

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

KARLA CONSTANCIO DE SOUZA

AS NARRATIVAS JUDAICO-CRISTÃS SOBRE O MARTIROLÓGIO *ASHKENAZI*
MEDIEVAL (SÉCS. XI E XII): CONSTRUÇÃO E RESSIGNIFICAÇÃO DO *KIDUSH*
***HASHEM* NAS CRÔNICAS HEBRAICAS E LATINAS**

VITÓRIA
2018 ~ 5778

KARLA CONSTANCIO DE SOUZA

**AS NARRATIVAS JUDAICO-CRISTÃS SOBRE O MARTIROLÓGIO *ASHKENAZI*
MEDIEVAL (SÉCS. XI E XII): CONSTRUÇÃO E RESSIGNIFICAÇÃO DO *KIDUSH*
HASHEM NAS CRÔNICAS HEBRAICAS E LATINAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Linha de Pesquisa: Representações e Ideias Políticas

Orientador: Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman

VITÓRIA

2018 ~ 5778

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade
Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S729n Souza, Karla Constancio de, 1991-
As narrativas judaico-cristãs sobre o martirologio ashkenazi
medieval (sécs. XI e XII) : construção e ressignificação do Kidush
haShem nas crônicas hebraicas e latinas / Karla Constancio de Souza. –
2018.
236 f. : il.

Orientador: Sergio Alberto Feldman.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Judaísmo – História – Período medieval e moderno, 425-1789. 2.
Cruzadas – Primeira, 1096-1099. 3. Judaísmo – Relações –
Cristianismo. 4. Judaísmo – Cerimônias e práticas. 5. Martirológios –
Séc. XI. 6. Martirológios – Séc. XII. 7. Sacro Império Romano-
Germânico – História – Até 1517. I. Feldman, Sérgio Alberto. II.
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e
Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

Elaborado por Saulo de Jesus Peres – CRB-6 ES-676/O

KARLA CONSTANCIO DE SOUZA

**AS NARRATIVAS JUDAICO-CRISTÃS SOBRE O MARTIROLÓGIO *ASHKENAZI*
MEDIEVAL (SÉCS. XI E XII): CONSTRUÇÃO E RESSIGNIFICAÇÃO DO *KIDUSH*
HASHEM NAS CRÔNICAS HEBRAICAS E LATINAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Aprovada em 03 de agosto de 2018.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman

Orientador

Universidade Federal do Espírito Santo

Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi

Examinadora Externa

Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite

Examinadora Interna

Universidade Federal do Espírito Santo

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Sérgio Alberto Feldman, que esteve comigo do início ao fim, confiou e acreditou na minha capacidade quando nem eu mesma acreditava. Este trabalho é fruto de seis anos de pesquisa entre a graduação e o mestrado, nos quais ele me acompanhou e deu todo suporte que podia. Agradeço toda a afeição, carinho e cuidado que nunca se poupou em demonstrar, e compreendeu minhas necessidades sempre que precisei. Obrigada por tudo, professor. תודה רבה.

Ao Natan Henrique Taveira Baptista, quem nunca me deixou desistir, e tirou as rodinhas da minha bicicleta para que eu pudesse andar sozinha. Amigo, você esteve presente em todos os momentos mais importantes da minha trajetória acadêmica. Este trabalho nunca teria se tornado realidade sem você, que sempre contribuiu imensamente e se dedicou de maneira absurda para que eu pudesse concluir minha dissertação. Quem aguentou todos os meus humores instáveis no processo de escrita, e segurou minha mão até o fim. *Gratias tibi ago, amice.*

Aos meus pais, Carlos e Odete, que sempre acreditaram nos meus sonhos e sem os quais eu jamais teria chegado até aqui. Entenderam e suportaram minhas ausências todos esses anos de dedicação e pesquisa, assim como meu irmão Alexandre. Obrigada você também, irmão. Ainda que estejam a um oceano de distância, estiveram sempre comigo, me dando forças e energia na composição de cada frase deste trabalho. Um pouco de vocês certamente está aqui.

Às minhas *magistrae*, Luiza Helena Rodrigues de Abreu Carvalho e Kátia Regina Giesen, por inúmeras coisas, sobretudo por me ajudarem com o latim e por terem tornado o processo de escrita nos dias de verão menos doloroso. Luiza compartilhou comigo as maiores alegrias e frustrações da vida acadêmica; e Kátia, como minha revisora, deu o melhor de si para aprimorar este trabalho. Minhas Brancas de Neve, vocês trouxeram luz quando eu me sentia desmotivada.

À Leni Ribeiro Leite, meu grande exemplo de trajetória e profissional acadêmicos. Obrigada pelas contribuições imprescindíveis para este trabalho, que foi construído com a ajuda dos seus conhecimentos compartilhados sempre com muita solicitude e delicadeza. Obrigada

também por me fazer querer sempre dar o melhor de mim, por me acolher muitas vezes em seu próprio grupo de pesquisa e por acreditar na minha competência.

À Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi, que aceitou tão diligentemente ler e avaliar este trabalho como membra da banca. Querida professora, suas considerações feitas com tamanho esmero e gentileza foram fundamentais para aperfeiçoar ainda mais este texto quando ele ainda estava em fase de composição. Obrigada por ser *afeto* e representar uma grande fagulha de fineza, competência e elegância neste universo acadêmico; é, certamente, também um dos meus grandes exemplos de conduta profissional a se seguir.

À Anny Mazioli, minha companheira de caminhada nesses dois anos intensos. Juntas pesquisamos, escrevemos, viajamos, criamos nosso laboratório, o Letamis, organizamos nosso primeiro evento, secretariamos a Revista *Ágora*, entre muitas outras coisas difíceis de enumerar neste curto espaço. Por fim, juntas, encerramos esta etapa de nossa trajetória acadêmica de mãos dadas. Obrigada pela amizade e pelo companheirismo sempre dedicado, amiga.

À Caroline Faria Gomes e ao Niti, pela força que me deram e por compartilhar tão generosamente seu lar e muitos momentos lúdicos durante o processo de escrita. Vocês estiveram presentes nos dias mais difíceis e mais alegres, e, juntamente à Camilla Ferreira Paulino, foram um refúgio onde pude me sentir segura e acolhida nos momentos de maior fragilidade. À Camilla, meus eternos agradecimentos por ser sempre solícita nas contribuições e *insights* sobre Análise do Discurso, que me ajudaram a enriquecer este trabalho. Vocês também foram luz, amigas.

A todos os integrantes do meu grupo de pesquisa, que estiveram presentes do decurso da minha trajetória acadêmica, e compartilharam das angústias, mas também das alegrias e satisfações de nosso ofício. Obrigada Laila Lua Pissinati, Joana Scherrer Carniel, José Mário Gonçalves, Ludmila Portela, Roni Tomazelli, Raphael Leite Reis, Milena Ferreira, Ingrid Alves Pereira, Taynah Martins, Pablo Gatt (membro honorário), Kellen Jacobsen Follador e Regilene Amaral.

Por fim, e não menos importante, agradeço à *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* (Capes) pelo financiamento, e ao *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico* (CNPq), primeira instituição a incentivar o desenvolvimento desta pesquisa ainda na Iniciação Científica dos anos de graduação.

“Para conhecer os judeus você deve se indagar o que eles estavam fazendo *entre* os ‘pogroms’ e ponderar não apenas como eles morreram; mas acima de tudo, como eles viveram”.

– *Y. H. Yerushalmi*

RESUMO

Este estudo discute as influências dos massacres antijudaicos durante a Primeira Cruzada (1096) no processo de transformação cultural e religiosa das comunidades *ashkenazim* das principais cidades germânicas do Vale do Reno, no Sacro Império Romano-Germânico, a saber: Mogúncia, Colônia, Espira, Vormácia, Tréveris, Metz e Ratisbona. Tais eventos representaram um marco para o judaísmo, pois implicaram em grandes consequências na interpretação *ashkenazi* sobre os preceitos fundamentais da religião. O auge dessa confluência cultural entre cristãos e judeus deu-se a partir do momento em que os discursos religiosos de ambos se imbricaram, originando uma nova concepção da prática religiosa judaica do suicídio ritual, nomeadamente, o *Kidush HaShem*. De modo a melhor elucidar o objetivo principal, o texto discute o legado dessa convergência cultural entre as tradições judaica e cristã e suas implicações para o judaísmo medieval, assim como para o próprio cristianismo que, naquele momento, ainda lutava por afirmação dentro da lógica de poder na sociedade medieval. Uma possível consequência dessa convergência cultural para o cristianismo era um processo de inversão, ou seja, os setores clericais da Igreja, contando com a adesão popular, poderiam ter desenvolvido, a partir do martírio judaico, a noção de crime ritual, e, posteriormente, dos libelos de sangue, isto é, acusações voltadas contra os judeus que apareceram de maneira sistemática entre o século XII e XIII, momento das Cruzadas, mas que transpõem este recorte temporal e tem, em um processo de longa duração, seus últimos casos documentados na Rússia czarista, já no final do século XIX. De modo a desenvolver e comprovar as hipóteses aventadas, são examinados, como documentação, um conjunto de *crônicas hebraicas*, escritas aproximadamente entre o final do século XI e a metade do XII, por três diferentes autores – rabi Salomão bar Sansão, rabi Eliezer bar Nathan, e o *Anônimo de Mogúncia* –, e uma plêiade de textos latinos, de clérigos que narraram ou comentaram os massacres da primeira Cruzada, ou que relataram, posteriormente, os crimes rituais. Como exemplos, citam-se duas crônicas escritas contemporâneas aos massacres de 1096, de autoria dos monges Bernoldo de Constança e Frutolfo de Michelsberg, e outra escrita entre os anos de 1125 e 1150 pelo cônego e cronista

medieval Alberto de Aquisgrão. A partir do exame dessas documentações primárias, à luz da *Análise do Discurso* proposta pela escola russo-francesa, também chamada de base enunciativa, este estudo realiza uma abordagem sociocultural das *representações* observáveis nas diversas construções narrativas sobre os eventos e enfatiza o *conflito discursivo* dentro das esferas que compunham o clero no que concerne à questão judaica. Diante das análises empreendidas, este texto dissertativo conclui que o conflito discursivo parece surgir no entorno da *circularidade das ideias* em duas esferas: primeiro, nos dois segmentos clericais que defendiam ou contrariavam a violência contra judeus e batismos forçados, representadas respectivamente por setores da baixa e alta hierarquias clericais, e, em segunda instância, na influência religiosa e cultural mútua, bem como na demarcação das *identidades e alteridades* próprias das relações entre o judaísmo e o cristianismo no Medievo Central.

Palavras-chave: Germânia Medieval. Primeira Cruzada. Martirológio. *Kidush HaShem*.

ABSTRACT

In this study we discuss the influences of the anti-Jewish massacres during the First Crusade (1096), in the cultural and religious transformation's process of the *Ashkenazim* communities of the Rhineland in the Holy Roman Empire: Mainz, Cologne, Speyer, Worms, Trier, Metz and Regensburg. Such events represented a milestone for Judaism, because they led to great consequences in the *Ashkenazi* interpretation of the fundamental precepts of religion. The culmination of this cultural confluence between Christians and Jews occurred from the moment in which religious discourses of both were interwoven, originating a new conception of the Jewish religious practice of the ritual suicide, namely, *Kidush HaShem*. To elucidate our main objective, this work discusses the legacy of the cultural convergence between Jewish and Christian traditions and their implications for the medieval Judaism, as for the Christianity itself, which, at that time, was still struggling for assertion within the logic of power in medieval society. A possible consequence of this cultural convergence to Christianity was a process of inversion, that is, the clerical sectors of the Church, counting on popular adherence, may have developed from the Jewish martyrdom the notion of ritual crime, and later the libels of blood, in other words, accusations against the Jews, which appeared systematically between the twelfth and thirteenth centuries, from the events of the Crusades, even transposing this time-cut into a long-lasting process, with its last documented cases in Czarist Russia, already in the nineteenth's end. In order to develop our aim and to prove our hypotheses we will use as sources the set of Hebrew chronicles, written approximately between the end of the eleventh and the middle of the twelfth century, by three different authors - Rabbi Solomon Bar Samson, Rabbi Eliezer Bar Nathan, and the *Mainz Anonymous* - as well as a Latin texts' pleiad, of clerics who described or commented the First Crusade's massacres, and others who later reported on ritual crimes. For instance, we quote two chronicles written contemporaneous with the massacres of 1096, written by the monks Bernold of St. Blasien and Frutolf of Michelsberg, and another written between the years 1125 and 1150 by the cleric and medieval chronicler Alberto of Aachen. From these primary documents' study, in the light of *Discourse Analysis* proposed by the Russian-French school,

also called enunciative basis, we have made a sociocultural approach to the *representations* from the various narrative constructions about the events, focusing the *discursive conflict* regarding the Jewish question within the spheres which made up the clergy. In our opinion, the *discursive conflict* seems to arise around the *cultural circularity* in two spheres: first, in the two clerical spheres that defended or opposed violence against Jews and forced baptisms, respectively represented by sectors of the lower and upper clerical hierarchies; and in the second instance, in the mutual religious and cultural influence, as well as in the *identities and alterities*' demarcation proper to the relations between Judaism and Christianity in the Central Middle Ages.

Keywords: Medieval Germany. First Crusade. Anti-judaism. *Kidush HaShem*.

LISTA DE ABREVIATURAS

- A.** *Crônica Anônima*
- AD** *Análise do Discurso*
- CCSL** *Corpus Christianorum, Series Latina*
- E.** *Eliezer bar Nathan*
- MGH** *Monumenta Germaniae Historica*
- PL** *Patrologia Latina*
- RB** *Regula Benedicti*
- RHC** *Recueil des Historiens des Croisades*
- RHGF** *Recueil des historiens des Gaules et de la France*
- S.** *Salomão bar Sansão*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 OS JUDEUS, ASHKENAZ E O SACRO IMPÉRIO ENTRE O SÉCS. XI-XII ..	41
1.1 OS JUDEUS E A CIDADE: CONSIDERAÇÕES SOBRE A <i>SHUM</i>	43
1.2 O SACRO IMPÉRIO E A RENÂNIA NA IDADE MÉDIA CENTRAL	48
1.2.1 O bairro judaico: leis, cotidiano e topografia	55
1.3 A PRIMEIRA CRUZADA (1096-1099) E A VIDA JUDAICA NA CIDADE	63
1.3.1 De ‘<i>christianus sum, non possum militare</i>’ ao <i>bellum justum</i>	65
1.3.2 Da deflagração em Clermont (1095) aos massacres na Renânia (1096)	73
2 A RESSIGNIFICAÇÃO DA IDEOLOGIA DO MARTIROLÓGIO JUDAICO	89
2.1 OS JUDEUS E A ERUDIÇÃO: MEMÓRIA E HISTÓRIA.....	90
2.1.1 Educação judaica e cultura rabínica em <i>Ashkenaz</i> medieval.....	99
2.2 CRÔNICAS HEBRAICAS: DA LEI AO <i>KIDUSH HASHEM</i>	105
2.2.1 As crônicas hebraicas na historiografia	108
2.2.2 O suicídio ritual na Lei judaica: entre a proibição, a exceção e a regra	116
2.3 UMA NOVA IDEIA DE <i>KIDUSH HASHEM</i> NAS CRÔNICAS HEBRAICAS	123
2.3.1 A <i>cenografia</i> das crônicas e a criação do <i>éthos</i> do mártir medieval	126
3 OS LIBELOS DE SANGUE À LUZ DO <i>KIDUSH HASHEM</i>	143
3.1 O DISCURSO CLERICAL E A DETERIORAÇÃO DO <i>STATUS</i> JUDAICO.....	148

3.1.1 Agostinho de Hipona, a questão judaica e o discurso oficial de tolerância.....	148
3.1.2 A degradação do discurso de tolerância (séc. XI-XIII).....	152
3.2 AS TENSÕES SOCIAIS NO BOJO DA CRUZADA POPULAR.....	161
3.2.1 As lideranças laicas e clericais nas crônicas latinas.....	164
3.3 ESTADO DA QUESTÃO: OS LIBELOS DE SANGUE NO MEDIEVO	171
3.4 CIRCULARIDADE DISCURSIVA E FORMULAÇÃO DO LIBELO DE SANGUE	180
3.4.1 <i>Éthos</i>, posicionamento discursivo e cenografia nas crônicas latinas	181
3.4.2 A permanência da narrativa de crime ritual no Sacro Império (séc. XII-XIII)...	193
CONCLUSÃO	205
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	212
DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA IMPRESSA	212
Crônicas medievais hebraicas e latinas	212
Obras de referência da legislação judaica	213
Demais documentações antigas e medievais	214
OBRAS DE APOIO	215

INTRODUÇÃO¹

I

As múltiplas faces das relações judaico-cristãs medievais vêm se tornando objeto de estudos amplamente discutido na historiografia israelense e ao longo de produções difundidas no plano internacional, principalmente nas universidades e revistas acadêmicas norte-americanas, francesas e inglesas.² A atenção desses historiadores recai principalmente sobre os massacres de judiarias do Sacro Império Romano-Germânico no início da Primeira Cruzada (1096), sobre as consequências culturais e religiosas resultantes dos momentos de violência extrema que se sucederam, bem como sobre a representação desse movimento para as duas religiões em conflito nas décadas subsequentes. Partilham desta temática a origem e o objeto desta dissertação. Ao nos depararmos com a fortuna narrativa das fontes medievais – hebraicas e latinas – sobre os eventos cruzadistas que tocaram tão profundamente o judaísmo *ashkenazi*, notamos a sutileza do *discurso*, que entrelaça os acontecimentos e dá sentido ao corolário das relações entre judeus e cristãos em toda *Ashkenaz*³ do século XII. Por através deste corolário, entendemos a ressignificação de práticas religiosas judaicas, que fundaram a tradição martirologia *ashkenazi* fundamentadas em um novo discurso e interpretação da Lei.

¹ A construção do objeto desta dissertação advém das problemáticas inicialmente estudadas no âmbito do Programa Institucional de bolsas de Iniciação Científica (Pibic), com bolsa de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) nos subprojetos intitulados: *Os judeus nas Cruzadas: judaísmo ashkenazi no Medievo Germânico*, entre 2012 e 2013, e *O fundamento e a razão: os massacres antijudaicos durante a Primeira Cruzada no Império Germânico do séc. XI*, entre 2013 e 2014. Em razão disso, uma versão preliminar do texto que ora compõe parte desta introdução foi publicada em: SOUZA, Karla Constancio de. *Kidush Hashem: reflexões sobre a violência antijudaica na Primeira Cruzada (séc. XI-XII)*. In: *Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História – Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios* (27 a 31 de julho de 2015). Florianópolis: Anpuh, 2015. p. 01-12.

² Cf. *Association for Jewish Studies Review* (1978); *Jewish History* (1986); *Annales. Histoire, Sciences Sociales* (1994); *Speculum* (2001); *Past and Present* (2007) e *Vetus Testamentum* (2007).

³ Entendemos por *Ashkenaz* a região geográfica que compreendia a maior parte do norte da Europa durante o Medievo. Esse topônimo tem sua gênese no iídiche nomeando também os agrupamentos judaicos que viviam nessa região, ou seja, os judeus *ashkenazim* ou judeus do Norte que partilharam uma cultura comum e também o idioma iídiche, um dialeto nascente de base hebraica que possuía influências do latim e alemão. Neste trabalho, a análise está focada especialmente em parte do território *ashkenazi*, nomeadamente, o Sacro Império Romano-Germânico, bem como o norte da França e a Inglaterra.

A imigração judia, a partir de Roma, foi considerada a origem mais provável dos primeiros judeus germânicos ou *asquenazes* (heb. transl. *ashkenazi*; pl. *ashkenazim*), uma vez que registros históricos denotam evidências da presença de comunidades judaicas ao norte dos Alpes e Pirineus desde os séculos VII e IX (ROTH, 1966, p. 302-303; FALBEL, 2001, p. 45). Assim, entende-se por judaísmo *ashkenazi*, a modalidade de judaísmo proveniente da Europa central e oriental que se assentou e desenvolveu na região da Germânia Medieval⁴ e que possuiu características culturais singulares (COCHRAN; HARPENDING, 2009, p. 195-196). Uma delas foi o idioma *yidish* ou ídiche, fruto de uma compilação linguística diversificada que se desenvolveu dentro da cultura asquenazita, a partir do século X, e se espalhou para outras regiões do planeta com a emigração de seus praticantes. Um exemplo dessa proveniência particular é a própria palavra *asheknazi* que deriva do termo *Ashkenaz*, ou seja, o topônimo que nesse dialeto significa Alemanha ou Germânia (HARSAHAV, 1994, p. i-vii; JACOBS, 2005 p. 55).

