: "The Revenge of the Savior": Jews and Power in Medieval Europe, n.p, tradução livre. Texto original: "*On the one hand, the exemplary emperor is God's delegated exterminator of Jews, cleansing the Holy Land forever of their presence. On the other, he is also the guarantor of the Jews' safety, guarding them from violence with special protection, as God had guarded Cain in his exile. Vespasian, in his medieval Christian incarnation, encourages slaughter, but he ultimately subscribes to the canonical position of Saint Augustine regarding the protection of Jews in Christendom, and preserves for witness and exile his remnant of nine score*".

converterem e aceitarem o Deus cristão. O diabo será derrotado, ao lado do anticristo, o que marcará o início da "Nova Jerusalém". Nesse sentido, o período no qual os atores históricos estavam inseridos coincide com a etapa do "castigo" do processo mencionado anteriormente. Nessa configuração ideológica, a perspectiva cristã em relação aos judeus foi construída a partir do binômio punir-preservar.

Ainda sobre a relação entre judeus e cristãos, podemos elencar o trabalho de Julie Mell⁷⁰, que contesta a relação de servidão proposta por Nirenberg. A autora argumenta que o status jurídico de "servidão" não se sustenta no caso anglo-saxão e que essa conceituação não leva em consideração um contexto jurídico mais abrangente, que contemple outros grupos com status semelhantes ao dos judeus, o que, segundo a escritora, revela que a condição do judeu não era excepcional:

Quando a história legal e institucional dos judeus é colocada dentro de um contexto mais alargado, uma interpretação mais sólida de sua natureza emerge com resultados surpreendentes. O tesouro dos judeus aparece como uma parte não excepcional da extensão da jurisdição real através de meios financeiros e legais comuns aos padrões de governança dos séculos XII e XIII. Não era nem um privilégio, nem uma opressão excepcional. O status legal dos judeus era aparentado ao da burguesia urbana – cidadãos livres com a lei comum ao seu comando e as demandas por imposto real em suas portas.⁷¹

O recorte geográfico da documentação utilizada por Mell se restringe à região da atual Inglaterra. As *Siete Partidas*, por exemplo, descrevem a relação como um cativo. Essas variações ideológicas sugerem que as relações entre cristãos e judeus não são generalizáveis em todo território europeu. Entretanto, alguns tropos discursivos se repetem com maior frequência. Podemos elencar a associação ao diabo e a caracterização dos judeus como sujeitos ardilosos, não-confiáveis.

Muitos elementos discursivos e retóricos aproximam a figura do diabo aos judeus. Alguns desses elementos sequer sobreviveram ao desgaste promovido pelo tempo. Contudo, essa associação estigmatizava os judeus e os caracterizava estereotipicamente como não-confiáveis, ardilosos e traiçoeiros. Esse é apenas um dos elementos que contribuíam para essa caracterização.

⁷⁰ MELL, Julie L. **The myth of the jewish moneylender**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2017, v. I, p. 243.

⁷¹ Ibid., p. 243, tradução livre. Texto original: “When Jewish legal and institutional history is placed within this broader context, a sounder interpretation of its nature emerges with some surprising results. The exchequer of the Jews appears as an unexceptional part of the extension of royal jurisdiction through financial and legal means common to twelfth- and thirteenth-century patterns of governance. It was neither exceptional privilege nor exceptional oppression. Jewish legal status was akin to that of urban burgesses—free citizens with the common law at their command and the demands of royal taxes at their doorstep”.

Mais especificamente no século XIV, a epidemia de peste bubônica também contribuiu para essa construção discursiva sobre os judeus:

O século XIV foi testemunha, em toda Europa cristã, da implantação da violência contra os judeus. A isso contribuíram, sem dúvida, as catástrofes da época, como a terrível peste negra, cuja propagação foram acusados em inúmeros lugares os judeus, considerados os “bodes expiatórios” da dita epidemia.⁷²

Ideias de conluio judeu contra os cristãos não foram inauguradas durante a epidemia, mas certamente ganharam tração nesse período. Por volta de 1321, o envenenamento de poços e fontes em algumas cidades europeias foram atribuídos aos leprosos. Ao analisar um conjunto de fontes sobre o ocorrido, Ginzburg comenta sobre uma confissão entregue a Felipe V da França que foi relatada em todos os documentos, exceto num: "Nela um dos chefes dos leprosos declarara ter sido corrompido com dinheiro por um judeu, o qual lhe entregara veneno para ser espalhado nas fontes e nos poços."⁷³ Sobre as versões da confissão:

A mais difundida e confiável (*verior*) era, segundo a crônica à qual nos estamos referindo, a que atribuía a responsabilidade ao rei de Granada. Este, incapaz de vencer os cristãos pela força, decidira desfazer-se deles por meio da astúcia. Dirigira-se então aos judeus, oferecendo-lhes enorme quantidade de dinheiro para que engendrassem um projeto criminoso capaz de destruir a Cristandade. Os judeus haviam aceitado, mas declararam não poder agir diretamente por serem demasiado suspeitos; melhor confiar a execução aos leprosos, que, por frequentarem sempre os cristãos, teriam condições de envenenar as águas sem dificuldade. Então, os judeus reuniram alguns dos chefes dos leprosos e, com a ajuda do diabo, os induziram a abjurar a fé e a triturar nas poções pestíferas a hóstia consagrada.⁷⁴

O ato discursivo de que os judeus faziam conluíus com o diabo para causar prejuízos aos cristãos persistiu e se intensificou no contexto discursivo do século XIV, especialmente em Castela. Nesse sentido, as hostilidades contra judeus também se intensificaram. A historiografia de síntese (História da Espanha) aponta para a guerra entre Pedro I e Enrique II de Castela (1350-1369) como principal motivo para essa escalada, ao comentar que “a guerra, no entanto,

⁷² VALDEÓN BARUQUE, Júlio. *La revolución trastamara*. In: PALENZUELA, Vicente A. Alvarez. **Historia de España de la Edad Media**. Barcelona: Grupo Planeta (GBS), v. 1, 2002. cap. 30, p. 669-686, tradução livre. Texto original: “*El siglo XIV fue testigo, en toda la Europa Cristiana, del despliegue de la violencia contra los judíos. A ello contribuyeron, sin duda, las catástrofes de la época, como la terrible peste negra, de cuya propagación se acusó en numerosos lugares a los judíos, considerados los ‘chivos expiatorios’ de la dicha epidemia*”.

⁷³ GINZBURG, Carlo. **História Noturna: Decifrando o Sabá**. Trad. LOUZADA, Nilson M. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012. Cap. 1: Leprosos, judeus, muçulmanos, n.p.

⁷⁴ Ibid., Cap. 1: Leprosos, judeus, muçulmanos, n.p.

havia sido muito dura e deixado cicatrizes profundas. Uma das mais duradouras foi a que provocou a própria propaganda trastámara ao agitar abertamente a hostilidade contra os judeus”⁷⁵.

Para Ángel Vaca Lorenzo⁷⁶ e Julio Valdeón Baroque⁷⁷, a propaganda antijudaica de Enrique II buscava estabelecer uma ligação entre Pedro I e as comunidades não-cristãs, acusando-o de protegê-las, o que significaria proteger os inimigos da fé cristã. Valdeón aponta que “[...] se dizia que o monarca castelhano estava ‘acrescentando e enriquecendo os mouros e os judeus e tornando-os senhores’.”⁷⁸. O autor aponta que a citação provém de um documento enviado pela chancelaria de Enrique II ao conselho de Covarrubias, em 1366.

Acusações como essas apontam para uma rejeição ao filojudaísmo (relações amistosas e benéficas para com judeus). Nessa toada, Nirenberg cita um breve conto sobre Afonso VIII de Castela (1158-1214):

After the king Alfonso was married . . . he departed to Toledo with his wife. And while there he saw a very beautiful Jewess, and he became so attached to her that he left the queen his wife and secluded himself with the Jewess. . . . [H]e remained secluded with her for seven months, so that he paid no attention to himself or his kingdom or anything else, and they say that this great love that he bore the Jewess was caused by love magic and spells that she knew how to make. But the counts and knights and rich men, seeing how the kingdom was in such danger . . . agreed together how they would resolve such a bad and unconscionable situation. And the agreement was that they would kill her. And with this intention they entered to where the king was, pretending that they wished to speak to him. And after all had gone in before the king, while some spoke to him the others entered to where the Jewess was and . . . they cut her throat and did the same to the others who were with her. . . . And when the king learned this he was so unhappy that he did not know what to do, for he loved her so much that he wanted to die with her. And then some of his vassals took him and transported him to a place called Illescas. . . . And as he lay one night preoccupied by the affair of this damned Jewess there appeared to him an angel who said to him: how now, Alfonso, are you dwelling on the evil you have done, from which God received great disservice? You do ill, for know that He will

⁷⁵ MANZANO MORENO, Eduardo. *Épocas medievales*. Madrid: Editorial Crítica, v. 2, 2010, p. 576-578, tradução livre. Texto original: “la guerra, sin embargo, había sido muy dura y dejado cicatrices muy profundas. Una de las más duraderas fue la que provocó la propia propaganda trastámara al azuzar abiertamente la hostilidad contra los judíos”.

⁷⁶ VACA LORENZO, Ángel. *Cambios económicos y conflictos sociales de la Baja Edad Media*. In: MONSALVO ANTÓN, José M. *Historia de la España Medieval*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2015. cap. 11, p. 353-393.

⁷⁷ VALDEÓN BARUQUE, Júlio. *La revolución trastamara*. In: PALENZUELA, Vicente A. Alvarez. *Historia de España de la Edad Media*. Barcelona: Grupo Planeta (GBS), v. 1, 2002. cap. 30, p. 669-686.

⁷⁸ VALDEÓN BARUQUE, Júlio. *La revolución trastamara*. In: PALENZUELA, Vicente A. Alvarez. *Historia de España de la Edad Media*. Barcelona: Grupo Planeta (GBS), v. 1, 2002. cap. 30, p. 669-686, tradução livre. Texto original: “[...] se decía que el monarca castellano estaba ‘acrescentando e enriqueciendo los moros e los indios e enseñoreándolos’.”.

*charge you dearly for it, you and your kingdom, [because it consented to your sin].*⁷⁹

A crônica foi redigida em 1344. De meados do século XIV até os pogroms de 1391, muitas produções literárias se apropriaram do discurso anti-filojudaico com o intuito de acusar alguma autoridade cristã de praticar filojudaísmo. Na crônica citada, Afonso VIII é tomado por uma paixão luxuriosa por uma judia. O monarca teria abandonado sua esposa, a rainha, e se isolado com sua amante com intenções luxuriosas. Seus vassalos cortam a garganta de sua amante. Afonso, então, é visitado por um anjo que o comunica que Deus está descontente com suas ações e que o monarca sofrerá duras consequências. Nirenberg argumenta que o erro de Afonso VIII foi o amor excessivo aos prazeres carnavais. Traçando uma analogia entre a crônica e a história de Adão, Nirenberg cita Sancho IV: “Seu erro foi amor excessivo, amor mal direcionado, amor que se afastava de Deus e em direção ao mundo”⁸⁰. O uso extensivo do ato discursivo anti-filojudaico sugere que ele era politicamente operativo. A historiografia de síntese entende que a propaganda antijudaica engendrada por Enrique II de Castela catalisou movimentos hostis contra comunidades judaicas na segunda metade do século XIV. No capítulo seguinte, demonstrarei como os discursos antijudaicos foram apropriados por atores históricos castelhanos e inseridos na linguagem política da região após sua intensa utilização na guerra entre Pedro I e Enrique II.

A rejeição ao filojudaísmo pode ser observada como um desdobramento do mito de "Perda de Espanha", visto que, “... de acordo com a maioria, foi por causa de sua transgressão que o exército de Alfonso foi destruído pelos muçulmanos na Batalha de Alarcos (1195), que todos os seus filhos morreram diante dele e, conseqüentemente, seu reino foi herdado pelo filho de outro homem”⁸¹. Aplica-se, aqui, a mesma lógica utilizada no mito de "Perda de Espanha", ou seja, o governante realizou alguma ação que aborreceu Deus e foi castigado com a derrota militar. Agora, entretanto, a noção de desrespeito aos preceitos cristãos também incluía o filojudaísmo. Isso significa que esse ato discursivo, de associar uma relação entre autoridade cristã e judeu (de maneira que seja benéfica ao judeu), penetra na linguagem política do

⁷⁹ Crónica de 1344, Biblioteca Nacional, Madrid, ms. 10,815, fol. 145 r-v. *apud* NIRENBERG, David. **Anti-Judaism: The Western Tradition**. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 2014. Cap. 5: "The Revenge of the Savior": Jews and Power in Medieval Europe, n.p.

⁸⁰ NIRENBERG, David. **Anti-Judaism: The Western Tradition**. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 2014. Cap. 5: "The Revenge of the Savior": Jews and Power in Medieval Europe, n.p, tradução livre. Texto original: "*His error was excessive love, misdirected love, love turned away from God and toward the world*".

⁸¹ Ibid., Cap. 5: "The Revenge of the Savior": Jews and Power in Medieval Europe, n.p, tradução livre. Texto original: "*... according to most it was because of this transgression that Alfonso's army was destroyed by the Muslims at the Battle of Alarcos (1195), that all his male children died before him, and that therefore his kingdom was inherited by the son of another man*".

contexto como uma ação negativa, que ameaça o bem-estar da sociedade cristã, porque o último depende que os elementos causais elencados no mito de "Perda da Espanha" não venham à tona novamente.

Nirenberg nos oferece outra seleção de documentos, dessa vez de Al-Andalus, que também apontam uma postura anti-filojudaica no discurso muçulmano do século XI. Trata-se de um tratado redigido por Ibn Hazm (994-1064). Nascido no Califado de Cordoba, Hazm foi *wazir* do Califa Abd al-Rahman V, porém viveu em exílio por boa parte de sua vida após ser capturado por rivais políticos⁸². No documento em questão, Hazm afirmou:

*It is my firm hope that God will treat those who befriend the Jews and take them into their confidence as He treated the Jews themselves. For whosoever amongst Muslim princes has listened to all this and still continues to befriend Jews . . . well deserves to be overtaken by the same humiliation and to suffer in this world the same griefs which God has meted out to the Jews, apart from their chastisement in the next world. [...] May God keep us from rebelling against Him and His decision, from honoring those whom he has humiliated, by raising up those whom He has cast down.*⁸³

Neste caso, o filojudaísmo era condenável porque, segundo o autor, judeus não eram confiáveis por causa do tratamento dispensado a eles por Deus. A lógica argumentativa reside na ideia de que, se Deus infligiu tantas mazelas ao povo judeu, isso significava que ele mereceu e/ou estava sendo punido por isso e que era intenção de Deus que os judeus ocupassem uma posição social inferior. Nirenberg aponta que: “Ibn Hazm apresenta o poder judeu como causa, assim como sintoma, de um mundo virado de cabeça para baixo, um mundo no qual judeus estavam se tornando mais poderosos que muçulmanos, e monarcas muçulmanos – ou pior, todos os seus súditos muçulmanos! - estavam se tornando ‘judeus’.”⁸⁴. A preocupação de Hazm é similar ao que expressam os cronistas cristãos. Porém, no caso do autor islâmico, o texto apresenta um tom amaldiçoador, ele roga uma praga, uma maldição no alvo de sua predicação. O caso cristão assume um papel moralizante ao explicar que a ruína do monarca e de seu reino estaria associada a seu comportamento inadequado. As tipologias são diferentes, assim como

⁸² Ibid., Cap. 4: "To Every Prophet an Adversary": Jewish Enmity in Islam, n.p.

⁸³ HAZM, Ibn. Refutation. Trad. PERLMANN, Moshe. *Eleventh-Century Andalusian Authors on the Jews of Granada. Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Ann Arbor MI, v. 18, n. 1, p. 269-290, 1948-1949. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/3622201?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em 11 ago. 2024.

⁸⁴ NIRENBERG, David. *Anti-Judaism: The Western Tradition*. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 2014. Cap. 4: "To Every Prophet an Adversary": Jewish Enmity in Islam, n.p, tradução livre. Texto original: “*Ibn Hazm presents Jewish power as cause, as well as symptom, of a world turned upside down, a world in which Jews were becoming more powerful than Muslims, and the Muslim monarchs—or worse, all their Muslim subjects!—were becoming 'Jews'.*”.

as datas de redação dos textos, mas é interessante observar que ambos os autores se apropriaram da ideia de que a convivência íntima de governantes com judeus é problemática, apesar de construírem os discursos com objetivos e pressupostos distintos.

Anteriormente analisamos atos discursivos que associavam judeus aos leprosos e os responsabilizavam pelo envenenamento de fontes e poços. Nesse sentido, Ginzburg propõe que esses elementos, associados a outras especificidades contextuais, criaram as condições necessárias para a construção de mais um estereótipo judaico, baseado agora no seu rito religioso, o sabá. Neste caso, o sabá seria apresentado como um ritual satânico, que cultuava divindades animais, praticava antropofagia e incesto. Sobre isso, Ginzburg responde a duas perguntas:

a sequência aqui proposta — leprosos, judeus, bruxas — permite responder à primeira pergunta (por que naquele período?): a emergência do sabá pressupõe a crise da sociedade europeia no século XIV e as carestias, a peste, a segregação ou expulsão dos grupos marginais que a acompanharam.⁸⁵

O autor, portanto, afirma que as crises europeias do século XIV foram determinantes no surgimento da associação do sabá com rituais que ofendiam a fé cristã. O historiador italiano segue para a segunda resposta:

A mesma sequência dá uma resposta à segunda questão (por que ali?): a área em que se verificaram os primeiros processos centrados no sabá coincide com aquela em que foram construídas as provas do suposto complô judaico de 1348, por sua vez modelado na presumível conspiração engendrada por leprosos e judeus em 1321.⁸⁶

Nirenberg propõe a seguinte lógica para o entendimento cristão desse período:

Judeus causaram praga e doenças, seja ativamente através de envenenamentos ou passivamente porque a tolerância cristã de sua presença maligna enfureceu Deus e despertou-o para punição. Ao enfatizar que a tolerância aos judeus colocou as comunidades cristãs em terrível perigo, essas representações do mal judeu tentaram reformular o dilema do soberano em alívio acentuado. “Proteção dos judeus” tornou-se um materialismo corrupto que punha o território em perigo; “perseguição”, a pureza espiritual que o protegia.⁸⁷

⁸⁵ GINZBURG, Carlo. **História Noturna**: Decifrando o Sabá. Trad. LOUZADA, Nilson M. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012. Cap. 2: Judeus, hereges e bruxas, n.p.

⁸⁶ Ibid., Cap. 2: Judeus, hereges e bruxas, n.p.

⁸⁷ NIRENBERG, David. **Anti-Judaism**: The Western Tradition. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 2014. Cap. 5: "The Revenge of the Savior": Jews and Power in Medieval Europe, n.p, tradução livre. Texto original: *"Jews caused plague and disease, either actively through poison or passively because Christian toleration of their malign presence angered God and roused him to punishment. By stressing that the toleration of Jews put Christian*

Mais uma vez o tropo discursivo utilizado no mito de "Perda de Espanha", de que ações que descontentam Deus resultam em punição divina, foi apropriado. Nesse sentido, Nirenberg argumenta que, para os cristãos europeus do baixo-medieval, a perseguição de judeus representaria a proteção do reino e da comunidade cristã. Essa perspectiva parece contraditória com o que aparece nos textos agostinianos e nas *Siete Partidas*, que apontavam para uma postura protetiva dos governantes cristãos com relação aos judeus. Todavia, perseguir ou proteger a comunidade judaica dependiam da posição político-ideológica dos agentes históricos.

A decisão entre proteger ou perseguir era, em certa medida, uma escolha calculada. Em meio às acusações de profanação da hóstia contra os judeus da Catalunha-Aragão em 1377, por exemplo, o rei Pedro, o Cerimonioso, ordenou ao príncipe herdeiro que contivesse seu zelo pela perseguição. Tais acusações eram frequentemente falsas, explicou ele, e propagadas por pessoas que não se preocupavam com a saúde do patrimônio real. Os interesses do monarca, insistiu ele, estavam em proteger a comunidade judaica, não em persegui-la. Quase ao mesmo tempo, em Castela, Henrique de Trastâmara, que havia saído vitorioso de sua guerra civil em parte por retratar seu inimigo como um amante dos judeus, agora descobria que, como rei, não podia prescindir deles, e recusou o pedido das Cortes (parlamento) para excluí-los de seu serviço.⁸⁸

Uma análise mais detalhada do caso castelhano será realizada no próximo capítulo da dissertação. Contudo, Nirenberg sugere uma relação dual, ora de perseguição, ora de proteção. O autor também sugere que há modulações regionais que influenciam a escolha da postura assumida: “Nesses reinos religiosamente diversos nas fronteiras da Cristandade, a proteção dos não cristãos parecia, por um tempo, uma base mais sólida para a monarquia do que sua perseguição.”⁸⁹.

communities in terrible danger, these new representations of Jewish evil sought to recast the sovereign's dilemma in starker relief. "Protection of Jews" became a corrupt materialism that endangered the land; "persecution," a spiritual purity that protected it".

⁸⁸ Ibid., Cap. 5: "The Revenge of the Savior": Jews and Power in Medieval Europe, n.p, tradução livre. Texto original: "*The decision on whether to protect or to persecute was to some extent a calculated one. In the midst of host desecration accusations against the Jews of Catalonia-Aragon in 1377, for example, King Peter the Ceremonious ordered the crown prince to restrain his zeal for prosecution. Such accusations were often false, he explained, and propagated by people who were not concerned with the health of the royal patrimony. The monarch's interests, he insisted, lay in protecting the Jewish community, not in persecuting it. At much the same time in Castile, Henry of Trastámara, who had emerged victorious in his civil war partly by painting his foe as a lover of Jews, now found that as king he could not do without them, and refused the parliament's (Cortes) request to bar them from his service*".

⁸⁹ Ibid., Cap. 5: "The Revenge of the Savior": Jews and Power in Medieval Europe, n.p, tradução livre. Texto original: "*In these religiously diverse kingdoms at the frontiers of Christendom, the protection of non-Christians seemed for a while a more solid foundation for monarchy than their persecution*".

Em 1391, diversos bairros judeus foram atacados no reino de Castela. Os chamados pogroms desse ano são relatados como uma onda de violência antijudaica que assolou as judiarias castelhanas. Muitos desses bairros foram saqueados, destruídos e incendiados. Os habitantes foram assassinados, roubados, queimados e/ou forçadamente convertidos ao cristianismo. Esses ataques, contudo, não atingiram as judiarias de todas as cidades castelhanas. Gonzalo Viñuales sugere um motivo: “Acredito que a razão destas diferenças se deve em grande medida a atitude que cada conselho, em particular, tomou frente a comunidade judaica de sua localidade”⁹⁰.

Em 1390, Juan II de Castela morre e seu filho Enrique III ainda não havia atingido a maioridade. Nessa configuração, os conselhos (cortes) das cidades castelhanas assumiram um papel de regência.

Um argumento econômico frequentemente postulado para explicar o antijudaísmo está associado ao que Julie Mell chama de mito da “função econômica” do judeu medieval: a usura ou o empréstimo de dinheiro⁹¹. Para a autora, a noção historiográfica do judeu medieval como prestador de dinheiro é uma meta-narrativa fabricada e estereotípica. “A narrativa da função econômica dos judeus é uma metanarrativa dentro da qual estudiosos exploram a história da comunidade judaica na Europa medieval.”⁹². O trabalho de Mell é ambicioso e nos oferece uma série de importantes reflexões. Do ponto de vista metodológico, a autora aponta para um problema importante: incorporar, acriticamente, concepções, pressuposições e narrativas no trabalho historiográfico. A historiadora é incisiva ao apontar que “A metanarrativa da “função econômica dos judeus” raramente foi examinada ou questionada, devido ao papel importante que a narrativa acadêmica desempenha ao responder aos estereótipos culturais sobre judeus e dinheiro.”⁹³. Com o intuito de desafiar o estereótipo de “judeu usurário”, a autora argumenta que três movimentos interrelacionados são responsáveis pelo nascimento do estereótipo:

⁹⁰ VIÑUALES FERREIRO, G. *El pogrom de 1391 en la diócesis de Toledo. ¿Legitimidad, Identidad y Violencia en la Castilla de la Baja Edad Media?*. In: MARTÍNEZ PEÑAS, Leandro; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Manuela. **De las Navas de Tolosa a la Constitución de Cádiz. El Ejército y la guerra en la construcción del Estado**. Valladolid: Asociación Veritas para el estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones 2012, p. 102, tradução livre. Texto original: “Creo que la razón de estas diferencias se debe en gran medida a la actitud que cada concejo en particular tomó frente a la comunidad judía de su localidad”.

⁹¹ MELL, Julie L. **The myth of the jewish moneylender**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2017, v. I.

⁹² Ibid., p. 6, tradução livre. Texto original: “The narrative of the Jewish economic function is a meta-narrative within which scholars explore the history of medieval European Jewry”.

⁹³ Ibid., p. 6, tradução livre. Texto original: “The meta-narrative of the “Jewish economic function” has rarely been examined or questioned, because of the important function that the academic narrative plays in responding to cultural stereotypes about Jews and money”.

(1) cruzadas como uma atividade endêmica, que sustentava a crescente preocupação com a usura; (2) um novo antijudaísmo baseado em uma percepção intensificada dos judeus como inimigos internos, evidente nos pogroms das cruzadas e na ascensão de fantasias antissemitas como assassinato ritual, calúnia do sangue e profanação da hóstia; e (3) o crescimento das monarquias seculares e papais, que reivindicavam uma nova jurisdição sobre os judeus, expressa no novo conceito de “servidão judaica” e na separação social e legal entre judeus e cristãos.⁹⁴

É preciso explicitar que a pesquisa de Mell analisa documentações de regiões da atual Inglaterra e França. Essa pontuação é importante porque o recorte geográfico da dissertação é a Península Ibérica, mais especificamente o reino de Castela.

Sobre o estereótipo de judeu usurário, a autora argumenta que “A usura judaica era, inicialmente, apenas uma subcategoria menor tanto da campanha geral contra a usura quanto da campanha antijudaica. Em parte, era uma subcategoria porque a Igreja, que liderava a campanha contra a usura, não tinha autoridade jurisdicional para legislar sobre a usura praticada pelos judeus”⁹⁵. Mell inscreve a usura como uma problemática inicialmente marginal nas relações entre cristãos e judeus europeus. A historiadora continua: “À medida que as monarquias seculares da Europa Ocidental assumiam o papel de reis ‘mais cristãos’, elas também passaram a adotar a legislação da campanha antijudaica da Igreja, incluindo aquela relacionada à usura judaica.”⁹⁶. Essa afirmação vai de encontro com o que Gonzalo Viñuales aponta:

Na realidade, a queixa de diversos personagens eclesiásticos é descontínua, pouco homogênea e escassamente coordenada. E por trás deles não se percebe um apoio oficial. No entanto, de um ponto de vista mais teórico, a política eclesiástica do Pontificado pode, de fato, ter tido um efeito maior, ao tentar, com seus argumentos, encurralar a salvaguarda teológica e intelectual do judaísmo no solo peninsular.⁹⁷

⁹⁴ Ibid., p. 13, tradução livre. Texto original: “(1) *crusading as an endemic activity, which underlay the heightened preoccupation with usury; (2) a new anti-Judaism grounded in a heightened sense of Jews as internal enemies, evident in the crusading pogroms and the rise of antisemitic fantasies of ritual murder, blood libel, and host desecration; and (3) the growth of secular and papal monarchies, which claimed a new jurisdiction over Jews extant in the new concept of “Jewish serfdom” and in the social and legal separation of Jews from Christians*”.