As datações dos primeiros assentamentos judaicos nas regiões que os romanos chamavam Germânia Superior, Germânia Inferior e Magna Germânia durante a República e o início do Império não são conhecidas. Contudo, o primeiro documento que relata a presença de uma comunidade suficientemente grande e organizada nessa região, localizada em Colônia, no Vale do Reno (LEVINE, 2008, p. 1042; HUFFMAN, 2001, p. 187), data de aproximadamente 321 d.e.c. A existência dessa comunidade parece atestar, como afirmou Haverkamp (1988, p. 212), que os judeus contribuíram amplamente para a urbanização das cidades em território germânico, pois suas atividades comerciais estavam voltadas, em grande maioria, para os centros urbanos.

O *status* legal do judeu era o mesmo durante todo o Império Romano – sabemos que há presença judaica nos limites do Império desde 139 a.e.c, quando o domínio romano chegou à região da Palestina: eles gozavam de algumas liberdades civis, mas a prática do seu proselitismo era restringida, bem como a posse de escravos cristãos e a ocupação de cargos públicos. Entretanto, judeus eram livres para praticar qualquer outro tipo de ocupação permitida aos demais cidadãos, como a agricultura, comércio, artesanato, ao mesmo tempo

⁴ Ao utilizarmos a terminologia Germânia para nomear a região do Sacro-Império Romano Germânico medieval, não estamos fazendo referência à obra de Públio Cornélio Tácito (56-57 d.e.c), *De Origine et situ Germanorum*, e a seu conceito de germanidade. Acreditamos apenas que o uso da palavra Alemanha em lugar de Germânia pode soar anacrônico e remeter ao moderno estado alemão.

que iniciavam sua prática no empréstimo de dinheiro (STOW, 1995, p. 18-19; FELDMAN, 2010, p. 131-137). Tais condições continuaram sob os reinos bárbaros francos e burgúndios posteriores, principalmente sob as dinastias merovíngia (aprox. 457-751) e carolíngia (751-987) (BARROS, 2010, p. 07-17). A Igreja ainda não era uma instituição consolidada nessa época, portanto não contou com o respaldo do governo secular para restringir o *status* cívico e social dos judeus. A finalidade da Igreja, para Carlos Magno (768-814), era infundir coerência nas partes pouco unidas de seu Império, por isso empreendeu uma instrumentalização da lei canônica. Assim, dentre as funções que os judeus desempenhavam nesse momento estavam as de comerciantes, proprietários de terras, funcionários, médicos ou artesãos, além de possuírem influência mesmo entre os altos dignitários da Igreja, para os quais prestavam serviços ou tinham relações de amizade, podendo assumir, por vezes, cargos diplomáticos para o governo (POLIAKOV, 1955, p. 24; TOCH, 2012, p. 67; p. 239). No entanto, uma mudança gradual ocorreu na vida dos judeus, mudança essa que acompanhou a ascensão do poder clerical na sociedade medieval europeia.

Com a proibição aos cristãos de praticarem o empréstimo de dinheiro a juros – a usura, agora considerada pecado grave – a prática foi legada aos judeus, que não possuíam nenhum comprometimento com as restrições da doutrina cristã ortodoxa. Tal fato causou uma reação paradoxal nos membros da Cristandade: ao mesmo tempo em que procuravam judeus prestamistas para conseguirem empréstimos, os evitavam, pois essa posição causava estranhamento e até, em certo nível, medo (SELTZER, 1990, p. 327). A ambivalência sobre o trato para com os judeus ocorreu porque seu capital era indispensável, enquanto o seu negócio era visto como vergonhoso (BELL, 2001, p. 467). Essa combinação de circunstâncias aumentou a influência judaica, fazendo com que alcançassem a proteção dos governos seculares e se estabelecessem em diversas outras áreas e cidades do Sacro Império Romano-Germânico.⁵ Além de Colônia, eles se fixaram em outras localidades como Mogúncia, Espira

⁵ Os nomes das cidades variam e podem ser comumente encontrados nas suas variações inglesas, latinas ou transliteradas do hebraico. De modo geral, optamos por referir aos topônimos pelas formas sinonimizadas na língua vernácula, ou seja, ao invés do nome *Mainz*, adotamos Mogúncia. O mesmo se aplica às cidades de *Speyer*, para nós, Espira; *Worms*, Vormácia; Tréveris e Ratisbona ou invés de suas formas toponímicas *Trier* e *Regensburg*, respectivamente. O referido se aplica ainda para todas as demais localidades com topônimos grafados e utilizados no presente estudo, sejam antigos, medievais, modernos ou contemporâneos.

e Vormácia, e ocuparam posteriormente outras cidades e territórios dentro da Renânia (HIRSCHMAN, 2009, p. 16-21).⁶

No início do século X, populações judaicas já estavam bem estabelecidas na Europa do Norte, com importantes povoamentos na Renânia (NICHOLAS, 1999, p. 202; FALBEL, 2001, p. 45). Foi nesse momento também que os últimos reis carolíngios passaram a dar mais abertura às demandas clericais e, em muitos casos, segui-las em suas vidas pessoais. Cada vez mais, os bispos ganhavam influência na aprovação de leis canônicas antijudaicas que restringiam seus direitos e os segregavam do convívio com cristãos, o que teve como consequência direta o crescimento da desconfiança dos cristãos em relação aos judeus (TUCHMAN, 1990, p. 36-40). Foi nesse mesmo século que as atividades antijudaicas começaram a surgir na cultura cristã, por exemplo as malhações de Judas, o traidor de Cristo, durante a Semana Santa (SORLIN, 1974, p. 18; SELTZER, 1990, p. 327). Entretanto, as comunidades judaicas ainda contavam com a proteção dos governantes – fossem eles príncipes leigos ou até mesmo nas cidades governadas por príncipes clérigos, que eram os casos dos bispados – uma vez que os impostos cobrados das atividades comerciais e prestamistas judaicas eram essenciais para o bom funcionamento da economia da cidade medieval (HAVERKAMP, 1988, p. 212; BELL, 2001, p. 467).

Assim, embora os judeus fossem tão ignorantes quanto seus contemporâneos com relação aos estudos seculares, sua cultura religiosa os obrigava – ou ao menos os incentivava – a ler e entender as orações em hebraico. Em um nível superior, estimulava também os jovens a se iniciarem nos estudos dos preceitos das leis judaicas postas na Torá e no Talmude, em oposição às altíssimas taxas de analfabetismo nas demais camadas populares (STEMBERGER, 2003, p. 92). Dessa maneira, os estudos halachistas começaram a florescer por volta do ano mil.⁷ Um dos primeiros halachistas foi *Rabeinu* Guershom ben Juda Meór

⁶ As comunidades judaicas destas três últimas cidades formavam uma liga, representada pelo acrônimo SHUM, pois as comunidades nas margens do rio Reno dentro desses agrupamentos urbanos se tornaram o centro da vida judaica *ashkenazi* durante os tempos medievais. O acrônimo é formado pelas primeiras letras dos nomes hebraicos das cidades. Elas possuíam até mesmo um conjunto de decretos e sanções específicas, o *Takkanot Shum*, formulados e acordados durante décadas pelos líderes das comunidades judaicas locais e seus rabinos nos séculos XII e XIII (HIRSCHMAN, 2009, p. 16-23).

⁷ *Halachá* é o nome dado ao conjunto de leis e costumes que regem a religião judaica. É formada pelas *Mitzvot*, os 613 mandamentos contidos na Torá e pelos mandamentos rabínicos (*derabanan*) e talmúdicos acumulados a partir dos costumes (*minhag*) estabelecidos pelas comunidades, que dizem respeito às tradições, costumes e

Hagolá (955-1028),⁸ que teve pupilos em Mogúncia e Metz. Ele é descrito na historiografia judaica como um modelo de homem sábio, pio e humilde. Conhecido pelo epíteto de Luz da Diáspora, foi o primeiro a estimular seus correligionários nos estudos de sua literatura e filosofia religiosas (MALKIEL, 2009, p. 2-5; p. 16-18). O estudo contínuo da Torá e do Talmude produziu tal devoção ao judaísmo que seus fiéis chegaram ao ponto de considerarem que uma vida sem a sua religião não valia a pena ser vivida, posição que ficou clara no tempo das Cruzadas, quando foram obrigados a escolher entre a vida e a fé (KRIEGEL, 2002, p. 37).

A Primeira Cruzada (1096) representou um reforço na prática de perseguições contra os judeus, não só na Germânia, mas por toda Europa. Com isso, agravou a tendência de intolerância e o tratamento violento em relação às judiarias (CARR, 2000, p. 149; p. 156-157). A Cruzada havia sido oficialmente deflagrada por toda Europa ao fim do ano de 1095, no discurso do Concílio de Clermont. O papa Urbano II (1088-1099) viajou pelas diversas regiões promovendo discursos em que pregava a necessidade imediata dos cristãos irem socorrer seus irmãos no Oriente que sofriam o jugo dos infieis muçulmanos, de modo a reconquistar assim a Terra Santa, Jerusalém (FALBEL, 2001, p. 104; KREY, 1921, p. 33; RUNCIMAN, 2003, p. 104). A Primeira Cruzada, porém, deu-se de forma desorganizada, e contou com os humores exaltados das populações, fomentados por discursos de ódio promovidos por monges itinerantes representantes da baixa hierarquia clerical. O conteúdo principal dessas pregações dizia respeito à justiça em se exterminar os judeus que viviam no seio da própria sociedade cristã ocidental, pois eram tão infieis quanto os muçulmanos orientais, ou piores, pois haviam traído Cristo (ROUSSET, 1980, p. 14; FALBEL, 2001, p. 104 e ss.; CARDINI, 2006, p. 475).

Comunidades judaicas inteiras foram dizimadas, como as de Mogúncia, Vormácia, Colônia e Tréveris. O bispo de Espira, por exemplo, conseguiu salvar os judeus de sua cidade, mas em Mogúncia os mortos podem ter chegado a mil e duzentos. Ao subjugar comunidades judaicas inteiras, os cruzados contribuíram para acionar o gatilho que desencadeou uma prática

regras (*Shulchan Aruch* séc. XVI); ou seja, é um guia para o *modus vivendi* judaico. Nesse sentido, o halachista era aquele que contribuía para a criação e aprimoramento dos preceitos judaicos (ELON, 2003, p. 15 e ss.).

⁸ Por vezes o axiônimo *Rabeinu* (transliteração do hebraico para a língua portuguesa) aparece como uma locução de tratamento que acompanha o nome de rabinos e personalidades religiosas importantes do judaísmo. Significa *Nosso Mestre*. Também podem ser encontradas variações desta transliteração tanto para o português, como para os outros idiomas, como *Rabbenu* ou *Rabbeinu*.

largamente utilizada pelos judeus nas situações de escolha entre conversão ou morte durante os massacres renanos: preferiram cometer o suicídio ritual em santificação do Nome de Deus, ao invés de apostatarem da fé (FALBEL, 2001, p. 76-78; p. 98-112). Por consequência, os judeus teriam reagido da forma mais fiel ao judaísmo que conseguiram, ideia que apareceu como uma construção discursiva desde o momento em que se começou a escrever sobre os massacres. Sobre essa questão, uma discussão aprofundada terá lugar no segundo capítulo. A construção desta prática cultural ficou conhecida pelo nome de *Kidush Hashem* ou *Qiddush ha-Shem*, e deu aos judeus *ashkenazi* o *status* de forma mais pura do judaísmo (FALBEL, 2001, p. 66-73). Posteriormente, a gama de acusações e conspirações contra os judeus que objetivaram rechaçar o judaísmo do seio da sociedade cristã apoiaram-se na imagem do suicídio ritual judaico que permaneceu presente na memória popular, criando justificativas para novas perseguições às judiarias europeias. Uma dessas acusações foi a alegação de uma suposta prática judaica de assassinato ritual de cristãos, baseada na crença de que judeus precisavam de sangue cristão para fins ritualísticos (FELDMAN, 2013, p. 15 ss.).

Desta forma, em nossa problemática propomo-nos questionar se houve uma confluência cultural religiosa entre judaísmo e cristianismo que resultou na criação de um novo conceito e de uma nova prática, o *Kidush Hashem*, que representou, ao seu fim, uma transformação doutrinária sobre o martírio; além disso, discutimos se o *status* de pureza do judaísmo *ashkenazi*, apesar de ter elegido o martírio em lugar da conversão e da abdicação de sua fé, poderia ter sofrido influências de concepções religiosas cristãs para a forja do conceito. Outro aspecto de nosso problema é elucidar o papel dos discursos veiculados por clérigos da baixa hierarquia da Igreja na promoção dos episódios de violência antijudaica e como esse *posicionamento discursivo* se diferencia dentro do seu *campo discursivo*, contrapondo-se àquele da alta hierarquia clerical. Por fim, buscamos verificar se houve uma ressignificação cristã do suicídio ritual que possa ter influenciado a elaboração das acusações de assassinato ritual, as quais justificaram novas perseguições aos judeus regularmente pelos séculos seguintes.

Ao propor este trabalho, acreditamos poder contribuir para a compreensão política, social e cultural do Medievo Central e das problemáticas relacionadas ao judaísmo dentro e a partir desse recorte temporal. O estudo desses aspectos é insuficiente na historiografia brasileira,

ainda que contemos com algumas pesquisas na área,⁹ o que não é visualizado na demanda por publicações que contemplem o tema. Portanto, para ampliar as formulações teóricas a respeito, esta pesquisa objetiva discutir as influências que os massacres antijudaicos da Primeira Cruzada nas principais cidades renanas do Sacro Império (séc. XI-XII) provocaram na cultura e religião judaicas. A importância de nosso trabalho se revela também na perspectiva que adotamos sobre a relação judaico-cristã: entendemo-las como uma via de mão dupla, em que o diálogo e as influências mútuas existiram, apesar da constante tensão entre ambos os grupos. Esta questão é imprescindível, pois enriquece a análise das trocas culturais entre cristãos e judeus *ashkenazim*, algo que permaneceu por muito tempo como um tabu no estudo do judaísmo germânico, tido como uma das formas mais puras de manifestação religiosa judaica. Acreditamos que as crônicas hebraicas ainda são pouco exploradas no Brasil, pois encontramos apenas um trabalho de mestrado (BARROS, 2014) que utilizou a mesma temática *ashkenazi*, porém com abordagem e problemática diversa. Apesar da massiva produção de materiais relacionados à questão judaica nas Cruzadas em nível internacional, os estudos não penetraram ainda nas produções acadêmicas brasileiras, onde a maioria das obras são desconhecidas, o que pode ser comprovado ao analisar a ideia de que transformações culturais religiosas aconteceram no seio do judaísmo *ashkenazi* como fruto dos massacres cruzadistas e de influências recebidas do cristianismo, ideia esta rejeitada até as décadas de 50 e 60.

Devidamente apresentado o objeto desta pesquisa, cumpre elucidar os objetivos previamente almejados ao longo desta dissertação. De maneira geral, nos propusemos analisar as transformações socioculturais e religiosas que afetaram diretamente os judeus *ashkenazim* a partir do período de massacres de comunidades judias na Primeira Cruzada e as consequências a curto e médio prazo desses eventos para a vida, cultura e discurso religioso destes agrupamentos sociais, incluindo a reação e percepção cristã desses acontecimentos. Deste modo, a partir da diferenciação dos posicionamentos discursivos entre o nicho monacal,

⁹ O marco inicial para o desenvolvimento de pesquisas brasileiras sobre o tema dos massacres de judeus na Primeira Cruzada se deu com a publicação das crônicas hebraicas em língua portuguesa, traduzidas pelo professor Dr. Nachman Falbel (2001), que disponibilizou, para além das traduções, também uma variedade de informações sobre a conjuntura e período em que essas documentações foram produzidas. Posteriormente, sobressai a defesa da dissertação de mestrado de Cristiano Ferreira de Barros, na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, intitulada *O Pietismo medieval nas comunidades judaicas germânicas e a representação sociorreligiosa presente no Sefer Hassidim* (2014), orientado pela Prof. Dra. Renata Rozental Sancovsky.

representado pelo clero de origem popular – baixa hierarquia –, e os clérigos pertencentes à alta hierarquia da Igreja, identificamos os níveis de atitude clerical e secular em relação aos judeus e investigamos como esses posicionamentos geraram práticas que impactaram o cotidiano das judiarias renanas a partir do século XI. Detectando as posições dos dois segmentos clericais, sobretudo com base no entendimento – ou reinterpretção – de ambos sobre a concepção agostiniana da função dos judeus na sociedade cristã, discutimos como a Igreja Católica e sua ortodoxia tolerou, incentivou ou condenou tais práticas.

A partir da leitura das crônicas latinas e hebraicas, explanamos também o comportamento da nobreza, grupo social dirigente e paralelo ao clero, que demonstrou ser também agente ativo nos massacres e investigamos ainda quais efeitos e consequências os massacres de 1096 causaram ao judaísmo *ashkenazi* a curto e médio prazo no âmbito social, cultural e religioso, tal como suas influências no surgimento de uma nova prática de *Kidush Hashem*, perceptíveis sobretudo nas crônicas hebraicas. Outrossim, analisamos as trocas culturais entre cristãos e judeus e a maneira como as influências mútuas refletiram mudanças nas práticas e costumes cotidianos para ambas as comunidades.

Por fim, examinamos a ressignificação do suicídio ritual em dois níveis: o da transformação do conceito de *Kidush Hashem* no martirologio judaico, que se diferencia daquele previamente estabelecido na Lei judaica, e o da apropriação deste conceito pelos cristãos, que resultou numa ressignificação própria, a partir da qual se construiu a ideia do assassinato ritual, ou libelo de sangue, crimes dos quais judeus foram sistematicamente acusados durante vários séculos após o surgimento do termo e do primeiro caso.

II

De modo a harmonizar com a vertente historiográfica que nos inscrevemos, ou seja, a Nova História Cultural, e com os corpos documentais selecionados, bem como para viabilizarmos nossa hipótese, consideramos adequada para esta pesquisa a adoção do exame textual crítico advindo da teoria e método da *Análise do Discurso*, da qual tratamos adiante ainda nesta seção. Elucidemos primeiro nossas considerações sobre o aparato conceitual proveniente das

contribuições da Nova História Cultural. Esta vertente surgiu como uma modalidade historiográfica que se abre aos estudos mais variados como a *cultura popular*, a *cultura letrada*, as *representações*, o *poder* e as *práticas discursivas* praticadas por diversos grupos sociais (BARROS, 2005, p. 126). Além disso, ela foca não apenas os mecanismos de produção dos objetos culturais, como também os seus mecanismos de recepção, pois a própria recepção é também uma forma de produção cultural (BARROS, 2005, p. 128). Se transportarmos tal perspectiva para o nosso objeto, notamos que o impacto do conflito discursivo entre os níveis do clero católico culminou na efervescência de ideias e interpretações populares e não populares sobre a questão e o lugar dos judeus na sociedade cristã, e que a recepção dessas ideias, assim como a construção da *representação* destas, gerou um comportamento próprio nas populações urbanas da Germânia, levando aos massacres contra os judeus *ashkenazim* na Primeira Cruzada, especialmente na região da Renânia. Como resultado, houve uma completa reinterpretação por parte da população e alguns setores do clero sobre a produção de ideias religiosas e conceitos teológicos da elite clerical da Igreja medieval.

Assim, um conceito fundamental para a interpretação do contexto é o de *representação*, juntamente com a perspectiva de *identidade* e *alteridade* que estão relacionadas ao *antijudaísmo*, à *circularidade de ideias* e à *violência*. As *representações*, conceito cunhado por Roger Chartier (1990), são, por sua vez, indissociáveis das *práticas culturais*, que são aquelas “[...] realizadas por seres humanos em relação uns com os outros e na sua relação com o mundo, o que em última instância inclui tanto as ‘práticas discursivas’ como as práticas ‘não-discursivas’” (BARROS, 2005, p. 129). Assim, “tanto os objetos culturais seriam produzidos *entre práticas e representações*, como os sujeitos produtores e receptores de cultura circulariam entre estes dois pólos, que de certo modo corresponderiam respectivamente aos *modos de fazer* e aos *modos de ver* [a realidade]” (CHARTIER, 1990, p. 126). É válido notar que “as representações do mundo social [...] são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam” (CHARTIER, 1990, p. 16-17), noção que se interliga diretamente às postulações referentes às *identidades* e *alteridades*. Tais conceitos são precisamente visíveis e presentes em nossa perspectiva do período medieval em foco.

Como postula Tomaz Tadeu Silva (2000), a identidade é concebida apenas como um fato autônomo, algo estritamente pautado na positividade. Nessa perspectiva, a identidade só tem

como referência a si própria: ela é autocontida e autossuficiente. Do mesmo modo, a diferença é também concebida por entidade independente, neste caso, em oposição à identidade: a diferença é aquilo que o *outro* é, mas que por algum motivo, *eu* não venho a ser. As afirmações sobre diferença só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações sobre a identidade (SILVA, 2000, p. 73). Portanto, a partir deste olhar, *identidade* e *diferença* (*alteridade*) são inseparáveis, vistas como mutuamente determinadas.

Como também analisou Norbert Elias (2000), além da interdependência entre a identidade e a alteridade, é imprescindível que destaquemos que os grupos estabelecidos (a maioria; em nosso caso, os cristãos) geralmente atribuem a si mesmos características humanas superiores, excluem o *outro* do contato social e mantêm tabus, restrições e proibições sob esses contatos, através do controle social (ELIAS, 2000, p. 20) manifesto pela posse de *poder* dentro do grupo. No recorte desta pesquisa, o poder é pela maioria numérica e religiosa dos cristãos em relação aos judeus. Assim, interessa-nos o conceito de *poder* nas obras de Elias, na confluência de sua análise das relações de poder que surgem entre os indivíduos, pois essa convergência elucida aspectos do controle social, ou seja, da prática. No embate entre cristãos e judeus medievais, essa prática se manifesta por ambas as partes e de maneira clara: tanto uma quanto a outra comunidade, portadoras de níveis diferentes de poder, deviam evitar contatos, em outras palavras, deviam evitar se misturar.

O conceito de *poder* em Norbert Elias (1994a; 1994b) é um atributo das relações sociais, um fruto do contato entre os indivíduos e das suas ações a todo instante, sejam elas no campo político, econômico, cognitivo ou cotidiano. Dessa forma, Elias não toma o poder somente como algo em termos monetários, ou seja, algo concreto relacionado ao controle de coisas, de objetos e de pessoas. Para Elias (1994a), o conceito de poder deixou de ser uma substância para se transformar numa relação entre duas ou mais pessoas. O poder é um atributo destas relações que se mantêm num equilíbrio instável de forças. Se o poder tem como fonte as relações humanas mais variadas, ele também pode assumir diversas formas. Na linguagem eliasiana, isso quer dizer que há grupos ou indivíduos que “[...] podem reter ou monopolizar aquilo que os outros necessitam, como por exemplo, comida, amor, segurança, conhecimento, etc. Portanto, quanto maior as necessidades desses últimos, maior é a proporção de poder que detêm os primeiros” (ELIAS, 1994a, p. 53). Assim, o poder não se resume ao que ocorre entre senhores e servos, dominadores e dominados, mas pode ocorrer entre indivíduos de um

mesmo grupo ou entre membros de grupos diferentes; pode manifestar-se também nas mais variadas situações, como na maneira que os indivíduos se portam à mesa, em como se vestem, e na aceitação ou não em atividades cotidianas e de sociabilidade. É, pois, nessa forma de ver as relações de poder e, conseqüentemente, de marginalização e de exclusão que nosso trabalho se compromete a elucidar os aspectos sociais entre os cristãos e judeus, pois “[...] a peça central dessa figuração é um equilíbrio instável de poder, com as tensões que lhe são inerentes. Essa é também a pré-condição decisiva de qualquer estigmatização eficaz de um grupo *outsider* por um grupo estabelecido” (ELIAS, 2000, p. 23).

Para além do poder que se manifesta no controle social, ainda há possibilidade de um grupo fixar no outro o rótulo de portador de inferioridade, um ser humano menor: “O grupo estabelecido tende a atribuir ao conjunto do grupo *outsider* as características *ruins* de sua porção *pior* – de sua minoria anômica. Em contraste, a autoimagem do grupo estabelecido tende a se modelar em seu setor exemplar, mais *nômico* ou normativo – na minoria de seus melhores membros” (ELIAS, 2000, p. 22- 23). Um grupo só pode estigmatizar o outro com eficácia se já estiver bem instalado em posições de poder das quais o outro grupo foi excluído, quando ocorre, de acordo com a definição de Elias (2000, p. 23), “[...] uma relação entre grupos com diferenciais de poder acentuados”. É essa ocorrência que observamos clareza numa sociedade onde a diferença numérica entre estabelecidos-cristãos era abissal em relação aos *outsiders*- judeus.

De acordo com a análise de Elias (2000, p. 33), quando a discrepância da posse dos diferenciais de poder era muito grande entre os grupos estabelecidos e *outsiders*, e estes não tinham nenhuma utilidade para o grupo dominante, mas por vezes os atrapalhavam em termos de posse monopolista de *status* e poder, o que geralmente acontecia era o extermínio ou a opressão do grupo pretensamente inferior (ELIAS, 2000, p. 33). No caso dos massacres das Cruzadas, o grupo dominante – ou que possuía um diferencial de poder superior aos judeus – responsável pelo extermínio foi o dos cruzados e da população cidadina que aderiu às ações desse pequeno exército liderado por nobres belicosos e cavaleiros armados. Entretanto, devemos ressaltar que estes não eram a autoridade principal, os porta-vozes do poder estabelecido; eles eram os desajustados dentro da maioria, pois tanto o imperador do Sacro- Império, como a alta hierarquia da Igreja usavam os judeus em seu benefício, davam-lhes uma função na sociedade.

A discussão sobre essas relações de poder traz à tona as teorias concernentes ao *antijudaísmo* e à *violência* como conceitos. Entendemos o antijudaísmo medieval como um fenômeno singular em relação a outras manifestações de comportamentos antijudaicos ao longo da história. Como explica Paulo Geiger (2008), o antijudaísmo medieval foi multifacetado. Ele aparece em vários contextos, épocas e momentos distintos, e deve ser entendido como uma hostilidade ou “[...] oposição total ou parcial ao Judaísmo – e aos judeus como adeptos desta religião – por pessoas que aceitam um sistema concorrente de crenças e práticas e consideram certas crenças e práticas judaicas genuínas como inferiores” (LANGMUIR, 1996, p. 57). Foram tantas as suas manifestações, contextos, expressões, motivações e alegações diferentes, que acreditamos não de tratar de um único e mesmo fenômeno, mas de fenômenos diversos, cada qual com seu próprio efeito, isto é, o antijudaísmo grego, romano ou o nazista possuíram sua própria estrutura, causa e consequência, porém todos eles estiveram ligados por um eixo comum: a rejeição do fenômeno coletivo do povo judeu (GEIGER, 2008, p. 256). Portanto, se analisarmos conceitualmente o que foi o antijudaísmo através do tempo chegaríamos à conclusão de que não se trata de apenas um fenômeno com várias expressões, mas de fenômenos diferentes aos quais é dado o mesmo nome. Cada caso de perseguição e rejeição é um caso à parte, e não justifica o termo antijudaísmo em sua generalidade (GEIGER, 2008, p. 260). Desta maneira, estamos falando sempre de *antijudaísmos*, ou seja, de um conceito plural e não generalizado.

A fim de conceituar *violência*, trazemos para esta abordagem o pensamento político-filosófico de Hannah Arendt (orig. 1970; 2004), para quem o conceito está totalmente imbricado com o de *poder* e de *força*, o que demonstra a originalidade de sua proposição. Para ela, a violência contrapõe-se ao poder, pois onde predomina o primeiro, está ausente o segundo (ARENDR, 2004, p. 35). O conceito de violência tem, nesse contexto, um sentido de meio ou instrumento de coação que constitui recursos ao serviço de uma dada autoridade no exercício de uma dada forma de poder, uma vez que a violência parece ocorrer sempre que há condições como perda de autoridade ou determinadas transformações nas relações de poder (ANDRÊS, 2012, p. 6). Em relação à força, a autora leva em consideração a análise de Hobbes de que muitos atores sociais vistos como fracos se fortalecem quando unidos, porém para ela o poder não pode perpetuar-se através da força, uma vez que, quando ele acaba, a força também se encerra. Portanto, poder é o contraste de força (ARENDR, 2004, p. 23).

Ao aplicarmos essas noções no trato de nosso objeto, vemos que a violência empregada nos massacres antijudaicos por cruzados cristãos carregava algumas dessas premissas. A força repressiva exercida naquele momento não vinha mais das autoridades eclesiásticas ou imperiais. Essa mudança ocorreu porque os discursos e leis que protegiam os judeus foram invalidados quando o papa deflagrou a Primeira Cruzada, e nobres cavaleiros, respaldados pela multidão de cristãos, tomaram para si um poder momentâneo e, dispondo de força para tal, subjugarão as diversas comunidades judaicas *ashkenazim*. Nesse momento, se nota a natureza instrumental da violência, que serviu para legitimar o discurso popular que pregava a livre presença judaica no seio da Cristandade como uma afronta. Arendt parte de uma ótica contemporânea, ou seja, da discussão de acontecimentos políticos atuais, para desenvolver seu pensamento sobre a temática da violência étnica, mas se mostra surpreendentemente coerente com o momento proposto como nosso recorte temporal. Uma vez que entramos nos campos das Cruzadas, cabe destacar que a autora determina a guerra como o sistema social básico, dentro do qual as outras organizações sociais conflitam ou conspiram (ARENDR, 2004, p. 8).

A fim de posicionar as situações, ações e comportamentos individuais e coletivos dos grupos sociais analisados, faz-se necessário tocarmos na discussão teórica que Michel de Certeau (2008) propõe sobre o conceito de *cotidiano*. O autor sugere estudar a cultura cotidiana como parte da vida das pessoas – para além das táticas de sobrevivência diária – e entender a operação epistemológica que nomeia, codifica e enquadra essas experiências sociais. Assim, entendemos *cotidiano* como as práticas humanas realizadas pelos atores sociais no seu dia-a-dia, o que não quer dizer ele se resume à mecanicidade da rotina. Apesar de serem, na maioria das vezes, vistas como algo banal ou insignificante, as ações cotidianas compõem um campo extremamente frutífero para o desenvolvimento das relações sociais e, conseqüentemente, de estudos sobre a sociedade. Dentre as principais características do cotidiano destacam-se a probabilidade, a espontaneidade, a sociabilidade, a polissemia e a heterogeneidade nas relações humanas, pois “[...] não raro, são exatamente estes últimos, os fenômenos triviais, que nos dão uma noção clara e simples da estrutura e desenvolvimento [...] das relações sociais intergrupos” (ELIAS, 1994b, p. 125).

Empregando essa teoria para a observação de nosso objeto, vemos como a sociabilidade entre cristãos e judeus se dá no cotidiano de suas relações e que as barreiras que ambos cerravam em torno de seus rebanhos de fiéis eram fluidas. Torna-se ainda possível identificar como,

nesse mesmo cotidiano de relações ambivalentes, surge um discurso de extermínio contra os judeus amplamente creditado pelos cristãos. Devemos atentar também para o fato de que as identidades adquirem sentido por meio de linguagens e dos sistemas simbólicos pelos quais são representadas no mundo social e é em função desses significados construídos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos, ou melhor, ao que não somos, ação que demarca nossa identidade (WOODWARD, 2012, p. 8-18 e ss.) e que denota a complexidade das interações sociais que são estabelecidas nas redes de sociabilidades que perpassavam membros da comunidade cristã, bem como da judaica.

Outro conceito teórico que elucida parte importante de nossa problemática e hipótese é o de *circularidade das ideias*, famoso na obra *O queijo e os Vermes*, de Carlo Ginzburg (1987). Apesar de esta ser uma contribuição teórica aplicada aos problemas da Micro-história, não é nosso objetivo fazer uma abordagem microanalítica típica dessa corrente, mas utilizar uma de suas nuances teóricas para embasar mais precisamente nossa análise. Acreditamos, como o autor, que a produção cultural e de ideias não era feita apenas no âmbito da cultura erudita, mas que ela passa pela dinâmica da *circularidade cultural*, conceito inspirado em Mikhail Bakhtin e definido pela ideia de que “entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu [...] um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo” (GINZBURG, 2006, p. 10). Importa-nos esse conceito, uma vez que nossa problemática é feita a partir de questões que envolvem a confluência de ideias entre cultura popular e cultura erudita – a população geral e o clero popular em contraposição a uma faixa composta principalmente pelo clero letrado – para elucidar o que havia por trás do conflito discursivo entre esses setores advindos de realidades socioeconômicas absolutamente diferentes. A teoria também abrange outros âmbitos de nossa pesquisa, dada a confluência de ideias interculturais e religiosas entre cristianismo e judaísmo, fator decisivo para a construção do conceito religioso do *Kidush Hashem* dentro do judaísmo *ashkenazi*,¹⁰ e posteriormente ainda, o surgimento de uma possível ressignificação desse conceito contribuindo na criação de todo o aporte mitológico

¹⁰ As confluências interculturais entre judeus e cristãos não são exclusivas das relações cristãos e *ashkenazim*. O foco de nossa análise recai sobre esses dois grupos, mas é preciso informar que uma variedade de estudos apresenta também a importante relação entre cristãos e judeus *sefaradim* na Península Ibérica, como exemplificam Follador (2016), Sancovsky (2007) e Rozenal (2001).

antijudaico medieval que levou a diversas outras perseguições, principalmente aquelas relacionadas aos crimes rituais, chamados também de libelos de sangue.

Por fim, entendemos os domínios da Nova História Cultural e da Análise do Discurso (AD) como plenamente adequáveis entre si, pois as *representações* são *discursos*, e vice-versa. Para o exame das fontes de que dispomos, utilizamos a vertente de Análise de Discurso proposta pela Escola Francesa como ferramenta teórica e metodológica, com base em Patrick Charaudeau e Dominique Maingueneau (2016), Helena Hathsue Nagamine Brandão (1994) e Eni Puccinelli Orlandi (2005). De modo geral, o conceito de discurso é apresentado como um produto social, cultural e historicamente produzido. Em função disso, a teoria e método da Análise do Discurso procura interpretar vestígios que levam à contextualização situacional imediata, institucional e sociocultural mais ampla. Nesse sentido, a análise do discurso não pode ser vista como uma interpretação semântica do conteúdo, mas uma tentativa de esclarecer ou detectar os motivos pelos quais o texto diz determinada coisa ou omite, elucidando, desta forma, os modos de dizer, de mostrar, de interpretar, ou de seduzir (ORLANDI, 2005). Concebendo o discurso como uma prática social, observamos também que ele, sendo capaz de incitar uma ação ou justificá-la, é um dos âmbitos onde se realizam as disputas sociais. Por isso, não podemos perder de vista que, principalmente em confronto, os discursos não são neutros, mas carregados de sentidos (PINTO, 1999, p. 24).

O discurso articula saber e poder, pois quem fala, fala de algum lugar, e tem o direito reconhecido institucionalmente: seu discurso está ligado a uma pressuposição de verdade, a uma instituição, o que nos leva a perceber os protagonistas do discurso não pela sua individualidade, mas como pertencentes a determinados lugares sociais (BRANDÃO, 1994, p. 49-50). Para compreender os sentidos de um discurso, portanto, é preciso observar o sujeito que o enuncia. Esse sujeito sempre está alocado em uma categoria social, pois sua voz representa um segmento de uma sociedade histórica, isto é, ele fala a partir de um determinado lugar histórico e social. Brandão (1994) caracteriza a linguagem não apenas como um veículo de comunicação, mas um instrumento de significação da realidade – sendo ela mesma parte da realidade –, fato que revela certa distanciação entre o objeto representado e o símbolo que o representa. Desta forma, a linguagem enquanto discurso não constitui um universo de símbolos que serve apenas como instrumento de comunicação ou suporte de pensamento, mas é, além disso, uma interação e um modo de produção social. A interação

com o simbólico é permanente, portanto necessitamos da contribuição da AD para interpretá-los, sem, contudo, mantermos a ilusão de uma compreensão global de sentido.

Apresentadas as informações básicas sobre a abordagem que a AD realiza do discurso, faz-se necessário explicar o modo como aplicamos um conjunto selecionado de conceitos elaborados por Charaudeau e Maingueneau (2016) ao longo dos capítulos, sobretudo na análise de nossas crônicas hebraicas e latinas, a fim de verificar nossas hipóteses. Utilizamos, na observação desses textos, o conceito de *discurso constituinte*, que são aqueles propostos como discursos de origem, cuja principal característica é serem validados por uma cena de enunciação que autoriza e legitima a si mesma (MAINGUENEAU, 2009, p. 60). Um exemplo de discurso constituinte é o discurso religioso. Esse conceito foi aplicado no intuito de compreender a frequente remissão que as crônicas hebraicas, buscando legitimidade teológica de ação ou interpretação, fazem à Torá e ao Talmude; e comparar a maneira como apresentam uma repaginação de um conceito de martírio, bastante adverso àquele presente nos livros sagrados de base.

Antes de nosso trato analítico das fontes, estabelecemos uma explicação sobre as *condições de produção* dos discursos presentes nas narrativas, as quais desempenham um papel essencial na construção desses *corpora* documentais. Esse conceito é uma forma mais complexa de lidar com o que comumente se costuma denominar de “circunstâncias” ou “contexto” nos quais os discursos foram produzidos, mas se diferencia deste por permitir explicitar, dentro deste contexto, aquilo que *condiciona* e *perpassa* o discurso (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 114), por isso não é apenas uma forma de situar o leitor do momento histórico ou do *background* em questão. Neste trabalho as condições de produção vêm atreladas a uma das principais máximas da AD: o *interdiscurso*. Este conceito define que todo discurso é caracterizado pela *interdiscursividade*, cuja propriedade é uma relação de atravessamento multiforme com outros discursos. Em um sentido mais restrito, o interdiscurso configura-se também em “[...] um espaço discursivo, um conjunto de discursos (de um mesmo campo discursivo ou de campos distintos), que mantêm relações de delimitação recíproca uns com os outros, [...] uma articulação contraditória de formações discursivas que se referem a formações ideológicas antagônicas” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 286). E em um sentido mais amplo, chama-se também interdiscurso, “[...] o conjunto das unidades discursivas (que pertencem a discursos

anteriores do mesmo gênero, de discursos contemporâneos de outros gêneros, etc.) com os quais um *discurso particular* entra em relação implícita ou explícita” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 286).

A noção de *interdiscurso* ou, mais propriamente, da *primazia do interdiscurso*¹¹ se mostra necessária para identificar como a *formação discursiva* de cristãos e judeus influenciou mutuamente as crônicas latinas e hebraicas no processo de construção de certas categorias analisadas nos textos, como a de mártir, nas crônicas hebraicas; assim como para verificar a presença do interdiscurso nas crônicas latinas, nomeadamente em seus enunciados sobre o comportamento judeu, marcados por um discurso tido como popular.

Imbricado ao postulado da interdiscursividade, elegemos o conceito de *posicionamento discursivo* para explicar como as crônicas hebraicas buscam, alocadas dentro do *universo discursivo* do norte da Europa ou *Ashkenaz* nos séculos XI e XII, do *campo discursivo* religioso, e dos *espaços discursivos* da crônica hebraica e da crônica latina, posicionar-se no interdiscurso apreendido tanto nas identidades com que estão em contato, nomeadamente a cristã, quanto naquela capturada na Lei religiosa, que é seu discurso constituinte. Aplicamos o mesmo conceito, ainda, para entender como o posicionamento discursivo do cronista latino em relação aos judeus mostrou-se próximo a um posicionamento identificado como popular, ou seja, *periférico* em relação ao campo discursivo religioso em questão, pois ele divergia daquele *central*, fundamentado no discurso oficial da Igreja. Além disso, buscamos entender de que maneira pode influenciar na construção da acusação de crime ritual meio século depois de 1096.

¹¹ A *primazia do interdiscurso* ou *primado do interdiscurso* significa a precedência do interdiscurso sobre o discurso, em que a unidade de análise pertinente não é o discurso, mas esse espaço de trocas construído pelo analista. Essa ideia do *primado* implica considerar que os discursos, assim como formula Maingueneau (2008a), não se constituem independentemente uns dos outros para serem, em seguida, colocados em relação, mas que eles se constituem de maneira regulada, no interior de um interdiscurso. Esta noção é desdobrada ainda em uma tríade: *universo*, *campo* e *espaço discursivos*. O *universo discursivo* é entendido como o conjunto de formações discursivas (ou posicionamentos discursivos) de todos os tipos que interagem em uma conjuntura dada. Ele é um conjunto finito que delimita o horizonte a partir do qual são construídos domínios menores, suscetíveis a serem estudados, os *campos discursivos*, compreendidos como o conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, num processo de delimitação recíproca – seja em confronto, aliança ou neutralidade – em uma região determinada do universo discursivo. Essa concorrência se dá entre discursos que possuem a mesma função social, mas divergem sobre o modo pelo qual essa função deve ser preenchida. É no interior do campo que Maingueneau (2008b, p. 34) isola o *espaço discursivo*, que o autor entende como um lugar de trocas construído por subconjuntos de formações discursivas, cuja relação o analista, a partir de hipóteses fundadas sobre um conhecimento dos textos e um saber histórico, julga pertinente considerar (SOUZA-E-SILVA, 2015, p. 100).

Do arcabouço teórico da AD selecionamos também o conceito de *cenografia*, para demonstrar a forma como o cronista dispõe os mártires na *cena englobante* (o discurso religioso) e na *cena genérica* da crônica, a fim de construir um novo conceito de mártir. Relacionando a cenografia com o *éthos* do cronista judeu, ou seja, com a identidade enunciativa que se posiciona dentro de seu campo, procuramos interpretar como este ajudou também na criação da nova concepção de mártir e, tal qual o posicionamento discursivo do cronista latino, pode ajudar e corroborar o discurso reelaborado de crime ritual. Uma abordagem mais pormenorizada acerca de todos esses conceitos, bem como uma maior explicação e detalhamento de cada um deles, será feita ao longo dos capítulos e nos momentos de operacionalização teórico-metodológica da leitura, análise e interpretação de nossas documentações literárias.