⁹⁵ Ibid., p. 13, tradução livre. Texto original: “*Jewish usury initially was only a minor subcategory of both the general usury campaign and the anti-Judaism campaign. In part it was a subcategory, because the Church, who led the usury campaign, did not have the jurisdictional authority to legislate on Jewish usury*”.

⁹⁶ Ibid., p. 13, tradução livre. Texto original: “*As the secular monarchies of western Europe assumed the role of most-Christian kings, they assumed the legislation on the Church’s anti-Judaism campaign, including that on Jewish usury*”.

⁹⁷ VIÑUALES FERREIRO, G. *El pogrom de 1391 en la diócesis de Toledo. ¿Legitimidad, Identidad y Violencia en la Castilla de la Baja Edad Media?*. In: MARTÍNEZ PEÑAS, Leandro; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Manuela. **De las Navas de Tolosa a la Constitución de Cádiz. El Ejército y la guerra en la construcción del Estado**. Valladolid: Asociación Veritas para el estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones 2012, p. 106,

Mell afirma que a Igreja empreendia uma campanha antijudaica que foi apropriada por monarcas cristãos. Gonzalo Viñuales, por outro lado, argumenta que a Igreja era, na verdade, favorável à proteção dos judeus em território ibérico. Os autores tratam de recortes geográficos distintos, portanto, trabalharemos com a hipótese de que as relações entre cristãos e judeus são moduladas por esse contexto. Nesse sentido, nossa hipótese é de que essas relações apresentam variações significativas a depender de seu contexto espacial.

Mais especificamente sobre usura, Mell utiliza a extensa pesquisa de Giacomo Todeschini⁹⁸. Mell concorda com a conclusão de Todeschini⁹⁹ de que:

Os franciscanos atribuíram um papel religioso e cívico positivo aos mercadores cristãos, pois os definiam como aqueles que utilizavam o dinheiro não para acumulá-lo, mas como um meio de troca. Esse papel cívico era colocado em oposição ao do comerciante infiel. Consequentemente, a esterilidade do dinheiro e da riqueza do usurário judeu não derivava da natureza do dinheiro em si, mas de sua imobilidade econômica.¹⁰⁰

Para os autores, a linguagem econômica medieval nos séculos XIII e XIV é pautada pela perspectiva franciscana de economia. Essa visão, por sua vez, é baseada na ideia de que o dinheiro não é essencialmente problemático para os medievais, mas tomava contornos negativos a depender de seu uso. O acúmulo e imobilidade do dinheiro, na visão de Todeschini, era o elemento ideológico que imbuía esse objeto de conotação negativa.

tradução livre. Texto original: “*En realidad la queja de diversos personajes eclesiásticos es discontinua, poco homogénea y escasamente coordinada. Y detrás de ellos no se denota un apoyo oficial. No obstante, desde un punto de vista más teórico sí que pudo tener un mayor efecto la política eclesiástica del Pontificado que con sus argumentos trata de arrinconar la salvaguarda teológica e intelectual del judaísmo sobre solar peninsular*”.

⁹⁸ Todeschini é um medievalista italiano. Sua pesquisa se concentra no pensamento econômico medieval, no papel político dos judeus e do Judaísmo e sobre a usura medieval. As obras citadas por Mell se concentram nas seguintes publicações: TODESCHINI, Giacomo. **The incivility of Judas**: “Manifest” Usury as a Metaphor for the “Infamy of Fact” (infamia facti). Abingdon: Routledge, 2010; TODESCHINI, Giacomo. *Franciscan Economics and Jews in the Middle Ages: From a Theological to an Economic Lexicon*. In: eds. McMICHAEL, Steven; MYERS, Susan. **Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance**. Leiden: Brill, 2004, p. 99-117; TODESCHINI, Giacomo. *Christian Perception of Jewish Economic Activity in the Middle Ages*. In: TOCH, Michael. **Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen**. Munique: Historisches Kolleg, 2008, p. 1-16; TODESCHINI, Giacomo. **Franciscan Wealth: From Voluntary Poverty to Market Society**. Nova Iorque: Franciscan Institute Publications, 2009.

⁹⁹ TODESCHINI, Giacomo. *Franciscan Economics and Jews in the Middle Ages: From a Theological to an Economic Lexicon*. In: eds. McMICHAEL, Steven; MYERS, Susan. **Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance**. Leiden: Brill, 2004, p. 99-117.

¹⁰⁰ MELL, Julie L. **The myth of the jewish moneylender**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2018, v. II, p. 7-8, tradução livre. Texto original: “*Franciscans granted a positive religious and civic role to Christian merchants, because they defined them as making use of money not to accumulate it, but to utilize it as a means of exchange. This civic role was set in opposition to that of the infidel businessman. Consequently, the sterility of the money and wealth of the Jewish usurer derived not from the nature of money, but from its economic immobility*”.

A economia franciscana, sugere Todeschini, construiu uma economia binária na qual o lucro permitido estava intrinsecamente ligado ao cristão moralmente bom, enquanto o não cristão estava associado ao lucro impermissível. O "judeu" foi enredado como o infiel por excelência, cujo lucro era prejudicial à comunidade cristã.¹⁰¹

No trecho, Mell sugere que a linguagem econômica proposta por Todeschini inseriu, num contexto discursivo mais amplo, os discursos de que o lucro não-cristão era corrupto e perigoso para a comunidade cristã. O Ordenamento de Alcalá de Henares de 1348¹⁰² conta com duas leis (uma referente aos cristãos e outra aos judeus e muçulmanos) que corroboram parcialmente com a ideia proposta por Todeschini. Entretanto, é importante ressaltar que o termo "usura" só aparece na lei referente aos cristãos. O termo utilizado na referência aos judeus e muçulmanos, que é proibido da mesma forma que a usura para os cristãos, é "*logro*", que, baseado no contexto, significa uma espécie de lucro indevido.

A crítica de Mell tem validade no que diz respeito ao estereótipo historiográfico. Contudo, os textos que analisamos até então não fazem alusão à "função econômica" dos judeus. Nem mesmo tratam os judeus como um grupo economicamente homogêneo. Na parte final da obra, a historiadora elenca os "mitos" ou vieses que buscou combater:

Quando tomadas como dadas, essas suposições limitam e distorcem a interpretação do passado. Essas suposições são as seguintes: os judeus eram os credores por excelência da Europa medieval; nesse papel, eles desempenhavam uma função negada aos cristãos, mas necessária para o desenvolvimento econômico europeu; os judeus precisavam emprestar dinheiro, porque não podiam trabalhar a terra, praticar ofícios ou fazer comércio; os judeus conseguiam preencher o nicho de crédito, porque estavam sempre altamente comercializados, ao contrário dos europeus entre os quais viviam, e não eram restringidos pela sua lei religiosa para lucrar com o crédito.¹⁰³

¹⁰¹ Ibid., p. 8, tradução livre. Texto original: "*Franciscan economics, Todeschini suggests, constructed a binary economics in which the permissible profit was linked intrinsically with the morally good Christian and the non-Christian with impermissible profit. The "Jew" was ensnared as the quintessential infidel whose profit was harmful to the Christian community*".

¹⁰² El Ordenamiento de Alcalá de Henares de 1348, Título XXIII, Leys I e II.

¹⁰³ MELL, Julie L. **The myth of the jewish moneylender**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2018, v. II, p. 182-183, tradução livre. Texto original: "*When taken as a given, these assumptions limit and distort interpretation of the past. These assumptions are as follows: Jews were the quintessential moneylenders of medieval Europe; in this role, they filled a function denied to Christians yet necessary for European economic development; Jews had to lend money, because they could not work the land, practice crafts, or trade; Jews were able to fill the credit niche, because they were always highly commercialized, unlike the Europeans among whom they lived, and were unrestricted by their religious law from profiting on credit*".

Essas pressuposições encontram maior ressonância no campo da História Econômica e num contexto anglo-saxão de produção acadêmica. O texto de Gonzalo Viñuales, por exemplo, é anterior ao trabalho de Mell e aponta que “Também está sendo ajustada a percepção da influência da atividade arrendadora e de empréstimos dos judeus para o século XIV, estabelecendo os valores de maneira mais precisa e talvez menos exagerada”¹⁰⁴.

Em todo caso, a presente dissertação se preocupa com os elementos discursivos do antijudaísmo cristão da Castela baixo-medieval. Nesse sentido, mesmo que, estatisticamente, os judeus não fossem, em sua maioria, emprestadores ou usurários, o que nos interessa é a percepção cristã com relação a essa comunidade e como eles articulavam esses discursos politicamente. A criação de um estereótipo não depende, necessariamente, da homogeneidade econômica factual de um grupo social. Essa construção é ideológica e depende de fatores estruturais que buscaremos esmiuçar no decorrer da dissertação. Nossa hipótese de trabalho reside na ideia de que os agentes históricos não agem de acordo com constatações estatísticas da realidade, mas a partir de sua visão de mundo ou ideologia¹⁰⁵.

Os trabalhos de Todeschini e Mell se concentram em desmontar o mito do "judeu usurário", porque enxergam nele um problema de ordem metodológica. A historiografia, segundo Mell, pressupõe essa meta-narrativa e produz análises enviesadas. Por outro lado, a autora nos oferece uma meta-narrativa oposta como resposta. A crítica de Mell é baseada em uma generalização de um entendimento historiográfico, mas sua resposta é outra generalização. A saída metodológica mais operativa, em minha opinião, é não subscrever a nenhuma das meta-narrativas propostas e entender a história da relação entre cristãos e judeus a partir de suas particularidades espaço-temporais. A análise de Mell é contundente para o contexto anglo-saxão medieval, mas não encontra sustentação documental suficiente quando analisamos a Península Ibérica.

Como foi mencionado anteriormente, a pesquisa aborda a relação entre cristãos e judeus no reino de Castela do século XIV. Até o momento, analisamos explicações historiográficas que tentam esclarecer como tais relações se desenrolavam. As noções de *convivencia* e

¹⁰⁴ VIÑUALES FERREIRO, G. *El pogrom de 1391 en la diócesis de Toledo. ¿Legitimidad, Identidad y Violencia en la Castilla de la Baja Edad Media?*. In: MARTÍNEZ PEÑAS, Leandro; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Manuela. **De las Navas de Tolosa a la Constitución de Cádiz. El Ejército y la guerra en la construcción del Estado**. Valladolid: Asociación Veritas para el estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones 2012, p. 105, tradução livre. Texto original: “*También, se viene ajustando la percepción de la influencia de la actividad arrendadora y prestamista judía para el siglo XIV, fijándose los valores de manera más exacta y quizá menos sobredimensionada*”.

¹⁰⁵ Trabalharemos o conceito como foi proposto por Slavoj Žižek em ŽIZEK, Slavoj. **Mapping Ideology**. Nova Iorque: Verso, 1995, p. 1-22.

"Reconquista" permeiam nosso objeto e o inserem em explicações historiográficas de distintas sortes. Os documentos analisados por Nogueira¹⁰⁶ nos permitiram observar que uma percepção cristã negativa com relação aos judeus foi inserida no que o autor chama de mito de "Perda de Espanha" a partir do século XIII. Veremos que essa conotação negativa com relação aos judeus também esteve presente em documentos legais e crônicas do mesmo século e do século seguinte. Isso nos sugere que os contextos discursivos castelhanos dos séculos XIII e XIV admitiam discursos antijudaicos. O que significa que esses atos discursivos contra a comunidade hebraica eram politicamente operativos. No capítulo seguinte, buscarei analisar e expor alguns desses atos discursivos com o intuito de refletir sobre ações que consideraríamos extremamente violentas atualmente, como massacres, incêndios, saques e assassinatos em massa. Contudo, utilizarei um aporte teórico para o termo "violência" baseado na obra de Slavoj Žižek¹⁰⁷. Nesse sentido, abordarei o conceito como inerentemente ideológico¹⁰⁸. Com isso, a análise dos atos discursivos tem como objetivo expor e refletir sobre os elementos ideológicos que permeiam a sociedade cristã castelhana do século XIV. Tais elementos, por sua vez, servirão como base para refletirmos sobre o caráter ideológico da violência entre cristãos e judeus.

¹⁰⁶ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. A Reconquista Ibérica: A construção de uma ideologia. **Historia.Instituciones.Documentos**, v.28, p. 277-295, 2001.

¹⁰⁷ ŽIZEK, Slavoj. **Violence: Six Sideways Reflections**. Nova Iorque: Picador, 2008.

¹⁰⁸ Utilizarei o conceito de ideologia proposto pelo mesmo autor, porém proveniente da obra: ŽIZEK, Slavoj. **Mapping Ideology**. Nova Iorque: Verso, 1995, p. 1-22.

Capítulo 2 – O lance político de Enrique de Trastâmara¹⁰⁹

¹⁰⁹ Este capítulo é o desdobramento de uma comunicação apresentada no evento XV Encontro Internacional da Associação Brasileira de Estudos Medievais: Discursos e Conflitos / V Seminário Internacional Mundos Ibéricos (UEG / UFG / PUC Goiás) (2023). O texto original sofreu modificações para se adequar à dissertação e foi expandido como resultado de novas pesquisas. Além disso, foi publicado em 2023. VALENÇA, Rudah L. O “lance” político de Enrique de Trastâmara: como a violência interconfessional foi inserida no modelo político castelhano (século XIV). *In*: orgs. DE SOUZA, Armênia; FERNANDES, Geraldo A.; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **Ensaio Historiográficos**: Discursos, Conflitos e Sensibilidades. Goiânia: Tempestiva, 2023, p. 927-948.

Considerações teórico-metodológicas

As relações interconfessionais na Península Ibérica do século XIV são fortemente marcadas por conflitos de diversas sortes. Podemos elencar três confissões como principais partícipes dessas relações: cristianismo, islamismo e judaísmo. O objetivo é discorrer sobre a relação entre cristãos e judeus em Castela, na segunda metade do século XIV. Nesse sentido, serão utilizados dois *corpora* documentais: *Las Siete Partidas* e *Las Crónicas de los Reyes de Castilla*. O primeiro se refere a um corpo normativo produzido durante o reinado de Alfonso X de Castela¹¹⁰. O segundo se refere às crônicas de quatro reis de Castela redigidas por Pero López de Ayala¹¹¹. Os *corpora* foram escolhidos com o intuito de analisar o discurso político empregado no reino de Castela com relação ao convívio de cristãos com judeus e muçulmanos, bem como as particularidades de cada relação. A partir dessa análise, a pesquisa pretende discutir como algumas práticas relatadas pelos *corpora* emergem como violência subjetiva¹¹² a depender de seu fundamento ideológico.

Com isso, é relevante explicitar as chaves interpretativas que serão mobilizadas no decorrer da pesquisa. A primeira está associada ao conceito de violência e foi proposta por Slavoj Žižek¹¹³. O autor argumenta que violência é um conceito essencialmente ideológico, ou seja, que depende do observador. Nesse sentido, pode-se afirmar que, em termos žizekianos, a violência deve ser historicizada. Além disso, Žižek¹¹⁴ defende que a violência se apresenta em duas facetas: subjetiva e objetiva. A primeira diz respeito a violência cometida por um sujeito, ou seja, atos de violência carregados de intencionalidade. A segunda se relaciona com as pressões, violências e coerções que o próprio sistema em que o indivíduo está inserido exerce.

¹¹⁰ Rei de Castela e Leão entre os anos de 1252 e 1284.

¹¹¹ Pero López de Ayala (1332-1407) foi senhor de Ayala e ocupou posições de prestígio na coroa castelhana como chanceler de Castela, camareiro do rei Pedro I de Castela, ouvidor da Audiência Real no reinado de Juan I de Castela, entre outras. Escreveu uma série de crônicas, conhecidas como Crônicas de los reyes de Castilla, nas quais narrou diversos eventos dos reinados de Pedro I de Castela, Enrique II de Castela, Juan I de Castela e Enrique III de Castela. (SALAZAR Y ACHA, Jaime de. **La Casa del Rey de Castilla y León en la Edad Media**. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, p. 444.)

¹¹² Utilizo a definição de violência proposta por Slavoj Žižek (2008), na qual o autor argumenta que o conceito é inerentemente ideológico, ao passo que depende da visão de mundo do observador para ser considerado como tal. Além disso, o autor divide violência em duas facetas: objetiva, definida como “inerente ao sistema: não apenas violência física, mas também formas mais sutis de coerção que sustentam relações de dominação e exploração, incluindo ameaças de violência” (ŽIŽEK, Slavoj. **Violence: Six Sideways Reflections**. Nova Iorque: Picador, 2008, p. 9.); e subjetiva, definida como atos diretos de violência física e terror, que podem ser realizados por agentes sociais, indivíduos maldosos, aparatos de repressão e/ou multidões raivosas, ou seja, uma violência com intencionalidade, realizada por um sujeito.

¹¹³ ŽIŽEK, Slavoj. **Violence: Six Sideways Reflections**. Nova Iorque: Picador, 2008.

¹¹⁴ Ibid.

Esses elementos, para o autor, sustentam relações de exploração e dominação inerentes a um sistema.

Considerando que Zizek aborda o tema da violência como essencialmente ideológico, cabe expor como o conceito de ideologia será trabalhado. De forma sucinta, entenderemos ideologia como uma estrutura que condiciona os desejos dos indivíduos¹¹⁵. Em sua crítica, Zizek argumenta que a ideologia é a única forma através da qual podemos interagir com a realidade. Nesse sentido, o autor defende que uma tentativa de sair ou se desprender de uma ideologia com o intuito de perceber uma realidade "crua" é um movimento ideológico em si mesmo¹¹⁶. Com isso, pode-se afirmar que as ações de atores históricos se realizam a partir de sua percepção da realidade. Além disso, os desejos desses atores são condicionados pelo modo como percebem a realidade. Portanto, compreender o que determinados agentes históricos percebiam como vantajoso, tanto simbólica como materialmente, pode nos dar pistas para entender como atos de hostilidade eram concebidos e porque aconteciam.

Por causa do teor jurídico e normativo das *Siete Partidas*, cabe a operacionalização de alguns conceitos propostos por Paolo Grossi¹¹⁷. Em síntese, o autor defende que o direito na Idade Média segue uma lógica distinta do que observamos na antiguidade e na modernidade. Para Grossi¹¹⁸, as leis medievais não eram meramente aplicadas, mas sim interpretadas (*interpretatio*). Pois, para a comunidade cristã medieval, as leis e normas da sociedade emanam de Deus através da natureza das coisas. Isso se deve ao que o autor chama de “naturalismo jurídico”, ou seja, a ideia de que não há separação entre a coisa e sua natureza, logo, basta ao homem saber ler a sua natureza e interpretá-la. Grossi elenca o monarca, os juízes, os mestres e o costume (*consuetudo*) como “interpretadores” legítimos dessas leis e normas. Com isso, o autor defende que a Idade Média é marcada por um certo grau de espontaneidade do direito, ou seja, a multiplicidade de “interpretadores” traz consigo “uma experiência jurídica para múltiplos ordenamentos jurídicos”¹¹⁹.

A partir dessa perspectiva, Grossi¹²⁰ defende que a relação entre política e direito se desenrola de maneira incompleta, no sentido de que, diferentemente do que observamos no direito antigo e contemporâneo, as leis e normas medievais não estavam necessariamente relacionadas à política. A pesquisa se distancia dessa noção de incompletude política, porque o

¹¹⁵ ZIZEK, Slavoj. **Mapping Ideology**. Nova Iorque: Verso, 1995, p. 1-22.

¹¹⁶ Ibid., p. 5.

¹¹⁷ GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid., p. 44.

¹²⁰ GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

corpus documental e a historiografia especializada apontam forte relação entre a criação de normas e leis com a intenção política dos agentes históricos.

Nesse sentido, a análise da documentação de caráter legal será marcada pela multiplicidade normativa que essa tipologia carrega. Entretanto, buscaremos compreender essa pluralidade num contexto político, de modo que as normas e leis serão analisadas como "jogadas" ou "lances" políticos¹²¹.

Considerações teórico-metodológicas importantes à pesquisa foram propostas por John G. A. Pocock¹²². O autor mobiliza os conceitos saussurianos de *langue* e *parole* para analisar discursos políticos e, a partir dessa análise, inferir o pensamento político de um determinado contexto. Para Pocock¹²³, os discursos políticos são resultado da interação entre *langue* e *parole*, ao passo que o primeiro conceito pode ser definido como as regras ou tradições de um determinado tipo discursivo (idioma ou linguagem) e o segundo como o próprio ato discursivo de um ator histórico (um discurso). Nesse sentido, o autor argumenta que a *langue* de uma determinada linguagem é definida pela sequência de *paroles* realizadas nessa *langue*, ou seja, as regras e tradições de uma determinada linguagem são definidas pela análise da sequência de discursos realizados nessa linguagem. Além disso, Pocock¹²⁴ defende que um discurso é permeado por diversas *langues*. Com isso, ao passo que uma *langue* é definida por uma sequência de *paroles* e esses discursos são historicamente colocados, pode-se afirmar que cada *langue* carrega uma temporalidade. Portanto, o autor aponta que cada *parole* (discurso) mobiliza múltiplas temporalidades. Como *langues* são definidas por sequências de *paroles*, cada ato discursivo representa um "lance", porque são inerentemente capazes de modificar as *langues* que mobilizam.

Pocock¹²⁵ ainda aponta que os discursos produzidos por autoridades políticas apresentam maior capacidade de modificar uma *langue*, porque carregam maior potencial coercitivo e são capazes de reforçar seus "lances" num âmbito material com maior eficácia. Podemos elencar a confecção de cópias manuscritas e a utilização de coerção física contra autores de atos discursivos dissonantes como exemplos dessa capacidade de reforço material do "lance" realizado por uma autoridade.

¹²¹ Grossi (2014) entende a multiplicidade normativa dos documentos legais como consequência das diferentes interpretações da natureza das coisas, mas não atribui essas diferenças aos interesses políticos dos agentes. Trabalharemos com a hipótese de que essas diferenças são consequências dos interesses políticos dos agentes históricos.

¹²² POCKOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EdUSP, 2003, p. 9-100.

¹²³ Ibid., p. 63-82

¹²⁴ Ibid., p. 63-82.

¹²⁵ Ibid., p. 9-100.

As considerações teórico-metodológicas propostas por Pocock¹²⁶ serão operadas tanto na documentação normativa, quanto na documentação de caráter narrativo. É importante que os conceitos de *langue* e *parole* sejam operados em ambos os *corpora*, porque almejamos contrastar as normas de conduta prescritas pelas *Siete Partidas* com os relatos disponíveis nas *Crónicas de los Reyes de Castilla*, com o intuito de compreender como essas normas eram aplicadas. Esse esforço tem por objetivo estabelecer alguns parâmetros a partir dos quais tentaremos inferir o pensamento político cristão em relação ao convívio com comunidades não-cristãs.

Com relação ao conceito de comunidade, a obra de Roberto Esposito¹²⁷ traz relevantes reflexões. O autor constrói uma genealogia do conceito e argumenta que a acepção moderna do termo deixou de carregar alguns sentidos anteriormente atribuídos a ele. Comunidade, no entendimento moderno e contemporâneo, está situada num campo semântico de pertencimento. Um coletivo de pessoas que compartilham traços identitários: etnia, religião, língua, sexualidade etc. Assim como compartilham interesses de diversas sortes: políticos, sociais, econômicos e culturais. Esposito argumenta que o conceito de comunidade assume esse contorno semântico a partir de pensadores como Hobbes, Rousseau, Hegel, Heidegger e Bataille. Com isso, o autor italiano tenta demonstrar que o termo em discussão compunha um campo semântico mais alargado em períodos históricos anteriores. Para tal, Esposito propõe uma análise genealógica do conceito. A origem etimológica da palavra "*Communitas*" sugere a junção dos radicais *cum* e *munus*. O primeiro se refere a uma ideia de afiliação, união. O último a uma noção de presente, doação, obrigação ou dever. Nesse sentido, "comunidade" estaria inserida num campo semântico não apenas relacionado ao compartilhamento identitário, mas também a uma noção de obrigação e dever para com os integrantes da comunidade.

Considerando o recorte espaço-temporal da documentação e as reflexões propostas por Esposito, utilizaremos o conceito de comunidade em seu escopo semântico mais alargado. Essa escolha almeja aproximar os contornos semânticos do termo ao escopo que ele apresentava no entendimento dos atores históricos, com o intuito de reduzir anacronias e desvelar possibilidades interpretativas inacessíveis devido a um estreitamento semântico (moderno/contemporâneo) ao qual o conceito foi submetido.

Status Jurídico das Comunidades Não-Cristãs

¹²⁶ Ibid., p. 9-100.

¹²⁷ ESPOSITO, Roberto. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

Expostas as ponderações metodológicas e teóricas a serem operadas, podemos nos debruçar sobre a documentação. Primeiramente, analisaremos as *Siete Partidas*, que é um corpo normativo redigido durante o reinado de Alfonso X de Castela. O documento foi redigido entre os anos de 1254 e 1265. Entretanto, sua promulgação só apresenta caráter efetivo após o Ordenamento de Alcalá, em 1348. O documento é uma compilação das leis ordenadas por Alfonso XI nas cortes de Alcalá de Henares (1348). É relevante ressaltar que o texto original das *Partidas* foi modificado nessa ocasião, de modo a se adequar à configuração jurídica castelhana dessa época.

Ainda sobre o Ordenamento de Alcalá de 1348:

*Como todos los pleytos se deben librar primeramente por las Leys deste Libro; et lo que por ellas non se pudiere librar, que se libre por los Fueros; et lo que por los Fueros non se pudiere librar, que se libre por las Partidas*¹²⁸.

A citação nos indica uma prescrição jurídica que nos permite adicionar uma camada de complexidade à nossa análise. Essa passagem corrobora a noção de *interpretatio* proposta por Grossi, ao passo que desqualifica o que fora outorgado anteriormente baseado numa nova "interpretação" de normas realizada por novos "interpretadores" legítimos. Além disso, podemos conceber esse trecho como um "lance", no sentido que Pocock propõe, afinal, é uma tentativa de impor um novo *modus operandi* na prática jurídica, ou seja, é um discurso (*parole*) que pretende modificar as regras através das quais são julgados pleitos (*langue*).

Nesse sentido, ao analisar as *Siete Partidas* no recorte proposto, é necessário levar em consideração que há uma sorte de diretrizes normativas em atuação. Isso significa que essas diretrizes também se apresentam como "lances", ao passo que as aplicações práticas delas dependem de qual diretriz será mobilizada por quem julga. Com isso, torna-se explícito que uma abordagem comparativa entre normas (*Siete Partidas*) e causos (*Cronicas de los Reyes de Castilla*) não deve desconsiderar os vários "lances" que ocorrem fora da documentação escolhida.