Elucidado o instrumental teórico e metodológico a sustentar nossas hipóteses, discutamos a primeira destas. Partimos da teoria da *circularidade das ideias* e do conjunto de conceitos da AD supracitados, sobretudo o da interdiscursividade, para explicar como a influência mútua entre judaísmo e cristianismo contribuiu, a partir do imbricamento de noções religiosas de ambos, na criação do conceito e prática do *Kidush Hashem*. Refutamos a noção que atribui um *status* de mais pura manifestação da religião judaica aos *ashkenazim*, uma vez que muitas de suas manifestações religiosas e crenças no âmbito popular se originavam claramente de aspectos do credo e da religiosidade cristãs. Os líderes judeus, rabinos e eruditos estudiosos dos preceitos, combateram o que acreditavam serem credices que nada tinham a contribuir para o judaísmo e que faziam com que sua comunidade se aproximasse cada vez mais do cristianismo. Apesar disso houve interação entre as duas crenças tanto no nível popular, como entre rabinos, judeus ricos e clérigos eruditos ou governantes de bispados, bem como entre governantes seculares, que muitas vezes mantinham certo diálogo ou relações amistosas. Este aspecto liga-se, portanto, às nossas noções de *identidade* e *alteridade*, pois, apesar de ambos, judeus e cristãos, definirem seus costumes a partir da negação do outro – ou do que cada um não é –, no cotidiano de suas relações a sociabilidade garantiu a fluidez nas barreiras que eles cerraram na intenção de demarcarem suas identidades e hegemonias.

Definimos a segunda hipótese a partir do pressuposto de que a violência se dá em momentos de vazios de poder. Assim, os massacres da Primeira Cruzada se justificam em uma época na qual os poderes seculares e religiosos estão divididos no que concerne às práticas e

representações do judaísmo medieval, o que permitiu o fortalecimento do sentimento antijudaico naquela sociedade e que se estendeu pelos séculos posteriores aos acontecimentos. Dentre as consequências dessas representações está a ressignificação do conceito de *Kidush Hashem* pelos membros da Cristandade, resultando na elaboração da acusação de assassinato ritual, os chamados libelos de sangue, uma denúncia amplamente aceita e acreditada pelos cristãos. Essas acusações aconteceram sistematicamente, a partir do século XII (1144), mas o impacto que o suicídio ritual *ashkenazi* havia gerado na representação cristã desta prática já se mostra presente no imaginário popular e letrado desde o período contemporâneo aos eventos. Essa impressão negativa dos martírios judaicos pode ser observada nas crônicas latinas a partir de determinadas descrições que os cronistas reservaram a estes casos, possibilitando que, através delas, essa representação permanecesse viva e sedimentada.

III

O *corpus* documental que elegemos para o presente estudo é composto por sete fontes escritas, dentre elas, três crônicas hebraicas e quatro latinas. Os textos de origem hebraica fazem parte de um conjunto de crônicas sobre as Cruzadas traduzidas diretamente do hebraico pelo historiador brasileiro e catedrático de História Medieval da Universidade de São Paulo, Prof. Dr. Nachman Falbel (2001). A primeira e mais longa delas é atribuída ao rabino R'Salomão bar Sansão. A segunda, mais curta e repleta do que Robert Chazan (1978) chama de “ornamentações poéticas”, deve sua autoria ao rabino Eliezer bar Nathan (1090-1170), também conhecido como Eliezer, o velho, ou Eliezer, rabino de Mogúncia. A última, a mais organizada e coerente delas, tem autoria desconhecida, por isso é identificada como *Crônica Anônima*, *Anônimo de Mogúncia* ou ainda *A narrativa das antigas perseguições*, e dá ênfase aos acontecimentos do bispado de Mogúncia.¹² Essas crônicas chegaram até nós em grande parte pelos chamados *manuscritos de Darmstadt*, datados do século XIV, tendo sua publicação como conjunto apenas no século XIX, em uma versão bilíngue alemão-hebraico de 1892, por Adolf Neubauer, professor de Hebraico Rabínico na Universidade de

¹² No decorrer do texto também nos referimos às crônicas de forma abreviada, a partir da autoria: S. (Salomão bar Sansão), E. (Eliezer bar Nathan), e A. (*Crônica Anônima*).

Oxford, e Moritz Abraham Stern, professor de matemática na Universidade de Göttingen, intitulada *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen Während der Kreuzzüge*.

A crônica de Salomão bar Sansão preservou-se em apenas um manuscrito, o *Códice 28*, fólhos 151-163, da biblioteca do *Jew's College* em Londres. De acordo com seus editores alemães Neubauer e Stern (1892), o código foi escrito em Treviso, em 1453. A crônica de Eliezer bar Nathan, por sua vez, encontrava-se originalmente em cinco manuscritos. O primeiro deles é o *Hebrew d. II*, especialmente os fólhos 232-236, da Biblioteca Bodleiana, em Oxford, um código com datação aproximada a 1325. O segundo manuscrito está no código *Hebrew n. 2585, 4 D*, fólhos 93 e ss., que parece uma cópia do citado anterior, também atualmente localizada da Biblioteca Bodleiana. O terceiro é o *Hebreu n. 45*, fólhos 8-11, hoje disponível na *Bibliothèque nationale et universitaire* de Estrasburgo, na França, datada do ano de 1631. O quarto encontrava-se no código 171, fólhos 22-28, Biblioteca do *Jüdisch-Theologisches Seminar* de Breslau, Alemanha, com última consulta datada do início do século XVIII, mas na atualidade desaparecido desde os violentos eventos resultantes da Segunda Guerra Mundial (1938-1945). O quinto e último manuscrito encontrava-se no *Minhagbuch (Livro dos Costumes Religiosos)* da comunidade de Worms, datando de 1625, mas que também foi perdido posteriormente em data sinistra aos estudiosos e historiadores. A *Crônica Anônima*, por sua vez, encontra-se apenas em um manuscrito, o *Codex orientalis 25*, fólhos 17-22, da *Hessische Landes-und Hochschulbibliothek*, de Darmestádio, localizado na parte sul da região metropolitana Frankfurt/Reno-Meno, na Alemanha. Neubauer e Stern (1892) chegam a mencionar a existência de um segundo manuscrito na Biblioteca Bodleiana, mas ele não foi encontrado. Fragmentos das duas primeiras crônicas foram traduzidas para o *yidish*; um encontra-se em um manuscrito do século XVI e o outro no livro *Maase nissim (Um acontecimento milagroso)*, de Yuspi Shammash de Amsterdã (FALBEL, 2001, p. 65-66).

Quanto à circulação e recepção das narrativas sobre as perseguições de 1096, Falbel (2001, p. 305) defende que as crônicas são fruto das histórias vivenciadas e transmitidas oralmente, até que passaram a ser escritas na forma de narrativas de cunho didático-pedagógico. O objetivo principal era que fossem lidas ou lembradas ocasionalmente às comunidades em certos momentos, como em dias de recordação dos mortos, de jejuns e penitências, de luto, entre outras ocasiões. Essa é uma situação similar aos *Memorbücher (Livros das recordações)* que

diversas sinagogas compunham para registrar e lembrar seus mártires. Assim, após sua compilação, as crônicas começaram a ser lidas para o público das comunidades, a fim de manter a recordação das vítimas e seus sofrimentos, da mesma forma que as composições de *piyyutim* (poesias litúrgicas) e dos *Memorbücher* acabaram também incorporados à liturgia. Essa linha interpretativa encontra um reforço em Baer (1953), que acredita que essas histórias tenham sido finalmente escritas na intenção de fortificar a fé daqueles que perderam o ânimo após os acontecimentos na Renânia, e que provavelmente eram lidas nas sinagogas em forma de poesia litúrgica (*piyyut*) de dor ou lamento (*kinot*), tradição que se firmou no rito judaico até a atualidade, quando trechos das narrativas ainda são lidos nas preces da noite de *Rosh Hashaná*, festividade que comemora o início do ano novo judaico (FALBEL, 2001, p. 67).

Como assinala Falbel (2001), a interrelação entre as três crônicas e suas datações são extremamente complexas. Diversos autores publicaram estudos e conclusões sobre a natureza dessa relação, mas até este momento não há um consenso, por isso podemos apenas fazer especulações e hipóteses assentadas sobre seus manuscritos defeituosos e copiados duzentos anos após os eventos que descrevem. Ana Sapir Abulafia (1982) resume as conclusões dos diversos estudiosos das crônicas, além de suas próprias, mas tende a comungar com interpretação de Robert Chazan (1978) de que a crônica de Eliezer bar Nathan depende diretamente da crônica de Salomão bar Sansão, sendo que esta e a *Crônica Anônima*, ainda que independentes uma da outra, provêm de uma fonte comum no que diz respeito às informações referentes a Mogúncia. Abulafia discorda apenas na teoria de Chazan sobre a ideia de que a primeira crônica foi contemporânea aos ataques de 1096 (FALBEL, 2001, p. 70-71).

Para esclarecer este quadro, entendemos que a proposta sobre a interrelação dos textos, em linhas gerais, respeita quatro aspectos fundamentais: i. as crônicas são dependentes umas das outras; ii. a crônica de rabi Salomão bar Sansão é uma compilação da crônica de rabi Eliezer bar Nathan, da *Crônica Anônima*, e de outras fontes, especialmente de cartas que eram trocadas pelas comunidades judias sob ameaça; iii. a crônica de rabi Salomão foi primeiramente compilada por um anônimo e posteriormente usada pelo rabino como fonte para o seu texto, já a crônica de rabi Eliezer foi realmente de sua autoria, enquanto, a *Crônica Anônima* provavelmente foi escrita por algum judeu de Mogúncia; iv. rabi Salomão

bar Sansão escreveu por volta de 1140 a 1146, rabi Eliezer bar Nathan escreveu antes de 1146, e a *Crônica Anônima* é contemporânea às perseguições (FALBEL, 2001, p. 70).

Pouco se sabe a respeito da vida e obra desses autores. Sobre o *Anônimo de Mogúncia*, a única especulação que possuímos é que o autor era provavelmente um judeu de Mogúncia, uma vez que sua crônica foca, sobretudo, nos acontecimentos daquela cidade e redondezas, especialmente Vormácia e Espira. Quanto ao rabi Salomão bar Sansão, as únicas informações de que dispomos são aquelas retiradas de sua própria crônica, em que o autor se apresenta claramente dizendo: “Até aqui, no ano 900 [do quarto milênio; ano cristão de 1140], eu, Salomão bar Sansão, copiei isto sobre o que aconteceu em Mogúncia. Lá eu perguntei aos anciãos sobre todos os acontecimentos, e aquilo que eles me relataram, ordenei caso por caso, segundo seu caráter, e foram eles que me contaram sobre essa santificação” (*Salomão bar Sansão*. Trad. de Nachman Falbel, 2001, p. 107). Tais informações apenas nos dizem que o autor realizava um tipo de trabalho típico para um rabino naquela época: relatar acontecimentos importantes para a comunidade judaica e garantir que a memória fosse preservada a partir de depoimentos de testemunhas oculares ou descrições consuetudinárias, comportamento que demonstrava a necessidade judaica de manter a coesão social e a identidade de seu grupo.

Rabi Eliezer bar Nathan (aprox. 1090-1170) é o mais conhecido dos nossos autores. Foi um grande halachista, um dos primeiros tosafistas e um importante poeta litúrgico.¹³ Em seu círculo contemporâneo se correspondeu com os primeiros tosafistas, a citar o Rabino Jacob ben Meir (aprox. 1100-1171), normalmente conhecido como Tam, e o Rabino Samuel ben Meir (aprox. 1080-1160), conhecido como Rashbam, ambos netos de Rabi Shlomo Yitzchaki (aprox. 1040-1105), o Rashi, considerado um dos maiores intérpretes do *Tanakh* (conjunto

¹³ Os termos referem-se à *Halachá*, já detalhada em nota anterior, e aos *Tosafot*. Os *Tosafot* são os comentários sobre passagens selecionadas do Gemara (ou seja, é o componente do Talmude que compreende a análise rabínica e comentários sobre o *Mishnah*) ou notações sobre o comentário de Rashi. Geralmente os *Tosafot* levantam problemas e questões que, em muitos casos, envolvem discussões. São, assim, adições ou suplementos compostos por alunos e sucessores de Rashi, muitos deles seus próprios parentes, principalmente netos e genros. Quando Rashi faleceu no ano de 4865 (1105), começou a era dos tosafistas, que durou cerca de 200 anos. O tosafista é, portanto, o estudioso do Talmude que viveu na região da atual França e Alemanha durante os séculos XII e XIII. Os tosafistas ou *Ba'alei haTosfos* não se consideram uma nova escola de interpretação talmúdica, eles apenas adicionam ou esclarecem os comentários do rabino Rashi, que são entendidos como de grande sabedoria e conhecimento, ao mesmo tempo que concisos e simples. Os *Tosafot* são impressos no exterior do texto, perto da margem da página; isto é, quando se olha para um livro aberto, se vê os *Tosafot* nas colunas mais próximas das bordas das páginas (PERLMUTTER, 1996, p. 8 e ss.).

principal de livros sagrados, sendo o mais próximo do que se pode chamar de uma Bíblia judaica) e do *Talmude*. Rashi foi a primeira pessoa conhecida a fazer uma análise de forma abrangente e sistemática do Talmude e seu neto, o Rabeinu Tam, foi um dos nomes de maior influência dentro da construção da *Halachá* e dos *Tosafot*. Tamanha foi a importância dessas personagens que seus comentários estão presentes nas edições do Talmude até os dias atuais.

Através de suas quatro filhas, Eliezer se tornou o ancestral de várias famílias conhecidas, que exerceram uma grande influência sobre a vida religiosa nos séculos subsequentes. Com base nessas informações biográficas do rabino Eliezer, entendemos os motivos pelos quais a sua crônica foi a mais popular, apesar de ser a mais incompleta e menos informativa delas. Sua popularidade pode ser comprovada se levarmos em consideração que ela foi a mais reproduzida e preservada em um maior número de manuscritos. Segundo Chazan (2000), a estrutura narrativa dessa crônica é composta de quatro poemas, que são seu elemento original, uma contribuição única pela combinação poesia e prosa.

Assim como ocorre nas hebraicas, há, entre as quatro crônicas latinas, um autor incógnito: a crônica do *Anônimo Saxão*. Das demais, duas são atribuídas a monges: uma a Bernoldo de Constança, e outra a Frutolfo de Michelsberg e Ecardo de Aura. Uma última é conferida ao cônego Alberto de Aquisgrão. O texto atribuído ao *Annalista Saxo* (ou Anônimo Saxão), terminologia cunhada por Leibniz no início do século XVII, é um conjunto de fatos dispostos cronologicamente que iniciam em 741 e terminam abruptamente em 1142, em decorrência da perda de, pelo menos, duas folhas no final do único manuscrito sobrevivente. Além disso, algumas folhas foram perdidas no meio documento, privando-nos do início da entrada em 1024 e todas as entradas para 1033 e 1034. O conteúdo da crônica baseia-se na narração de feitos e acontecimentos durante os reinados dos reis germânicos e seus predecessores carolíngios. A data da escrita da crônica pode ser determinada de forma bastante precisa. Seu corpo principal foi concluído entre 1148 e 1152, mas notas marginais e adições foram talvez feitas alguns anos mais tarde. Sua composição se deu quando o autor teve acesso a mais de cem tipos de fontes diferentes e organizou tais informações cronologicamente no formato de anais. Quanto à identidade do cronista, ela permanece uma incógnita, mas acredita-se que foi um monge da Abadia de Nienburg, um monastério beneditino localizado na região da Baixa Saxônia. O manuscrito original foi publicado pela primeira vez no século XVI, mas restaurado apenas em 1993 e atualmente está disponível na *Bibliothèque nationale de*

France, em Paris, sob a classificação de *Codex Latino* 11851. Utilizamos aqui a edição alemã e latina de tradução e organização do Prof. Dr. Klaus Nass (*Ludwig-Maximilians-Universität München*), intitulada *Die Reichschronik des 'Annalist Saxo'*, publicada em 2006, e as traduções pontuais de Léon Poliakov (1955) e Nachman Falbel (2001).

Bernoldo de Constança ou Bernold von St. Blasien, autor da segunda crônica latina, foi um historiador e teólogo cristão medieval que viveu aproximadamente entre 1054 e 1100. Ele entrou para a escola de Constança, onde teve uma rápida ascensão por seus grandes progressos no estudo. Ficou conhecido pelos seus dezessete tratados apologeticos à política papal que primava pela aplicação das reformas gregorianas no monasticismo europeu de sua época, bem como por numerosos tratados litúrgicos e contribuições à lei canônica. O excerto de sua obra, o *Chronicon*, em que trata das perseguições de judeus na Primeira Cruzada foi contemporâneo aos eventos. A partir desta informação, é possível identificar os motivos pelos quais suas opiniões em relação aos judeus apresentaram um caráter negativo, uma vez que as ideias gregorianas determinavam tolerância zero às heresias e a ampliação do poder do papa até mesmo nos governos seculares. Ainda que o judaísmo na prática não representasse uma heresia, à época das Cruzadas os conceitos se confundiram ao ponto da perseguição de judeus tornar-se tão justa e incentivada como a de hereges, pois ambos representavam a ruptura e a desordem na sociedade cristã. Nas concepções de muitos – assim como o cronista em questão, que era um clérigo letrado e erudito – os judeus eram um empecilho à política de consolidação do poder papal. Empregamos neste estudo a edição e tradução bilíngue inglês-latim do Prof. Dr. Ian S. Robinson (*Trinity College, Dublin*), intitulada *Eleventh-Century Germany: The Swabian Chronicles para a Manchester Medieval Sources Series*, publicada em 2008.

Frutolfo de Michelsberg ou Fruitolf von Michaelsberg foi o prior beneditino da Abadia de Michelsberg, na cidade germânica de Bamberg. Não se sabe ao certo a data de seu nascimento, mas viveu até 1103. Frutolfo desempenhou diversas funções importantes em seu monastério, dentre elas a de ensinar o *quadriuium*, mas acima de tudo, foi bibliotecário e monge copista, tanto que muitos de seus manuscritos foram preservados até hoje. O cronista foi autor de um dos mais importantes e extensos trabalhos historiográficos medievais, a chamada *Crônica do Mundo (Chronica)*, que narra desde a Criação até o ano de 1099. Após sua morte em 1103, o trabalho foi expandido pelo abade e reconhecido cronista medieval

Eceardo de Aura, ou Ekkehard de Aura. Essa crônica é a compilação de um notável número de fontes, por isso reflete a grande erudição dos autores, dado o esforço pela integração de todas essas fontes em uma narrativa unificada e coerente. Mesmo fora de sincronia com os textos de Beda, o Venerável, o trabalho de Eceardo parece ser o mais rico e bem desenvolvido de sua época, comparável apenas à crônica universal de Sigeberto de Gembloux (1030-1112). Além disso, sua contribuição para teorias históricas foi relevante, pois desenvolveu uma noção mais crítica da história e o conceito de anacronismo. Conhecendo o lugar que Frutolfo ocupava na sociedade cristã e dentro do próprio corpo clerical, nossa concepção de que a circularidade de ideias era uma realidade na época pode ser comprovada, quando analisamos o tom antijudaico de seus escritos sobre os massacres da Renânia, ainda que fosse, assim como o Bernoldo de Constança, um erudito historiador. Na condição de líder de um monastério, é possível também que suas opiniões tenham influenciado monges mais humildes, que porventura iniciaram pregações acaloradas contra os judeus na Cruzada. Utilizamos aqui o texto bilíngue inglês-latim de edição e tradução do Prof. Dr. Thomas John Henry McCarthy (*New College of Florida*), intitulada *Chronicles of the Investiture Contest: Frutolf of Michelsberg and his continuators* para a *Manchester Medieval Sources Series*, publicada em 2013.

Sobre a vida do clérigo Alberto de Aquisgrão, ou Albert de Aix-la-Chapelle/Aachen, sabe-se pouco, exceto que foi um cronista do século XII (aprox. 1100), cónego e custódio da igreja de Aquisgrão (*Aachen* em alemão; *Aix-la-Chapelle* em francês; ou ainda *Aquisgranum* em latim) e autor de uma das mais importantes fontes sobre as expedições cruzadistas. Seu trabalho, intitulado *Historia Hierosolymitanae expeditionis* (*História da expedição a Jerusalém*) ou *Chronicon Hierosolymitanum de bello sacro* (*Crônica da Guerra Santa de Jerusalém*), é composta doze livros escritos originalmente em latim, em cerca de 1120 ou, como alguns acreditam, entre 1125 e 1150. A narrativa inicia-se com o Concílio de Clermont (1095), em que o papa deflagra a Cruzada, e termina abruptamente em 1121. Alberto possivelmente nunca visitou as terras do Leste onde se desencadearam os eventos, seus escritos são baseados em relatos de testemunhas oculares e fontes escritas. Seu trabalho historiográfico continua sendo uma fonte importante sobre a Primeira Cruzada (EDGINGTON, 2007, p. 23-37). Utilizamos nesta dissertação a versão bilíngue inglês-latim de edição crítica e tradução da Profa. Dra. Susan B. Edgington (*University of London*),

intitulada *Albert of Aachen: Historia Ierosolimitana*, traduzida como *History of the journey to Jerusalem*, publicada em 2007.