O Ordenamento de Alcalá de 1348 não revoga por completo o conteúdo das *Siete Partidas*, mas propõe adaptações e alterações de temáticas pontuais desse *corpus* documental. Além disso, o Ordenamento de Alcalá estipula regras quanto às práticas e processos jurídicos. Os primeiros 20 títulos do documento contam com prescrições das atividades de autoridades

¹²⁸ El Ordenamiento de Alcala de Henares de 1348, Título XXVIII, Ley I.

jurídicas e das partes envolvidas num processo jurídico (acusador e acusado). A análise preliminar de alguns trechos do documento é relevante, porque nos apresentarão algumas diretrizes normativas implícitas à leitura e aplicação das leis e normas contidas nas *Siete Partidas*.

A edição do Ordenamento de Alcalá (1348) a ser analisada conta com notas e dois discursos redigidos por Ignacio Jordan de Assos y del Rio (1742-1814) e Miguel de Manuel y Rodríguez (1741-1798). Ambos foram intelectuais espanhóis do século XVIII especializados em assuntos jurídicos. Uma versão manuscrita da Biblioteca Nacional da Espanha também foi consultada, mas não foram encontradas discrepâncias significativas entre o conteúdo das edições mencionadas, portanto nos ateremos ao documento impresso.

Após o discurso preliminar, redigido pelos estudiosos supracitados, o documento nos mostra uma carta de Pedro I de Castela (1334-1369). Nesse texto, o monarca castelhano confirma a adoção das leis promulgadas no Ordenamento e faz algumas considerações:

...Et porque fallè que los Escribanos que las ovieron de escrevir apriesa, escribieron en ellas algunas palabras erradas, è menguadas, è pusieron y algunos titolos, è Leys dò non habian à estar. Por ende yo en estas Cortes que agora fago en Valladolid mandè concertar las dichas Leys, è escribirlas en un libro, que mandè tener en la mia Camara, et en otros Libros que yo mandè levar à las Cidades, è Villas, è Logares de mios Regnos, è mandèlos scellar con mios sellos de plomo¹²⁹.

O trecho da carta de Pedro I de Castela nos revela que o Ordenamento de Alcalá (1348), assim como as *Siete Partidas*, não vigoravam de maneira absoluta, mas com ajustes específicos em determinadas normas. Essa dinâmica adotada pelas autoridades políticas e jurídicas corrobora com os pressupostos teórico-metodológicos expostos anteriormente à medida que expõe a intenção do sucessor ao trono castelhano em modificar ou corrigir determinadas normas. A hipótese com a qual trabalharemos é de que essas mudanças estão relacionadas aos interesses políticos do monarca. Deve-se ressaltar que essa hipótese não desqualifica a análise de Paolo Grossi¹³⁰, porque as mudanças propostas pelas autoridades políticas estão majoritariamente relacionadas aos processos jurídicos (como e quem deve julgar os casos). Nesse sentido, o processo pelo qual diretrizes normativas tornam-se leis segue a lógica descrita pelo autor. O imbróglio político reside, majoritariamente, nas disputas por jurisdição e nas prescrições de como os processos jurídicos deveriam acontecer.

¹²⁹ El Ordenamiento de Alcala de Henares de 1348, Carta Del Rey Don Pedro.

¹³⁰ GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

Grossi elenca o *consuetudo* (costume) como um "interpretador" legítimo do direito medieval. Considerando que a disputa política reside, em grande parte, na disputa por jurisdição (quem julgará e como o fará), podemos formular mais uma hipótese: as disputas por jurisdição também produzem direito ao passo que a manutenção de uma diretriz normativa específica pode se transformar no que o autor italiano chama de *consuetudo*. Com isso, é possível afirmar que o direito medieval é permeado pela política, mas a legitimidade das leis se assenta no princípio de *interpretatio*. Portanto, as autoridades políticas disputariam o direito através dos "interpretadores", ou seja, havia uma concorrência indireta pela produção do direito.

Se essa concorrência indireta pela produção do direito era uma disputa política, pode-se afirmar que as normas e leis produzidas por essas autoridades representavam "lances" políticos. É relevante ressaltar que os documentos a serem analisados foram produzidos pelo poder régio. Com isso, torna-se explícito que nossa análise se pautará nos "lances" políticos das monarquias castelhanas do recorte proposto.

O título XXVII do Ordenamento de Alcalá (1348) conta com o subtítulo "*De la signification de las palabras*". A segunda lei desse título ilustra a concorrência indireta pela produção do direito proposta. A começar pelo seu subtítulo: "*Como se deben entender las palabras de las Leys, è Fueros, è Ordenamientos que fablan en como la justicia, ò juredicion, ò Sennorio de los logares, ò de otras cosas del Rey, si se pueden ganar por tiempo, ò non*". O trecho nos indica a possibilidade de diretrizes normativas, respaldadas por sua persistência temporal, assumirem caráter jurídico. A partir disso, é possível formular a hipótese de que esses atores históricos se referem ao que Grossi chama de *consuetudo* (costume). Um importante "lance" político pode ser observado na parte final do texto referente a essa lei:

*Et establescemos que la Justicia se pueda ganar de aqui adelante contra el Rey por espacio de cient annos continuamente, sin destajamiento, è non menos, salvo la mayoria de la justicia, que es comprirla el Rey dò los Sennores menores la menguaren, como dicho es; è la Juredicion cevil que se gane contra el Rey por espacio de quarenta annos, è non menos*¹³¹.

O trecho estabelece que um costume ou *consuetudo* ganhava tração jurídica se persistisse, ininterruptamente¹³², por um determinado espaço de tempo. O termo "*justicia*" pode ser entendido como direito, lei ou o ato de "fazer justiça". Já o termo "*Juredicion cevil*" se refere a jurisdição civil. O tempo necessário para que o monarca perdesse a função de "fazer justiça"

¹³¹ El Ordenamiento de Alcalá de Henares de 1348, Título XXVII, Ley II.

¹³² Sugerido pelos termos "*continuamente*" e "*sin destajamiento*" (sem interrupção).

é superior ao tempo demandado para que o rei perdesse jurisdição civil. A função régia de "distribuir justiça" (punir ou perdoar) era resguardada por um intervalo de tempo sensivelmente maior que a jurisdição. A hipótese é que essa característica do monarca era elemento fundamental da identidade política dessa instituição¹³³. Um rei que não "fazia justiça" perdia valor simbólico que, por sua vez, sustentava parte de seu valor político. O controle jurisdicional, entretanto, não era particularidade do poder régio. As disputas por jurisdição eram frequentes nos reinos medievais cristãos. Nobreza, clero e monarquia concorriam pela legitimidade de julgar determinados casos.

Ao tentarem modular e estipular um intervalo de tempo específico para que uma diretriz normativa ganhasse tração jurídica, os atores históricos que construíram esse discurso realizaram um "lance" político. Esse caso ilustra como um ato discursivo pode modificar o contexto discursivo no qual se realiza. Os diversos contextos discursivos, por sua vez, compõem o pensamento político de um determinado recorte espacial, temporal e social. Nesse sentido, o "lance" contido no trecho poderia ser apropriado por outros atores históricos.

Podemos elencar mais um trecho da mesma lei que sustentava a delineação temporal proposta pelo autor do discurso:

...et porque muchos dubdaban si las Cibdades, è Villas, è logares, è la juredicion, è la justicia se puede ganar por otro por luenga costumbre, ò por tiempo, porque las leys contenidas en los Libros de las Partidas, è en el Fuero de las leys, è en las façannas, è costumbre antigua de Espanna, è algunos que raçonaban por Ordenamientos de Cortes, paresce que eran entre si departidas, è contrarias, è obscuras en esta raçon¹³⁴;

O "lance" realizado ao final da lei é balizado por uma suposta necessidade de esclarecer como uma determinada diretriz normativa competiria com outra. O trecho nos indica que as diversas compilações legais do reino de Castela se contrariavam ao abordarem como uma diretriz normativa poderia suplantar outras em razão de longo costume ou tempo. Esse fator nos revela que cada compilação legal estipulava, de maneira particular, como um costume poderia suplantar uma lei promulgada por alguma autoridade política (inclusive monarquia). Nesse sentido, a concorrência indireta pela produção do direito torna-se mais explícita. Essa disputa não desqualifica a ideia de *interpretatio* proposta por Grossi, mas demonstra que as modulações nas aplicações dessas normas são eminentemente políticas. Tal dinâmica pode ser ilustrada pelo trecho:

¹³³ Las Siete Partidas, Segunda Partida, Título I, Ley V.

¹³⁴ El Ordenamiento de Alcalá de Henares de 1348, Título XXVII, Ley II.

Como se deben entender las palabras de los Libros de las Partidas, è del fuero de las Leys, è de las Façannas, è costumbre antigua de Espanna è de los Ordenamientos de Cortes que fablan del Sennorio de los logares, è justicias, è fonsado, è fonsaderas, è las alçadas de los pleytos, è las mineras, si se pueden dar, ò non. Et porque palabras se entiende ser dada la justicia, è por quanto tiempo se pueden ganar algunas cosas de las sobredichas¹³⁵.

Mais uma vez, a disputa política reside na tentativa de os atores históricos em questão estipularem como determinadas práticas jurídicas deveriam ser compreendidas. O trecho corresponde ao subtítulo da terceira lei do título XXVII, que trata do senhorio de lugares e jurisdições concedidas por monarcas castelhanos a determinados grupos sociais. A argumentação é sustentada da mesma maneira que a lei anterior, ou seja, pauta-se na ideia de que as diversas compilações jurídicas do reino de Castela eram contraditórias entre si com relação ao assunto abordado. Essas contradições nos indicam a presença de uma sorte de modulações na documentação jurídica em análise.

O Ordenamento de Alcalá (1348) promoveu um "lance" político ao estabelecer interpretações específicas das leis contidas no documento. Considerando que esse *corpus* documental confirmou as leis contidas nas *Siete Partidas*, é relevante expor como as *Partidas* definiam o que eram leis:

*Estas leyes de todo este libro son establecimientos como los homes sepan creer et guardar la fe de nuestro señor Iesu Cristo complidamente asi como ella es; et otrosi de como sepan vevir los unos con los otros bien et ordenadamente segunt el placer de Dios; et otrosi segunt conviene á la vida deste mundo, viendo en derecho et en justicia segunt adelante se demuestra en las leyes que fablan en cada una destas razones...*¹³⁶

O excerto apresenta uma definição de lei sustentada pela noção de que essas normas refletiam a fé em Jesus Cristo e propunham que uma sociedade ordenada por esses preceitos refletia a vontade de Deus. A imbricada relação entre a fé cristã e o sistema jurídico castelhano foi reforçada pelo texto. O que também pode ser observado no trecho:

Ley tanto quiere decir como leyenda, en que yace enseñamiento et castigo que liga et apremia la vida del home que non faga mal, et que muestra et enseña las cosas que home debe facer et usar: et otrosi es dicha ley porque todos los

¹³⁵ El Ordenamiento de Alcala de Henares de 1348, Título XXVII, Ley III.

¹³⁶ Las Siete Partidas, Primera Partida, Título I, Ley I.

*mandamientos della deben ser leales, et derechos et complidos segunt Dios et segunt justicia*¹³⁷.

Essa relação era tão relevante que um indivíduo não-cristão era considerado como integrante de outra "ley": *"Judio, nin moro, nin herege nin otro ninguno que non sea de nuestra ley non puede haber cristiano por siervo"*¹³⁸. A citação nos indica três grupos identificados pelas autoridades políticas como não-cristãos, que estariam fora da "ley" cristã. A utilização do termo "comunidade", em seu escopo semântico alargado, também nos permite perceber uma marcante aproximação entre esse conceito e o vocábulo "ley". Estar fora da "ley" cristã significava estar fora do "cum" cristão, ou seja, dos deveres, obrigações que os integrantes dessa comunidade compartilham. Isso não significa afirmar que as leis cristãs não contemplavam a convivência entre as comunidades cristãs e não-cristãs. As *Siete Partidas* definiam dois tipos de direito: *Ius naturale* e *Ius gentium*. O primeiro era definido como um direito natural, que os homens e animais possuem naturalmente. Esse tipo de direito estava relacionado, em especial, a procriação: *"ca segunt el mandamiento de este derecho el maslo se ayunta con la fembra, á que nos llamamos casamiento, et por él crien los homes á sus fijos et todas las animalias"*¹³⁹. O segundo direito era relacionado a vida em comunidade:

*Otrosi ius gentium en latin tanto quiere decir como derecho comunal de todas las gentes, el qual conviene á los homes et non á las otras animalias, et esto fue fallado con razon, et otrosi por fuerza, porque los homes non podrien vevir entre sí en concordia et en paz, si todos non usasen dél*¹⁴⁰

As comunidades não-cristãs gozavam de relativa autonomia jurídica no tocante ao direito natural. Entretanto, com relação ao direito comunal, as normas cristãs contemplavam e tentavam ordenar as interações entre cristãos e não-cristãos. Essa dinâmica pressupõe uma ideia de macro-comunidade, ou seja, uma comunidade que agrega e relaciona diversas outras, de modo que integrantes de comunidades não-cristãs também precisam assumir obrigações e deveres para com integrantes da comunidade cristã e vice-versa.

Além disso, as *Partidas* continham prescrições sobre quem estaria apto a criar leis: *"Ninguno non puede facer leyes si non emperador ó rey ó otro por su mandamiento dellos, et si otro las ficiere sin su mandamiento non deben haber nombre leyes, nin deben seer obedecidas"*

¹³⁷ Las Siete Partidas, Primera Partida, Título I, Ley IV.

¹³⁸ Las Siete Partidas, Quarta Partida, Título XXII, Ley VIII.

¹³⁹ Las Siete Partidas, Primera Partida, Título I, Ley II.

¹⁴⁰ Las Siete Partidas, Primera Partida, Título I, Ley II.

nin guardadas por leyes, nin deben valer en ningun tiempo"¹⁴¹. O documento foi redigido pela chancelaria de Alfonso X de Castela. Logo, podemos entender o trecho como um "lance" político, porque houve uma tentativa de definir a instituição monárquica como única legisladora legítima. Nesse sentido, as normas propostas pelo documento apresentavam a perspectiva desse grupo, bem como promoviam seus interesses. Portanto, a análise das leis que pautavam as interações entre cristãos e não-cristãos deve considerar esse viés.

Com isso, cabe expor como as comunidades não-cristãs são definidas nas *Siete Partidas*. Começemos pela comunidade judaica:

*Judio es dicho aquel que cree et tiene la ley de Moysen segunt que suena la letra della, et que se circuncida et face las otras cosas que manda esa su ley [...]. Et la razon por que la elesia, et los emperadores, et los reyes et los otros principes sufrieron á los judios vivir entre los cristianos es esta: porque ellos viviesen como en cativerio para siempre et fuese remembranza á los homes que ellos vienen del linage de aquellos que crucificaron á nuestro señor Jesucristo*¹⁴².

A definição de judeu acentua as diferenças entre essa comunidade e a cristã. Esse "lance" constrói uma imagem de alteridade para com essa comunidade, de modo que reforça a noção de identidade cristã ao delinear seus limites. Além disso, o texto nos apresenta a justificativa cristã para o convívio entre as confissões, que se sustentava na ideia de que os judeus deveriam viver numa situação análoga ao cativo. Dessa maneira, a comunidade judaica assumiria a função de memória viva daqueles responsáveis pela crucificação de Jesus Cristo. Diante disso, infere-se que a atitude cristã em relação a comunidade judaica se pautava numa dinâmica de "mal necessário", ao passo que esse corpo social assumia uma importante função de memória, mas ao mesmo tempo era o responsável pela morte e não reconhecimento de Jesus Cristo.

O documento ainda prescreve como os membros da comunidade hebraica deveriam se inserir no convívio com cristãos: *"Mansamente et sin bollicio malo deben vevir et facer vida los judios entre los cristianos, guardando su ley et non diciendo mal de la fe de nuestro señor Jesucristo que guardan los cristianos"*¹⁴³. Este trecho nos indica que a comunidade judaica gozava de relativa autonomia jurídica, no que diz respeito ao direito natural, pelo menos em

¹⁴¹ Las Siete Partidas, Primera Partida, Título I, Ley V.

¹⁴² Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXIV, Ley I.

¹⁴³ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXIV, Ley II.

âmbito intracomunitário. Contudo, em disputas jurídicas interconfessionais, a relação era assimétrica e favorecia a comunidade cristã¹⁴⁴.

A caracterização de muçulmano (*moro*) nas *Siete Partidas* pode ser ilustrada pelo trecho:

*Moros son una manera de gentes quue creen que Mahomat fue profeta et mandadero de Dios: et porque las obras et los fechos que él fizo non muestran dél tan grant santidad por que á tan santo estado pudiese llegar, por ende la su ley es como denuesto de Dios*¹⁴⁵.

A definição proposta pelo trecho também nos aponta uma dinâmica de construção de identidade pautada pela alteridade. Entretanto, enquanto a comunidade judaica era diferenciada pelo não reconhecimento de Jesus Cristo, a comunidade islâmica tornava-se distinta pelo reconhecimento de um "falso profeta". O trecho supracitado também nos indica, através do termo "*denuesto*" (insulto, injúria), que as leis e normas mouras eram concebidas como um insulto a Deus pelos cristãos. Contudo, com relação a autonomia jurídica intracomunitária, a mesma lógica era aplicada: "*Et decimos que deben venir los moros entre los cristianos en aquella misma manera que diximos en el título ante deste que lo deben facer los judios, guardando su ley et non denostando la nuestra*"¹⁴⁶. Essa citação revela relativa consistência jurídica no que diz respeito a relação entre a comunidade cristã e as não-cristãs.

É importante ressaltar que os grupos não-cristãos também apresentam particularidades. Uma relevante diferença pode ser exemplificada pela atitude cristã com relação aos espaços de adoração dessas religiões. No caso judeu:

*Sinagoga es lugar do los judios facen oracion: et tal casa como esta non pueden facer nuevamente en ningunt lugar de nuestro señorío á menos de nuestro mandado. Pero las que habien antiguamente si acaesciese que se derribasen, puédenlas reparar et facer en aquel mismo suelo, así como enante estaban, non las alargando mas, nin las alzando, nin las faciendo pintar...*¹⁴⁷

Havia relativa tolerância quanto a existência de sinagogas, bem como sua manutenção em território cristão. Já com relação a comunidade islâmica: "[...]. *Pero en las villas de los cristianos non deben haber los moros mezquita, nin facer sacrificios públicamente ante los*

¹⁴⁴ Essa relação assimétrica é ilustrada pelo trecho: "*Que ningunt judio non puede haber ningunt oficio nin dignidad para poder apremiar á los cristianos*" (Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXIV, Ley III).

¹⁴⁵ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXV.

¹⁴⁶ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXV, Ley I.

¹⁴⁷ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXIV, Ley IV.

homes: et las mezquitas que habien antiguamente deben seer del rey, et puédelas él dar á quien quisere"¹⁴⁸.

As restrições aos locais de adoração islâmicos eram mais contundentes, porém, isso não significa que não houvesse mesquitas em território cristão. Esse "lance" contido nas *Siete Partidas* proporcionava ao rei maior flexibilidade e poder de negociação, ao passo que ele era pessoalmente incumbido de decidir a quem serão distribuídos esses espaços.

Outra distinção importante a ser feita entre judeus e muçulmanos está relacionada ao poder político e militar dessas comunidades. Entre os séculos XIII e XIV, as comunidades islâmicas detinham o domínio territorial do Sudeste ibérico, região conhecida como Emirado Nacérída de Granada. Além disso, em séculos anteriores, emirados e califados muçulmanos ocupavam uma grande extensão territorial na Península Ibérica. As disputas militares por território conferem uma particularidade a relação muçulmano-cristã que não pode ser observada na relação judaico-cristã.

A maior parte das leis contidas nos títulos XXIV (dos judeus) e XXV (dos muçulmanos) das *Siete Partidas* concernem às interações, matrimônios e conversões entre cristãos e não-cristãos. De maneira geral, essa parte da documentação indica uma tentativa de separação espacial e social entre os grupos, de modo que os "lances" contidos nas leis propostas procuravam incentivar conversões de indivíduos dessas comunidades e coibir conversões à essas confissões. Os incentivos à conversão dos grupos não-cristãos eram explicitamente não coercitivos: "*Fuerza nin premia non deben facer em ninguna manera á ningunt judio porque se torne cristiano, mas con buenos exemplos, et con los dichos de las santas escripturas et con falagos los deben los cristianos convertir á la fe de nuestro Jesucristo*"¹⁴⁹. Também vale citar o trecho referente aos muçulmanos: "*Por buenas palabras et convenibles predicaciones se deben trabajar los cristianos de convertir á los moros para facerles creer la nuestra fe et para adocirlos á ella, et non por fuerza nin por premia*"¹⁵⁰.

Ambos os textos mobilizam a noção de "*fuerza*" ao tratarem das conversões. Com isso, cabe explicitar a definição que o *corpus* documental apresenta: "*Fuerza es cosa que es fecha á otri torticeramiente de que se non puede amparar el que la recibe*"¹⁵¹. Com o intuito de alargar o campo interpretativo do trecho citado, podemos elencar uma hipótese baseada no termo "*torticeramiente*" (injustamente). As condicionais da norma supracitada admitiam que nem

¹⁴⁸ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXV, Ley I.

¹⁴⁹ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXIV, Ley VI.

¹⁵⁰ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXV, Ley II.

¹⁵¹ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título X, Ley I.

toda coerção era compreendida como "*fuerza*", ou seja, havia instâncias nas quais determinada modalidade coercitiva não coincidia com a definição de "*fuerza*" proposta pelo trecho. Isso indica flexibilidade interpretativa da norma, que era um aspecto muito importante para a aplicação dessa lei e garantia à autoridade jurisdicional a capacidade de julgar, ou dizer lei, de modo que seus interesses políticos não apresentassem contradições latentes, mas se encaixassem na *langue* jurídica proposta por esse "lance".

Além de judeus e muçulmanos, as *Siete Partidas* elencam outro grupo social que pode ser inserido no que chamamos de não-cristãos: os hereges. O documento os define da seguinte maneira: "*Hereges son una manera de gente loca que se trabajan de escatimar las palabras de nuestro señor Jesucristo, et de les dar otro entendimiento contra aquel que los padres santos les dieron et que la iglesia de Roma cree et manda guardar*"¹⁵². As *Siete Partidas* ainda classificam dois principais tipos de hereges:

*La primera es toda creencia que home ha, que se desacuerda de aquella fe verdadera que la iglesia de Roma manda tener et guardar. La segunda es descreencia que han algunos homes malos et descreidos, que creen que el alma se muere con el cuerpo, et que del bien et del mal que home face en este mundo non habrá gualardon nin pena en el outro mundo: et los que esto creen son peores que bestias. Et de los hereges de qualquier manera que sean viene muy grant daño á la tierra; ca se trabajan siempre de corromper las voluntades de los homes et de meterlos en yerro*¹⁵³.

O texto marca importantes distinções entre hereges e cristãos, em especial, no tocante a concordância com a interpretação teológica da Igreja romana. Um elemento comum aos dois trechos citados consiste na ideia de que as interpretações teológicas propostas por hereges eram diferentes das propostas pela Santa Sé romana. Essas discrepâncias eram percebidas pelas autoridades cristãs numa perspectiva semelhante ao que ocorria com as diferenças entre cristãos, judeus e muçulmanos.

Entretanto, o caso herege também apresentava particularidades. A primeira e mais marcante é que os hereges compunham a comunidade cristã antes de se tornarem hereges. Contudo, podemos observar certa inconsistência normativa ao analisarmos duas leis que tratavam da conversão de um cristão para uma confissão não-cristã. "*Tan malandante seyendo algunt cristiano que se tornase judio, mandamos quel maten por ello, bien asi como si se tornase herege. Otrosi decimos que deben facer de sus bienes em aquella manera que diximos*

¹⁵² Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXVI.

¹⁵³ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXVI, Ley I.

que deben facer de los bienes de los hereges"¹⁵⁴. O excerto aponta que o cristão que se tornava judeu ou herege deveria ser morto. O mesmo pode ser observado numa lei semelhante sobre muçulmanos: "...et demas desto mandamos que si fuere fallado el que tal yerro ficiere en algunt lugar de nuestro señorío, que muera por ello"¹⁵⁵. A lei específica sobre hereges nos revela elementos condicionais que não são explícitos nos trechos citados:

*Los hereges pueden seer acusados de cada uno del pueblo delante los obispos ó de los vicarios que tienen sus lugares: et ellos los deben exâminar et exprobar en los artículos et en los sacramentos de la fe: et si fallaren que yerran en ellos ó en alguna de las otras cosas que la eglesia de Roma manda guardar et creer, estonce deben puñar de convertirlos et de sacarlos de aquel yerro por buenas razones et mansas palabras. Et si se quisieren tornar á la fe et creerla despues que fueren reconciliados, débenlos perdonar*¹⁵⁶.

A postura jurídica com relação ao herege seguia a mesma lógica não-coercitiva de conversão de judeus e muçulmanos. Entretanto, tornar-se herege pressupunha uma filiação prévia ao cristianismo. A inconsistência reside na postura jurídica em relação à apostasia. A citação ainda nos indica uma prescrição quanto a quem poderia acusar outra pessoa de heresia e como deveria fazê-lo. Diferente do caso judeu e muçulmano, hereges não se reconheciam como tal. Determinadas pessoas ou grupos eram classificados como hereges a partir da identificação de condutas religiosas desviantes em relação ao que defendia e pregava a Igreja romana. Essa particularidade é importante, porque houve diversas manifestações heréticas distintas, porém, elas não se reconheciam como heresia e só eram classificadas dessa maneira após um processo acusatório. Nesse sentido, esses grupos não gozavam de autonomia jurídica interna e não recebiam respaldo legal para manutenção de templos religiosos. A relação cristão-herege se diferencia das demais ao passo que esses grupos não se identificavam como praticantes de uma confissão distinta, mas eram percebidos, por seus correligionários, como não-cristãos.

Portanto, tornar-se herege dependia de uma acusação que comprovasse uma postura desviante do acusado quanto ao cânone da Igreja romana. Considerando que as leis contidas nas *Siete Partidas* apresentavam forte correlação com a fé cristã e a vontade de Deus, cabe argumentar que um entendimento desviante do cânone católico representaria também um desvio no entendimento jurídico. Além disso, pode-se argumentar que tais compreensões

¹⁵⁴ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXIV, Ley VII.

¹⁵⁵ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXV, Ley IV.

¹⁵⁶ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXVI, Ley II.

desviantes das normas afetariam o *munus* da comunidade cristã, ou seja, as obrigações e deveres que os integrantes desse coletivo têm para com seus semelhantes, que, por sua vez, é um dos pilares que constituem a própria ideia de comunidade cristã. Nesse sentido, as tentativas de supressão e opressão de expressões heréticas seriam percebidas como um movimento de defesa da comunidade cristã.

Não podemos descartar a hipótese de que as acusações de heresia apresentavam caráter político. Classificar adversários políticos como hereges poderia ser um movimento estratégico, uma tentativa de minar o poder simbólico de algum indivíduo ou até excluí-lo do jogo político.

Essa hipótese se baseia no seguinte trecho:

*Dignidad nin oficio público non debe haber el que fuere judgado por herege: et por ende non puede seer papa, nin cardenal, nin patriarca, nin arzobispo, nin obispo, nin puede haber ninguna de las otras honras et dignidades daquellas que pertenescen á santa elesia. Otrosi decimos que el que atal fuese non puede seer emperador, nin rey, nin conde, nin duque, nin debe tener ningunt oficio nin lugar honrado de aquellos que pertenescen á señorío seglar. Et aun decimos que si fuere probado contra alguno que es herege, que debe perder por ende la dignidad que ante habie*¹⁵⁷.

Um indivíduo julgado herege não poderia assumir ofícios públicos ou dignidades (títulos), sejam elas seculares ou clericais. Ele ainda nos aponta que um indivíduo que fosse julgado herege deveria perder o ofício ou dignidade que possuía. Essa lei configura-se como um "lance" político, porque estabelecia um processo pelo qual os atores históricos poderiam disputar determinados cargos públicos e/ou títulos. Ela também nos revela um contexto discursivo jurídico no qual um grupo social limítrofe¹⁵⁸ era excluído de determinadas atividades.

Os três grupos não-cristãos podem ser entendidos como limítrofes ou marginalizados, porque eram excluídos de diversas atividades e direitos que cristãos praticavam e possuíam. Um exemplo relevante é o caso da herança: "*Otrosi decimos que el que es judgado por herege non puede seer establescido por heredero de otro, nin aquellos que se facen baptizar dos veces á sabiendas, nin los apóstatas que fueron cristianos et tornáronse moros ó de outra ley*"¹⁵⁹. Alguém que não fazia parte da "ley" cristã não poderia herdar bens de cristãos. Essa dinâmica

¹⁵⁷ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXVI, Ley IV.

¹⁵⁸ Trago uma reflexão proposta por Carlo Ginzburg (1989), na qual o autor argumenta que leprosos e judeus assumiam uma posição marginal na sociedade cristã. Esses grupos estariam nos limites da sociedade cristã, no sentido de que não estão nem inseridos, nem excluídos dela por completo.

¹⁵⁹ Las Siete Partidas, Sexta Partida, Título III, Ley IV.

nos sugere uma consequência importante: manutenção de bens e propriedades na comunidade cristã. Para corroborar com essa hipótese, também podemos citar a lei que trata de deserdação:

Herege, ó judio ó moro tornándose el fijo ó el nieto, si el padre fuere cristiano, bien lo puede desheredar por esta razon; mas si el padre fuese herege ó de otra ley, et los fijos et los nietos fuesen católicos, entonces el padre es tenuto de establecer á estos fijos atales por herederos maguer non quiera¹⁶⁰.

Um pai cristão poderia deserdar filhos hereges, judeus ou muçulmanos. A lei anteriormente citada nos revela que um indivíduo não-cristão não poderia ser nomeado herdeiro, portanto, a prescrição do último trecho citado tem caráter redundante. Contudo, a lei também nos revela que um pai que se tornasse não-cristão e tivesse filhos cristãos seria obrigado a tê-los como herdeiros.

Também é possível observar essa dinâmica num contexto matrimonial:

...que alguna muger de nuestra ley seyendo casada se tornare mora, ó judia ó hereja, et en aquella ley que recibiere de nuevo se casare ó ficiere adulterio, que las dotes, et las arras et todos quantos bienes hbobieren de so uno ella et su marido á la sazón que tal yerro ficiere, que sean todos del marido: et esta pena que diximos que debe haber la muger, esa misma decimos que debe haber el marido si se tornare moro, ó judio ó herege¹⁶¹

A lei nos indica uma dinâmica muito semelhante ao que observamos no caso da herança. Nesse caso específico, se um cristão casado se convertesse a outra fé ou fosse julgado como herege deveria perder seus bens. Essas posses seriam transferidas ao cônjuge do indivíduo caso a pessoa continuasse professando a fé cristã. A manutenção de riquezas sob posse cristã e a explícita preocupação em não transferir riquezas para indivíduos não-cristãos ilustram o teor político dessas normas.

Interações Entre Normas e Casos

Feitas as considerações sobre o status jurídico das comunidades não-cristãs, baseadas nas *Siete Partidas*, alguns comentários sobre o contexto político de confecção e circulação das *Crónicas de los Reyes de Castilla* podem ser relevantes. Em 1350, Alfonso XI de Castela falece e, apesar de deixar vários descendentes, Pedro I era o único filho do monarca com a rainha

¹⁶⁰ Las Siete Partidas, Sexta Partida, Título VII, Ley VII.

¹⁶¹ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXV, Ley VI.

Maria de Portugal. Contudo, o monarca castelhano também era pai de Enrique, conde de Trastâmara, terceiro dos dez filhos bastardos de Alfonso XI de Castela com Leonor de Guzman. Com a morte de Alfonso XI, instaurou-se uma crise sucessória no reino de Castela¹⁶². Em 1351, no reinado de Pedro I, Leonor de Guzman foi executada em Talavera de la Reina¹⁶³. Esse acontecimento marcou a intensificação dos conflitos entre os meios-irmãos Pedro I e Enrique de Trastâmara pela coroa de Castela. Essa série de conflitos é chamada de Guerra Fratricida, Primeira Guerra Civil Castelhana ou até Revolução Trastâmara¹⁶⁴. Em todo caso, esses conflitos internos duraram até a morte de Pedro I, em 1369¹⁶⁵, que marcou a ascensão da linhagem Trastâmara ao poder.

As *Crónicas de los Reyes de Castilla* foram encomendadas por Enrique II de Castela (Enrique de Trastâmara) e são permeadas por um viés político desfavorável a Pedro I. O objetivo dos textos era construir relatos que conferissem maior legitimidade à nova linhagem monárquica que assumiu o poder. Nesse sentido, é importante que o *corpus* documental seja analisado levando este aspecto discursivo em consideração.

Mais um elemento a ser considerado é que a característica essencial da função régia como "rei protetor" se estendia às comunidades não-cristãs, porque elas habitavam o território onde o monarca constituía domínio político¹⁶⁶. Essa expectativa para com o poder régio faz com que ataques à essas comunidades pudessem ser percebidos por uma perspectiva política, ao passo que a incapacidade de proteger os habitantes do reino enfraquecia a imagem do rei frente a essa marcante característica protetora. No caso da comunidade hebraica, por causa da ilação direta com o cativo, podemos inferir uma relação dialética entre esse grupo e o poder régio, no sentido de que a comunidade judaica era tida como "cativa", porém cabia ao rei garantir sua existência, afinal não há "carcereiro" sem "prisioneiros".

Também é relevante comentar que, nas *Siete Partidas*, os judeus são frequentemente associados e representados como "assassinos de Cristo" e/ou realizando algum escárnio contra Jesus Cristo. Isso pode ser observado em alguns trechos: "[...]quando los judíos desnudaron á nuestro señor Iesu Cristo su Fijo todo el cuerpo que non le dexaron vestidura ninguna..."¹⁶⁷.

¹⁶² LÓPEZ DE AYALA, Pero. **Crónicas de los Reyes de Castilla**: Tomo I. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1779, p. 26-28.

¹⁶³ Ibid., p. 35-36.

¹⁶⁴ VALDEÓN BARUQUE, Júlio. *La revolución trastamara*. In: PALENZUELA, Vicente A. Alvarez. **Historia de España de la Edad Media**. Barcelona: Grupo Planeta (GBS), v. 1, 2002. cap. 30.

¹⁶⁵ LÓPEZ DE AYALA, Pero. **Crónicas de los Reyes de Castilla**: Tomo I. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1779, p. 551-557.

¹⁶⁶ Las Siete Partidas, Segunda Partida, Título I, Ley V-VII.

¹⁶⁷ Las Siete Partidas, Primera Partida, Título IV, Ley LXVIII.

Também podemos elencar: "[...]porque en tal hora pedieron los judios á Pilatos que mandase crucificar á nuestro señor Iesu Cristo, et fue entonces azotado..."¹⁶⁸. Por fim: "Et otrosi dixo nuestro señor Iesu Cristo: si vos segudaren en una cibdat, fuit á otra'ca asi lo fizo él quando los judíos lo quisieron apedrear, que sallió del tempo et ascondióse"¹⁶⁹.

Os "lances" supracitados propunham a construção identitária da comunidade hebraica como estreitamente relacionada ao não reconhecimento e a morte de Jesus Cristo. Isso também indica que a identidade cristã medieval era fortemente pautada pela noção de alteridade com relação aos judeus.

A maneira como a comunidade judaica é representada nas *Crónicas de los Reyes de Castilla* foca-se em construir um estereótipo dessa comunidade como um grupo de pessoas pérfidas, em quem não se pode confiar. Isso é especialmente notório nas crônicas de Pedro I de Castela:

[...] empero dicen que um dia, con maldad, los Judios que alli vivian dixeron á los Moros como los Christianos de la cibdad de Toledo salian el dia de Ramos todos fuera de la cibdad á oir las Horas de aquel dia, é tomar los ramos bendichos á uma Iglesia que es en la veja, que dicen Sancta Leocadia la de fuera: é que poniendo allí sus celadas que los podian tomar é ganar la cibdad. Los Moros ficeronlo asi...¹⁷⁰

A crônica da qual esse trecho foi retirado narra como a cidade de Toledo foi tomada pelos muçulmanos durante o reinado do último rei visigodo (711 d.C.), chamado de Don Rodrigo. Assim como os documentos analisados por Nogueira, mencionados no primeiro capítulo, essa narrativa faz referência ao mito de "Perda de Espanha". López de Ayala apropriou-se do discurso e relacionou o sucesso da conquista moura a um conluio entre os judeus de Toledo e os invasores muçulmanos. Novamente percebemos um "lance" que buscava associar às comunidades não-cristãs a imagem de "inimigos da fé cristã". Considerando que judeus eram associados à desonestidade e ao assassinato de Cristo em textos anteriores às crônicas, podemos levantar a hipótese de que essa referência apontava para uma *langue*, ou regras e "tradições" discursivas que representavam comunidades não-cristãs sob um olhar de suspeição e como confissões que ameaçavam a fé cristã.

¹⁶⁸ Las Siete Partidas, Primera Partida, Título IV, Ley XLVIII.

¹⁶⁹ Las Siete Partidas, Primera Partida, Título V, Ley XLV.

¹⁷⁰ LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla*: Tomo I. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1779, p. 61.

Esse argumento é corroborado pela historiografia baixo medieval de síntese da Espanha (História da Espanha), ao passo que alguns autores¹⁷¹ apontam para a realização de propaganda antijudaica por parte dos aliados de Enrique de Trastâmara. O objetivo seria apresentar essa comunidade como "inimiga da fé" e associá-la como aliada do monarca Pedro I de Castela.

Em 1355, no contexto da Guerra Fratricida, foi registrado um ataque realizado por Enrique (Conde) de Trastâmara a uma judiaria em Alcana, próxima a cidade de Toledo:

*...E el Conde é el Maestre, desde entraron en la cibdad, asosegaron en sus posadas; pero las sus campañas comenzaron á robar una judería apartada que dicen el Alcana, é robaronla é mataron los Judíos que fallaron fasta mil é doscientas personas, omes é mugeres, grandes e pequeños. Pero la judería mayor no la pudieron tomar, que estaba cercada, é avia mucha gente dentro; é algunos Caballeros que tenían ya la partida del rey ayudaban a los Judíos, é todos en uno defendían la judería mayor...*¹⁷²

O trecho mobiliza o termo "*robar*", que é definido nas *Siete Partidas* em três modalidades:

*[...] la primera es la que facen los almogabares et los cabalgadores en tiempo de guerra en las cosas de los enemigos de la fe [...] La segunda es quando alguna roba á otro lo suyo ó lo que levase ageno, en poblado ó en yermo, non habiendo razon derecha por que lo debe facer. La tercera es quando se aciende ó se derriba á sohora alguna casa ó peligra algunt navio, et los que vienen como en manera de ayuda, roban ó lievan las cosas que fallan hi.*¹⁷³

As definições de roubo presentes nas *Siete Partidas* nos indicam certa polivalência no uso do termo. No caso em questão é plausível inferir que o conceito aplicado se refere a primeira ou a segunda definição. Como o contexto do acontecimento narrado denota um período de guerra e a comunidade judaica é constantemente associada a noção de "inimigos da fé", a hipótese proposta é que López de Ayala se referia a primeira definição do termo "*robar*". Nesse sentido, os roubos seriam considerados espólios e a empreitada militar seria justificável sob o pretexto de guerra contra "inimigos da fé cristã".

¹⁷¹ VALDEÓN BARUQUE, Júlio. *La revolución trastamara*. In: PALENZUELA, Vicente A. Alvarez. **Historia de España de la Edad Media**. Barcelona: Grupo Planeta (GBS), v. 1, 2002. cap. 30, p. 669-686.

VACA LORENZO, Ángel. *Cambios económicos y conflictos sociales de la Baja Edad Media*. In: MONSALVO ANTÓN, José M. **Historia de la España Medieval**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2015. cap. 11, p. 353-393.

¹⁷² LÓPEZ DE AYALA, Pero. **Crónicas de los Reyes de Castilla**: Tomo II. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1780, p. 184.

¹⁷³ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XIII, Ley I.

Não podemos desconsiderar que o ataque e saque da judiaria estava relacionado a uma estratégia político-militar de Enrique de Trastâmara com o objetivo de minar recursos simbólicos e materiais de Pedro I de Castela. O aspecto simbólico estava ligado a corrosão do caráter protetor do rei e o aspecto material estava relacionado ao roubo das posses dos judeus, que eram incumbidos de pagar altas taxas a coroa castelhana com o intuito de financiar diversas atividades. Essas taxas eram chamadas de "*pecho*" ou "*cabeza del pecho*"¹⁷⁴ e são mencionadas nos testamentos de Enrique II de Castela e Juan I de Castela como fontes de financiamento para o salário de "*Capellanes*"¹⁷⁵, que eram membros do clero responsáveis pelas liturgias de determinada capela.

Ainda sobre a perspectiva de guerra contra "inimigos da fé cristã" podemos explicitar um entendimento jurídico proposto no Ordenamento de Alcalá (1348):

*Algunas veces hacemos perdones en que perdonamos la nuestra Justicia, salvo muerte segura [...] Por ende tenemos por bien que en los perdones que fasta aqui fecimos, dõ perdonamos salvo muerte segura, que se entienda ser segura la que fue fecha sobre tregua, ò aseguurança puesta por Nos, ò por nuestra carta, ò otorgada por la parte. Et en los perdones que ficiéremos de aquí adelante, establescemos que toda muerte sea segura, salvo la que se probare, que fue peleada*¹⁷⁶.

A citação nos apresenta uma perspectiva jurídica que propunha que mortes pudessem ser perdoadas salvo o que chamavam de "*muerte segura*". Esse termo, como é explicado na lei, se referia a mortes que ocorriam em tempos de trégua ou paz assegurada pelo monarca. Um contexto de guerra, portanto, modularia a compreensão jurídica das mortes que ocorriam nesse momento. Se os ataques a comunidades judaicas fossem considerados uma "*pelea*" (guerra, conflito), as mortes resultantes desses acontecimentos poderiam ser perdoadas, ou seja, perderiam a classificação de "*muerte segura*". Entretanto, não fica claro se a lei citada se referia especificamente às mortes cristãs. A hipótese reside na pressuposição de que essa norma se aplicaria tanto a cristãos quanto a não-cristãos.

Assim como a análise do termo "*fuerza*" nos mostrou que nem toda ação coercitiva podia ser caracterizada dessa maneira, o termo "*muerte segura*" nos mostra que nem toda morte constituía uma violação normativa. Se determinadas mortes eram consideradas legítimas, como no caso de conflito ou guerra, podemos argumentar que elas eram percebidas como violência

¹⁷⁴ LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla*: Tomo II. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1780, p. 108.

¹⁷⁵ Ibid., p. 107.

¹⁷⁶ El Ordenamiento de Alcala de Henares de 1348, Título XXVII, Ley I.

objetiva. Isso ocorreria porque seriam consequências do funcionamento do sistema em que os atores históricos estão inseridos.

Em 1360, novos ataques são realizados contra os judeus de Nájera: "*E esta muerte de los Judios fizo facer el Conde Don Enrique, porque las gentes de la villa lo facian de buena voluntad, é por el fecho mesmo tomaban miedo e recelo del Rey, é tenian con el Conde*"¹⁷⁷. Essa passagem é importante, porque reforça a noção de que o monarca era responsável pela proteção da comunidade judaica. Além disso, o trecho indica que as hostilidades contra essa comunidade representavam uma aliança, quase que automática, a Enrique de Trastâmara. Nesse sentido, a propaganda antijudaica trastâmara servia como um mecanismo político para angariar mais adeptos, ao passo que a participação nos saques e matanças direcionados a essa comunidade tornava os envolvidos inimigos da coroa.

Com isso, é cabível argumentar que a propaganda antijudaica e os ataques sofridos por essas comunidades foram "lances" políticos que apostaram no entendimento de que o rei era responsável pela proteção desse grupo. Esse argumento encontra ressonância na obra de López de Ayala quando o autor trata da coroação de Enrique II de Castela na cidade de Burgos, em 1366. Ocasão em que narra: "*E otrosi ovo el Rey Don Enrique muchos dineros de la juderia de Burgos, que le dieron los Judios en servicio un cuento: é partió con todos los que venian com él, asi Estrangeros, como Castellanos é Aragoneses*"¹⁷⁸. Esse trecho indica uma mudança importante, porque, depois que Enrique II foi coroado rei, López de Ayala escreve que os judeus lhe deram a quantia de um "*cuento*" em serviço. Isso reforçava a legitimidade do novo monarca, ao passo que representava uma radical mudança de postura para com as comunidades hebraicas, ou seja, Enrique II, ao se tornar rei, também se tornava protetor desse grupo e os próprios hebreus lhe conferiram maior legitimidade quando pagaram "*en servicio un cuento*". A passagem também corrobora com o argumento anteriormente exposto de que os judeus financiavam diversas atividades da coroa castelhana, mesmo que coagidos.

Mais um trecho relevante e que marca a mudança de postura da nova coroa castelhana pode ser elencado: "*E los Judios, desde vieron que non se podian defender, pleytearon con el Rey, é fincaron con todo lo suyo, é en su merced salvos é seguros, é servironle con un cuento*"¹⁷⁹. A mudança de atitude para com as comunidades judaicas não se mostra contraditória, ao passo que o próprio "lance" político movido por Enrique II (propaganda

¹⁷⁷ LÓPEZ DE AYALA, Pero. **Crónicas de los Reyes de Castilla**: Tomo I. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1779, p. 301.

¹⁷⁸ Ibid., p. 408.

¹⁷⁹ Ibid., p. 516.

antijudaica) se pautava firmemente na noção de que o rei devia exercer o papel de protetor dessas comunidades. Com isso, a continuação de uma política hostil contra judeus seria incongruente com esse aspecto da arquitetura política castelhana.

A vitória de Enrique II de Castela também indica o sucesso de seu "lance" político. Ao vencer a Guerra Fratricida empregando sua estratégia hostil contra as comunidades hebraicas, Enrique II cria precedentes para os próximos adversários políticos de sua linhagem. Nesse sentido, esse "lance" político poderia ser apropriado por futuros pretendentes ao trono de Castela.

Em 1390, o rei Juan I de Castela, filho de Enrique II, falece¹⁸⁰. Esse acontecimento foi impactante, porque Enrique III, filho de Juan I, tinha apenas onze anos na ocasião. Isso significa que os reinos de Leão e Castela seriam governados por Concelhos, tutores e regentes¹⁸¹. Portanto, até Juan I completar catorze anos (maioridade), os concelhos locais seriam responsáveis pela administração e governo de seus respectivos territórios. Nesse contexto, López de Ayala narra novos ataques a judiarias em diversas cidades castelhanas numa crônica intitulada: *"Del levantamiento que ovo en Sevilla, é Cordoba, é otros logares contra los Judios"*¹⁸². O texto conta como *"un Arcediano de Ecija en la Iglesia de Sevilla, que decian Don Ferrand Martinez, predicaba por plaza contra los Judios, é que todo el pueblo estaba movido para ser contra ellos"*¹⁸³. Interessante notar como López de Ayala apresentou as novas hostilidades contra a comunidade judaica sob um viés de incitação popular. O cronista ainda se preocupou em mostrar como as autoridades locais tentaram conter a situação:

*E que por quanto D. Juan Alfonso Conde de Niebla, é Don Alvar Perez de Guzman, Alguacil mayor de Sevilla ficieron azotar un ome que facia mal á los Judios, todo el Pueblo de Sevilla se moviera, é tomáran preso al Alguacil, é quisieran matar al dicho Conde, é á Don Alvar Perez.*¹⁸⁴

As hostilidades contra as comunidades hebraicas ocorrem num contexto de instabilidade do poder régio. López de Ayala narra como o rei responde a esses levantamentos:

E desque llegaron estos Mensageros con las cartas del Rey libradas del Consejo á Sevilla, é Cordoba, é otros logares, asosegóse el fecho, pero poco,

¹⁸⁰ LÓPEZ DE AYALA, Pero. **Crónicas de los Reyes de Castilla**: Tomo II. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1780, p. 342.

¹⁸¹ Ibid., p. 350-352.

¹⁸² Ibid., p. 361.

¹⁸³ Ibid., p. 361.

¹⁸⁴ Ibid., p. 361-362.

*ca las gentes estaban muy levantadas, é non avian miedo de ninguno, é la cobdicia de robar los Judios crecia cada dia.*¹⁸⁵

Com isso, reforça-se a hipótese de que o "lance" político de Enrique II poderia ser apropriado por outros atores históricos. Nesse sentido, uma nova hipótese pode ser proposta: contextos de instabilidade política, especialmente relacionadas ao poder régio, eram propícios à apropriação do "lance" político realizado por Enrique II, de modo que as hostilidades contra comunidades não-cristãs eram cada vez mais percebidas como coerções inerentes ao sistema político (violência objetiva) e menos como agressões intencionalmente realizadas por sujeitos específicos (violência subjetiva). Esse argumento se sustenta na ideia de que López de Ayala fez um "lance" ao imputar a culpa dos levantamentos às predicções de Ferrand Martinez, ou seja, o cronista tentou se distanciar do entendimento de que a propaganda e as hostilidades realizadas por Enrique II foram incorporadas à *langue* ou linguagem política que permeiam a relação entre os grupos confessionais.

A extensão desses levantamentos também pode nos indicar como o "lance" dos Trastâmara foi apropriado em diversas localidades, o que corrobora com a hipótese proposta de que esse *modus operandi* teve relevante penetração no modelo político castelhano:

*é perdieronse por este levantamiento en este tiempo las aljamas de los Judios de Sevilla, é Cordoba, é Burgos, é Toledo, é Logroño, é otras muchas del Regno: é en Aragon, las de Barcelona, é Valencia, é otras muchas: é los que escaparon quedaron muy pobres, dando muy grandes dádivas á los Señores por se guardados de tan grand tribulacion.*¹⁸⁶

Em outra crônica, López de Ayala cita novamente os levantamentos contra os judeus castelhanos. Além disso, o cronista também indica um sentimento hostil contra os muçulmanos: *"E eso mismo quisieron facer los pueblos á los Moros que vivian en las cibdades é villas del Regno; salvo que non se atrevieron, por quanto ovieron resclo, que los Christianos que estaban captivos en Granada, é allende la mar, fuesen muertos"*¹⁸⁷. Essa passagem nos remete ao argumento anteriormente levantado de que as relações entre muçulmanos e cristãos contavam com uma particularidade não observada na relação cristã-judaica. Nomeadamente, o domínio territorial e político de regiões vizinhas aos reinos cristãos. Com isso, a relação muçulmano-cristã é fortemente pautada pela noção de que hostilidades intensas em um

¹⁸⁵ Ibid., p. 362.

¹⁸⁶ Ibid., p. 362.

¹⁸⁷ Ibid., p. 391.

território podem catalisar movimentos de retaliação em outras regiões. Essa dinâmica fazia com que o "lance" de Enrique II não fosse tão prontamente apropriado por atores históricos cristãos, pelo menos enquanto governos muçulmanos exercessem poder político sobre regiões próximas aos reinos cristãos.

Nesse sentido, a propaganda antijudaica perpetrada por Enrique II e a construção identitária de judeus, observada nas *Siete Partidas* e nas *Crónicas de los Reyes de Castilla*, não seria tão relevante para o caso muçulmano, ao passo que esses já eram compreendidos como "inimigos da fé", afinal guerreavam contra os cristãos na Península Ibérica há séculos. As menções aos muçulmanos nas *Crónicas de los Reyes de Castilla* eram frequentemente relacionadas a conflitos territoriais¹⁸⁸.

As *Crónicas de los Reyes de Castilla* não mencionam hereges, exceto por um curto trecho de uma carta¹⁸⁹. Nesse texto, o termo é empregado para designar um dos grupos que foram derrotados por um sultão da Babilônia por volta do ano 1383. A conotação do termo é negativa, como sugeriram as leituras das *Siete Partidas* e do Ordenamento de Alcalá (1348). Considerando que a classificação de um grupo social como herético demandava uma acusação e um processo jurídico, como observamos nas análises da documentação normativa, é plausível afirmar que os conflitos contra hereges se desenrolavam de maneira mais pulverizada. A característica de negação da unidade e autorreconhecimento dessa categoria não-cristã, bem como as distintas manifestações heréticas, faziam com que os conflitos contra hereges não fossem capazes de produzir uma identidade consistente a esse grupo. Sem uma identificação clara de qual tipo de indivíduo era considerado herege, "lances" políticos contra essa categoria tornavam-se inócuos.

A linguagem política que permeia as relações interconfessionais, empregada pelos cristãos ibéricos da segunda metade do século XIV, nos permite refletir sobre violência sob uma perspectiva mais historicizada e menos classificatória. O objetivo não é justificar ações violentas realizadas por atores históricos sob o pretexto de que eram atos "normais" ou "comuns", mas tentar propor uma linha analítica que não apenas classifica uma série de hostilidades e coerções com um conceito ahistórico de violência. Historicizar a violência pode nos ajudar a compreender melhor como e por que determinadas práticas, que seriam consideradas violentas nos dias atuais, eram frequentemente mobilizadas em disputas políticas do passado.

¹⁸⁸ Ibid., p. 4, 9, 108 e 260.

¹⁸⁹ Ibid., p. 170.

Nesse sentido, as considerações teóricas de Žižek¹⁹⁰ são extremamente frutíferas, uma vez que o autor compreende a violência como inerentemente ideológica. Com isso, podemos compreender as práticas hostis observadas nas relações interconfessionais da Península Ibérica do século XIV sob uma perspectiva cristã e apontar como essas práticas emergiam como violência subjetiva a depender de seus pressupostos ideológicos.

Após a análise documental, a hipótese de que as práticas hostis perpetradas contra comunidades judaicas na Península Ibérica do século XIV eram entendidas, por boa parte dos atores históricos, como parte do modelo político, parece uma boa chave interpretativa para compreendermos a violência sofrida por essas comunidades. O "lance" político de Enrique II foi apropriado de maneira tão extensiva que pode nos indicar sua penetração na linguagem ou arquitetura política, de modo que a violência subjetiva contra as comunidades hebraicas se tornaria violência objetiva.

¹⁹⁰ ŽIZEK, Slavoj. **Violence: Six Sideways Reflections**. Nova Iorque: Picador, 2008.

Capítulo 3 - Comunidades de Violência

Violência Sistêmica

A partir da análise documental sobre a relação entre cristãos e judeus em Castela do século XIV, proponho, para o presente capítulo, um diálogo com a obra de David Nirenberg intitulada *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*¹⁹¹. O livro trata das relações interconfessionais no reino de Aragão, num recorte temporal que, em muitos momentos, coincide com o proposto nesta dissertação. Com isso, proponho discutir o conceito presente no título da obra de Nirenberg, traduzido livremente como "Comunidades de Violência". O intuito é refletir sobre esse termo a partir dos pressupostos teórico-metodológicos utilizados na dissertação e os presentes na obra de Nirenberg.