IV

Dividimos a presente dissertação em cinco partes: uma introdução, três capítulos e uma seção destinada às considerações finais.

No primeiro capítulo temos por objetivo estabelecer para o leitor nosso recorte temporal e espacial. Para isso, ilustramos por meio de mapas e elucidamos, no texto, o papel político, social e econômico das cidades renanas da *Shum* nos limites do Sacro Império, ressaltando a importância das judiarias (ou guetos judaicos) nesta conjuntura. Para além disso, discutimos as questões culturais do judaísmo *ashkenazi*, como sua erudição e particularidades religiosas; o contato e as trocas culturais entre a comunidade judaica e cristã, bem como o caminho que levou esse contato, antes pacífico, ao cume do conflito, que se deu na Primeira Cruzada. Por conseguinte, introduzimos o debate sobre as consequências dos massacres cruzadistas no cotidiano, cultura e religião *ashkenazi* a curto e médio prazo. Inserimos também as discussões sobre o aporte mitológico do antijudaísmo no contexto da Idade Média Central, tal como a intensificação do ódio antijudaico, que, partindo de nossa percepção, foi resultado direto dos discursos disseminados durante as pregações populares em favor da Cruzada (1095-1096). Ao fim desse capítulo, chegamos a uma das questões centrais da argumentação, que reside na mudança ou ressignificação do conceito de *Kidush Hashem* pelos *ashkenazim*, fruto do enfrentamento da violência e da tentativa de conversão forçada pelos cruzados. As análises desses acontecimentos levam a aplicar o conceito de *circularidade das ideias* para explicar as transformações religiosas que se desenvolveram no judaísmo *ashkenazi* a partir de então.

No segundo capítulo, aprofundamos a análise das crônicas hebraicas em paralelo com outras fontes secundárias – como a Torá, os 613 *Mitzvot*, a *Halachá* e o Talmude – a partir de nosso aporte teórico-metodológico, ou seja, a Análise do Discurso. Demonstramos, com base na Lei, toda a regulamentação religiosa sobre o suicídio, os casos de exceção e proibição expressa. Alicerçando-nos nessa prerrogativa, esmiuçamos o discurso de legitimação de um novo martirologio judaico que irrompe deste momento singular ao qual os judeus *ashkenazim* foram submetidos: a escolha entre apostasia ou morte. Para isso, utilizamos as crônicas de rabi Salomão bar Sansão, rabi Eliezer bar Nathan e o *Anônimo de Mogúncia*. Discutimos as

consequências culturais e religiosas originadas no seio do discurso pós-Cruzada – que se convergem em mudanças doutrinárias em relação ao martírio –, o qual justificou o suicídio ritual e reverenciou os mártires *ashkenazim*. A partir de então, cria-se todo um novo martirologio judaico, no qual podemos identificar certas características do martirologio cristão, algo que foi absorvido e assimilado pelos séculos de convivência entre judeus e cristãos, no cotidiano da cidade sacro-imperial. As trocas acontecem, novamente, em um movimento cultural circular, demonstrando a fluidez nas barreiras ideológicas que ambos os povos, em contubérnio, cerraram para garantir o mínimo contato.

No terceiro capítulo, tratamos em particular da repercussão do suicídio ritual judaico, *Kidush Hashem*, em meio à Cristandade do norte da Europa – especificamente a região denominada *Ashkenaz*. Para isso, utilizamos uma fortuna de crônicas latinas – previamente descritas – produzidas entre o período contemporâneo aos eventos e a segunda metade do século XII. Identificamos a intensificação do ódio antijudaico e uma circularidade de ideias e discursos, que fluem do clero iletrado e popular para o clero letrado, aquele pertencente à alta hierarquia católica, que se manifestam nos textos latinos sobre as cruzadas, tal qual posteriormente nos textos que narram a ocorrência de libelos de sangue dentro dos limites de *Ashkenaz*. Os chamados crimes rituais, assassinatos rituais, ou libelos de sangue conectam-se em uma linha discursiva que pode ser identificada, nas produções latinas, como uma tendência do século XII que tem por origem a imagem que cristãos conceberam dos suicídios rituais judaicos de 1096. Nesse mesmo capítulo, demarcamos os níveis de atitude clerical em relação aos judeus no cotidiano citadino e de que maneira essa relação mudou frente aos eventos cruzadísticos. Em muitos casos, temos a singularidade de uma relação entre clero e judeus, que ocorria no nível religioso, político e econômico. Isso ocorria em função da forma como os bairros judaicos se relacionavam com os governos locais, que em alguns casos eram exercidos por bispos.

Finalmente, propusemo-nos, em nossas considerações finais, a discutir os resultados obtidos, de modo a identificar e comprovar nossas hipóteses. Refutamos a noção tradicional das barreiras culturais sólidas entre cristianismo e judaísmo e reforçamos a ideia da fluidez, das trocas culturais e da circulação do discurso, ou o interdiscurso entre as camadas letradas e iletradas, tanto da população cristã, quanto da população judia. Alguns discursos tidos como eruditos e outros como populares seguiram influenciando-se mutuamente na Baixa Idade Média criando novos conceitos e novas práticas religiosas, bem como aprofundando o fundamentalismo e os discursos antijudaicos.

OS JUDEUS, ASHKENAZ E O SACRO IMPÉRIO ENTRE O SÉCS. XI-XII

A historiadora Dolores Hayden (1995, p. 01-02) é clara em sua defesa de que os grupos sociais se engajam nas paisagens das cidades e constroem o seu senso de pertencimento identitário a partir da vivência e trânsito cotidiano em lugares e espaços. A associação entre espaço e identidade não é uma discussão nova nas Humanidades, mas recorrente pelo menos desde o final dos anos 80 na Geografia, Sociologia, Filosofia e Antropologia; na História, a contribuição remonta ainda mais no tempo, desde a proposição da *Nova História*, que veio a se destacar pela ampliação das fronteiras e o alargamento dos horizontes dessa disciplina. Dialogando com a História Cultural ligada aos *Annales* (CHARTIER, 1990), entendemos uma profunda relação na lógica identidade e espaço, especialmente no que concerne à cidade, sobretudo a cidade medieval, nosso caso de estudo. Acreditamos que “[...] as cidades não são simplesmente espaços para se viver ou espaços materiais – elas são também espaços de imaginação e espaços de representação” (BRIDGE; WATSON, 2003, p. 07). Esse local desponta como propício para a associação entre grupos identitários, por isso é privilegiado para nossa análise, quando percebemos a relação da cidade com o grupo étnico portador da identidade judaica, e desses grupos com os demais grupos urbanos. Como já atentara Woodward (2000, p. 09), “[...] a identidade é, assim, marcada pela diferença”. O espaço da cidade é também lugar pertinente à leitura porque é uma amostragem da realidade social: exprime censuras, tensões, exclusões e manifesta as estruturas de poder.

Segundo Gomes e Berdoulay (2008, p. 10), uma identidade social precisa se reconhecer espacialmente, ou seja, “[...] produzir sentido dentro da variedade de ações e práticas sociais que ocorrem dentro desse vasto quadro de possibilidades oferecido pelo espaço urbano”. As cidades, em nossa opinião, devem ser vistas como “[...] locais específicos no espaço que fornecem uma âncora e um sentido para o que somos. É esta qualidade das cidades – esta sensação de ser material e nossa própria conexão com esses lugares – que é um dos mais

fundamentais conceitos da ciência social urbana” (ORUM; CHEN, 2003, p. 01). Em microanálise, emerge o estudo do bairro judaico como espaço simbólico e ideológico, que constrói e dialoga com a identidade social que o forjou. Segundo Pierre Mayol (1996, p. 40), o conceito de bairro é ligado à noção de identidade, uma vez que “[...] é um domínio do ambiente social, pois ele constitui para o usuário uma parcela conhecida do espaço urbano na qual, positiva ou negativamente, ele se sente reconhecido”. O autor pontua também que mesmo que o sentimento de pertencimento esteja relacionado ao de pertença a um local, esses espaços também são múltiplos, marcados pela heterogeneidade dos seus atores e personagens sociais. Na cidade medieval não poderia ser diferente; judeus e cristãos compartilham o mesmo espaço enquanto digladiam duas identidades conflitantes. É óbvio que pela associação de grupos singulares, com diferenciais de poder tão díspares, conflitos identitários emergiam com frequência e nesses casos os mecanismos de exclusão e estigmatização dos *outsiders* pelo grupo estabelecido era constante. Nessas tentativas, os últimos tentavam afirmar sua superioridade e sua relação de poder (ELIAS; SCOTSON, 2000). Nessa situação, “[...] o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na autoimagem do último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 24). Com o judaísmo o que visualizamos é uma constatação bastante diferente. A cidade atua como um elemento gerador de pertencimento e exclusão, em que “[...] as identidades são diversas e instáveis, e principalmente são construídas na interação com o outro” (WOODWARD, 2000, p. 42) e não somente criadas por estruturas sociais que preconfiguram certas características dos indivíduos ou que os relegam a partes específicas do espaço: é um processo mais complexo e amplo.

A identidade e a diferença traduzem-se em *representações* sociais, ou seja, discursos sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Segundo Silva (2000, p. 82), “[...] afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções sobre o que fica dentro (os incluídos, nós, estabelecidos, ocidente) e o que fica fora (os excluídos, eles, *outsiders*, oriente)”. Pela nomenclatura utilizada pelo autor – incluídos e excluídos – fica claro como a questão também é espacial, uma vez que as relações de identidade e pertencimento estão em constante desenvolvimento no processo de apropriação e territorialização dos espaços. A representação do espaço – ligada ao contato com grupos diferentes, bem como ao desenvolvimento de redes culturais, econômicas ou simbólicas associadas ao poder, e que ultrapassam as necessidades meramente utilitárias da

cidade – reformulam o espaço em que se vive (RAFFESTIN, 1993). É nesse sentido que a relação entre a experiência urbana, o contato com os demais grupos dentro dos ambientes citadinos e a identidade judaica pode ser mais bem compreendida quando analisamos em microanálise – neste caso, partindo do específico, ou seja, do bairro judaico, para a cidade em nível mais amplo – o cotidiano e o contexto das cidades da Renânia e do Sacro Império Romano-Germânico durante a Idade Média Central, especialmente nos séculos XI e XII, temática sobre a qual nos deteremos a seguir. Uma apresentação dessa realidade histórica é necessária, pois é nesse cenário que se delimita o *universo discursivo* no qual se inserem o *campo* e o *espaço discursivos* de produção das narrativas hebraicas e latinas acerca dos acontecimentos de 1096, na Renânia medieval.

1.1 OS JUDEUS E A CIDADE: CONSIDERAÇÕES SOBRE A SHUM

A região onde se desenvolveram as perseguições e os massacres, objeto de nosso estudo nesta dissertação, deve ser apresentada tanto em sua compreensão cristã quanto judia, uma vez que ambas as percepções religiosas tiveram nomenclaturas diferentes para todas as localidades representadas dentro do que contemporaneamente compreendemos como norte da Europa. Desta forma, destacamos a importância da ShUM¹⁴ para as *kehilot*¹⁵ *ashkenazim* germânicas. Dentre as cidades renanas que sofreram ataques cruzadistas, Espira, Vormácia, Mogúncia, Metz, Colônia, Tréveris e Ratisbona, todas abrigavam guetos judaicos (Figura 1). Além disso, foram também os principais bispados e principados atingidos durante a Primeira Cruzada.

Sobre as origens dos primeiros assentamentos judaicos na Germânia, podemos dizer que os judeus migraram do Sul para o Norte juntamente com os exércitos romanos, que da sua capital se dirigiam à Gália (atuais França e parte ocidental da Alemanha) e ao longo da fronteira imperial (*limes*). Segundo Solomon Grayzel (1967, p. 193-194), ao redor desses acampamentos desenvolveram-se as primeiras cidades desta parte do mundo. Atrás dos exércitos vinham os mascates judeus, tentando escapar das limitadas oportunidades econômicas da muito povoada Roma, levando consigo as mercadorias encontradas nas cidades itálicas.

¹⁴ Acrônimo formado pelas primeiras letras dos nomes hebraicos: *Shpira* (*Speyer*/Espira), *Vormiza* (*Worms*/Vormácia) e *Magentza* (*Mainz*/Mogúncia) (HIERSCHMAN, 2009, p. 16 e ss.).

¹⁵ *Kehila* ou *kehilah* (pl. *kehilot*) significa congregação em hebraico. O termo é aplicado para uma comunidade judaica ou a congregação de uma sinagoga (COHN-SHERBOK, 1992, p. 288).

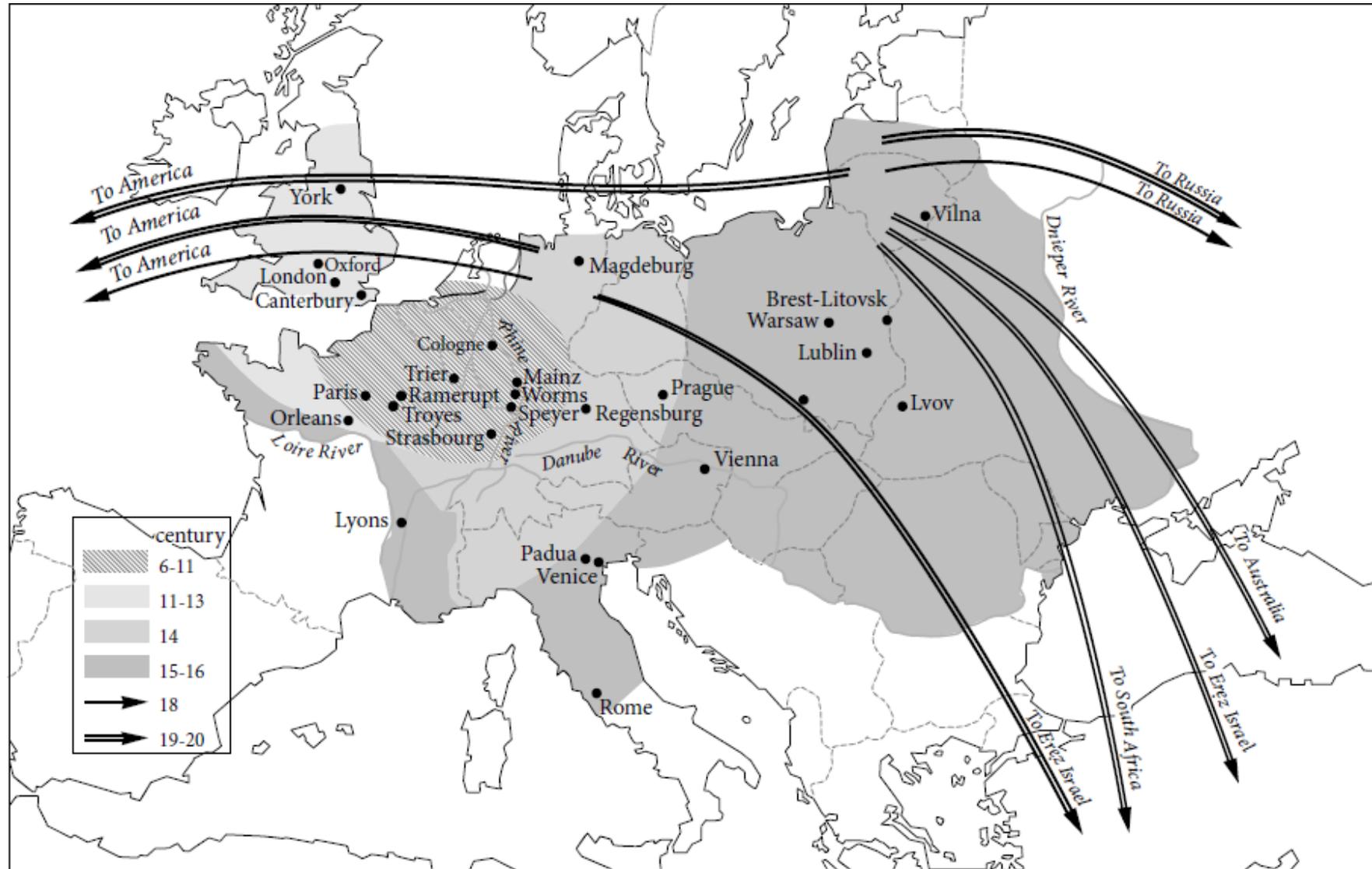


Figura 1. Área de assentamento *ashkenazi* na Europa Medieval (sécs.VI-XVI) e ondas migratórias dos grupos *ashkenazim* (sécs. XVIII-XX) (SKOLNIK, 2006, p. 570).

Assim, os judeus ajudaram a lançar as bases para o comércio das novas cidades, pois, por fim, os mascates estabeleceram-se permanentemente nesses lugares. Paris e Lião, no interior da Gália; Tréveris, Colônia e Mogúncia, ao longo do rio Reno; foram nessas cidades que se desenvolveram as primeiras colônias judaicas. Isso pode ter acontecido entre o primeiro e o terceiro século da Era Comum (GRAYZEL, 1967, p. 193-4).

De acordo com manuscritos rabínicos dos séculos XI ao XIII, como os de rabi Isaac ben Moses de Viena (c. 1200-1250), a liga de cidades, ou seja, a ShUM já era considerada um centro de referência nos estudos talmúdicos e halachistas, além de um modelo de comportamento judaico a ser seguido por toda comunidade ashkenazi, como podemos visualizar no excerto abaixo:

Quão muito os nossos professores em Mogúncia, em Vormácia e em Espira pertencem aos mais instruídos dos estudiosos, aos santos do Altíssimo [...] a partir daí os ensinamentos saem a todo Israel [...]. Desde os dias de sua fundação todas as comunidades respeitam e seguem-nas no Reno e em toda a terra de Ashkenaz (*Cat. Bodl. Hebr. MSS.*, n. 650).¹⁶

Ao destacar a cidade como espaço de convivência e palco dos massacres, tencionamos mostrar o cotidiano das relações judaico-cristãs e, concordando com o apontamento de David Malkiel (2009), desconstruir a concepção dos *ashkenazim* como parte de uma “comunidade sagrada, pura e pia”, totalmente focada no martírio e na vontade de Deus. Ainda segundo o autor, para desmistificar toda esta prerrogativa é necessário antes mostrar os *ashkenazim* em seu cotidiano como pessoas simples e comuns; como ricos e pobres, santos e pecadores, corretos e criminosos, todos os tipos de pessoas judias. Com efeito, Malkiel elabora uma tese que busca romper os paradigmas predominantes na historiografia moderna, responsáveis por contrastar os judeus hispânicos, nomeados *sefaradim*, com os judeus *ashkenazim* – tradicionalmente entendidos os primeiros como mais mundanos, cultural e intelectualmente sofisticados e menos devotos, enquanto os últimos, como uma sociedade estritamente controlada por rabinos, pietistas e santos. Ele examina o trabalho de historiadores como Heinrich Graetz, Salo Baron, Yitzhak Baer e Jacob Katz para mostrar como os estudos desses

¹⁶ A versão consultada da documentação, ora citada, é da tradução alemã feita por Neubauer e Stern (1892) do original em hebraico. A tradução para língua portuguesa apresentada neste estudo é de nossa autoria cotejada entre o alemão e a proposta de Falbel (2001). Essa escolha se explica, pois acreditamos que isso possibilitaria ao estudo em questão uma atenção mais próxima do texto, mesmo que esse não pudesse ser consultado em sua língua original, além de ser necessária uma maior precisão vocabular do que a operacionalizada pelo estudioso brasileiro.

autores foram responsáveis pela criação da imagem do judeu *ashkenazi* medieval prevalecente até os dias de hoje (MALKIEL, 2009; HAMES, 2010, p. 708).

É possível observar um alto nível de organização social nas cidades que compunham a ShUM se considerarmos o conjunto de decretos formulados e acordados entre as lideranças das três cidades. Esses decretos, promulgações ou regulamentações ficaram conhecidos como *Takanot ShUM* (*Takanot* das Congregações ou Decretos de ShUM)¹⁷. Eles foram inicialmente elaborados para sanar problemas sociais e jurídicos da época, em especial daquelas cidades, porém obtiveram um amplo reconhecimento e influência sobre os judeus da Europa pelos séculos seguintes (HIRSCHMAN, 2009, p. 16 e ss.). A necessidade de um conjunto de regras para a comunidade judaica germânica ampliou-se na conjuntura histórica das Cruzadas. Ao redescobrir as rotas comerciais para o Oriente, propiciada pelos movimentos cruzadistas, os cristãos acabaram minando a principal forma de subsistência de muitos judeus, neste caso, o ofício de mercadores (POLIAKOV, 1955).