Também farei referência a um livro mais recente do autor intitulado *Anti-Judaism: The Western Tradition*¹⁹². Nessas obras, o autor aborda o tema da dissertação a partir de uma vasta base documental. Contudo, não utiliza categorias analíticas zizekianas no trato com o conceito de violência, assim como não faz uso do conceito de comunidade proposto por Esposito. Essas diferenças teóricas produzem variações nas explicações resultantes de nossa pesquisa com relação à perspectiva de Nirenberg.

É preciso ressaltar que nossos objetos de pesquisa não são os mesmos. Enquanto me preocupo com o reino de Castela do século XIV, Nirenberg se concentra no reino de Aragão e, em sua obra mais recente, num escopo espaço-temporal mais alargado e com maior ênfase numa lógica de *longue durée*.

Ao analisarmos a obra de Julie Mell, propomos que as particularidades espaço-temporais das relações entre cristãos e judeus modulam contundentemente essas interações. Entretanto, em *Communities of Violence*, Nirenberg trabalha com documentos da coroa de Aragão e alguns excertos das *Siete Partidas*, que também foram analisadas em nossa pesquisa. Nesse sentido, um balanço teórico-metodológico entre as pesquisas pode nos revelar importantes limites em nossa abordagem.

O objetivo desta dissertação é responder ao questionamento: As hostilidades contra comunidades judaicas eram percebidas pelos cristãos como violência subjetiva a partir de quais fundamentos ideológicos? No segundo capítulo, busquei demonstrar que os lances políticos de Enrique de Trastámara, no decorrer da segunda metade do século XIV, inseriram as hostilidades contra comunidades judaicas na linguagem política desse contexto. Isso significa que essas

¹⁹¹ NIRENBERG, David. **Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1998.

¹⁹² NIRENBERG, David. **Anti-Judaism: The Western Tradition**. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 2014.

práticas eram percebidas como formas legítimas de realização da política. Esse entendimento depende da minha abordagem metodológica baseada no contextualismo linguístico da escola de Cambridge, mais especificamente pautada nas considerações de Pocock¹⁹³. Nesse sentido, analisei documentos de duas tipologias: de caráter normativo e de caráter narrativo (crônicas). A abordagem contextualista pressupõe uma delimitação espaço-temporal bem definida e a comparação de diversas tipologias textuais. Contudo, a documentação do recorte escolhido a que tive acesso não é tão plural e isso fez com que optasse por analisar documentos normativos com um relativo distanciamento temporal. Como apontei no capítulo anterior, essa escolha não compromete metodologicamente a pesquisa, porque o Ordenamento de Alcalá de Henares (1348) reafirma e se apropria dos atos discursivos presentes nas *Siete Partidas*. Também é relevante ressaltar que as considerações de Paolo Grossi¹⁹⁴ corroboram com esse alargamento ao passo que sua noção de *consuetudo* admite uma nova dimensão a ser considerada na linguagem política castelhana da segunda metade do século XIV. O costume é um elemento do direito medieval apropriado pelos discursos analisados. Isto sugere que as *Siete Partidas*, apesar de apresentarem um contexto de produção anterior aos demais documentos, ainda reverbera na linguagem política do recorte.

O problema de pesquisa também pressupõe uma utilização específica do termo "violência", baseada na obra de Slavoj Žižek¹⁹⁵. O autor compreende violência como inerentemente ideológica. Nesse sentido, podemos argumentar que determinadas ações e hostilidades só são percebidas como negativas ou problemáticas a depender da ideologia do observador. Também utilizo o conceito de ideologia proposto por Žižek¹⁹⁶.

Ao me referir ao termo "comunidade", utilizo o conceito proposto por Esposito¹⁹⁷. O autor propõe um conceito de comunidade baseado na noção de dever e obrigação entre os integrantes de um grupo. Logo, me distancio da perspectiva conceitual que define comunidade apenas como um grupo de pessoas que compartilham traços étnicos e culturais.

A diferença essencial entre minha escolha teórica de violência e a de Nirenberg é que ele utiliza categorias analíticas baseadas na intensidade da violência: *Cataclysmic violence and Systemic Violence*. Violência cataclísmica seriam os massacres, enquanto violência sistêmica estaria relacionada a violência cotidiana (constante), que pode ser observada em momentos

¹⁹³ POCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EdUSP, 2003.

¹⁹⁴ GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

¹⁹⁵ ŽIZEK, Slavoj. *Violence: Six Sideways Reflections*. Nova Iorque: Picador, 2008.

¹⁹⁶ ŽIZEK, Slavoj. *Mapping Ideology*. Nova Iorque: Verso, 1995.

¹⁹⁷ ESPOSITO, Roberto. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

menos conflituosos dessas relações. O autor tende a classificar os acontecimentos como violentos, mas não utiliza o conceito como essencialmente ideológico. Nesse sentido, argumenta que a sociedade Ibérica medieval e a ideia de *convivencia* são, na verdade, pautadas pela violência como elemento estrutural. Meu argumento se difere do argumento do autor, porque entendo os acontecimentos como um desdobramento de um "lance político" tão bem-sucedido que penetra na linguagem política e, conseqüentemente, na ideologia cristã castelhana da segunda metade do século XIV. Portanto, o que chamo de violência objetiva não se trata de uma constante histórica, como é o caso da violência sistêmica de Nirenberg. Não descarto a noção de que a coexistência é pautada por hostilidades, mas essa "violência" a que Nirenberg se refere, no meu ponto de vista, é percebida pelos atores históricos como objetiva, porque se insere na linguagem política dessa sociedade através de processos históricos como a Guerra Fratricida. Nesse sentido, a "violência" se tornou parte do sistema, uma ferramenta política operativa, que foi apropriada por agentes históricos com o intuito de promoverem seus interesses.

Não busco justificar ou diminuir o sofrimento das comunidades judaicas e não-cristãs com um argumento de que os atores históricos cristãos não enxergavam suas ações como violentas. Contudo, esses agentes compreendiam as violências ao seu redor de maneira particular. Classificar as hostilidades contra essas comunidades como violência objetiva parece operativo, porque se tornaram práticas políticas. Não rejeito que uma parcela considerável dos agressores era motivada por razões pessoais, o que configuraria uma violência subjetiva. Entretanto, com a inserção dessas práticas na linguagem política, mesmo os casos que apresentavam intenção subjetiva eram percebidos como uma consequência do sistema econômico, político, social e cultural no qual esses agentes estavam inseridos. É importante pontuar que os pogroms, massacres, incêndios e saques direcionados às comunidades judaicas dependiam de circunstâncias específicas para serem apropriados politicamente. Nesse sentido, não proponho que as relações entre cristãos e judeus eram constantemente hostis e que essa violência era invisível. Argumento, portanto, que as hostilidades contra judeus no reino de Castela do século XIV assumiam função política em duas circunstâncias principais: (1) instabilidade do poder régio, porque eram percebidas como ataques ao poder material e simbólico do monarca; (2) crises relacionadas a fenômenos naturais e derrotas militares, porque eram circunstâncias propícias para a apropriação do tropo discursivo presente no mito de "Perda de Espanha", de que esses fenômenos eram causados pelo descontentamento de Deus com o comportamento das pessoas. Essas condições não são mutualmente exclusivas.

Diversos elementos ideológicos condicionam a percepção dessas práticas de hostilidade como violência objetiva. A relação com o poder régio, a condição jurídica dos integrantes das comunidades judaicas, as atividades econômicas praticadas pelos judeus (descartando uma perspectiva homogênea e monopolizadora) e as diferenças religiosas e teológicas foram utilizadas para construir um estereótipo dessas comunidades e de seus integrantes que os caracterizou como "inimigos da fé" e um "mal necessário". Esse estereótipo, por sua vez, foi apropriado nas circunstâncias supracitadas e conferiu sentido político às hostilidades, porque compunha as ferramentas interpretativas com as quais esses atores interagiam com, davam sentido e explicavam a realidade. As circunstâncias, portanto, dependiam desses elementos ideológicos para darem sentido às hostilidades contra judeus e inserirem essas práticas no pensamento político daquele contexto.

A documentação analisada foi, em sua maioria, redigida por representantes do poder monárquico castelhano. Esses agentes históricos não eram destituídos de interesses. Eles descreviam, explicavam e relatavam as hostilidades contra judeus como ações politicamente legítimas a depender das circunstâncias, do contexto. Ao analisarmos as *Crônicas de Los Reyes de Castilla*, a mudança de postura torna-se evidente. Enquanto Pedro I de Castela reinava e disputava a sucessão ao trono com Enrique de Trastâmara, hostilidades contra comunidades judaicas eram relatadas como legítimas. Quando Enrique II sucede ao trono, essas práticas eram registradas como ilegítimas. No capítulo anterior, tentei demonstrar que essa mudança retórica/discursiva ocorria por uma série de fatores. Em especial, a estreita relação entre as comunidades judaicas e a monarquia. Contudo, reitero meu argumento de que essa mudança de perspectiva não representava uma contradição, ao passo que havia a expectativa de que o monarca castelhano exercesse a função de "rei protetor" e "carcereiro" das comunidades judaicas. Nesse sentido, para essa parcela da nobreza castelhana, a noção de "violência" estaria mais fortemente associada a um ataque ao próprio monarca. O derramamento de sangue, agressões físicas, saques, incêndios, massacres e assassinatos sofridos pelas comunidades hebraicas seriam percebidos como um ato de violência contra o rei, não contra os indivíduos que compunham essas comunidades.

Essa interpretação, contudo, não nos habilita a afirmar que havia qualquer tipo de culto ou exaltação moral dessas práticas. Os episódios de hostilidade contra comunidades judaicas eram percebidos como uma violência inerente ao sistema, mas não como práticas moralmente desejadas ou positivas (pelo menos não necessariamente). Ao analisar o mito de "Perda de Espanha", argumentei que as condições de ruína da sociedade cristã agiriam como um futuro

possível e apocalíptico que deve ser evitado. Entre os séculos IX e XIII, essas condições ganham diferentes contornos, porém, nas últimas versões analisadas, os judeus emergiram como um dos principais responsáveis pela derrota visigótica. Essa associação foi reiterada nas *Crônicas de Los Reyes de Castilla* e reforçava o estereótipo de que judeus seriam traiçoeiros e não-confiáveis por natureza. A hipótese, portanto, é que os cristãos castelhanos do século XIV compreendiam e registravam as práticas hostis contra os judeus como um movimento de defesa da Cristandade. Com isso, esses acontecimentos seriam interpretados por um viés de "guerra santa", ou guerra contra inimigos da fé cristã, com o intuito de preservá-la. Nesse sentido, a agressão física, ou mesmo a "*fuera*", poderiam ser empregados de maneira justificada. Nesse contexto de "guerra santa", o derramamento de sangue e as mortes não seriam consideradas "*muertes seguras*", ao passo que ocorreriam em tempos de "*pelea*". Insisto, essa configuração não significa que esses agentes históricos cultuavam a violência ou que eram apáticos ao sofrimento humano.

A linguagem política castelhana da segunda metade do século XIV admitia as práticas hostis contra comunidades judaicas por uma série de fatores discutidos no decorrer da dissertação. Contudo, a realização dessas ações e seu sucesso político durante a disputa sucessória entre Pedro I e Enrique II, fez com que mais atores se apropriassem politicamente desse ato discursivo, especialmente em disputas contra o poder régio. Nesse sentido, algumas dessas hostilidades buscavam expressar um interesse político e os danos materiais causados às comunidades judaicas e seus membros eram percebidos como "efeitos colaterais", ou seja, atacavam diretamente as comunidades hebraicas com o intuito de atacar indiretamente o monarca¹⁹⁸.

Não podemos descartar a hipótese de que muitos atores históricos se utilizavam dessas interpretações para empreender vinganças pessoais, tentar se livrar de dívidas ou até mesmo saquear lares judeus. Entretanto, mesmo que a ação tenha sido motivada por interesses subjetivos, ela poderia ser interpretada como um ataque ao monarca ou uma defesa da Cristandade.

Num contexto ideológico de defesa existencial da sociedade cristã, eliminar indivíduos externos que põem em risco a integridade dessa comunidade pode ser interpretado como um dos deveres que os cristãos compartilham entre si. A defesa da comunidade é um dos "*munus*" (deveres) cujos cristãos compartilham por obrigação ("*cum*"). Essa chave interpretativa parece

¹⁹⁸ Uma constatação análoga pode ser observada, num contexto diferente, na obra: RUST, Leandro. **Os Vikings: Narrativas da violência na Idade Média**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021, p. 242.

operativa para explicar a mudança de postura adotada por Enrique II durante a guerra sucessória contra Pedro I de Castela. A dinastia Trastâmara buscou representar Pedro I como um rei ilegítimo e tirano nas *Crónicas de Los Reyes de Castilla*. Nesse caso, um dos elementos que atestavam sua ilegitimidade seriam as supostas relações filojudaicas mantidas por Pedro I. A manutenção de um monarca ilegítimo, ou até tirano, também configurava uma ameaça a Cristandade castelhana. Nesse sentido, López de Ayala monta uma narrativa na qual a deposição de Pedro I e a sucessão de Enrique II representariam a defesa da comunidade cristã castelhana. Os ataques a bairros judeus e o saque de suas propriedades seriam parte, portanto, de uma tentativa de reestabelecer a harmonia do reino e impedir o colapso da sociedade. Com a ascensão de Enrique II ao trono de Castela, López de Ayala passou a representar a monarquia como justa e legítima. A defesa da comunidade cristã passou a ser associada à manutenção da ordem reestabelecida por Enrique II. Consequentemente, a proteção às comunidades judaicas tornou-se responsabilidade do novo monarca. Mesmo a aparente contradição induzida pela constatação de momentos de perseguição e preservação não se apresentava para os contemporâneos nesses termos. Ao deslocarmos nosso viés interpretativo para a lógica de proteção da comunidade cristã, a contradição desaparece. Ao redigir sua obra, López de Ayala realizava "lances" políticos para modular ou delimitar quais ações representariam "defender" a Cristandade nas circunstâncias descritas por ele. Tanto em momentos de perseguição, quanto em momentos de preservação, a narrativa representava a dinastia Trastâmara como legítima protetora da Cristandade castelhana, mesmo que implicitamente.

Os elementos em disputa são essencialmente ideológicos. Nos atos discursivos de López de Ayala, "defender" a Cristandade castelhana coincidia com os interesses de Enrique II. O autor se apropriou de elementos que simbolizavam o presságio da ruína cristã para defender que a perseguição ou proteção de comunidades hebraicas eram medidas orientadas pela necessidade de defesa da comunidade cristã. Os ataques, saques, incêndios e massacres às comunidades judaicas não representavam um fim em si mesmo, mas eram representados como ferramentas de proteção da comunidade cristã castelhana.

Os ataques posteriores à ascensão da dinastia Trastâmara nos revelam que a construção ideológica de López de Ayala foi disputada. Ao relatar ataques a bairros judeus em 1391, López de Ayala aponta que: *"E todo esto fué cobdicia de robar, segund paresció, mas que devocion"*¹⁹⁹. O autor insinuou que ataques movidos por *"devocion"* (devoção) não

¹⁹⁹ LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla*: Tomo II. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1780, p. 391.

apresentariam conotação tão negativa quanto os movidos por "*cobdicia de robar*" (cobiça de roubar). Diferenciar as motivações dos ataques era fundamental. López de Ayala buscava representar atos de hostilidades contra judeus como um movimento político legítimo, mas apenas quando se tratava da defesa da comunidade cristã. Nesse sentido, as ações hostis ou a "violência" contra judeus faziam parte da linguagem política desses atores, mas eram representadas como violência objetiva apenas em casos de defesa da comunidade. Ao imputar a motivação de "*cobdicia de robar*" aos agressores, López de Ayala passou a representar esses atos como violência subjetiva, porque estariam associados a interesses subjetivos, ou seja, interesses individuais, resultantes de um desvio moral (cobiça).

Essas interpretações convergem com os argumentos apresentados por Nirenberg em sua obra *Anti-Judaism: The Western Tradition*²⁰⁰. Ao tratar sobre perseguição e proteção das comunidades judaicas, o autor afirma que “'Proteção dos judeus' tornou-se um materialismo corrupto que colocava em perigo a terra; 'perseguição', uma pureza espiritual que a protegia.”²⁰¹. O autor também sugere que essa interpretação sofria modulações: “Nestes reinos religiosamente diversos nas fronteiras da Cristandade, a proteção dos não cristãos parecia, por um tempo, uma base mais sólida para a monarquia do que sua perseguição”²⁰². Proponho que, no recorte proposto na pesquisa (Castela do século XIV), tanto a proteção, quanto a perseguição às comunidades judaicas, assumiam o papel de defender a Cristandade. O que modulava esse entendimento era a inclinação ideológica do observador. Um indivíduo afiliado político-ideologicamente ao monarca tenderia a perceber a perseguição às comunidades judaicas como um ataque à monarquia, o que poderia ser interpretado como um ataque ao reino e até mesmo à comunidade cristã. O que se disputava nos atos discursivos analisados no decorrer da pesquisa era a finalidade e motivação das hostilidades. Esses elementos modulavam a percepção de "necessidade" dessas práticas. Caso os ataques fossem percebidos como uma etapa "necessária" na defesa da Cristandade, esses acontecimentos seriam notados como violência objetiva. Caso a defesa da sociedade cristã fosse associada à manutenção do *status quo*, os eventos seriam caracterizados como violência subjetiva.

²⁰⁰ NIRENBERG, David. **Anti-Judaism: The Western Tradition**. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 2014. Cap. 5: "The Revenge of the Savior": Jews and Power in Medieval Europe, n.p.

²⁰¹ Ibid., Cap. 5: "The Revenge of the Savior": Jews and Power in Medieval Europe, n.p, tradução livre. Texto original: “'Protection of Jews' became a corrupt materialism that endangered the land; 'persecution,' a spiritual purity that protected it”.

²⁰² Ibid., Cap. 5: "The Revenge of the Savior": Jews and Power in Medieval Europe, n.p, tradução livre. Texto original: “In these religiously diverse kingdoms at the frontiers of Christendom, the protection of non-Christians seemed for a while a more solid foundation for monarchy than their persecution”.

A relação entre cristãos e judeus em Castela do século XIV era permeada por interações hostis e conflituosas. No primeiro capítulo, argumentei que o conceito de *convivencia* não pressupunha interações harmônicas ou uma ausência de conflitos. Sobre isso, Nirenberg vai além ao afirmar que “a violência era um aspecto central e sistêmico da coexistência entre a maioria e as minorias. A *convivencia* estava baseada na violência; não era sua antítese pacífica. A violência tirava seu significado da coexistência, não em oposição a ela.”²⁰³. O autor se referia a essa relação mais especificamente na coroa de Aragão e França. No caso castelhano, também proponho que a violência assume um papel sistêmico (violência objetiva) nas relações entre cristãos e judeus. Contudo, essa violência emergia como subjetiva caso não fosse percebida como uma etapa necessária à defesa da comunidade cristã. Nesse sentido, concordo com o posicionamento de Nirenberg ao pontuar que a violência nas relações cristã-judaicas era sistêmica, mas é preciso ressaltar que essa percepção dependia dos pressupostos ideológicos aos quais me referi anteriormente. Do ponto de vista dos monarcas da dinastia Trastâmara, os ataques às comunidades judaicas posteriores a ascensão de Enrique II representavam uma violência a ser combatida, não porque os monarcas estavam imbuídos de compaixão e piedade, mas porque as hostilidades significavam um ataque político a eles e, conseqüentemente, à comunidade cristã castelhana. Ironicamente, foi Enrique II quem consolidou essa modalidade de disputa na linguagem política castelhana.

Em *Communities of Violence: persecution of minorities in the middle ages*, Nirenberg se concentra em criticar abordagens que tentam explicar a violência das relações entre maiorias cristãs e grupos minoritários com análises pontuais ou "acontecimentais". O autor afirma que “narrativas progressivas de perseguição que se concentram em episódios de violência em massa, como os de 1320, 1348 ou 1391, reprimem a 'anormalidade' de tais momentos e ignoram tanto suas continuidades quanto descontinuidades com o que os precede e os segue.”²⁰⁴. Com isso, Nirenberg busca criticar tentativas de construir uma noção de *longue durée* de mentalidades de perseguição baseadas em análises de episódios de violência cataclísmica. Ao ignorarem os vastos intervalos nos quais as violências sistêmicas imperavam, essas pesquisas deixam inexplicadas as intrincadas relações que produzem e separam esses episódios.²⁰⁵. Ao

²⁰³ NIRENBERG, David. **Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1998, p. 245, tradução livre. Texto original: “*violence was a central and systemic aspect of the coexistence of majority and minorities. Convivencia was predicated upon violence; it was not its peaceful antithesis. Violence drew its meaning from coexistence, not in opposition to it*”.

²⁰⁴ Ibid., p. 249, tradução livre. Texto original: “*Progressive narratives of persecution that focus on outbreaks of mass violence such as those of 1320, 1348, or 1391 repress the 'abnormality' of such moments and ignore both their continuities and discontinuities with what precedes and follows them*”.

²⁰⁵ Ibid., p. 249.

classificar os episódios como violência cataclísmica ou sistêmica, o autor busca na última os alicerces da primeira.

No contexto historiográfico de produção da obra de Nirenberg (década de 1990), as pesquisas sobre relações entre cristãos e judeus na Idade Média tendiam a produzir explicações que propunham que “As atitudes mais perigosas em relação às minorias, ou pelo menos em relação aos judeus, não tiram sua força das interações entre indivíduos e grupos dentro de uma sociedade, mas das crenças coletivas, crenças formadas na Idade Média e transmitidas até os dias de hoje.”²⁰⁶. Essa tendência historiográfica pode ser observada nas obras de Robert Moore²⁰⁷, Norman Cohn²⁰⁸ e Carlo Ginzburg²⁰⁹. Nirenberg considera essas interpretações “estruturalistas”²¹⁰ e argumenta que os autores representam os medievais comuns como “frequentemente “irracional”, na melhor das hipóteses, o receptáculo de ideologias externas e herdadas, absorvidas passivamente e de forma acrítica, as pessoas medievais são apresentadas como dominadas pelo discurso, não como participantes ativas na sua formação.”²¹¹. Com base nessa constatação, Nirenberg critica a ênfase desses trabalhos em uma lógica de *longue durée*: “O problema da periodização é central nesta tentativa de romper com uma visão quase ortodoxa da marcha constante da intolerância europeia ao longo dos séculos. Os historiadores montaram essa visão, em grande parte, ligando episódios de violência em larga escala contra as minorias.”²¹². Nessa perspectiva, estudos sobre as relações entre cristãos e não-cristãos na Idade Média podem se beneficiar de recortes mais restritos, porque

... embora a forma e o vocabulário dos estereótipos sobre acusações contra minorias possam parecer muito semelhantes ao longo do tempo e no espaço geográfico, sua função e efeito dependem estreitamente do contexto social e do conflito, e, portanto, diferem bastante de um tempo para outro e de um lugar

²⁰⁶ Ibid., p. 5, tradução livre. Texto original: “the most dangerous attitudes toward minorities, or at least toward Jews, do not draw their strength from the interactions of individuals and groups within a society, but from collective beliefs, beliefs formed in the Middle Ages and transmitted to the present day”.

²⁰⁷ MOORE, Robert Ian. **The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250**. Oxford: Wiley-Blackwell Publishers, 1987.

²⁰⁸ COHN, Norman. **Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom**. Londres: Pimlico, 1973.

²⁰⁹ GINZBURG, Carlo. **História Noturna: Decifrando o Sabá**. Trad. LOUZADA, Nilson M. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

²¹⁰ O autor utiliza o conceito de Perry Anderson, em ANDERSON, Perry. **In the Tracks of Historical Materialism**. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

²¹¹ NIRENBERG, David. **Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1998, p. 6, tradução livre. Texto original: “often ‘irrational’, at best the receptacle of external, inherited ideologies passively and uncritically absorbed, medieval people are presented as dominated by discourse, not as active participants in its shaping”.

²¹² Ibid., p. 7, tradução livre. Texto original: “The problem of periodization is central in this attempt to disrupt a now almost orthodox view of the steady march of European intolerance across the centuries. Historians have assembled that view in large part by stringing together episodes of large-scale violence against minorities”.

para outro. ... Explicações sobre a violência contra minorias que se concentram exclusivamente na história dos estereótipos, que supervalorizam as semelhanças nos vocabulários de ódio, ou que dependem do surgimento de uma mentalidade persecutória pan-europeia, falham em dar conta dessa diversidade, tanto na recepção das acusações contra as minorias quanto na capacidade dessas acusações de provocar violência.²¹³

Nirenberg critica explicações paneuropeias de perseguição e aponta que elas não contemplam o contexto social no qual os atos ocorreram. Concordo com seu argumento. De fato, é possível observar paralelos nos vocabulários de perseguição de determinados grupos sociais espalhados pela Europa. Contudo, analisar um recorte mais restrito nos permite observar nuances, especialmente ideológicas, que passariam despercebidas em pesquisas com recortes mais alargados. A consolidação do uso de hostilidades contra judeus como uma ferramenta política durante a guerra entre Pedro I e Enrique II só é constatável a partir da análise desse contexto em específico, por exemplo.

Em *Communities of Violence*, Nirenberg propõe que a *convivencia* era pautada pela violência. Para isso, o autor separa os episódios de violência entre cataclísmicos e sistêmicos. O último funcionaria como uma constante histórica, agressões que compunham estruturalmente a coexistência entre minorias e majorias religiosas. Nesse sentido, os momentos de violência cataclísmica seriam uma extrapolação da violência sistêmica em determinados contextos. O autor divide a violência sistêmica em quatro modalidades: cotidiana, estratégica, controlada e estabilizadora²¹⁴. A primeira se refere a violência encontrada no cotidiano, que engloba as demais. Estratégica faz referência a violências que apresentavam teor político. Controlada se associa a violências rituais, que serviam a propósitos de expiação. Estabilizadora se refere a violências que estabilizam as relações entre majorias e minorias religiosas. Para Nirenberg, essas modalidades de violência sistêmica podiam ser observadas em diversas interações entre majorias e minorias religiosas.

O autor dedica um capítulo à análise das relações sexuais, afetivas e matrimoniais entre minorias e majorias religiosas²¹⁵. Ele constata diversas normas e leis que proibiam casamentos interconfessionais e relações sexuais entre membros de diferentes fés. Com isso, argumenta que

²¹³ Ibid., p. 124, tradução livre. Texto original: “...although the form and vocabulary of stereotypes about accusations against minorities may seem very similar across time and geographic space, their function and effect are closely dependent on social context and conflict, and therefore differ greatly from time to time and place to place. ... explanations of violence against minorities that dwell exclusively in the history of stereotypes, that overemphasize similarities in vocabularies of hatred, or that depend upon the rise of a pan-European persecuting mentality fail to account for this diversity both in the reception of accusations against minorities and in the ability of such accusations to provoke violence”.

²¹⁴ Ibid., p. 249.

²¹⁵ Ibid., p. 127-165.

essas relações expressavam uma ansiedade por miscigenação, que, por sua vez, atribuía às prostitutas uma função estabilizadora dessas relações: “a proibição da fornicação e do adultério inter-religiosos constituiu os corpos das prostitutas como os limites do intercâmbio legítimo e não ameaçador”²¹⁶. Por fim, Nirenberg inscreve os momentos de violência gerados por essas interações como “o produto de uma sociedade cuja estabilidade dependia, em parte, da exibição, apenas ocasional, mas com aterradora clareza, das consequências violentas da diferença”²¹⁷. Nesse sentido, as hostilidades geradas por esse contexto eram constantes e os momentos de violência mais intensa seriam excepcionais, desdobramentos ou extrapolações dessas constantes hostilidades.

Nirenberg também elenca os ataques a judeus na Semana Santa como uma violência sistêmica, estratégica, controlada e estabilizadora. Essa violência ritual, segundo o autor, não tem por objetivo destruir as comunidades judaicas, mas estaria inserida na lógica binomial de punir-preservar: “a violência da Semana Santa defendia a continuidade da existência dos judeus na sociedade cristã, ao mesmo tempo em que articulava a possibilidade e as condições para a sua destruição”²¹⁸. Nessa perspectiva, os massacres que o autor observa em Aragão (1348 e 1391) carregavam a forma ritualizada dos ataques a judeus na Semana Santa, mas com uma intensidade maior, que era modulada pelo contexto. Com isso, o autor defende que a associação entre os episódios de violência cataclísmica sob uma chave interpretativa de uma crescente mentalidade persecutória se baseia no argumento de que o paradigma agostiniano teria sido substituído por um paradigma de destruição dos judeus²¹⁹. O binômio punir-preservar fazia com que os episódios de violência cataclísmica continuassem inseridos no paradigma agostiniano. Nesse sentido, os elementos que modulavam a intensidade desses episódios cataclísmicos só poderiam estar associados ao contexto local.

Para Nirenberg, a violência sistêmica era um elemento estruturante da *convivencia*, uma constante nas relações entre maiorias e minorias religiosas. Os episódios de violência cataclísmica eram extrapolações das violências sistêmicas em determinado contexto. Minha abordagem, por outro lado, admite uma oscilação ontológica da violência, ou melhor, do registro da violência. O relato de um ataque poderia ser percebido como a descrição de uma

²¹⁶ Ibid., p. 158, tradução livre. Texto original: “the prohibition on interfaith fornication and adultery, constituted the bodies of prostitutes as the limits of legitimate and nonthreatening exchange”.

²¹⁷ Ibid., p. 165, tradução livre. Texto original: “the product of a society whose stability depended in part on the display, only occasional but with terrifying clarity, of the violent consequences of difference”.

²¹⁸ Ibid., p. 201-202, tradução livre. Texto original: “Holy Week violence argued for the continued existence of Jews in Christian society, while at the same time articulating the possibility of and conditions for their destruction”.

²¹⁹ Ibid., p. 229.

violência subjetiva ou objetiva a depender dos pressupostos ideológicos do observador. A narração de um massacre carregava vieses políticos. Isso significa que o registro da violência é parcial. Representa um aspecto²²⁰ de um acontecimento. Entretanto, o relato é a única forma de acessarmos eventos passados. Nesse sentido, proponho que os atos discursivos analisados representavam uma disputa do que era violência e quem poderia dizer o que ela era. Os agentes históricos, portanto, disputavam retoricamente a ideologia cristã, que, por sua vez, determinava como cada episódio de violência seria percebido (subjetivo ou objetivo). Tanto violência objetiva, quanto violência sistêmica são inerentes ao sistema, porém, a última é uma constante histórica que estrutura o sistema, e a primeira é uma percepção ideológica. Em minha interpretação, a forma como os atores históricos interagem e dão sentido ao mundo fazem a violência oscilar ontologicamente, porque o que eles entendem como sistema ideal ou desejado está sempre em disputa.

Cultura da Violência

Não procuro normalizar os ataques em massa, mas eles ocorrem em circunstâncias específicas e são carregados de sentido político. Sem a devida análise dos pressupostos ideológicos nos quais esse significado se assentava, os atos podem ser interpretados como explosões de raiva coletiva, abastecidas pelo ódio étnico-religioso e irracional contra uma comunidade minoritária e vulnerável. Apesar de ser plausível que uma parcela dos agressores fosse guiada por um rompante cego de ódio, reduzir acontecimentos dessa magnitude a um descontrole emocional coletivo não parece uma explicação satisfatória para o problema da violência medieval. Esse tipo de argumentação também pode aludir a uma ideia de que os medievais seriam naturalmente violentos e irracionais. Imaginar uma sociedade pautada pela irracionalidade e refém de uma natureza violenta não ajuda a explicar seus episódios de violência ou relações hostis, apenas oferece um estereótipo compreensível para os agentes históricos e suas comunidades. Para explicar a violência em sociedades medievais é necessário se desvencilhar de meta-narrativas que naturalizem os atores históricos desse período como seres movidos por emoções, que apresentam reduzida capacidade empática e racional. Mesmo que os atos não façam sentido para observadores deslocados no espaço-tempo, as pessoas que os realizaram atribuíram significado a essas práticas.

²²⁰ ANKERSMIT, F. **Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation**, Ithaca: Cornell University Press. 2012, pp. 64-86.

Refletir sobre a construção ideológica da parcela da nobreza castelhana que redigiu a documentação analisada não serve ao propósito de eximi-la de culpa, mas de compreender como esses agentes realizavam ações injustificáveis para correntes ideológicas pautadas pelo humanismo, que ganharam tração nas décadas posteriores à Segunda Guerra Mundial e à Declaração Universal de Direitos Humanos. Porém, infelizmente, não é necessário viajar ao passado para encontrarmos construções ideológicas que espantem indivíduos que aderem a ideologias mais preocupadas com a integridade física e mental dos seres humanos. Uma citação muito comum no cenário político brasileiro da última década foi: "bandido bom é bandido morto". Esse discurso esteve presente na linguagem política brasileira, mas não classificamos nossa cultura como uma "cultura da violência". Mesmo as pessoas que subscrevem essa afirmação compreendem que assassinar ou executar um indivíduo é violento. Contudo, para essa parcela da população, a violência inerente na execução de um grupo de pessoas que realizam atividades consideradas nocivas à sociedade é justificada. Esse entendimento ocorre porque esses indivíduos percebem a existência de "bandidos" como uma ameaça à integridade da sociedade. Nesse sentido, a utilização de violência num contexto de defesa existencial é tida como legítima.

Proteger ou perseguir as comunidades judaicas eram meios para garantir a defesa da comunidade cristã castelhana. A documentação trata as agressões físicas, roubos e assassinatos dos indivíduos envolvidos nos conflitos como uma preocupação secundária. Quando López de Ayala relatou os ataques às judiarias realizados por Enrique II, as mortes e prejuízos causados aos judeus eram representadas como uma etapa necessária na luta contra o tirano Pedro I. Ao tratar dos ataques realizados durante a dinastia Trastâmara, o autor reprovou moralmente as hostilidades sob o argumento de que as motivações para os levantes não correspondiam com a defesa da Cristandade, mas com uma tentativa de angariar vantagens individuais. Não observei nenhuma menção que demonstrasse explicitamente que a perda de vidas, os saques ou os ferimentos causados aos integrantes das comunidades hebraicas apresentassem conotação negativa em si.

Contudo, ao se referir aos ataques de 1391, López de Ayala aponta que: "*los Judios eran destroidos en Sevilla...*"²²¹. O vocábulo "*destroidos*" parece se referir a comunidade judaica de Sevilha: "*el pueblo de la cibdad de Sevilla avia robado la Juderia, é que eran tornados Christianos los mas Judios que y eran, é muchos de ellos muertos*"²²². Nesse sentido, "*Judios*"

²²¹ LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla*: Tomo II. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1780, p. 390.

²²² Ibid., p. 390.

faria referência aos judeus de Sevilha como um coletivo. O autor também se refere aos coletivos de outras localidades da mesma maneira: "*E sabido por el Rey como los Judios de Sevilla é de Cordoba é de Toledo eran destroidos...*"²²³. Localizei o verbo "*destruir*" em dezenove instâncias nas *Crônicas de Los Reyes de Castilla*. Na maioria dos casos, o termo se refere a um lugar, a destruição de um local. O verbo aparece associado aos judeus de determinadas regiões também com o sentido de destruição. Além disso, há uma menção ao rei de Castela: "*el Rey de Leon se ayuntó muchas veces con los moros por destruir al Rey de Castilla*"²²⁴. Não fica claro se o texto fazia referência ao rei castelhano como indivíduo ou como instituição. Considerando que o texto cita nominalmente alguns monarcas, a hipótese é de que o autor se referia à instituição. A destruição das comunidades judaicas como coletivos era percebida pela monarquia castelhana como negativa e problemática. O dano material, físico e psicológico que os indivíduos desse coletivo sofriam, nem tanto. Por quê?

A resposta parece residir no binômio anteriormente mencionado: punir-preservar. Mesmo em momentos de perseguição, as comunidades judaicas não deveriam ser aniquiladas ou destruídas, porque assumiam um papel escatológico na teologia cristã. Além disso, a arrecadação de impostos e taxas provenientes dessas comunidades era economicamente interessante para a monarquia castelhana. As perseguições e ataques eram ferramentas de punição. A destruição dessas comunidades, por outro lado, contrariava a característica de "rei protetor" e era incompatível com seus interesses econômicos. Essa configuração ideológica comportaria momentos de perseguição e proteção, porque castigos físicos, subtração de bens e assassinatos contra esses indivíduos representavam punições, mas a destruição das comunidades judaicas significava prejuízo ao monarca.

A aparente apatia para com o sofrimento humano também se explica, arrisco afirmar, pela construção ideológica de que conflitos, rusgas ou massacres contra comunidades judaicas eram percebidas como "guerras santas", numa lógica de defesa existencial da Cristandade castelhana. Isso significa que, num contexto de guerra pela Cristandade, as mortes, saques e destruição causadas aos judeus eram justificadas pelo pensamento político desse período. Nesse sentido, não verifiquei um culto à violência, mas uma construção ideológica de que os cristãos castelhanos deviam e precisavam defender a fé cristã para evitar sua ruína. Nessa configuração, o emprego de "*fuerza*" era necessário e desejado, porque serviria para defender a existência da fé cristã e de seus adeptos.

²²³ Ibid., p. 390.

²²⁴ Ibid., p. 296.

Nossa percepção de violência, como já referido, se baseia em pressupostos ideológicos que ganharam força no período posterior à Segunda Guerra Mundial e à publicação da Declaração Universal dos Direitos Humanos. A expectativa de que atores históricos medievais compartilhavam esse viés ideológico pode provocar anacronias. Além disso, pode induzir o pesquisador(a) a explicações que classifiquem os atores históricos pela ausência (de empatia, valorização da vida e integridade física individual), o que pode provocar uma representação estereotipada desses agentes. Por outro lado, há o risco de produzirmos interpretações relativistas que podem servir para justificar determinados atos que percebemos como negativos. Nesse sentido, é imperativo destacar que a característica ideológica da violência carrega consigo o interesse dos agentes que a registram. Isso implica que há uma disputa nessa construção ideológica que apresenta raízes materiais. A análise desses elementos nos ajuda a explicar os eventos coerentemente e não naturalizar determinadas práticas como "culturais" ou naturalmente atreladas a um grupo social específico. A ideologia dos atores é construída historicamente, porque é a ferramenta através da qual eles interagem com a realidade²²⁵.

Com isso, procuro me distanciar de uma perspectiva que explique essas ações como um rompante irracional de raiva e preconceito ou como o ápice de um momento de intolerância. Também não subscrevo a noção de que as comunidades medievais eram fundamentalmente violentas, porque essa classificação pressupõe que os atos de hostilidade realizados pelos agentes históricos eram percebidos, por eles mesmos, como violentos e ilegítimos. Nesse sentido, o entendimento do conceito de violência seria anacrônico e classificatório. Classificar uma sociedade ou comunidade como "violenta" pressupõe uma noção do termo externa a esses agentes. As categorias analíticas de Žižek nos permitem refletir sobre o conceito com historicidade, porque associam a violência aos observadores contemporâneos, ou seja, a quem experiencia esses fenômenos que classificamos como "violentos".

Os ataques às comunidades judaicas emergiam como violência subjetiva quando eram percebidos como uma ameaça à Cristandade castelhana. Em contrapartida, esses ataques emergiam como violência objetiva quando eram compreendidos como uma forma de defender a comunidade cristã castelhana. Quando o último ocorria, as hostilidades contra judeus eram percebidas como legítimas. Um ato legítimo poderia ser considerado violento? Por outro lado, não o realizar poderia ser percebido como tal?

²²⁵ ŽIZEK, Slavoj. **Mapping Ideology**. Nova Iorque: Verso, 1995, p. 1-22.

"Cultura da violência" pressupõe uma exaltação a práticas violentas. Ginzburg²²⁶ nos oferece uma explicação para a violência europeia pós-século XIV baseada na "existência de uma subterrânea unidade mitológica eurasiática, fruto de relações culturais sedimentares durante milênios"²²⁷. Esse argumento é criticado por Nirenberg como um dos "exercícios de psicanálise, tentativas de entender um inconsciente coletivo assumido dos europeus modernos"²²⁸. A narrativa proposta por Ginzburg representava uma tendência da historiografia que abordava o tema da violência na década de 1980: medos irracionais progressivamente adentraram a mentalidade europeia medieval e culminaram nos massacres, pogroms e ataques a minorias. Cohn²²⁹ e Moore²³⁰ também oferecem explicações pautadas na ideia de que a Europa medieval foi o berço de mentalidades de perseguição e intolerância que se estenderiam até o século XX. Esses trabalhos, em especial o de Carlo Ginzburg, constataam um aspecto da mentalidade europeia medieval que se expressa pela crença de que certos grupos conspiravam para destruir a sociedade cristã²³¹. Esse aspecto também se mostrou presente nos documentos analisados nessa pesquisa. Entretanto, essas obras historiográficas assumem uma postura idealista e "estruturalista", na qual a mentalidade hostil e o ódio contra minorias étnico-religiosas seriam condições suficientes para explicar a eclosão de massacres, pogroms, incêndios e ataques direcionados a essas comunidades.

Nirenberg propõe que o contexto social desses acontecimentos era oculto por esse tipo de abordagem e isso gerava uma tendência a explicações que buscavam uma continuidade artificial na *longue durée*. O autor argumenta que as associações entre esporádicos momentos de violência cataclísmica numa lógica de escalada linear do ódio irracional não se sustentam quando analisamos os contextos nos quais esses ataques ocorreram²³². Compartilho dessa posição. Uma análise contextual nos permite notar uma dimensão dialética entre materialidade e ideologia que é de difícil acesso quando se realiza uma pesquisa num recorte espaço-temporal muito alargado. A abordagem de Nirenberg ataca o problema da "irracionalidade" da violência

²²⁶ GINZBURG, Carlo. **História Noturna**: Decifrando o Sabá. Trad. LOUZADA, Nilson M. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

²²⁷ Ibid., Cap. 8: Ossos e peles, n.p.

²²⁸ NIRENBERG, David. **Communities of Violence**: Persecution of Minorities in the Middle Ages. Nova Jersey: Princeton University Press, 1998, p. 4, tradução livre. Texto original: "*exercises in psychoanalysis, attempts to understand an assumed collective unconscious of modern Europeans*".

²²⁹ COHN, Norman. **Europe's Inner Demons**: The Demonization of Christians in Medieval Christendom. Londres: Pimlico, 1973.

²³⁰ MOORE, Robert Ian. **The Formation of a Persecuting Society**: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250. Oxford: Wiley-Blackwell Publishers, 1987.

²³¹ NIRENBERG, David. **Communities of Violence**: Persecution of Minorities in the Middle Ages. Nova Jersey: Princeton University Press, 1998, p. 4.

²³² Ibid., p. 246.

medieval ao levar em consideração os contextos sociais dos acontecimentos. O autor explica os episódios de violência cataclísmica como desdobramentos de violências sistêmicas, momentos particulares, que só podem ser compreendidos a partir de uma análise das constantes violências cotidianas que os cercam²³³.

Contudo, ao explicitar e explicar as violências sistêmicas, o autor as apresenta como constantes históricas e as insere como elementos estruturantes da *convivencia*. Proponho que essa "naturalização" da violência é definida por critérios ideológicos do observador, não pela persistência dessas práticas. Nesse sentido, a violência oscila ontologicamente entre subjetiva e objetiva. Todo registro de violência era polivalente, porque poderia ser percebido como um ato "necessário" ou legítimo a depender da inclinação ideológica do observador. Retomo o argumento anteriormente mencionado de que um relato da violência representa um aspecto particular dela²³⁴. Se os meios de acesso aos episódios de violência são representações desses acontecimentos, isso significa que não acessamos os atos em si, mas um aspecto deles que o autor do registro quis mostrar. Portanto, os relatos nos oferecem uma perspectiva dos eventos, que é condicionada pela ideologia do autor.

Essa constatação é importante, porque a documentação analisada na pesquisa provém da nobreza monárquica castelhana e carrega uma perspectiva (ou aspecto) politicamente enviesada. Isso significa que os registros de violência não equivalem à realidade dessa violência. Os relatos são, portanto, uma proposta de descrição, explicação e classificação desses acontecimentos que atendem a interesses particulares. A partir disso, podemos refletir sobre as motivações, o que os atores esperavam alcançar e o que dava sustentação retórica para seus argumentos/proposições. Se assumirmos os registros como equivalentes à realidade, corremos o risco de não percebermos nuances ideológicas que condicionam os "lances" políticos que os atos discursivos (registros de violência) representam. Os massacres, agressões, assassinatos, roubos, saques, incêndios e ataques perpetrados contra as comunidades judaicas são percebidos como atos violentos por uma grande parcela de observadores do século XXI (pelo menos pelo autor da dissertação são). Porém, se inseriram na linguagem política castelhana do século XIV e eram práticas percebidas como politicamente operativas, legítimas e até necessárias a depender dos pressupostos ideológicos do observador. Do ponto de vista desses atores, havia circunstâncias em que o uso de força letal contra indivíduos de outra comunidade era

²³³ Ibid., p. 248-249.

²³⁴ ANKERSMIT, F. **Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation**, Ithaca: Cornell University Press. 2012, pp. 64-86.

justificado. Em especial, em momentos que essas práticas eram associadas a defesa da comunidade cristã castelhana.

Como já foi mencionado, a utilização de força letal para conter ameaças à comunidade não é exclusividade medieval. Entretanto, a historiografia que aborda o tema da violência na Idade Média tem dificuldade em desvincular os aspectos violentos dessas sociedades com as sociedades como um todo. Classificar os medievais como "naturalmente" violentos ou como atores inseridos numa "cultura da violência" generaliza um aspecto da sociedade que é ressaltado pela documentação que relata a violência. Nas *Crónicas de los Reyes de Castilla*, os registros de violência contra judeus são esparsos e se inserem em narrativas de disputa política. É difícil precisar se a magnitude dos ataques condiz com a realidade e como eram as relações entre cristãos e judeus nos vastos intervalos em que não há sequer menção a elas. Nessas circunstâncias, é tentador atribuir a causa de episódios explosivos de violência ao ódio, a mentalidades de perseguição ou a tradições que envolviam agressões físicas desses indivíduos. Contudo, as causas e efeitos desses eventos parecem estar fortemente vinculadas ao contexto. Nessa perspectiva, uma caracterização das sociedades medievais como partícipes de uma "cultura da violência" não oferece explicações satisfatórias para os acontecimentos, apenas os insere em metanarrativas baseadas na generalização de um dos aspectos dessas civilizações.

Esse entendimento acerca do "aspecto da realidade", derivado da obra de Ankersmit²³⁵, também nos ajuda a explicar a oscilação ontológica da violência nos registros, porque, assim como a abordagem contextualista de Cambridge, compreende o documento histórico como uma das possíveis representações de um objeto. Nesse sentido, a violência contida nos relatos poderia ser interpretada como subjetiva ou objetiva a depender do aspecto dos acontecimentos que foi elencado. O autor do registro escolhia como representar determinado evento com base em sua ideologia.

John Searle²³⁶ propõe duas categorias analíticas que nos ajudam a refletir sobre esse problema: *ontologically subjective* e *institutional fact*. A classificação de um fenômeno como ontologicamente subjetivo significa que se trata de um ato cujo "*mode of existence*"²³⁷ depende do sujeito. A dor seria um exemplo de fenômeno ontologicamente subjetivo, ao passo que sua existência é modulada pela percepção do sujeito. Nesse sentido, proponho que a violência também se encaixa nessa definição, porque é inerentemente ideológica. As agressões físicas, danos materiais, roubos e incêndios são ontologicamente objetivos, porque são fenômenos que

²³⁵ Ibid., pp. 64-86.

²³⁶ SEARLE, John. **The Construction of Social Reality**, Nova Iorque: Free Press. 1995.

²³⁷ Ibid., p. 8-9.

independem da percepção dos sujeitos, ou seja, são constatáveis empiricamente. Nessa perspectiva, as hostilidades seriam classificadas pelo que o autor chama de "*brute fact*". A existência de um fato bruto independe de instituições humanas. A distância do sol para a Terra é expressa pela linguagem, que é uma instituição humana, contudo, a distância em si não é afetada pela forma como a representamos²³⁸. O "*institutional fact*", por outro lado, é constituído por nossas instituições. Para explicar essa diferença, Searle propõe as categorias de regras "reguladoras" e "constitutivas". Por reguladoras, o autor se refere a regras que regulam ações preexistentes, como as leis de trânsito, por exemplo, que regulam a atividade de dirigir. Por constitutiva, o filósofo se refere a normas que "criam a própria possibilidade de certas atividades"²³⁹, como é o caso das regras de xadrez. As regras constitutivas aparecem na forma: X conta como Y no contexto Z²⁴⁰. Essa forma admite o que propus no decorrer da dissertação: as hostilidades contra comunidades judaicas (X) são percebidas como violência subjetiva ou objetiva (Y) a depender dos pressupostos ideológicos dos observadores (Z). Com isso, a violência se apresenta como um fato institucional.

O contexto (Z) impõe uma função (Y) a um fato (X). Os registros dos ataques a comunidades judaicas representavam as hostilidades como violência subjetiva quando não eram associadas a defesa da comunidade cristã. Caso contrário, eram percebidas como violência objetiva, ou seja, práticas legítimas, desejadas e "necessárias" para a "intenção coletiva"²⁴¹ de proteger a Cristandade castelhana. A imposição de uma função específica para determinada ação em um dado contexto depende da sua representação. Os relatos das hostilidades lhes conferiam sentido, razão. Porém, essas representações mostravam apenas um aspecto desses fatos brutos. Isso significa que havia outros aspectos dos acontecimentos que não eram expostos, ou seja, elementos desse fato bruto eram perdidos no seu registro.

A documentação analisada representava os ataques a comunidades judaicas como práticas inseridas em dinâmicas de proteção e ameaça a Cristandade castelhana. Esse aspecto das hostilidades era explicitado por se tratar de documentos redigidos pela monarquia. Portanto, esses registros modulavam a percepção dos ataques como violência objetiva ou subjetiva com base nos interesses das autoridades cristãs, especialmente a monarquia. Os aspectos ressaltados na documentação, bem como as funções assinaladas a eles eram "lances" políticos que buscavam condicionar como os observadores experienciavam a violência.

²³⁸ Ibid., p. 27.

²³⁹ Ibid., p. 27, tradução livre. Texto original: "*create the very possibility of certain activities*".

²⁴⁰ Ibid., p. 28.

²⁴¹ Ibid., p. 23-26.

Agressões físicas, ataques e hostilidades eram fatos brutos, o que lhes conferia sentido era a função inscrita neles por um viés ideológico. Os prejuízos físicos causados aos judeus não eram percebidos como negativos pelo derramamento de sangue, mas pelo que os motivou e suas consequências. No caso cristão, por outro lado, derramar sangue apresentava uma conotação negativa em si. O trecho de uma carta do príncipe de Gales (Eduardo ou Edward de Woodstock) corrobora com essa constatação: *"E porque si voluntad fuese de Dios que se pudiese escusar tan grand derramamiento de sangre de Christianos como podria contecer si batalla oviese, de lo qual sabe Dios que á nos pesará mucho"*²⁴². O trecho se refere a batalha de Nájera de 1367. O texto revela uma preocupação de que a batalha incorreria em mortes e danos físicos aos cristãos envolvidos. Nesse caso, a violência também parece estar relacionada a ideia de proteção da comunidade cristã. O derramamento de sangue cristão era percebido como problemático. Também é possível elencar um trecho sobre a guerra entre Pedro I de Castela e Pedro IV de Aragão: *"é dar lugar que entre dos Reyes tan grandes como ellos non oviese tan grand derramamiento de sangre como él veia que se aparejaba"*²⁴³. A fala, segundo López de Ayala, é do cardeal de Bolonha. A palavra *"sangre"* também aparecia em referência a parentesco²⁴⁴. Além disso, identifiquei duas instâncias na qual o termo foi utilizado para o requerimento de alguma mercê ao rei castelhano. A primeira era um pedido de eclesiásticos do reino para que os dízimos da região de Burgos voltassem a ser recolhidos por eles: *"en ningund lugar de los que nos levamos los diezmos los Moros nunca pudieron entrar nin le ganar, é los nuestros antecesores ge lo defendieron con muy grand trabajo é sangre"*²⁴⁵. O argumento central do trecho reside na ideia de que os cristãos que defenderam a região dos ataques muçulmanos derramaram sangue para tal, o que conferiria maior peso para o requerimento dos eclesiásticos. A segunda instância também é um pedido, mas agora de senhores e cavaleiros: *"é se derramó mucha sangre nuestra é de los nuestros en sus conquistas é guerras que él ovo en este Regno, é fuera de él"*²⁴⁶. Ainda nesse requerimento, podemos elencar o trecho: *"é derramé mi sangre por servicio del Rey vuestro padre"*²⁴⁷. Por fim: *"ca pues son mis fijos legítimos, debrian heredar los bienes que yo por mi sangre gané sirviendo para mi é para ellos"*²⁴⁸. Esses

²⁴² LÓPEZ DE AYALA, Pero. **Crónicas de los Reyes de Castilla**: Tomo I. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1779, p. 450.

²⁴³ Ibid., p. 325.

²⁴⁴ LÓPEZ DE AYALA, Pero. **Crónicas de los Reyes de Castilla**: Tomo II. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1780, p. 576.

²⁴⁵ Ibid., p. 328.

²⁴⁶ Ibid., p. 337.

²⁴⁷ Ibid., p. 338.

²⁴⁸ Ibid., p. 338.

excertos nos indicam que os cristãos castelhanos do da segunda metade do século XIV não eram apáticos ao sofrimento humano. Todavia, esse aspecto dos atos de hostilidade só era explicitado em representações que faziam referência ao derramamento de sangue cristão.

Nesse sentido, a ideia de que essa sociedade era baseada numa "cultura da violência", pautada por um ódio irracional e destrutivo cujo ápice era expresso pelos massacres, incêndios, saques e assassinatos sofridos pelas comunidades judaicas, seria inadequada para explicar discursos que se apropriavam de uma conotação negativa do derramamento de sangue, mesmo que relacionado apenas aos cristãos. Contudo, mesmo em instâncias nas quais o derramamento de sangue era evocado como negativo, o discurso era utilizado politicamente. A violência estava presente no cotidiano baixo-medieval castelhano, mas não era cultuada, era utilizada politicamente em circunstâncias específicas que lhes conferiam sentido e legitimidade. Nomeadamente, em contextos nos quais a violência era percebida como uma etapa "necessária" para a proteção da comunidade cristã.