Contudo, a transformação na condição econômica dos judeus foi um processo que se estendeu de maneira paulatina por séculos. Isso pode ser percebido se observamos que, nas vésperas da Primeira Cruzada, era malvista a prática do empréstimo de dinheiro a juros, atividade prestamista que os cristãos nomearam de usura. Nesse sentido, rabi Rashi declarava: “[...] aquele que empresta dinheiro a juros a um estrangeiro será destruído” (POLIAKOV, 1955, p. 63). A situação não se modificou de maneira abrupta, mas dentro de um movimento de pequenas transformações cotidianas, até sobrarem poucos judeus comerciantes e a maioria daqueles que antes eram mercadores passaram a viver como prestamistas. No século seguinte já notamos uma mudança no discurso rabínico que viu a necessidade de se adaptar a uma nova realidade: “[...] quando um judeu não pode possuir nem campos nem vinhas que lhe permitam sobreviver, o empréstimo a juros aos não-judeus torna-se necessário e em consequência autorizado” (POLIAKOV, 1955, p. 63). Ainda, segundo Le Goff (2007, p. 43), aos judeus proibiam-se pouco a pouco as atividades produtivas, que hoje chamaríamos de *primárias* ou *secundárias*. Restavam-lhes apenas certas profissões que o autor chama de *liberais* – citamos como no texto original, mas com certas ressalvas aos termos que podem

¹⁷ *Takanot* (heb. sing. *Takaná*), neste caso, refere-se à legislação judaica local, com validade restrita à determinado período e espaço. Atingia uma ou mais cidades, precisando ser frequentemente revalidada (HIRSCHMAN, 2009, p. 16).

soar de modo anacrônico quando aplicados à conjuntura medieval, se não guardadas as devidas proporções – como a medicina e a reprodução do dinheiro.

Quando associamos as *Takanot* e a questão econômica medieval, algumas considerações prévias devem ser levadas em conta. A primeira delas, como já atentamos, é que a instituição legislativa desses regulamentos no cotidiano das comunidades reflete diretamente as consequências da Primeira Cruzada, uma vez que seus primeiros decretos, elaborados por um sínodo de rabinos, ocorreu em cerca de 1160, em Troyes. Em segundo lugar, as rotas comerciais e estradas do Ocidente não estavam mais seguras, em função da movimentação de peregrinos, cavaleiros e toda sorte de cristãos viajando em direção a Jerusalém. Então, os judeus mercadores ambulantes passaram a estabelecer suas atividades laborais dentro da cidade como comerciantes locais ou prestamistas, porque ali era mais seguro. Com isso, elevou-se o ritmo de transações comerciais entre judeus e não-judeus, bem como os litígios intracomunitários, ou seja, entre judeus e gentios. Simultaneamente, pesados impostos passaram a ser cobrados das comunidades judaicas pelos governos locais, levando os contribuintes a contestar o que entendiam como taxas injustamente distribuídas pelos líderes da *kehila*. As crescentes pressões internas e externas na comunidade judaica, juntamente com sua quase destruição durante as Cruzadas, fizeram com que os líderes da época decidissem instituir decretos para fortalecer suas comunidades e é nesse contexto que emerge a necessidade de uma legislação comum entre os componentes da liga das cidades (HIRSCHMAN, 2009; WEISS, 2009). Essa problemática foi solucionada durante o primeiro sínodo *ashkenazi* de Troyes, responsável pela criação das *Takanot ShUM*, que foi composto por Rabino Tam e seu irmão Rashbam, netos do famoso Rashi, e também por um dos autores das crônicas hebraicas das Cruzadas, Eliezer ben Nathan. Uma série de decretos comunitários foi promulgada no sínodo e cobriam desde relações judeus-gentios até questões relacionadas internamente à comunidade judaica dessas cidades (PARKES, 1976).

Esclarecida a importância da ShUM, faz-se necessário estabelecer a diferenciação entre o território da Europa Ocidental no que concerne ao que judeus entendiam dele e o que comumente costuma-se determinar como suas fronteiras quando nos deparamos com trabalhos historiográficos sobre o Ocidente europeu medieval. Na concepção cristã do

território, a Cristandade Ocidental¹⁸ era dividida em diversos reinados, que frequentemente mudavam suas fronteiras em função de conflitos e guerras promovidas pelos grupos nobiliárquicos dirigentes. Apesar de serem uma realidade cristã, essas fronteiras, para os judeus, pouco diziam sobre a diferenciação cultural do próprio judaísmo. Todo o território do norte da Europa, composto por diversos reinos cristãos, na concepção dos judeus *ashkenazim* resumia-se apenas ao topônimo *Ashkenaz* (cf. Figura 1).

Entendemos o povo judeu não de maneira singular, como uma cultura única e circunscrita em si mesma, mas extremamente plural e detentora de diferenciações culturais evidentes, que variam de acordo com cada etnia. Dentre as mais expressivas – em questão populacional – atualmente estão as *ashkenazi* e *sefaradi*, ambas desenvolvidas e diferenciadas na Europa, a primeira, no Norte deste continente, e a segunda, na Península Ibérica.¹⁹ Em nossa análise, são os aspectos ligados ao judaísmo *ashkenazi* que emergem como objeto de pesquisa, logo uma discussão mais detalhada sobre os espaços em que habitavam e, dessa forma, o contexto político e geográfico em que circulavam é necessária.

1.2 O SACRO IMPÉRIO E A RENÂNCIA NA IDADE MÉDIA CENTRAL

Diferentemente de muitos objetos de estudos historiográficos sobre a Idade Média europeia, o nosso não nos destina ao campo ou à área rural como espaço principal de desenvolvimento da economia e cultura feudal, tradicionalmente determinada como dominante neste período, principalmente pela historiografia francesa (BULL, 2001, p. 19). Desta maneira, como já introduzido no tópico anterior, tomamos a cidade como ambiente central no estudo do

¹⁸ Uma questão que deve ser questionada é conceito de Europa. O próprio Jacques Le Goff, ao procurar pelo termo *Europa* em fontes medievais, constata que ele aparece de maneira vaga, ora como *Ocidente*, ora como *Cristandade*. Em alguns momentos esse território parece circunscrever-se à França, Alemanha, Inglaterra e Itália, em outros inclui a Grécia. Em *L'Europe est-elle née au Moyen Age?*, o autor julga que a noção de Europa não aparece apenas com o surgimento da União Europeia, mas tampouco é antiga o suficiente para ter-se desenvolvido e estabelecido na Idade Média (ALMEIDA, 2008; LE GOFF, 2003). Nesta dissertação, utilizamos o termo Europa porque desenvolvemos um trabalho historiográfico com eventos alocados nesta porção territorial mais ou menos definida por Le Goff, mas com a clareza – que deve ser observada pelo leitor – de que não se trata de um vocábulo propriamente medieval.

¹⁹ Mesmo que estejamos marcando principalmente a distinção entre esses dois grupos, uma diversidade de etnias que se formou em diversas localidades do globo depois da Diáspora. Além dos próprios judeus palestinos que permaneceram na região do Oriente Médio e norte da África, chamados *mizrahim* ou *orientais*, uma mistura dos antigos hebreus com várias outras etnias de judeus da Diáspora que migraram para a região após da criação do estado de Israel. Alguns exemplos das nomenclaturas das etnias judaicas são: os *Shuaditas* (judeus da Provença); *Tzarfatitas* ou *Zarfatitas* (judeus franceses); *Italkim* (judeus italianos); *Romaniotas* (judeus gregos); judeus indianos; judeus africanos; judeus chineses; judeus ameríndios, entre outros. Para maiores informações, cf. Johnson (1988).

cotidiano das relações judaico-cristãs na Idade Média central. De acordo com Baschet (2009, p. 349), é necessário superar a visão de um universo feudal localizado e preferir a noção mais complexa de espaço polarizado, que engloba a autonomia e a particularidade de cada entidade local em uma organização espacial de conjunto, heterogênea e hierarquizada.

Dito isso, situemos os judeus e suas comunidades mais expressivas no contexto político e socioeconômico do Sacro Império. De acordo com Dean Phillip Bell (2001, p. 410), no verbete *Jews* da *Medieval Germany: an encyclopedia*, os judeus já viajavam como mercadores desde a Antiguidade Tardia e a Alta Idade Média, e fixaram-se na cidade renana de Colônia no século IV. Como aponta Nachman Falbel (2001, p. 45), evidências arqueológicas indicam a sua presença neste sítio desde que ainda se tratava de uma província romana, situada na *Germania*. Contudo, existem poucos registros substanciais de uma permanência judaica na Germânia antes do século IX e X. A partir desse período, porém, encontramos evidências que apontam para um aumento no número de famílias judias que se estabeleceram nessa região vindas da Península Itálica. A mais proeminente delas foi a família Kalonymus, que, segundo Falbel (2001), foi trazida de Lucca, na Lombardia, até Mogúncia pelo rei Carlos, o Calvo, um dos três netos de Carlos Magno, filho de Luís, o Piedoso. Do século IX até os fins do XI (de que data o início das primeiras grandes perseguições), a comunidade judaica mais importante da Germânia concentrava-se em Mogúncia. Não obstante, em um espaço de dois séculos, entre o X e o XI, outras famílias haviam se assentado em Ratisbona, Colônia, Vormácia, Tréveris e Espira, fortalecendo a presença judaica no território e criando importantes comunidades. Em 1084, ocorre, por meio de uma carta, o conhecido convite do bispo de Espira aos judeus de Mogúncia, que oferecia proteção e privilégios em troca do benefício econômico que os negócios dos judeus deveriam trazer à cidade; posteriormente, as demais cidades concederiam cartas similares (BELL, 2001, p. 410).

A chamada *charta immunitatis* de Espira compreendia privilégios especiais incomuns para a época, pois, além da liberdade de comércio em toda cidade, incluía acesso ao porto, direito à herança, permissão para obter propriedades agrícolas, casas, pomares, vinhedos e terrenos; bem como direito e autonomia de constituir tribunal próprio gerido de acordo com sua própria lei, e possuir servos e escravos cristãos, entre outros benefícios. Tais privilégios garantidos pelo Bispo Rudiger serviram de modelo para as cidades habitadas por judeus em todo Sacro

Império e foram corroborados por Henrique IV, em 19 de fevereiro de 1090, que deu aos líderes da comunidade, Judá ben Kalonymus, David ben Meshulam e Moshe ben Yekutiel, um diploma que lhes garantia proteção e proibia a qualquer cristão forçá-los à conversão, sob pena de multa em doze libras de ouro (ANSBACHER; DAEMMIG, 2006, p. 100). Em 1195, cem anos após as perseguições que a cidade sofreu na Primeira Cruzada, novas ocorrências tomaram a comunidade de Espira, no rastro das acusações de crime ritual ou libelos de sangue, fazendo com que o imperador Henrique VI exigisse que os judeus fossem compensados pelos danos, que suas casas destruídas e a sinagoga queimada fossem reconstruídas. Como mencionado no tópico anterior, a comunidade de Espira desenvolveu uma estreita relação com outras comunidades importantes do Reno, particularmente com as cidades aliadas de Mogúncia e Vormácia, formando a conhecida ShUM. Essas comunidades promulgaram juntas, após uma série de sínodos, as *Takanot* ShUM, que influenciaram amplamente as demais comunidades *ashkenazim* (ANSBACHER; DAEMMIG, 2006; FALBEL, 2001).

Mogúncia, de acordo com a crônica de rabi Salomão bar Sansão, foi considerada a principal, mais antiga e mais famosa comunidade judaica do Reno, quando o autor elogia seu conhecimento e modo de vida pio. Descobertas feitas nos assentamentos mais antigos de judeus da cidade apontam para evidências de que, até metade do século XII, eles teriam mantido ligações comerciais com a Grécia e a Itália. Desse período em diante o empréstimo de dinheiro tornou-se cada vez mais importante em Mogúncia, bem como nas demais comunidades germânicas; alguns registros dos séculos XII e XIII revelam que até mesmo igrejas e mosteiros deviam dinheiro a judeus. Até o período anterior à Peste Negra, aos judeus era permitido possuir terras e casas na cidade; em Mogúncia, era permitido, inclusive, residirem fora do bairro judaico. Uma *yeshivah*²⁰ foi fundada no século X e tornou-se importantíssima à época de rabi Gershom ben Judá e seus pupilos. As *takanot* de Gershom foram aplicadas nas cidades renanas e conhecidas por todas as comunidades germânicas e europeias, obtendo força de lei depois de algum tempo (WEINRYB; DAEMMIG, 2006, p. 403-404). Com relação à fundação de sua primeira *kehila*, a datação permanece incerta, mas

²⁰ Centro ou instituição de estudos da religião judaica com foco nos textos religiosos do Talmude e Torá. Durante a Idade Média, a *yeshivah* comumente se abrigava dentro da própria sinagoga, onde boa parte da vida e socialização judaica ocorria (ASSAF, 2006, p. 315).

estima-se que, ainda no período romano, judeus chegaram à cidade como mercadores, tornando este um dos mais antigos assentamentos na Germânia.

A confirmação da presença judaica na região aparece pela primeira vez nas fontes apenas no ano de 906, quando um concílio da igreja de Mogúncia condenou um cristão pelo assassinato de um judeu, aparentemente por motivos fúteis ou malícia, de acordo com Ansbacher e Daemmig (2006). É provável que a família Kalonymus de Lucca tenha se mudado para Mogúncia em 917, mas a data não é totalmente comprovável. Evidências da existência de uma comunidade organizada só são indiscutíveis a partir da metade do século X, quando o arcebispo Frederico (937-54) ameaçou os judeus com a conversão forçada ou expulsão, advertência que se consolidou apenas no reinado de Henrique II. O imperador determinou a expulsão de judeus em 1012 depois que um padre se converteu ao judaísmo, mas voltou atrás no mês seguinte e permitiu que retornassem a realizar seus negócios na cidade que era um importante posto comercial dos rios Reno e Meno. Em 1084, os judeus foram acusados de causar um incêndio na cidade – ainda que seu próprio bairro houvesse sido atingido – momento em que o bispo de Espira fez o convite para se estabelecerem e construir uma nova comunidade sob sua liderança. Durante os ataques da Primeira Cruzada (1096), Kalonymus ben Meshullam, o *parnas*, ou seja, o líder da congregação de Mogúncia, previamente obtivera do imperador uma carta de proteção contra eventuais ataques, que foi ignorada pelo levante popular liderado pelo conde Emico de Leisingen, e, novamente, o bairro judeu e a sinagoga acabam sendo incendiados pelos cruzados. No século seguinte, os cronistas judeus registraram e conservaram uma memória dos mártires de 1096 como um exemplo supremo de *akedá*.²¹ Durante a Segunda Cruzada (1146-47) as comunidades judaicas também sofreram perdas significativas. Nos anos de 1281 e 1283, muitos judeus acabaram como vítimas da acusação de crime ritual e sua sinagoga foi novamente incendiada. Durante a Peste Negra (1349), quase toda comunidade pereceu; a maioria, estima-se cerca de 6000, foi queimada viva dentro de sua sinagoga e de seu bairro, que os próprios incendiaram como imolação ao *Kidush HaShem* (WEINRYB; DAEMMIG, 2006, p. 403-404). Os judeus acabaram sendo culpabilizados pelos infortúnios da Peste, acusados de causar a dispersão da

²¹ *Akedá*, *akedah* ou *aquedah*, palavra transliterada do hebraico que de maneira literal significa “elo (de Isaque)”, conceitualmente diz respeito à narrativa do sacrifício de Isaque no primeiro livro do Pentateuco (Gn. 22.1-19). Historicamente, no pensamento judeu, a *akedá* tornou-se símbolo do martírio judaico e um exemplo supremo de autosacrifício em obediência à vontade de Deus (JACOBS; SAGI, 2006, p. 555-560).

doença através do envenenamento dos poços, e alguns deles morreram lutando contra a multidão de cristãos (BEN-SASSON, 2006, p. 731; MEYER, 2011, p. 199).

Segundo Zvi Avneri (2006, p. 226), em Vormácia, a última cidade a integrar a ShUM, evidências documentais apontam para o início dos assentamentos de judeus ao final do século X. Durante o século seguinte a comunidade cresceu e se estabeleceu: sua primeira sinagoga foi inaugurada em 1034 e seu cemitério, o mais antigo da Europa, cuja datação remonta os anos de 1076 e 1077, ainda está preservado. A posição socioeconômica dos judeus mercadores de Vormácia era tamanha que Henrique IV os menciona antes “dos demais habitantes de Vormácia” em documento de 1074 (AVNERI, 2006, p. 226 e ss.). Por volta de 1090, esse mesmo imperador concede uma carta de privilégios semelhante à carta de Espira. Tal período foi marcado por uma prosperidade nos estudos judaicos e um considerável número de eruditos e estudiosos da religião mantinham atividades em Vormácia. Entre os chamados *Sábios de Vormácia* estavam os mais ilustres do período, como o discípulo de rabi Gershom ben Judá, o importante halachista Yehudá ben Baruch, e os mestres de Rashi, Jacob ben Yakar e Isaac ben Eleazar, durante sua passagem pela cidade. Entre muitas particularidades dos estudiosos de Vormácia, estava o fato de que, diferentemente da tradição de Mogúncia, que se concentrava apenas no Talmude, estes comentavam também a Bíblia, o *Midrash*²², e compunham *piyyutim*, poemas litúrgicos ritmados, escritos na intenção de serem cantados ou recitados nas cerimônias religiosas.

As perseguições da Primeira Cruzada interrompem esse período favorável da judiaria de Vormácia. Lá os cruzados obtiveram apoio popular do povo comum da cidade e do campo, que, juntos, atacaram o bairro judaico. Enquanto alguns se refugiaram no palácio do bispo, outros foram mortos em suas próprias casas, ou cometeram suicídio ritual. Aqueles que procuraram a proteção do bispo foram submetidos à grande pressão popular e acabaram sendo massacrados; desta maneira, muitos deles optaram também pelo suicídio ritual, tirando suas próprias vidas e as de seus filhos. Como em Mogúncia, o número de vítimas foi alto, cerca de 800; por outro lado, alguns conseguiram se salvar ao aceitarem o batismo forçado, que no ano

²² *Midrash* é a designação de um gênero particular de literatura rabínica contendo antologias e compilações de homilias, exegeses bíblicas e sermões públicos, bem como de conteúdos da *Agadá* e da Halachá, formando comentários correntes em livros específicos da Bíblia. O termo *Midrash* em si deriva da raiz “*drsh*”, que na Bíblia significa principalmente procurar, examinar, investigar (cf. Lv. 10.16; Dt. 13.15; Is. 55.6) (HERR, 2006, p. 182).

seguinte seria revogado por Henrique IV em uma atitude inédita, que permitia que os conversos voltassem a sua antiga fé. Em 1112, o imperador Henrique V renovou alguns privilégios concedidos por seu pai anteriormente e logo uma nova comunidade estava outra vez estabelecida em Vormácia. Neste ínterim, as atividades econômicas dos judeus se alteraram, quando o antigo ofício de mercadores foi substituído pelo empréstimo de dinheiro a juros. Quando as movimentações da Segunda Cruzada atingiram novamente a Renânia, os judeus da cidade refugiaram-se nas áreas vizinhas até que o perigo passasse, mas depois disso a comunidade cresceu em número; a sinagoga foi reformada e ampliada, de 1174-75 a 1213; um novo *mikvá*²³ foi construído no gueto, em 1186; e o cemitério judaico também ampliado em cerca de 1260. Além disso, os eruditos de Vormácia fizeram parte do sínodo rabínico que formalizou a liga de cidades da ShUM, como mencionado anteriormente, que desenvolveu uma grande influência em todo mundo *ashkenazi* (AVNERI, 2006, p. 226-227).

A última cidade à qual daremos enfoque é Colônia, um dos mais antigos assentamentos da Germânia, o que favoreceu desde muito cedo a imigração judaica para este território. Além disso, é uma cidade sobre a qual muito se tem escrito, graças aos estudos críticos e escavações arqueológicas. Sua fundação é datada do ano 50 como uma colônia germânica do Império Romano sob o nome de *Colonia Agrippinensis*. Foi sede da administração provincial e militar, e atraiu uma população de judeus desde sua fundação. Segundo Carlebach e Berenbaum (2006, p. 59-62), mesmo que se assuma a existência de um cemitério judaico preexistente desde o período romano, sua comprovação só pode ser realmente atestada a partir do século XI. É possível comprovar a presença judaica na cidade ainda no período romano em função de dois editos de Constantino de 321 e 331 (*Cod. Theod.* 16.8.3-4). Neles são impostos onerosos deveres da *curia* aos judeus e conferidos aos funcionários de sua comunidade obrigações que incumbiam a uma classe mais baixa de cidadãos. Para além disso, nenhuma outra informação sobre judeus em Colônia aparece em qualquer registro até o século XI (CARLEBACH; BERENBAUM, 2006, p. 59-62).

²³ *Mikvá*, *mikvé* ou *mikveh* (heb. pl. *mikva ot*) é uma palavra que nomeia o local ou o tanque de água limpa do banho ritual judaico. A imersão em um *mikvá* tornava ritualmente limpa uma pessoa que se tornou impura através do contato com os mortos (Nm. 19), objetos contaminantes, ou fluidos impuros do corpo (Lv. 15), especialmente o sangue menstrual e pós-parto (KOTLAR, 2006, p. 225).

A crônica de rabi Salomão bar Sansão (Trad. de Falbel, 2001, p. 102) descreve a comunidade de Colônia de fins do século XI como uma “[...] cidade aprazível onde se encontrava nosso rebanho e que tinha o mérito de servir como exemplo, pois de lá emanava a vida, alimento e justiça para todos os nossos irmãos dispersos por todos os lugares”. Colônia tinha uma importância singular entre as demais comunidades da Renânia, pois a conhecida feira da cidade atraía mercadores de toda a região, principalmente outros judeus que exerciam o ofício de comerciantes. A importância da cidade pode ser comprovada pelas descrições na crônica de rabi Salomão bar Sansão e dos sínodos ali sediados, que geralmente ocorriam três vezes ao ano, quando membros das outras comunidades renanas iam fazer negócios na feira. A propósito, a feira de Colônia era um dos eventos comerciais mais importantes da Europa, e atraía judeus vindos até mesmo de regiões da Ucrânia, o que pode ser observado nos escritos de Gershom ben Judá, como o *Ma'aseh ha-Ge'onim* (CARLEBACH; BERENBAUM, 2006, p. 59-62; KOBER, 1940, p. 3-14).

Durante os ataques da Primeira Cruzada, o bairro judaico foi saqueado e queimado, e o número de vítimas pode ter chegado a 1000, entre as quais estava um famoso rabino e cantor Kohen Zedek, bem como muitos estudiosos e eruditos. Assim como em Vormácia, alguns se salvaram ao aceitarem o batismo cristão e foi permitido que retornassem ao judaísmo logo depois pelo próprio imperador. Diferentemente de outras cidades, em Colônia alguns judeus permaneceram convertidos ao cristianismo e ganharam posições importantes na sociedade, como cargos na igreja e na administração civil. Após a construção de uma nova muralha e a reconstrução da comunidade e do bairro judaico em 1106, foi incluído um portão próprio de entrada e saída do gueto, a *Porta Judaeorum* (CARLEBACH; BERENBAUM, 2006, p. 59-62). Com a eclosão de outros conflitos, como a Segunda Cruzada e as demais, os líderes da comunidade viam a necessidade de pleitearem a renovação constante de seus privilégios, o que mostra claramente que o direito dos judeus nunca foi, de qualquer maneira, algo estabelecido, mas constantemente passível de suspensão ou revisão de acordo com o momento histórico. Finalmente, após três séculos de contendas e protestos levados a cabo pelo arcebispo de Colônia, os judeus junto ao papa e ao imperador, em busca de renovar seus privilégios residenciais expirados em outubro de 1424, mas o pleito é negado: é nesse momento que chega ao fim a existência da judiaria medieval de Colônia (CARLEBACH; BERENBAUM, 2006, p. 59-62; KOBER, 1940, p. 11-14).

Uma vez elucidado o contexto no qual os judeus se inseriam nas principais cidades renanas que abrigaram judiarias, faz-se necessário deliberar sobre a natureza do chamado bairro judaico, quarteirão judaico, judiaria ou gueto.²⁴

1.2.1 O bairro judaico: leis, cotidiano e topografia

Segundo Nachman Falbel (2001, p. 233), os *Hassidei*²⁵ *Ashkenaz* – estudiosos e rabinos que integravam o movimento pietista *ashkenazi* que compôs uma das obras mais importantes do período, o *Sefer Hassidim* (1150-1217)²⁶ – acreditavam que a sociedade humana era dividida entre judeus e gentios. Nessa perspectiva, havia dois mundos espirituais claramente definidos e separados, independentemente da vida cotidiana, mesmo que esta exigisse os contatos e uma rede de relações que tangiam a vida material e a organização social, bem como o poder político em vários níveis, ou seja, da cidade, do principado e do reino. Desta maneira, podemos identificar um ponto de vista ideológico e religioso judeu acerca de sua própria concepção do apartamento físico e social proporcionado pela existência do bairro judaico. Ainda de acordo com Falbel (2001, p. 233), a comunidade tinha sua própria representação oficial reconhecida pelas autoridades cristãs e sua vida era regida por estatutos e leis que

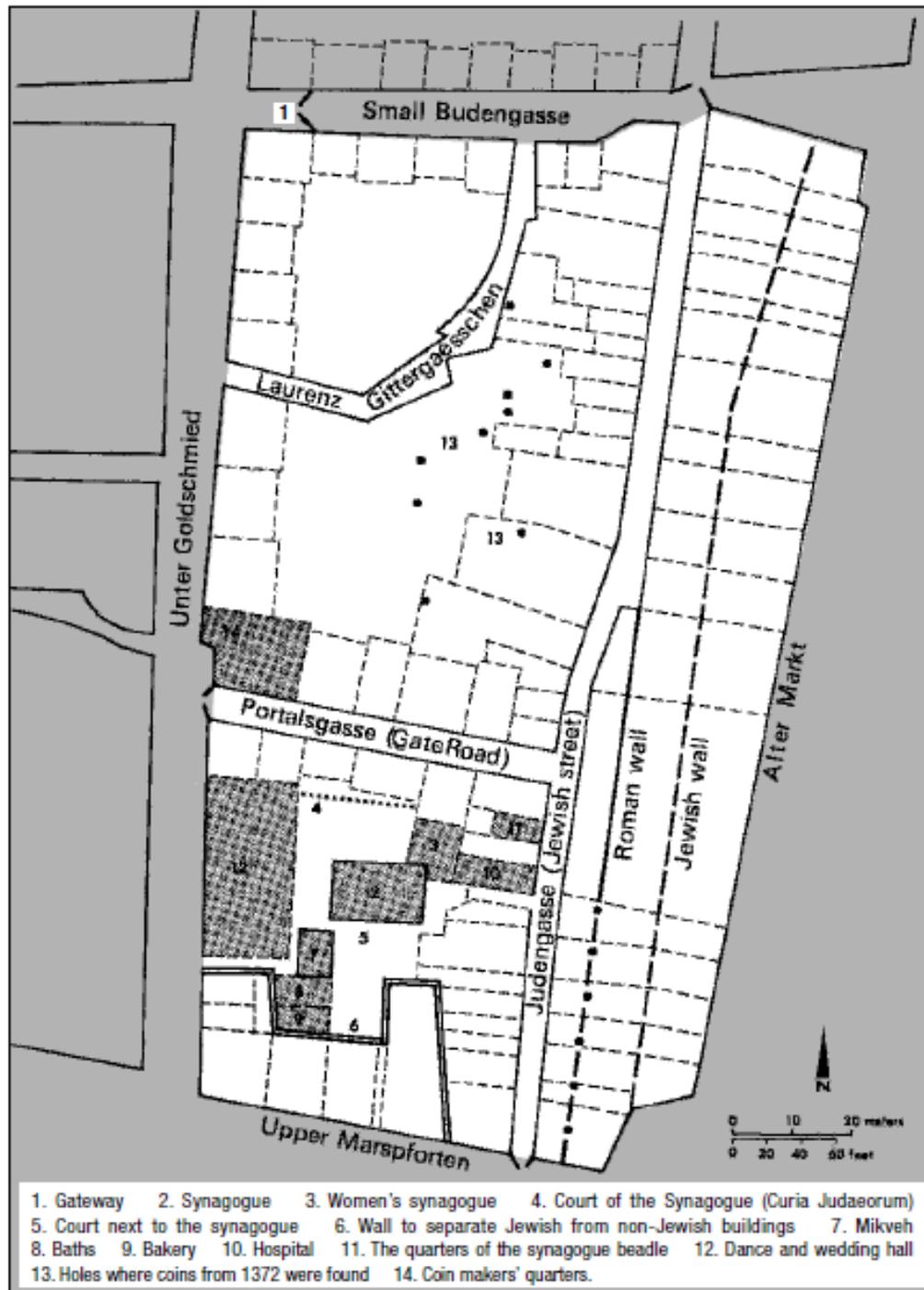
²⁴ O uso do termo gueto deve ser problematizado no contexto medieval. De acordo com o verbete *Ghetto* da *Encyclopedia Judaica*, de autoria de Michael Berenbaum (2006, p. 574), suas origens tem sido objeto de muita especulação, mas o mais provável é que seu primeiro uso serviu para descrever um bairro de Veneza, que se localizava próximo de uma fundição (*getto*, ou *ghetto*), o qual foi, em 1516, cercado por muros e portões, e declarado como a única parte da cidade aberta ao assentamento judaico. Outras teorias afirmam que a palavra deriva do hebraico *get*, que indica algo como divórcio ou separação; do grego *γείτον* (vizinho); do alemão *gehckter* [Ort], que significa lugar vedado; ou do italiano *borghetto* (uma pequena parte da cidade). Para o autor, todos podem ser excluídos, exceto por *get*, que já era usado em Roma para significar uma seção separada da cidade. Em qualquer caso, a instituição antecede a palavra, que é comumente utilizada de várias maneiras. Isso indica não apenas o gueto legalmente estabelecido e coercitivo, mas também a reunião voluntária de judeus em um bairro isolado, um processo comum nos tempos da Diáspora, antes do isolamento compulsório do gueto passar a vigorar na maior parte das cidades de maneira institucional. Por analogia, atualmente a palavra é usada para descrever bairros homogêneos similares de grupos não judeus, como imigrantes, bairros negros nas cidades norte-americanas, bairros de nativos nas cidades sul-africanas, entre outros.

²⁵ Há formas diferentes de escrever o termo transliterado do hebraico, sendo comum as formas variáveis de *chassidei*, *chassideim* ou *hassidei*, com duplo s ou não. Em nosso estudo, optamos por seguir a proposta de Falbel (2001).

²⁶ A literatura Pietista traz uma visão da vida comunitária ao mesmo tempo que mostra o quanto estavam imbuídos de um ideal ético, elevado acima das preocupações do homem comum que compunha uma comunidade. Os pietistas veem a si mesmos como *tovim* (bons), *hassidim* (piedosos) e *tzadikim* (justos), que deveriam guiar os demais, os homens simples (*peshutim*), no bom caminho, afastando-os dos maus, dos que desobedecem aos preceitos da Torá e se comportam aleivosamente. Vale destacar ainda que os *hassidim* estavam em constante conflito com as lideranças comunitárias locais em função de sua proposta de vida asceta. Falbel (2001, p. 234) afirma que os *Sefer Hassidim* insinuavam as possibilidades de conflito e as divergências que podiam eclodir entre vários segmentos que compunham a comunidade, nem sempre disposta a aceitar a liderança espiritual dos *hassidim*. Assim sendo, apesar do movimento ter sido importante e abrangente no período, ainda mantinha algum nível de resistência e contestação dentro do próprio grupo judaico.

tinham sua fonte original na *Halachá*, no Talmude e na literatura rabínica como um todo; bem como por um compromisso ou uma *charta immunitatis*, que estabelecia direitos e deveres em relação à sociedade maior e o poder local na qual se inseria, geralmente firmados a partir do momento em que os judeus eram admitidos para se estabelecerem em determinado lugar.

Figura 2. Reconstituição gráfica do bairro judaico de Colônia, aprox. séc. XII



Para Cecil Roth (2006, p. 310), a criação de bairros judaicos surgiu de uma preferência das próprias comunidades judias em viver de modo a preservarem seus costumes e suas leis, ou mesmo se defenderem de possíveis ataques e levantes populares de caráter hostil. Em função disso, muitos desses bairros possuíam uma muralha própria dentro dos muros da cidade, como vemos localizado com precisão no número 6 da Figura 2, que propõe uma reconstrução da judiaria de Colônia. Para fundamentarmos teoricamente esse comportamento, devemos destacar que a localização espacial é importante não só na geração de experiências e costumes compartilhados que formam identidades, mas também em fornecer uma posição a partir da qual a resistência pode ser feita contra o poder, a desigualdade e outras formas de opressão percebida. Assim, o bairro judaico fornece aos indivíduos um espaço relativamente fechado que intensifica ambas as experiências, tanto de proximidade como de distância, e pode tornar-se a base de novas formas de identidade coletiva e vivência cívica (MARTIN, 2005, p. 98).

Roth elenca algumas razões elementares para justificar a escolha dos judeus do período em viverem geograficamente apartados dentro do território citadino. Considerando esta questão, atentamos para o que James Martin (2005, p. 98) aponta sobre o nexos entre espaço e identidade. Segundo o autor, a espacialidade é amplamente reconhecida como uma dimensão fundamental na formação das identidades sociais, pois estas são geradas em relação a lugares específicos, tanto territoriais como sociais. Sendo assim, a natureza e o caráter da vida judaica, que implica a observância dos preceitos, a necessidade de manter o quórum de orações, um cemitério próprio e uma *mikvá*, o dever de prestar assistência mútua como minoria perseguida e degradada, mas também a insegurança pelo ataque de gentios e inimigos, faz com que tudo se combine para tornar os judeus concentrados em uma rua ou bairro particular em todos os países da Europa (ROTH, 2006, p. 310). Ainda de acordo com Roth, em alguns momentos históricos e em determinados lugares onde judeus gozavam de uma maior liberdade e prestígio social, alguns deles podiam viver fora dos seus próprios bairros, como no centro da cidade, ou na rua principal; assim como ocorria de não-judeus viverem dentro das judiarias. Desta maneira, introduzimos uma questão importante nas relações judaico-cristãs no que concerne ao espaço que partilhavam e como ele serviria para exemplificar a fluidez das barreiras identitárias e espaciais que ambos os grupos cerravam entre si.

De modo a ilustrar o cotidiano de um bairro judaico no período analisado, elegemos a judiaria de Colônia, o assentamento mais antigo datado nas fontes e o mais bem documentado. Adolf Kober (1940), no seu livro *Cologne*, da coleção *Jewish Communities Series*, traz inúmeras informações sobre o cotidiano do bairro judaico e sua relação com as demais cidades renanas. O autor define também que, pela emergência do cristianismo com grau de institucionalização incipiente, de início, no seio da cultura judaica,²⁷ é mais do que razoável supor que sua propagação em qualquer província romana tenha sido precedida e acompanhada pela existência de judeus, portanto a presença judaica na região, como em todo o império, é anterior ao cristianismo. De acordo com o *Código Teodosiano* (321 e 331), a estrutura da comunidade judaica de Colônia reflete a da comunidade judaica de Roma e de outros lugares da diáspora romana daquela época. Desta forma, a organização da comunidade oferece mais uma prova de que os judeus estiveram presentes em Colônia por um longo período de tempo. De qualquer forma, os editos feitos pelo imperador Constantino ao Código em 321 e 331 são as primeiras referências históricas de que se tem notícia atestando uma comunidade judaica na Germânia (KOBBER, 1940, p. 5-6).

No capítulo sete do livro de Kober, “The Jews of Cologne”, o autor traz uma narrativa de acontecimentos presentes em registros e leis que demonstram a maneira como os judeus dependiam de uma constante reafirmação de seus direitos contidos em cartas de privilégios, garantidos por papas, imperadores, ou mesmo pelos conselhos locais da cidade, para que pudessem manter sua residência, seus negócios, ou uma vida cotidiana mais estável. Além disso, contamos ainda com a obra de Amnon Linder (1997), que traz uma compilação de toda legislação relacionada aos judeus na Alta Idade Média até o medieval central, onde podemos consultar todas as legislações e as *chartae immunitatum* do período. Quanto ao período posterior, da Baixa Idade Média, contamos com a obra de Guido Kisch (1949a; 1949b).

²⁷ A discussão sobre a emergência do cristianismo, no ambiente romano, como mais uma entre as várias vertentes judaicas tradicionais, a exemplo dos fariseus, saduceus, essênios e zelotes, é vasta. Desse modo, tradicionalmente a religião de Abraão tenderia, ao menos nos territórios imperiais, a ter precedência sobre a outra, especialmente nas comunidades paleocristãs de óbvia origem judaica. Um estudo dessas religiões no Mundo antigo e medieval deve, ao menos inicialmente, levar em conta o “[...] cristianismo no interior do judaísmo e este, por sua vez, dentro do Império Romano” (CROSSAN, 2004, p. 14), e, em seus desenvolvimentos posteriores, a desfragmentação imperial no século quarto e quinto. Sobre a questão, cf. Crossan (2004, p. 38-39) e Mendes (2012, p. 25 -34).

Podemos identificar alguma aproximação social por vias não hostis entre cristãos e judeus em momentos durante as duas Cruzadas. Durante os ataques de 1096, alguns burgueses da cidade, denominados nas fontes como *conhecidos cristãos*, protegeram judeus e suas propriedades, e mostraram a mesma atitude amistosa na Segunda Cruzada. Em 1112, quando os cidadãos de Colônia organizaram a *Conjuratio de Libertate*, por meio da qual esperavam ganhar por si próprios certos direitos de autonomia, incluíram os judeus em suas demandas, o que o autor interpreta como uma espécie de defesa cívica (KOBBER, 1940, p. 59-60). Tal auxílio oferecido aos judeus durante a Primeira Cruzada forneceu as bases para a subsequente política de proteção. Por volta de 1150, encontramos judeus sendo descritos como *concives*, uma palavra que pode ser entendida como conterrâneos ou concidadãos. Em função disso, é possível concluir que a organização cívica incluiu não só aqueles que formavam o círculo interno da comunidade, mas também aqueles que, por causa de algum vínculo – neste caso, os judeus – poderiam reivindicar proteção da comunidade, ou mesmo aqueles que, por uma razão ou outra, eram obrigados a prestar serviços a esta mesma comunidade. Como os demais cidadãos do burgo, judeus possuíam o direito de carregar armas, e podiam voluntariamente invocar a jurisdição dos mestres e oficiais em casos envolvendo seus bens e propriedades (KOBBER, 1940, p. 59-60; LINDER, 1997; KISCH, 1949a; 1949b)

Quanto ao funcionamento cotidiano da comunidade, Kober assume que as *kehilot* na Idade Média não eram apenas comunidades religiosas; eram, ao mesmo tempo, organizações políticas e cívicas. Para as comunidades judaicas ao longo do Reno, como na comunidade de Colônia, a liderança comunal estava nas mãos de um *bispo* judeu e um Conselho Comunal. Em 1252, a carta de privilégios do arcebispo faz menção em uma de suas regulamentações a um *bispo* judeu.²⁸ O regulamento diz respeito, basicamente, à manutenção da posição do líder

²⁸ É possível que o Kober, bem como todos os demais que escreveram sobre o tema, tenha considerado apenas o conteúdo da regulamentação cristã sobre os judeus, ou seja, como o cristão nomeia a figura de autoridade judaica no texto, e não como determinava a própria nomenclatura judaica. Entretanto, Joseph Jacobs escreve para a *Jewish Encyclopedia* de 1906 um verbete intitulado *Bishop of the Jews*, ou *Episcopus Judaeorum*, no qual defende que o termo *parnas* não era realmente recorrente na Renânia e na Inglaterra dos séculos XII e XIII, nem mesmo nos antigos livros de memórias. De acordo com o verbete *Parnas* da mesma enciclopédia, escrito por Cyrus Adler e Gotthard Deutsch, a menção da palavra neste sentido ocorre apenas no *Livro de Memórias de Worms*, o *Martyrologium* de 1349, traduzido para o alemão por Siegmund Salfel em 1899. A palavra mais recorrente para conceituar o líder da comunidade nessa obra é *rabi*. No verbete *Cologne* da *Encyclopedia Judaica*, Alexander Carlebach e Michael Berenbaum (2006, p. 59-62) mencionam a palavra recorrente em alemão para *Episcopus Judaeorum* e explicam que o cargo do referido *Judensbischoff* e do rabino não eram idênticos, embora ocasionalmente pudessem se unir. A palavra mais comum para conceituar o líder da comunidade nessa obra também é *rabi*. Para Adolf Kober (1940, p. 71), o chamado bispo judeu não podia ser

comunitário, que não deveria permanecer no cargo por mais de um ano, sendo necessárias novas eleições. Nas comunidades renanas também havia um conselho de doze membros sob a liderança do *bispo* judeu. O Conselho de Colônia utiliza, em documentos de 1260 a 1270, o termo *Capitular* como uma espécie de paralelo de *Bispo Judeu*. O Conselho Judaico em si exercia funções que envolviam administração e justiça, e uma de suas obrigações era fornecer para a administração da cidade os documentos relacionados às transações de bens dentro da comunidade. Quanto às atividades judiciais deste Conselho, os processos deixados aos seus cuidados eram submetidos aos peritos legais, isto é, os rabinos, que, como classe de estudiosos do grupo, tinham autoridade em diversas questões cotidianas, sendo elas religiosas, sociais e judiciais. A legislação medieval geralmente garantia autonomia legal aos judeus, por isso podiam aplicar a Lei mosaica e talmúdica em suas disputas judiciais (KOBBER, 1940, p. 70-73; LINDER, 1997; KISCH, 1949a; 1949b).