Poder dizer a comunidade

A legitimidade da violência estava atrelada a defesa da comunidade cristã castelhana e esse movimento era percebido com um dos *munus* (obrigações) que a comunidade tem o dever de partilhar (*cum*). Com isso, verifica-se uma outra disputa nos discursos: a de dizer o que é a comunidade cristã. Tentei demonstrar que a mudança de postura com relação a perseguição ou proteção das comunidades judaicas de Enrique de Trastâmara no decorrer da guerra contra Pedro I não representava uma contradição ideológica, porque as duas atitudes poderiam ser percebidas como práticas de defesa da comunidade cristã. Nesse sentido, López de Ayala, ao trabalhar essa variação retórica do que significava "defender" a Cristandade, estaria tentando operar uma oscilação ontológica do elemento que definia sua comunidade: o *munus*.

A instabilidade ontológica da violência estava vinculada a instabilidade ontológica da comunidade. As tentativas de modificar o que se entendia como *munus* da comunidade cristã castelhana também representavam "lances" políticos. No capítulo anterior, analisei uma crônica que narrava uma coroação de Enrique de Trastâmara na cidade de Burgos, em 1366. Essa ocasião marcou a mudança de postura de Enrique II com relação aos judeus. Se em momentos anteriores, como os ataques de 1355 e 1360 (ver capítulo 2), López de Ayala registrava as hostilidades contra judeus como legítimas e "necessárias", em eventos posteriores a sua coroação os relatos eram diferentes.

Em 1366, Enrique de Trastâmara toma a cidade de Burgos. Ao ser coroado, a comunidade judaica da cidade lhe oferece "*en servicio un cuento*"²⁴⁹. Com isso, os judeus de Burgos atestavam a legitimidade do monarca. Um ano depois, Enrique II recebeu a notícia de que "*la juderia de la cibdad estaba rebelde, é que los Judios tenian con Alfonso Ferrandez Alcaide del castillo*"²⁵⁰. Tratava-se da mesma comunidade judaica de Burgos. Enrique II retornou à cidade com cavaleiros e "*Omes de armas*"²⁵¹, cercou a judiaria e "*los Judios, desde que vieron que non se podian defender, pleytearon con el Rey, é fincaron con todo lo suyo, é en su merced salvos é seguros, é servironle con un cuento*"²⁵². Nesse caso, López de Ayala não relata derramamento de sangue. A chegada de Enrique II e suas tropas, bem como o cerco empreendido ao castelo e à judiaria, foram suficientes para garantir a rendição dos rebeldes. O cronista ainda se preocupou em representar o monarca castelhano como justo e piedoso ao enfatizar que o rei não tomou os bens dos revoltosos.

Em minha interpretação, López de Ayala, ao redigir as crônicas dessa maneira, operou um "lance" político. Nos relatos anteriores à coroação, o cronista representou as violências contra judeus como um ataque ao "tirano" Pedro I. Consequentemente, ele mobilizou a ideia de que a comunidade cristã castelhana estava sob ameaça, porque a manutenção de um monarca tirano ou ilegítimo era percebida como um dos elementos da ruína visigótica (ou "Perda de Espanha"). O suposto filojudaísmo praticado por Pedro I também contribuía para a caracterização do rei como tirano através do mesmo mecanismo ideológico. Nesse contexto, o cronista representou a defesa da comunidade cristã (um de seus *munus*) como vinculada à perseguição das comunidades judaicas. Nos relatos posteriores a coroação, o autor inverteu essa representação. Com a ascensão de Enrique II, López de Ayala associou a defesa da comunidade cristã castelhana à manutenção do monarca no poder. Se o rei não era mais tirano, a harmonia da Cristandade castelhana estava reestabelecida. Por consequência, a perseguição aos judeus, que eram politicamente percebidas como ataques ao monarca, seriam percebidas como uma ameaça a comunidade cristã, não como a defesa. Nesse sentido, o cronista tentou modificar quais práticas estariam inseridas nas obrigações compartilhadas pelos cristãos castelhanos. Isso nos indica que havia uma oscilação ontológica dessa comunidade na documentação.

Os registros dos massacres de 1391 mantiveram a postura. Esses acontecimentos corroboram com a hipótese de que os atores engajavam em disputas ideológicas. Os ataques a

²⁴⁹ LÓPEZ DE AYALA, Pero. **Crónicas de los Reyes de Castilla**: Tomo I. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1779, p. 408.

²⁵⁰ Ibid., p. 515.

²⁵¹ Ibid., p. 516.

²⁵² Ibid., p. 516.

comunidades judaicas se consolidaram como parte da gramática política de Castela e representavam um ataque direto ao monarca. Essas práticas foram apropriadas por agentes históricos como ferramentas para a realização de seus interesses. Ao relatar os massacres, López de Ayala tentou deslegitimá-los como atos de ganância desmedida (cobiça). Isso nos indica que o autor reconhecia o teor político dos ataques e se preocupou em representá-los como uma ameaça à comunidade cristã. Ao modular a percepção dessas práticas como ameaçadoras, o autor propôs que, naquele contexto, proteger as comunidades judaicas representava defender a comunidade cristã.

O medo da ruína cristã era um dos elementos que conferiam sentido ao dever (*munus*) de protegê-la: “o amor ao próximo é diretamente proporcional à memória do perigo comum (*communis periculi*) que compartilhamos”²⁵³. O trecho é uma citação indireta da Agostinho de Hipona²⁵⁴. Esposito complementa: “se a comunidade do pecado da qual originamos é marcada pelo medo, ninguém pode estar seguro nesta vida, que é literalmente sitiada pela morte”²⁵⁵. Ao propor quais ações deveriam ser interpretadas como defesa da comunidade cristã, López de Ayala também propunha uma reconfiguração ontológica da comunidade. O medo da aniquilação persistia, mas o que o alimentava e como remediá-lo ganhavam novos contornos.

Violência e comunidade não estavam vinculadas aos acontecimentos em si, mas à valência cultural dos eventos. Os registros de derramamento de sangue, agressões e massacres dependiam de pressupostos ideológicos específicos para serem percebidos como “necessários” ou indesejados. Esses pressupostos eram disputados pelos agentes históricos. Nossa documentação se concentrou em obras redigidas pela monarquia castelhana. Essa instituição se projetava como protetora da sociedade e reivindicava o direito de dizer a comunidade cristã, ou seja, definir as obrigações (*munus*) que vinculavam seus integrantes (*cum*).

A sociedade cristã castelhana da segunda metade do século XIV era, portanto, uma comunidade de violência? É impossível negar a persistência de práticas hostis, que seriam consideradas extremamente violentas para observadores do século XXI, nas relações entre cristãos e judeus no reino de Castela. Entretanto, os registros dessa violência nos indicam que a ideologia dos observadores a condicionavam ontologicamente. Essa variação estava vinculada

²⁵³ ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: The Origin and Destiny of Community. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009, p. 12, tradução livre. Texto original: “the love for one’s neighbor is directly proportional to the memory of common danger (*communis periculi*) that we share”.

²⁵⁴ Segundo a nota de Esposito, trata-se de um trecho do comentário de Agostinho sobre Galatias: *Commentary on Epistle to the Galatians*, 56.

²⁵⁵ ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: The Origin and Destiny of Community. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009, p. 12, tradução livre. Texto original: “If the community of sin from which we originate is marked by fear, no one can be secure in this life, which is literally besieged by death”.

a instabilidade ontológica da comunidade. Ambas as oscilações resultavam de "lances" políticos que representavam interesses particulares. Nesse sentido, violência e comunidade eram percepções disputadas no jogo político castelhano da segunda metade do século XIV. As hostilidades contra judeus eram politicamente operativas até quando eram percebidas como violência subjetiva, porque eram polivalentes. Por fim, para nosso referencial ideológico, sim, a sociedade cristã castelhana da segunda metade do século XIV era uma comunidade de violência. Porém, os contemporâneos compreendiam e experienciavam os dois conceitos de maneira particular. Nosso entendimento de violência à vincula a referenciais fixos (fatos brutos) como agressões físicas, mentais, abusos, invasão de espaço privado e outras atividades que envolvam prejuízo físico, mental e material de um indivíduo. A compreensão dos cristãos castelhanos vinculava-se às motivações e consequências dos atos, não nas hostilidades em si (fato institucional).

Essas motivações e consequências estavam intimamente relacionadas à percepção de defesa da comunidade cristã. Elias²⁵⁶ tece importantes comentários sobre as relações entre grupos que denomina como "*established*" e "*outsiders*". O primeiro se refere a um grupo social dominante, que retém mais poder. O último se refere a grupos marginais, que vivem numa relação de interdependência com o primeiro. Anteriormente, afirmei que os judeus estariam inscritos numa relação que Ginzburg²⁵⁷ chamava de limítrofe. Essa condição marginal ou limítrofe expressava a interdependência entre judeus e cristãos. Uma das características mais marcantes das relações entre grupos estabelecidos e estrangeiros, forasteiros ou "estranhos" se expressa pelo que o autor denominou "*fear of pollution*"²⁵⁸. Essa característica pode ser associada aos elementos encontrados nos discursos sobre a ruína visigótica, que retratavam o filojudaísmo como uma ameaça à integridade da Cristandade castelhana. Para Elias, os grupos estabelecidos se percebiam como superiores aos grupos forasteiros. Um elemento de segregação entre cristãos e não-cristãos pode ser ilustrado pelo trecho: "*Otrosi en estas Cortes se ordenó, que los Judios é Moros del Regno traxesen alguna señal en los paños, por dó se conociesen*"²⁵⁹. O excerto faz referência a uma norma ordenada nas Cortes de Toro, de 1371, e estabelecia a necessidade de judeus e muçulmanos demarcarem sua identidade religiosa nas

²⁵⁶ ELIAS, Norbert. **The Established and the Outsiders: The Origin and Destiny of Community**. Londres: SAGE Publication Inc., 1994.

²⁵⁷ GINZBURG, Carlo. **História Noturna: Decifrando o Sabá**. Trad. LOUZADA, Nilson M. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

²⁵⁸ Ibid., p. xxiv.

²⁵⁹ LÓPEZ DE AYALA, Pero. **Crónicas de los Reyes de Castilla**: Tomo II. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1780, p. 27.

vestimentas. Essa norma também pode ser verificada nas *Siete Partidas*²⁶⁰. Além de marcações nas vestes, judeus e muçulmanos não poderiam ser sepultados em cemitérios cristãos: "*Vieda et defiende santa egleſia que en los cementerios della non sotierren personas ciertas, et son estas: asi como judios et moros, et hereges et todos los otros que no son de nuestra ley*"²⁶¹. Essa dinâmica também aparece associada ao ingresso de judeus em cargos específicos: "*Et otrosi es como sacrilegio en dar poder á los judios sobre los cristianos de los juzgar ó de tomar los portadgos, ó facerlos cogedores de las otras rentas que han á dar los cristianos á los señores de la tierra ó arrendargelas*"²⁶². A entrega desses ofícios a um judeu seria considerada sacrilégio. No âmbito jurídico, judeus não poderiam ser advogados de cristãos²⁶³ e nem testemunhas contra cristãos²⁶⁴. As questões matrimoniais também apontam para uma ideia de segregação²⁶⁵, em especial nas *Partidas*.

Elias monta sua argumentação baseado na análise de um subúrbio inglês de meados do século XX. Nesse recorte, o autor encontra uma configuração social na qual o grupo estabelecido e o grupo forasteiro não apresentavam diferenças étnicas, religiosas, raciais e econômicas significativas. Nesse sentido, ele argumenta que a distinção entre estabelecidos e forasteiros era baseada no tempo que determinada família residia no local. O caso cristão-judeu do século XIV contava com marcantes diferenças étnicas, religiosas e econômicas. Contudo, ao tratar da estigmatização de grupos forasteiros, Elias propõe que:

o estigma social que os membros do grupo estabelecido atribuem ao grupo de forasteiros transforma-se, em sua imaginação, num estigma material – ele é reificado. Passa a parecer algo objetivo, algo implantado nos forasteiros pela natureza ou pelos deuses. Dessa forma, o grupo que estigmatiza se isenta de qualquer culpa: não somos nós, implica essa fantasia, que colocamos um estigma nessas pessoas, mas sim os poderes que criaram o mundo – foram eles que colocaram esse sinal nessas pessoas para marcá-las como inferiores ou más.²⁶⁶

²⁶⁰ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXIV, Ley XI.

²⁶¹ Las Siete Partidas, Primera Partida, Título XIII, Ley VIII.

²⁶² Las Siete Partidas, Primera Partida, Título XVIII, Ley XI.

²⁶³ Las Siete Partidas, Tercera Partida, Título VI, Ley V.

²⁶⁴ Las Siete Partidas, Tercera Partida, Título XVI, Ley VIII.

²⁶⁵ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXIV e XXV.

²⁶⁶ ELIAS, Norbert. **The Established and the Outsiders: The Origin and Destiny of Community**. Londres: SAGE Publication Inc., 1994, p. xxxiv-xxxv, tradução livre. Texto original: "*the social stigma that its members (of the established group) attach to the outsider group transforms itself in their imagination into a material stigma – it is reified. It appears as something objective, something implanted upon the outsiders by nature or the gods. In that way the stigmatising group is exculpated from any blame: it is not we, such a fantasy implies, who have put a stigma on these people, but the powers that made the world – they have put the sign on these people to mark them off as inferior or bad people*".

Essa dinâmica foi observada nos capítulos anteriores da dissertação. Os cristãos representavam os judeus como pessoas pérfidas e traiçoeiras. Essa estigmatização estava relacionada, em especial, ao suposto papel dos judeus na crucificação de Cristo. Nesse sentido, os cristãos criaram esse estereótipo a partir de determinadas ações realizadas pelos ancestrais dos membros do grupo estigmatizado. Elias aponta que um grupo estabelecido tende a atribuir ao grupo forasteiro como um todo as "más" características da "pior" seção desse grupo²⁶⁷. O autor classifica o grupo forasteiro como "*anomic*" para representar a ideia de que determinado coletivo estaria alienado das normas sociais praticadas pelo grupo estabelecido. No caso cristão-judeu, os "*outsiders*" eram classificados como de outra "*ley*", o que remete ao mesmo campo semântico. Em contrapartida, "a autoimagem do grupo estabelecido tende a ser modelada com base em sua seção exemplar, mais 'nômica' ou definidora de normas, na minoria de seus membros considerados os 'melhores'"²⁶⁸. Algumas dessas normas sociais, em minha interpretação, compunham o *munus* cristão. Além disso, a estigmatização de grupos "*outsiders*" corroborava com a delimitação das normas sociais do grupo estabelecido, porque marcava os limites entre quais práticas estariam inseridas na estrutura sócio normativa cristã e quais estariam fora.

A noção de "*fear of pollution*" e seu desdobramento, que grupos estabelecidos tendem a estigmatizar grupos forasteiros, é útil para pensarmos na ideia de comunidade. Como foi mencionado, utilizo uma definição específica do termo, que o associa ontologicamente às obrigações cujos seus integrantes compartilham entre si. Um dos elementos que fundamentam essa definição é o medo de aniquilação da comunidade. Demonstrei que essa construção retórica aparece em diversos atos discursivos investigados. Contudo, essa definição não é mobilizada pela historiografia que analisei. Os autores que citei durante a dissertação não utilizam definições específicas de comunidade. De modo geral, os trabalhos analisados tendem a uma definição aproximada da seguinte: "Comunidade é um grupo de pessoas que vivem na mesma localidade... Alternativamente, um senso de identidade e pertencimento compartilhado entre pessoas que vivem na mesma localidade... Além disso, o conjunto de relações sociais encontradas em uma determinada área delimitada."²⁶⁹. Nesse sentido, as normas sociais ou

²⁶⁷ Ibid., p. xix.

²⁶⁸ Ibid., p. xix, tradução livre. Texto original: "*the self-image of the established group tends to be modelled on its exemplary, most 'nomic' or norm-setting section, on the minority of its 'best' members*".

²⁶⁹ HALE, Sylvia. **Controversies in Sociology**: A Canadian Introduction. Toronto: Copp Clark Professional, 1990, p. 562, tradução livre. Texto original: "*Community is a body of people living in the same locality... Alternatively, a sense of identity and belonging shared among people living in the same locality..., Also, the set of social relations found in a particular bounded area*".

obrigações derivariam da comunidade, das relações sociais dos indivíduos desses grupos. No caso da definição proposta por Esposito, a comunidade é definida por essas normas, sua existência está atrelada às obrigações que esses indivíduos compartilham. Mudar o *munus* da comunidade a modifica ontologicamente, modula sua existência. Portanto, os "lances" políticos de López de Ayala, que mobilizavam atos discursivos de medo de poluição, estigma contra judeus e medo de aniquilação, e que ressignificavam quais práticas representavam a defesa da comunidade, dissolviam e remontavam a comunidade cristã castelhana com base nos interesses políticos do autor e de seus aliados.

Os ataques de 1391 foram representados por López de Ayala como consequência da "*cobdicia de robar*" e da incitação popular fomentada pelas predicções de Ferrand Martinez. Esse discurso associava os massacres à ganância ou avareza dos agressores. Avareza aparece na teologia cristã como um dos pecados capitais. Disso, surge a indagação: como a ideia de avareza era articulada politicamente?

Primeiramente, cabe uma breve explicação sobre a ideia de pecados capitais. O Papa Gregório I, também conhecido como Gregório Magno, estabeleceu, no século VI, o conceito de pecado "capital". O eclesiástico se baseou na interpretação agostiniana de vício e pecado. Por sua vez, Agostinho de Hipona, com base na filosofia aristotélica, define o pecado como "uma palavra, uma ação ou um desejo contrário à lei divina"²⁷⁰. Para Gregório Magno, "os sete pecados capitais são como governantes que comandam um exército de outros pecados. Dos sete pecados principais, derivam uma horda de vícios que geram outros vícios..."²⁷¹. No século XIII, especialmente após o Concílio de Latrão (1215), Tomás de Aquino "resgataria conceitos teleológicos aristotélicos, assim como a percepção de que os pecados se opõem às virtudes reversas a estes, e a de que todo pecado (no caso de Aristóteles, vício) se fundamenta em algum desejo natural do homem, sobretudo ao impulso do amor"²⁷². No primeiro capítulo, aponte que Nirenberg²⁷³ propôs uma interpretação semelhante ao analisar uma crônica sobre Afonso VIII, na qual o monarca teria fugido com uma amante judia e se entregado à luxúria. David Nirenberg argumenta que o erro do rei foi o amor excessivo aos prazeres carnavais. Nessa perspectiva, a avareza pode ser compreendida como "um desordenado amor pelo dinheiro, que se oporá, por

²⁷⁰ CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S. **I Sette Vizi Capitali**. Storia Dei Peccati Nel Medioevo. Torino: Einaudi, 2000, p. 343.

²⁷¹ DRUMMOND, Albert. As constituintes da moral medieval católica: como os vícios humanos se tornaram os sete pecados capitais. **Revista Mundo Antigo**, Campos dos Goytacazes, v. 3, n. 5, p. 52, jul. 2014.

²⁷² SILVA, Jéssyca Maira. Avaritia – representações do pecado da avareza na iconografia renascentista. **Mimesis**, Bauru, v. 40, n. 1, p. 46, 2019.

²⁷³ NIRENBERG, David. **Anti-Judaism: The Western Tradition**. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 2014. Cap. 5: "The Revenge of the Savior": Jews and Power in Medieval Europe, n.p

consequente, à generosidade (*liberalitas*)²⁷⁴. O amor excessivo pelo dinheiro nos remete a usura praticada pelos judeus castelhanos. Segundo Le Goff, "a usura estabelece o pecado mortal da cobiça (*avaritia*)"²⁷⁵. Práticas percebidas como avarentas, portanto, também relacionavam seu realizador ao grupo que Elias chamaria de "*outsiders*" (judeus).

Na documentação analisada, a palavra "*cobdicia*" nem sempre carregava conotação negativa. O termo se referia ao querer e à ambição. Nas *Siete Partidas*, por exemplo, o termo podia representar uma ambição positiva: "*Et otrosi debe el pecador naturalmente cobdiciar amor de santa María*"²⁷⁶. Também podemos elencar o trecho: "*et guardarse de cobdicia mala*"²⁷⁷. O segundo caso se refere a uma lei especificamente endereçada aos clérigos da Igreja e indica que a cobiça "*mala*" era um dos modos de "*cobdicia*". Contudo, em todos os documentos analisados observei uma construção retórica em especial: "*cobdicia es raiz de todos los males*"²⁷⁸; "*Porque la cobdicia es raiz de todos los males del mundo*"²⁷⁹; "*La cobdicia, es rais de todos los males...*"²⁸⁰. Nas *Siete Partidas*, esse argumento aparece especialmente vinculado aos eclesiásticos e ao monarca²⁸¹. No Ordenamento de Alcalá (1348), o argumento foi apropriado para embasar a lei sobre usura. É importante ressaltar que o termo "*cobdicia*" não aparece na lei sobre usura referente aos judeus e muçulmanos. Nas *Crônicas*, o argumento foi mobilizado num relato de como Pedro I prendeu o "*Rey Bermejo*"²⁸². Na ocasião, López de Ayala retratou Pedro I como ganancioso: "*El Rey sopo luego como el Rey Bermejo traia muchas joyas ricas de aljofar é piedras preciosas, é ovo grand cobdicia dellas*"²⁸³. As crônicas que envolvem Pedro I e o emir de Granada terminam com a morte do governante muçulmano e a retomada de Maomé V ao trono granadense.²⁸⁴

²⁷⁴ SILVA, Jéssyca Maira. Avaritia – representações do pecado da avareza na iconografia renascentista. *Mimesis*, Bauru, v. 40, n. 1, p. 46, 2019.

²⁷⁵ LE GOFF, J. *A Idade Média e o dinheiro*: ensaio de antropologia histórica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 110.

²⁷⁶ Las Siete Partidas, Primera Partida, Título VI, Ley LXVIII.

²⁷⁷ Las Siete Partidas, Primera Partida, Título VI, Ley XXXIV.

²⁷⁸ Las Siete Partidas, Primera Partida, Título V, Ley LXIII.

²⁷⁹ LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla*: Tomo II. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1779, p. 345.

²⁸⁰ El Ordenamiento de Alcalá de Henares de 1348, Título XXIII, Ley I.

²⁸¹ Las Siete Partidas, Segunda Partida, Título III, Ley IV.

²⁸² O texto faz referência ao emir Maomé VI (ou Mahomad VI), que governou o Emirado Nacérída de Granada entre 1360 e 1362. As *Crônicas* apontam que ele sucedeu ao trono após uma revolta contra seu antecessor Maomé V. (LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla* Tomo I. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1779, p. 345-346.)

²⁸³ LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla*: Tomo I. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1779, p. 346.

²⁸⁴ Ibid., p. 349.

A *cobdicia* não era representada como negativa em si, mas ela carrega a capacidade de desvirtuar os cristãos, em especial o monarca. A segunda *Partida* conta com diversas normas de conduta direcionadas ao rei. O subtítulo de uma dessas leis corrobora com a interpretação proposta: "*Cómo el rey debe haber temperamiento et mesura en la cobdicia*"²⁸⁵. Essa norma condicionava o uso adequado da cobiça: "*Cobdidar non debe el rey cosa que sea contra derecho, ca segunt dixieron los sabios que fecieron las leyes antiguas, tampoco la debe el rey cobdiciar, como la que non podiese ser segunt natura*"²⁸⁶. A lei ainda pontua explicitamente que "*non ha el rey por que haber cobdicia de grandes riquezas*"²⁸⁷. De maneira geral, quando o termo "*cobdicia*" aparece num contexto relacionado a riquezas, ele carrega conotação negativa. As restrições vinculadas a cobiça do monarca são as menções mais frequentes do termo. Essa constatação, aliada aos pontos observados até agora, nos permitem formular a hipótese de que a avareza de autoridades eclesiásticas e políticas era percebida como um elemento corrosivo à comunidade cristã.

A usura era percebida como uma expressão do pecado da avareza, que, por sua vez, era compreendido como um amor excessivo pelo dinheiro. Nesse sentido, a *cobdicia* era apresentada como uma ambição potencialmente perigosa. A ambição excessiva por riquezas era representada como indesejada e equivalente ao pecado da avareza:

*el home que cobdicia allegar grandes tesoros para non obrar bien con ellos, maguer los haya, que non es ende señor, mas siervo, pues que la cobdicia le face que non pueda usar de ellos, de manera quel esten bien, et á tal como este llaman avariento, que es grant pecado mortal quanto á Dios, et grant malestanz al mundo*²⁸⁸

O trecho aponta para um uso específico das riquezas que seria notado como avareza, nomeadamente o acúmulo dela. Com isso, a hipótese que proponho é que a avareza e a ambição desmedida estariam vinculadas aos comportamentos pecaminosos que o mito de "Perda de Espanha" fazia referência. Nesse sentido, o filojudaísmo se associaria a esses elementos através do pecado da avareza. Relações próximas entre autoridades cristãs e judeus representariam um vínculo com a avareza. A aproximação entre essas autoridades e a avareza, portanto, seria percebida como uma ameaça à comunidade.

²⁸⁵ Las Siete Partidas, Segunda Partida, Título V, Ley XIV.

²⁸⁶ Las Siete Partidas, Segunda Partida, Título V, Ley XIV.

²⁸⁷ Las Siete Partidas, Segunda Partida, Título V, Ley XIV.

²⁸⁸ Las Siete Partidas, Segunda Partida, Título III, Ley IV.

Os "lances" político dos adversários dessas autoridades consistiria em representá-los como contaminados pelo pecado, o que significava que a comunidade cristã estava sob ameaça. Com isso, o *munus* cristão, que se vinculava a defesa dessa comunidade, sofreria uma oscilação ontológica. Defender os interesses de autoridades contaminadas assumiria um papel antagônico em relação a proteção da comunidade. A obrigação compartilhada passaria a ser associada à deposição dessas autoridades.

A defesa da comunidade cristã também estava intimamente ligada a guerra. Como já foi mencionado, há interpretações historiográficas que classificam os ibéricos medievais como inseridos numa sociedade de guerra²⁸⁹. Argumentei que os ataques às comunidades judaicas poderiam ser percebidos pelo viés de "guerra santa" ou guerra contra "inimigos da fé". Também mostrei que os judeus eram caracterizados como traidores, pessoas pérfidas e não-confiáveis. Nas *Siete Partidas*, a guerra é caracterizada como bivalente: "*Guerra es cosa que ha en sí dos naturas, la una de mal, la otra de bien*"²⁹⁰. Apesar disso, o ato discursivo que descreve essa atividade aponta que:

*ca el guerrear maguer haya en sí manera de destruir et de meter departimiento et enemistad entre los homes, pero con todo eso quando es fecho como debe, aduce despues paz, de que viene asosegamiento, et folgura et amistad: et por ende dixieron los sabios antiguos que era bien de sufrir los homes los trabajos et los peligros de la guerra por llegar despues por ello á buena paz et folgu ra; et pues que el mal que ha en ella aduce bien*²⁹¹

O argumento proposto pelo trecho nos mostra que, apesar do sofrimento e da destruição causada pela guerra, ela era desejável, quando legítima, porque seu fim traria tempos de paz, sossego e repouso. A guerra era classificada em quatro maneiras: "*justa*"; "*injusta*"; "*civilis*" e "*plus quam civilis*"²⁹². A primeira se refere a "*quando home la face por cobrar lo suyo de los enemigos, por amparará sí mismo et á sus cosas dellos*"²⁹³. A segunda era definida como "*guerra que se mueve con soberbia et sin derecho*"²⁹⁴. As últimas duas fazem referência a guerras internas, seja em feudos, vilas ou cidades específicas, bem como conflitos que envolvam todo o reino. Guerra "*plus quam civilis*" se difere da "*civilis*", porque representavam conflitos "*en que combaten non tan solamente los cibdadanos de algunt logar, mas aun los*

²⁸⁹ RUCQUOI, Adeline. *De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza em España. Relaciones: Estudios de Historia y sociedad*. México, v. XIII, n. 51, p. 55-100, 1992.

²⁹⁰ Las Siete Partidas, Segunda Partida, Título XXIII.

²⁹¹ Las Siete Partidas, Segunda Partida, Título XXIII.

²⁹² Las Siete Partidas, Segunda Partida, Título XXIII, Ley I.

²⁹³ Las Siete Partidas, Segunda Partida, Título XXIII, Ley I.

²⁹⁴ Las Siete Partidas, Segunda Partida, Título XXIII, Ley I.

parientes unos con otros por razon de bando"²⁹⁵. A lei seguinte, que trata das razões pelas quais guerrear, apontam três como principais. A primeira nos interessa: "*la primera por acrescentar los pueblos su fe et para destruir los que la quisieren contrallar*"²⁹⁶. Judeus e muçulmanos, como vimos no decorrer da dissertação, eram retratados como "inimigos da fé". O termo "*contrallar*" (contrariar) nos indica que uma guerra com o intuito de destruir quem contraria a fé cristã configurava uma motivação juridicamente operativa.

A caracterização dos judeus como "inimigos da fé" estava vinculada ao estereótipo de povo deicida e traidor, que negou Jesus Cristo e o denunciou aos romanos, o que acarretou sua crucificação. No mito de "Perda de Espanha", os judeus também assumem o papel de traidores ao formarem um conluio com os muçulmanos que invadiram o reino visigótico. O Ordenamento de Alcalá (1348) e as *Siete Partidas* definem traição especialmente vinculada ao monarca: "*Et sobre todo decimos que quando alguno de los yerros sobredichos es fecho contra el rey, ó contra su señorio ó contra pro comunal de la tierra, es propiamente llamada traycion*"²⁹⁷. A ideia de que os traidores herdavam a má fama das traições de seus antepassados também figurava no documento: "*et sin todo esto es tan fuerte malacia que non face mal al que la ha en sí tan solamente; mas aun al linage que por la liña derecha dél descende, et á los que con él moran*"²⁹⁸. Esse trecho nos ajuda a explicar a persistência do estigma que os cristãos impunham sobre os judeus, porque a má fama da traição persistiria por gerações. A pena para traição também foi estipulada: "*debe morir por ende, et todos sus bienes deben seer de la cámara del rey*"²⁹⁹.

Esses elementos, aliados às reflexões sobre guerra, corroboram para a hipótese de que os ataques às comunidades judaicas poderiam ser percebidos como uma guerra contra "inimigos da fé". O vínculo entre essas comunidades e a monarquia também contribuem para a caracterização de relações filojudaicas como negativas. A avareza era percebida como um amor desmedido por riquezas materiais e era associada aos judeus por causa da usura. A traição à Jesus Cristo e aos visigóticos eram marcadores que identificavam essa comunidade como não-confiável. Esses discursos eram apropriados pelos atores políticos, que representavam o vínculo entre o monarca e os judeus como uma ameaça à comunidade cristã, porque essa associação indicaria a penetração desses vícios no âmago da Cristandade, o poder monárquico. Essa "contaminação", por sua vez, era apropriada em explicações da ruína visigótica. A conquista

²⁹⁵ Las Siete Partidas, Segunda Partida, Título XXIII, Ley I.

²⁹⁶ Las Siete Partidas, Segunda Partida, Título XXIII, Ley I.

²⁹⁷ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título II, Ley I.

²⁹⁸ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título II.

²⁹⁹ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título II, Ley II.

muçulmana da Península Ibérica era retratada como um castigo divino, uma punição de Deus em consequência da degeneração da sociedade cristã, que estaria imersa em vícios e/ou pecados. A partir desse diagnóstico, os agentes históricos realizavam "lances" políticos ao proporem soluções. Na documentação analisada, as disputas discursivas se concentravam em estabelecer quem definiria o que significava "defender" a comunidade cristã. Essa defesa era uma das principais obrigações (*munus*) compartilhadas (*cum*) entre os membros desse grupo. Portanto, as disputas retóricas tentavam estabelecer quem define a comunidade cristã, ou seja, quem diz a comunidade.

Nesse sentido, a oscilação ontológica da violência era condicionada pela variação ontológica da comunidade. As disputas discursivas se concentravam em inserir a violência na lógica de defesa ou ameaça da Cristandade castelhana. Como esse *munus* definia a comunidade cristã, os atos discursivos eram tentativas de estabelecer quem poderia dizê-la. Essa definição, por sua vez, condicionava como os agentes históricos experienciavam as hostilidades. Os fatos brutos (ataques às comunidades judaicas) ganhariam sentido a depender do contexto (defesa ou ameaça) e seriam percebidos como violência subjetiva ou objetiva (fato institucional). Com isso, os cristãos castelhanos formariam uma "comunidade de violência", porque a emergência da violência, seja subjetiva ou objetiva, era modulada pelo elemento que definia a própria comunidade (*munus*). Os "lances" políticos empreendidos pelos discursos modificavam a linguagem política castelhana, que compunha e se utilizava da ideologia dos atores históricos. Como a violência é inerentemente ideológica, ela se apresentava como um fato institucional. Isso indica que as hostilidades não eram processos irracionais ou rompantes de ódio, mas eram experienciadas pela maneira como esses agentes históricos percebiam, davam sentido e interagiam com a realidade que os cercava. A polivalência das hostilidades (fatos brutos) mostra que a ideia de "cultura da violência" não é adequada para descrever essa comunidade, porque o termo pressupõe que determinado grupo social cultua práticas que percebe como violentas. Para os cristãos castelhanos da segunda metade do século XIV, a violência (fato institucional) era definida pelas motivações e consequências das hostilidades e não pela ocorrência desses fatos brutos específicos.

Conclusões

No primeiro capítulo, tentei explicitar os pressupostos ideológicos que conferiam sentido político aos massacres às comunidades hebraicas. Tratei do que chamei de ideologia da "Reconquista", com ênfase no que Nogueira classifica como o mito da "Perda de Espanha"³⁰⁰. Procurei demonstrar que os elementos elencados nesse discurso passaram a incluir a figura do judeu como um dos principais responsáveis pela ruína visigótica. Pontuei que essa narrativa acompanhava o que o autor designou como "Legitimismo visigótico"³⁰¹, que também pode ser descrito como *neogoticismo*³⁰². A tendência dos monarcas cristãos do norte da Península Ibérica, que consistia em associar sua linhagem aos visigodos, propiciava atos discursivos que caracterizavam judeus como perversos e não-confiáveis, porque os representavam como responsáveis pela "Perda de Espanha". Os discursos antijudaicos produzidos entre os séculos XIII e XIV representavam judeus como responsáveis por envenenamentos, pestes e a morte de Jesus Cristo, bem como traidores por natureza, frequentemente participando de conluios e tentativas de prejudicar a comunidade cristã. Teológica e juridicamente, os judeus eram percebidos como "cativos" ou "servos" (a depender do recorte geográfico) diretamente vinculados ao monarca, o que foi apropriado para atribuir conotação política às hostilidades. O problema da usura também contribuiu para a caracterização de judeus como traidores, avaros e não-confiáveis, guardadas as devidas proporções.

No segundo capítulo, demonstrei como essas construções ideológicas aparecem nos atos discursivos analisados. Procurei evidenciar como esses elementos foram modulados pelo contexto discursivo em que estavam inseridos, bem como o modificaram. Os conflitos entre Pedro I e Enrique II foram representados nas *Crônicas de Los Reyes de Castilla*, escritas por Pero López de Ayala, que empenhou o esforço de redigir essa obra a mando de Enrique II. O viés do discurso era favorável ao monarca Trastâmara e representava Pedro I como um rei tirano, cruel e mancomunado com os judeus. López de Ayala se apropriou dos elementos citados no parágrafo anterior para construir um discurso no qual Pedro I representasse uma ameaça à comunidade cristã. Nesse sentido, as hostilidades contra judeus, que eram percebidas como um ataque ao monarca, passam a ser percebidas como ações politicamente operativas e legítimas para garantir a integridade da comunidade cristã. A mudança de postura com relação às comunidades judaicas também contou com a apropriação do ato discursivo de garantia de defesa da comunidade cristã. Se Enrique II e a dinastia Trastâmara representavam o fim de um

³⁰⁰ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. A Reconquista Ibérica: A construção de uma ideologia. *Historia.Instituciones.Documentos*, v.28, p. 277-295, 2001.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 295, 2001.

³⁰² MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *Los Españoles en la historia*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.

governo tirano e a ascensão de um monarca legítimo, então a defesa da comunidade cristã passa a ser associada à manutenção da nova dinastia no poder. A análise dos pogroms de 1391 corroboram essa interpretação ao passo que os acontecimentos se desenrolaram num contexto de menoridade do monarca Enrique III. Nesse momento, o reino de Castela era governado por regentes e pelos concelhos locais³⁰³. Com isso, as atitudes das autoridades cristãs com relação às comunidades judaicas foram moduladas por contextos políticos locais, nos quais os concelhos optavam entre perseguição e proteção dessas comunidades com base em interesses políticos particulares. Contudo, tanto atacar, quanto proteger, denotava uma filiação política específica. Agressores eram percebidos como inimigos da monarquia ou contraventores. Protetores eram percebidos como fiéis ao monarca. A menoridade de Enrique III e o papel assumido pelos concelhos representavam um oportuno momento para a nobreza castelhana alavancar seus interesses e renegociar suas relações com a monarquia. Nesse sentido, perseguição ou proteção aos judeus eram práticas operativas no jogo político castelhano. O antijudaísmo conferia sentido às agressões e apesar de ser um elemento necessário para explicar os ataques, não é suficiente. É possível identificar elementos retóricos antijudaicos em todos os documentos analisados, porém os períodos que concentraram hostilidades mais intensas foram atravessados por disputas políticas internas, especialmente contra o monarca.

No último capítulo, me concentrei em discutir os conceitos de violência e comunidade. Demonstrei que esses elementos são ideológicos e sofrem oscilações ontológicas a depender do contexto. Para isso, explicitiei as diferenças entre violência objetiva e sistêmica e propus que a classificação de comunidades medievais como "naturalmente" violentas não se sustenta no caso castelhano. A constatação de que esses conceitos oscilam ontologicamente se relaciona à escolha teórico-metodológica da pesquisa. Ao compreender violência como inerentemente ideológica e comunidade como definida pelas obrigações compartilhadas entre seus integrantes, as disputas por esses elementos na documentação foram interpretadas sob esse viés.

Abordar o tema da violência numa perspectiva ideológica produziu resultados interessantes. A constatação de que a percepção e a experiência da violência e da comunidade oscilavam ontologicamente nos permitiu mostrar como os atores históricos disputavam a ideologia e como isso refletia materialmente nessa sociedade. Analisamos documentos normativos e narrativos como "lances" políticos. Como esses atos discursivos compunham a linguagem política, que, por sua vez, compunha a ideologia desses atores, notamos que as

³⁰³ LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla*: Tomo II. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1780, p. 351.

disputas retóricas presentes na documentação se apropriavam de elementos ideológicos e promoviam modulações neles. A variação ontológica da comunidade propiciava a oscilação da violência. Os elementos de valência da comunidade estavam ligados à ideia de defesa da Cristandade, que condicionava a percepção e experiência da violência. Os atores históricos disputavam quais práticas seriam consideradas parte da defesa da comunidade. Quando os atos de hostilidade eram classificados e percebidos dessa maneira, o derramamento de sangue dos judeus era representado como "necessário" ou inevitável (parte do sistema ou violência objetiva). Contudo, quando eram classificados como uma ameaça à Cristandade, os ataques eram representados como resultados de intenções viciosas, como cobiça e traição.

A grade interpretativa que utilizei como metodologia nos permite notar que as mentalidades de perseguição, os estereótipos de judeus e o antijudaísmo eram condições necessárias, porém não suficientes para fazer eclodir episódios de violência como os observados em 1391. Sem uma análise preocupada com os contextos em que ocorreram tais eventos, não é possível perceber as valências culturais, a gramática política e os processos históricos que conferiam sentido às ações dos cristãos castelhanos. O ódio e o estigma contra judeus atravessavam a Europa, mas os momentos explosões de violência requeriam mais do que esses elementos para acontecerem. Sem uma apreciação política, econômica, social e cultural desses contextos, a violência só pode se apresentar como o estopim do ódio, uma válvula de escape para pessoas desprovidas de tolerância e racionalidade. O tratamento ideológico da violência também tenta atacar esse problema.

Retomo a pergunta que guiou a pesquisa: como determinadas práticas registradas pela documentação emergem como violência subjetiva a depender de seus pressupostos ideológicos? A percepção da violência era disputada pelos agentes históricos. Quem dizia a violência era quem dizia a comunidade. Mas como isso nos ajuda a entender os ataques às comunidades judaicas?

A contribuição que a pesquisa oferece é que as hostilidades, sejam mais ou menos intensas, não são a materialização de um ódio constrito pela vigilância das autoridades, mas são práticas apropriadas pelos agentes históricos para promoverem seus interesses. Os registros dessas hostilidades se apropriavam de discursos de ódio e estigmas sociais com intenção política. A raiva certamente era um elemento necessário, mas não eliminava a racionalidade dos atores.

Dito isso, é importante ressaltar que minha pesquisa apresenta limites. O tratamento contextualista e ideológico torna a análise relativamente casuística. Também é difícil definir

quais elementos ideológicos realmente convencem os agentes históricos. A documentação analisada se beneficiaria de textos de outras tipologias, como bulas papais, decisões jurídicas, outros códigos legais e correspondência de alguns agentes específicos. Em alguns casos me deparei com uma barreira linguística, documentos eclesiásticos eram majoritariamente redigidos em latim, o que dificultaria bastante a análise. Apesar de haver muito material disponível em formato digital, ainda não contamos com acervos completos. As correspondências são de difícil acesso. Localizei alguns manuscritos no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Essa tipologia seria interessante para analisar as redes aristocráticas e entender com maior profundidade alguns dos "lances" políticos que investiguei. Utilizei dois códigos normativos, contudo, houve uma pluralidade de conselhos e decisões jurídicas que poderiam enriquecer a pesquisa. As próprias *Crônicas* relatam a realização de conselhos e ordenamentos que não consegui acessar.

Com relação ao aporte historiográfico, produções que abordam o tema da violência sob uma perspectiva parecida com a que propus não são comuns. Posso citar os trabalhos de Rust³⁰⁴, Horsley³⁰⁵ e Nirenberg³⁰⁶. Até mesmo os artigos analisados abordam a violência por um viés classificatório, como uma tentativa de identificar violência em determinadas relações. Todavia, me concentrei na discussão proposta por Nirenberg especialmente porque seu objeto de estudo era próximo do meu e o tema da minha pesquisa corresponde ao dele. Também cabe apontar a baixa incidência de historiografia brasileira e espanhola na dissertação. No caso da primeira, não encontrei muitos trabalhos com objetos e problemas tão próximos. Quanto à historiografia espanhola, as obras a que tive acesso não propunham metodologias muito diferentes das que critiquei, portanto escolhi não as inserir na argumentação para que o texto ficasse menos redundante.

Apesar dessas limitações, o saldo da pesquisa parece positivo. A grade interpretativa utilizada permitiu uma interpretação que contemplou uma miríade de elementos ideológicos que poderiam conferir sentido a violência cristã castelhana da segunda metade do século XIV. É preciso pontuar que não procurei desenvolver uma história sobre as comunidades judaicas de Castela, mas uma história da violência cristã contra judeus. Demonstrei que essa violência era, em primeira instância, política e estava vinculada a elementos que definiam a comunidade cristã. Uma sociedade que utilizava a violência politicamente não implica, necessariamente,

³⁰⁴ RUST, Leandro. **Os Vikings**: Narrativas da violência na Idade Média. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021.

³⁰⁵ HORSLEY, Richard. **Jesus e a Espiral da Violência**: Resistência Judaica Popular na Palestina Romana. São Paulo: Paulus Editora, 2010.

³⁰⁶ NIRENBERG, David. **Communities of Violence**: Persecution of Minorities in the Middle Ages. Nova Jersey: Princeton University Press, 1998.

que se tratava de uma sociedade que cultuava a violência. O uso legítimo de "*fuerza*" dependia de configurações contextuais específicas. O monopólio da violência implementado por Estados do século XXI não nos inscreve em "culturas de violência". Por que, então, subscrevemos a um estereótipo tão antigo de representar os medievais sob o véu da irracionalidade, crueldade e intolerância?

Por fim, estudar violência não significa justificá-la. Interpretações que fogem de abordagens psicologizantes nos ajudam a perceber como determinados eventos catastróficos podem ocorrer sem nem serem notados como tal. O intuito de estudos como esse é aguçar nossos sentidos para violências que não percebemos e que compõem o sistema em que vivemos. Que são ofuscadas pela ideologia e moduladas politicamente. Talvez assim não sejamos levados a reproduzir determinadas práticas e reforçar interesses políticos alheios, muitas vezes antagônicos aos nossos e de boa parte da população.

Referências

Documentos medievais impressos

EL ORDENAMIENTO DE LEYES QUE D. ALFONSO XI HIZO EN LAS CORTES DE ALCALA DE HENARES EL AÑO DE MIL TRESCIENTOS Y CUARENTA Y OCHO.

Madrid: Imprenta de Don Alejandro Gomez Fuentenebro, 1847. Disponível em: <<https://geoblografia.com/wp-content/uploads/2016/12/ordenamientodealcala.pdf>> Acesso em 10 de maio de 2023.

HAZM, Ibn. *Refutation*. Trad. PERLMANN, Moshe. *Eleventh-Century Andalusian Authors on the Jews of Granada*. **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, Ann Arbor MI, v. 18, n. 1, p. 269-290, 1948-1949. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/3622201?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em 11 ago. 2024.

JIMÉNEZ DE RADA, R. **Historia de los hechos de España**. Trad. Juan Fernández Valverde. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

LAS SIETE PARTIDAS EDICIÓN DE 1807 DE LA IMPRENTA REAL: Tomo I-III.

Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2021. Disponível em: <https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2021-217&tipo=L&modo=2> Acesso em 13 de fevereiro de 2023.

LÓPEZ DE AYALA, Pero. **Crónicas de los Reyes de Castilla:** Tomo I. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1779.

LÓPEZ DE AYALA, Pero. **Crónicas de los Reyes de Castilla:** Tomo II. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1780.

LUCAS DE TUY. **Crónica General de España**. Ca LXIII. Editada por J. PUYOL. Madrid: Tipografía de la Revista de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1926, p. 266. Disponível em

<https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=4936> Acesso em 02 de agosto de 2024.

MARTÍ, Ramon. *Capistrum Iudaeorum*, ca. 1267. In: Trad. COHEN, J. **Living Letters of the Law**, Berkley, CA: University of California Press, 1999, p. 348–349.

Estudos históricos

ÁLVAREZ BORGE, Ignacio. **La Plena Edad Media**. Madrid: Editorial Síntesis, 2003.

ANDERSON, Perry. **In the Tracks of Historical Materialism**. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

ANKERSMIT, F. **Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation**, Ithaca: Cornell University Press. 2012.

BLANCHARD, Daniel. **Américo Castro, Saint James, and Spain: the History of a Belief**. Portland: University Honors Theses. Paper 80, 2014.

BRONISCH, A. P. **Reconquista und Heiliger Krieg Die Deutung des Krieges chrisslichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhudert**. Munique: Aschendorff Verlag, 1998.

CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S. **I Sette Vizi Capitali**. Storia Dei Peccati Nel Medioevo. Torino: Einaudi, 2000.

CASTRO, Américo. **España en su historia: Cristianos, moros y judíos**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1948.

COHN, Norman. **Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom**. Londres: Pimlico, 1973.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

DRUMMOND, Albert. As constituintes da moral medieval católica: como os vícios humanos se tornaram os sete pecados capitais. **Revista Mundo Antigo**, Campos dos Goytacazes, v. 3, n. 5, p. 41-62, jul. 2014.

ELIAS, Norbert. **The Established and the Outsiders: The Origin and Destiny of Community**. Londres: SAGE Publication Inc., 1994.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas: The Origin and Destiny of Community**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

GINZBURG, Carlo. **História Noturna: Decifrando o Sabá**. Trad. LOUZADA, Nilson M. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

GLICK, Thomas F., *Convivencia: An Introductory Note*. In: eds. MANN, Vivian B., et al. **Convivencia: Jews, Mulsims, and Christians in Medieval Spain**. Nova Iorque: The Jewish Museum, 1992, p. 1-10.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Sobre la ideología de la reconquista: realidades y tópicos*. In: coords. IGNACIO DE LA IGLESIA DUARTE, José; MARTÍN RODRÍGUEZ, José Luis. **Memoria, mito y realidad en la historia medieval**. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos 2003, p. 151-170. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/814513.pdf>. Acesso em 01 de agosto de 2024.

GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

HALE, Sylvia. **Controversies in Sociology: A Canadian Introduction**. Toronto: Copp Clark Professional, 1990.

HORSLEY, Richard. **Jesus e a Espiral da Violência: Resistência Judaica Popular na Palestina Romana**. São Paulo: Paulus Editora, 2010.

LADERO QUESADA, M. Á. **Lecturas sobre la España histórica**. Madrid: Real Academia de la Historia, 1998.

LE GOFF, J. **A Idade Média e o dinheiro**: ensaio de antropologia histórica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MAGELA, Thiago Pereira da Silva. O Poder Régio ou Estado?! Debate historiográfico e apontamentos para uma nova conceitualização da gestão do poder na Idade Média. **Revista História e Cultura**, Franca-SP, v.2, n.3 (Especial), p. 539-559, 2013.

MANZANO MORENO, Eduardo. **Épocas medievales**. Madrid: Editorial Crítica, v. 2, 2010.

MELL, Julie L. **The myth of the jewish moneylender**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2017, v. I.

MELL, Julie L. **The myth of the jewish moneylender**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2018, v. II

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. **Los Españoles en la historia**. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.

MEYUHAS GINIO, Alisa. *¿Convivencia o Coexistencia? Acotaciones al pensamiento de Américo Castro*. In: eds. CARRETE PARRONDO, Carlos; MEYUHAS GINIO, Alisa. **Creencias y culturas**. Salamanca: Dirección General de Investigación Científica y Enseñanza Superior del Ministerio español, 1998, p. 147-158.

MOORE, Robert Ian. **The Formation of a Persecuting Society**: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250. Oxford: Wiley-Blackwell Publishers, 1987.

NIRENBERG, David. **Anti-Judaism**: The Western Tradition. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 2014.

NIRENBERG, David. **Communities of Violence**: Persecution of Minorities in the Middle Ages. Nova Jersey: Princeton University Press, 1998.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. A Reconquista Ibérica: A construção de uma ideologia. **Historia.Instituciones.Documentos**, v.28, p. 277-295, 2001.

O'CALLAGHAM, Joseph F. **Reconquest and Crusade in Medieval Spain**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

POCOCK, J. G. A. **Linguagens do ideário político**. São Paulo: EdUSP, 2003.

RUCQUOI, Adeline. *De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España*. **Relaciones: Estudios de Historia y sociedad**. México, v. XIII, n. 51, p. 55-100, 1992.

RUST, Leandro. **Os Vikings: Narrativas da violência na Idade Média**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021.

SALAZAR Y ACHA, Jaime de. **La Casa del Rey de Castilla y León en la Edad Media**. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. **España, un enigma histórico**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1956.

SEARLE, John. **The Construction of Social Reality**, Nova Iorque: Free Press. 1995.

SILVA, Jéssyca Maira. *Avaritia – representações do pecado da avareza na iconografia renascentista*. **Mimesis**, Bauru, v. 40, n. 1, p. 41-64, 2019.

TODESCHINI, Giacomo. *Christian Perception of Jewish Economic Activity in the Middle Ages*. In: TOCH, Michael. **Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen**. Munique: Historisches Kolleg, 2008, p. 1-16.

TODESCHINI, Giacomo. *Franciscan Economics and Jews in the Middle Ages: From a Theological to an Economic Lexicon*. In: eds. McMICHAEL, Steven; MYERS, Susan. **Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance**. Leiden: Brill, 2004, p. 99-117.

TODESCHINI, Giacomo. **Franciscan Wealth**: From Voluntary Poverty to Market Society. Nova Iorque: Franciscan Institute Publications, 2009.

TODESCHINI, Giacomo. **The incivility of Judas**: "Manifest" Usury as a Metaphor for the "Infamy of Fact" (*infamia facti*). Abingdon: Routledge, 2010.

VACA LORENZO, Ángel. *Cambios económicos y conflictos sociales de la Baja Edad Media*. In: MONSALVO ANTÓN, José M. **Historia de la España Medieval**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2015. cap. 11, p. 353-393.

VALDEÓN BARUQUE, Júlio. *La revolución trastámara*. In: PALENZUELA, Vicente A. Alvarez. **Historia de España de la Edad Media**. Barcelona: Grupo Planeta (GBS), v. 1, 2002. cap. 30, p. 669-686.

VALENÇA, Rudah L. O “lance” político de Enrique de Trastámara: como a violência interconfessional foi inserida no modelo político castelhano (século XIV). In: orgs. DE SOUZA, Armênia; FERNANDES, Geraldo A.; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **Ensaaios Historiográficos**: Discursos, Conflitos e Sensibilidades. Goiânia: Tempestiva, 2023, p. 927-948.

VIÑUALES FERREIRO, G. *El pogrom de 1391 en la diócesis de Toledo. ¿Legitimidad, Identidad y Violencia en la Castilla de la Baja Edad Media?*. In: MARTÍNEZ PEÑAS, Leandro; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Manuela. **De las Navas de Tolosa a la Constitución de Cádiz. El Ejército y la guerra en la construcción del Estado**. Valladolid: Asociación Veritas para el estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones 2012, p. 93-108.

ZIZEK, Slavoj. **Violence**: Six Sideways Reflections. Nova Iorque: Picador, 2008.

ZIZEK, Slavoj. **Mapping Ideology**. Nova Iorque: Verso, 1995.

Declaração de Autenticidade

Eu, Rudah Lobo Valença, declaro para todos os efeitos que a dissertação intitulada “Antinomias castelhanas: a violência cristã como ideologia nos conflitos entre cristãos e judeus no reino de Castela do século XIV” foi integralmente por mim redigida, e que assinalei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho é inédito e que nunca foi apresentado a outro programa de Pós-Graduação e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico, nem foi publicado integralmente em qualquer idioma ou formato.

Brasília, 18 de fevereiro de 2025

Rudah L. Valença