A primeira menção a um bairro judaico em Colônia ocorreu entre 1056 e 1075, na época em que o Arcebispo Anno ocupava a posição de governante da cidade. Estava localizado no canto leste do assentamento urbano, próximo à antiga muralha romana, onde a rua principal levava ao Reno através do portão principal à direita (*porta principalis dextra*), que, em tempos posteriores, veio a ser conhecido como *Portão do Mercado*. Um conhecimento exato sobre a extensão do bairro judaico só pode ser obtido a partir do século XIII. Até 1341 eram estabelecidas algumas limitações para a extensão da propriedade judaica. Sobre a topografia do bairro judaico, não é possível identificar nos registros disponíveis o motivo por que foi assentado naquele lugar específico. Segundo Kober (1940, p. 82-86), muitos motivos podem ser especulados, entre eles a proximidade com a catedral, onde estava o arcebispo, o que poderia prover alguma imunidade em momentos de risco; e a proximidade com o antigo mercado, localizado nos arredores do Reno.

Em outras cidades, assim como em Colônia, a proximidade entre as residências cristãs e judias resultava em um ambiente natural de interesses. Exemplo dessa convergência de

identificado como o rabino, ou rabi, mesmo que, na Alta Idade Média, defendia não haver distinção entre o rabi e o líder comunitário *parnas*. Apesar de todas as análises de autores estrangeiros sobre a questão do uso desta nomenclatura, a palavra aparece de maneira recorrente na tradução de Nachman Falbel das crônicas hebraicas; a primeira delas pode ser observada na quarta página da crônica de rabi Salomão bar Sansão, que qualifica o rabi Kalonymus bar Meshulam como o “[...] *Parnass*, chefe da comunidade de Mogúncia” (S., trad. de Falbel, 2001, p. 77-78).

interesses era que judeus e cristãos partilhavam o uso de uma fossa e dividiam os custos de limpá-la. Além disso, ambos poderiam levantar, à sua vontade, os muros separando suas terras sem que o outro tivesse o direito de se opor. Segundo Kober (1940, p. 82-89), nota-se, em entradas de registros judiciais do ano de 1323, que judeus obtinham certas vantagens quando adquiriam um imóvel, em detrimento de seus vizinhos cristãos. Uma das razões para isso era que, para fazer modificações e reformas no imóvel, o judeu deveria pagar certa quantia pela permissão. Em um dos casos citados nos registros de 1323, a soma paga por um judeu de nome Joseph foi utilizada para erguer um campanário na igreja de St. Albans, fazer melhorias nas janelas da capela de St. Michael e comprar um livro. Embora já se tenha notícias de muros separando propriedades cristãs e judias nos séculos XII e XIII, uma completa separação do bairro judaico só aconteceu em definitivo por volta de 1300.

Em 1340, em uma discussão do rabino Suesskind sobre a instalação de uma *mezuzá*, um símbolo da religião judaica nos portões, aparece a informação de que haviam moradores cristãos vivendo no bairro judaico e que também abrigavam ali o Salão da Guilda, portanto decidiram por não instalar o símbolo. Os portões eram geralmente fechados à noite, com exceção dos dias em que aconteciam sessões do Conselho da Cidade. Era o oficial de justiça da cidade que possuía as chaves de todos os portões, mas o líder judeu, bispo ou *parnas*, também possuía a do pequeno portão do bairro judaico. Dada sua importância, o direito de posse da chave também era comprado pelos judeus por uma quantia de vinte marcos anuais. Ainda assim, a separação não proibia o livre tráfego de pessoas pelas ruas do bairro, que se dirigiam principalmente para a margem leste do Reno, onde mercadores e ricos comerciantes tinham suas bancas e vendas de produtos (KOBBER, 1940, p. 88; LINDER, 1997, p. 365-403).

Quanto aos direitos de posse e propriedade judaicas na cidade e dentro de seu bairro, a maior parte dos bens era adquirida como uma possessão livre, mas, em alguns casos, havia limitações, como a restrição a certo distrito ou região da cidade. Quando o número de casas judias era reduzido, então a posse era concedida por meio de arrendamentos e o aluguel da terra costumava ser decorrente do conceito de propriedade real, que envolvia o pagamento de anuidades, encargos e posse hereditária. A propriedade adquirida através de herança era, para todos os efeitos, de controle irrestrito do mutuário, cuja obrigação era apenas pagar os impostos da herança (KOBBER, 1940, p. 89; LINDER, 1997, p. 365-403).

Por fim, podemos reconhecer, por meio do estudo de caso e exemplo da cidade de Colônia, a maneira como as atividades econômicas exercidas pelos judeus mudaram através dos séculos entre a Alta e Baixa Idade Média. Kober (1940, p. 106-107) afirma no capítulo onze de sua obra que, de modo geral, o comércio de bens e produtos deixou de ser a principal atividade econômica dos judeus apenas no século XIV, o que não significa que muitas operações financeiras não fossem realizadas largamente antes desse período. Desde a época do Arcebispo Anno (1056-1075), muitos outros arcebispos de Colônia contraíram dívidas com judeus, e a própria administração da cidade fez empréstimos que podem ser encontrados nos registros entre os anos de 1321 e 1349. O mais provável é que houve outros empréstimos em outros anos, porém não encontrados nos documentos. Registros do século XIII demonstram que monastérios e diversas outras instituições cristãs, como abadias e igrejas, também possuíam dívidas com judeus. Depois do reassentamento de judeus em Colônia, em 1372, sua importância nas operações financeiras da cidade aumentou consideravelmente. A partir de então, não apenas instituições, mas também príncipes, senhores, a alta e pequena nobreza da Renânia contraíram débitos com prestamistas judeus. Desta maneira, já era possível identificar a formação de associações de banqueiros em Colônia, que promoviam parcerias financeiras com banqueiros de outras cidades e faziam transações entre si.

A maior parte das informações fornecidas na obra de Kober diz respeito à constituição do bairro judaico entre a segunda metade do século XII e o século XIV. Todos os registros judiciais e fontes das quais o autor retira informações sobre o cotidiano da vida judaica na cidade medieval detêm maior quantidade de dados relacionados ao período posterior à Primeira Cruzada, momento em que a separação entre o bairro judaico e o resto da cidade começa a se ampliar, ao menos no que tange ao espaço físico. Tudo isso nos leva a entender como é necessário complexificar as relações judaico-cristãs pós Cruzadas, e como tais informações podem refletir no contexto de produção das Crônicas Hebraicas. Do período anterior a 1096 restaram poucos documentos que nos fornecem uma visão mais clara da convivência entre ambos os grupos no espaço citadino, mas a atual produção historiográfica concede evidências relevantes da existência de uma maior interação social, fato que permite entender que os textos produzidos pela classe religiosa, tanto judia quanto cristã, procuravam registrar e forjar a demarcação de suas identidades no âmbito religioso, cultural e também ideológico. Neste caso, as barreiras não eram, ao menos antes de 1096, tão presentes e bem

demarcadas no âmbito físico do território da cidade. As tensões sociais se acirraram depois do infortúnio dos massacres, e isso resultou em transformações no próprio espaço urbano, com a intensificação das barreiras físicas, ou seja, na segregação cada vez maior do espaço de vivência dos judeus pela consolidação do bairro judaico separado dos demais espaços urbanos.

A situação permissiva e tolerante com que os judeus eram tratados antes de 1095 no ambiente urbano é alterada, desse modo o contato torna-se conflituoso entre os membros das duas religiões. Analisaremos os eventos históricos que levaram ao agravamento da tensão entre essas duas identidades urbanas no próximo tópico, pois acreditamos que “[...] a identidade só se torna um problema quando está em crise, quando algo que se supõe ser fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (WOODWARD, 2012, p. 20).

1.3 A PRIMEIRA CRUZADA (1096-1099) E A VIDA JUDAICA NA CIDADE

Antes de iniciarmos uma abordagem dos eventos cruzadistas na Renânia e o impacto imediato gerado nas comunidades, faz-se necessário introduzir a discussão sobre as interações judaico-cristãs, cujo caráter volátil acarreta em variações nos momentos de paz ou conflito durante todo o período medieval, e demonstrar como elas refletiram em uma das principais fontes para compreensão do judaísmo *ashkenazi* medieval, a saber, o *Sefer Hassidim*. O entendimento dessas questões é imprescindível para delinear as *condições de produção*²⁹ sob as quais os discursos sobre martírio e pureza contidos nas crônicas hebraicas foram possíveis neste momento específico.

Como anteriormente dito, essa obra está diretamente associada ao movimento Pietista e possui um caráter, acima de tudo, ético, pois servia como guia abrangente da vida judaica para aqueles que buscavam um comportamento religioso correto e perfeito. A *Hassidut*, ou Pietismo místico-ascético, foi o movimento espiritual-religioso mais característico do judaísmo *ashkenazi*, liderado pela família Kalonymus, principalmente pela figura de Samuel ben Kalonymus heHassid, o Piedoso. A importância desse movimento para contextualizar os

²⁹ As *condições de produção* podem decorrer apenas de uma situação de comunicação (ou situação contextual), como também de um saber pré-construído que circula no interdiscurso e sobre determina o sujeito falante. Algumas dessas condições são de ordem situacional e outras de ordem do conteúdo discursivo (CHARAUDEAU, MAINGUENEAU, 2016, p. 115). Neste caso, tratamos do conceito concernente a última ordem tal como definido pelos autores.

acontecimentos está diretamente relacionada à adoção da prática do *Kidush Hashem* em larga escala pelos judeus germânicos nas situações de escolha entre conversão e morte durante os ataques de 1096, uma vez que os *Hassidei Ashkenaz* se propunham pios e portadores de um ideal ético e moral mais elevado e fiel ao judaísmo. Por outro lado, as influências do meio cristão eram claras no *Sefer Hassidim*. Para Falbel (2001, p. 229-235), o conteúdo da obra surpreende pela quantidade de crenças muito semelhantes e aceitas no meio cristão; elas fazem parte da cultura e imaginário *ashkenazim*, que claramente não ficou imune às influências externas e aos contatos com outros grupos religiosos. Se transportarmos essa ideia para o caso do bairro judaico, isso demonstra que o isolamento, dependendo das circunstâncias, não pode ser considerado absoluto, pois o contato entre judeus e cristãos no cotidiano da vida social criava padrões comuns de comportamento e de costumes, resultados de um intercâmbio que a urbe medieval proporcionava através de seus quarteirões e ruas, que definiam não só profissões e atividades financeiras, mas também grupos e minorias identitárias (FALBEL, 2001, p. 229-235).

Deste ponto, o autor conclui que o *Sefer Hassidim* pode ser considerado um dos retratos mais fiéis da vida judaica na Germânia medieval. Gershom Scholem (1995) apesar de concordar que seus textos apresentaram um prestígio verdadeiramente canônico no nível popular – e nunca entre os representantes do conhecimento talmúdico – acredita que os *hassidim* foram reconhecidos como representantes de um estilo de vida judaico ideal, ainda que seus princípios não se concretizassem totalmente na prática. Adotamos aqui uma posição mais próxima a Scholem, no sentido de não cremos na capacidade de um texto refletir uma realidade histórica de maneira fiel, pois é uma construção da realidade; em termos conceituais, ele é uma *representação*, um modo pelo qual a realidade é dada a ler (CHARTIER, 1990). O livro, em sua finalidade prática, funcionava sim como guia e instrução para o comportamento do indivíduo judeu perante Deus e sua família, como também perante a comunidade e os gentios, durante todas as fases da vida, seja em situações normais cotidianas ou em momentos de decisão extrema, de vida ou morte, além de ditar uma conduta ética para toda a comunidade e regras para os exercícios de funções institucionais (FALBEL, 2001, p. 235).

Por fim, Falbel (2001, p. 302-303) considera que o contato entre judeus e cristãos no cotidiano da urbe medieval era algo inevitável no plano da existência material, e permitia um

intercâmbio em níveis como no das ideias religiosas, crenças e costumes – processo que nomeamos como interdiscursividade. O conhecimento mútuo entre judeus e cristãos parece estar mormente restrito à religiosidade popular, manifestada em práticas socioculturais como costumes, crenças, rituais litúrgicos, procissões, comemorações de dias santos, mas não se pode dizer que não tenha tangenciado também o nível teológico. O espaço da urbe medieval é o cenário principal da quase destruição da vida judaica durante a Primeira Cruzada, e dela tomam parte não apenas os cruzados, mas também o elemento citadino gentio, que, como vimos anteriormente, convivia lado a lado com os judeus antes que esta ruptura os fizesse participar dos ataques e espoliação dos bens judaicos (FALBEL, 2001, p. 302-303). Isto posto, devemos salientar que todo o movimento pietista se organiza no período imediatamente posterior às perseguições de 1096, o que não inviabiliza a credibilidade da influência de seu discurso para definir as bases ideológicas que contribuíram para gerar o comportamento observado pelos *kedoshim*, os mártires dos massacres. Em outras palavras, os ideais que caracterizavam os pietistas já estavam presentes no ambiente comunitário judeu desde a ascensão da família Kalonymus como rabinos de prestígio na Renânia, o que data do período pré-Cruzada (séc. X).

Elucidado todo o paralelo entre a vida judaica na cidade e os princípios e valores que nortearam seu comportamento cotidiano – refletido na concretização de uma nova prática nas escolhas entre apostasia ou morte – faz-se necessário introduzir as questões teóricas e discussões acerca da construção da ideia de Cruzada, o papel político-social da guerra na cultura medieval cristã, e como a perseguição aos judeus foi possível em meio a este panorama, ou seja, atentemos agora, para as *condições de produção* pré-construídas do discurso proferido pelos cruzados e cristãos que culminou e justificou essas perseguições.

1.3.1 De ‘*christianus sum, non possum militare*’ ao *bellum justum*

Para iniciar esta discussão, é indispensável apresentarmos uma perspectiva do desenvolvimento da ideia de guerra secular para o cristianismo e como se deu sua legitimação no âmbito discursivo teológico, ainda que – é necessário esclarecer – não concebamos a Cruzada a partir de um viés fundamentado em uma história militar, o que tornaria a visão deste movimento algo demasiadamente simplificado e pouco complexo em meio ao seu caráter idiossincrático.

Notamos, juntamente com Cardini (2006, p. 474-475), que há um paralelo que segue desde a transformação do discurso da guerra em fins do Império Romano – quando cristãos já se incluíam entre os legionários e o cristianismo já havia se tornado religião de Estado – até o momento em que o papel do cristão na função de guerreiro³⁰ é apresentado como mal necessário e legitimado no discurso eclesiástico e agostiniano. Esse autor aponta que, entre os séculos II e IV, a função dos exércitos romanos era primordialmente defensiva, por isso os cristãos imbuídos da crença na não-violência viam uma forma mais plausível de conciliar sua fé e o desejo de paz com o serviço militar. O ofício do soldado legionário e suas atribuições era considerado, no entanto, idolatria para o cristão, pois seu corolário envolvia, em essência, prestar honras ao imperador e ter parte no cerimonial do culto imperial, o que configura uma das formas mais clássicas de idolatria para os cristãos desde a fundação dos seus dogmas pelos pais da igreja, durante os séculos III e IV. Daí, portanto, a afirmação de que “*christianus sum, non possum militare*” (“sou cristão, não posso ser soldado”). Tal discurso encontra legitimidade e eco no *De corona militis* (1.2.4-6) de Tertuliano. Nesse texto apologético e disciplinador,³¹ o autor africano defende, sobretudo, o conceito de *soldado de Cristo*, que deixa de tomar parte em guerras mundanas para servir aos propósitos divinos. As autoridades eclesiásticas, no entanto, passariam a evitar e ressignificar esse conceito já em fins do século IV, quando o cristianismo se converte em religião oficial da totalidade do império.

Deste modo, segundo Cardini (2006, p. 476), é possível ver em Agostinho, que escreveu nesse mesmo período, o maior empenho em elaborar um discurso teológico de legitimação da

³⁰ Nos textos latinos nunca foi encontrada uma palavra como *cruzados* para nomear o guerreiro cristão que aderiu ao apelo papal pela libertação da Terra Santa. Com relação à terminologia latina observada nas fontes para denominar este *guerreiro* ou *cavaleiro* cristão, há uma ressignificação do conceito de *miles* (pl. *milites*) do latim clássico para o latim medieval. O *miles*, legionário romano, era comumente um soldado de infantaria. Já nos textos medievais os *milites* aparecem como cavaleiros, propriamente no sentido de guerreiros que lutariam montados. Para mais detalhes sobre a historicidade do termo durante a Idade Média, cf. Bull (2001, p. 20), Riley-Smith (2003, p. 03-16).

³¹ Segundo Baptista (2015, p. 199-224), vários textos de Tertuliano, a exemplo do *De corona militis* ou *De spectaculis*, devem ser incluídos na lógica da retórica antiga com clara intenção apologética. O autor defende também que esses textos devem ser entendidos como parenéticos e para tal define que “[...] a parênese ou parenética é um estilo textual no qual o enunciador exorta alguém a perseguir ou evitar alguma coisa, sempre denotando que se preserve certo modo ou modelo de vida. Assim, apresenta-se como uma orientação de maneira a influenciar o conduto de um indivíduo ou de um auditório e assegurar seu convencimento. [...] Os escritos parenéticos podem ainda possuir dois sentidos, ou um texto escrito para uma exortação moral, ou um discurso tendo como base os sermões dos padres da Igreja com ênfase no modelo comportamental ao qual o auditório é, explícita ou implicitamente, incentivado a imitar [...]. De maneira geral, podemos afirmar que se apresenta como um texto relativamente breve de claro caráter pedagógico, vestido de uma retórica perlocutória, ou seja, que pretende exercer um efeito sobre um interlocutor, com conteúdo de manifestação moralista que elenca regras de conduta ou advertências éticas sem perseguir necessariamente uma progressão lógica” (BAPTISTA, 2015, p. 223-224).

guerra cristã, largamente utilizado nos séculos seguintes pela retórica eclesiástica da Cristandade no Ocidente. O bispo africano estabelece uma distinção clara entre *guerras justas* e *guerras injustas*, e defende que o cristão podia sempre tomar parte nas primeiras sem que isso comprometesse sua salvação. Entretanto, o *bellum iustum* (guerra justa) não deveria jamais ser tomado como álibi para tolerar e justificar qualquer forma de guerra, mas um meio de precisar os raros casos em que seria legítimo para um cristão recorrer às armas e à violência.³² A guerra justa não poderia admitir o desencadeamento da violência, e sim funcionar como uma força bem conduzida em oposição à violência, tendo como objetivo primordial impedir que esta destruísse os mais fracos e a injustiça prevalecesse sobre a justiça. Na iminência do triunfo da injustiça, a guerra justa serviria como um mal menor, necessário, e, portanto, precisava ser delimitada por regras, que se resumiam em três condições elementares: primeiro, a guerra deveria ser essencialmente defensiva e aspirar apenas à reparação da injustiça; segundo, não podia ser de iniciativa individual, como uma vontade pessoal, mas declarada apenas por autoridades oficialmente constituídas e reconhecidas, eclesiásticas ou seculares; por último, o objetivo deveria ser nada mais que a restauração da paz e da justiça (CARDINI, 2006, p. 475).

Atentemos agora para questões concernentes ao discurso papal de deflagração da Cruzada e a historicidade do termo propriamente dito. De acordo com Slack (2003, p. 4-6), as versões do sermão do papa Urbano II que sobreviveram diferem entre si em relação a detalhes importantes, mas todas contêm frases que sugerem a ideia da *indulgência de peregrinação* pela guerra contra os muçulmanos.³³ Slack define que a peregrinação é uma prática comum a muitas religiões e que precede o cristianismo; todavia, a indulgência é uma ideia cristã medieval, como também é sua particular visão de martírio que emerge das crônicas das

³² Segundo Cardini (2006, p. 476), além de elaborar o conceito da guerra justa – que, na verdade, era uma ideia já presente no Império Romano –, Agostinho define como o cavaleiro cristão deve comportar-se para permanecer na fé e na esperança da salvação. “*Sis miles pacificus*” (“Seja um soldado pacífico”) era como o autor recomendava que se portasse o cavaleiro ou o soldado. Por ser *pacificus*, ele deveria adotar uma atitude adequada na maneira de fazer a guerra, ou seja, evitar qualquer violência inútil, se despojar de todo sentimento de ódio e vingança e nunca realizar escolhas que pudessem pôr em dificuldade os fracos ou os violentos. A meditação sobre o estado de espírito com o qual o guerreiro cristão deveria combater, vigiando-se para impedir que vícios, desejos e paixões o dominassem, está presente em grande parte da literatura místico-alegórica medieval e passa por Bernardo de Claraval, Raimundo Lúlio, Catarina de Siena e Bernardino de Siena. Ainda no século XII, Bernardo de Claraval sustenta que a eliminação de infiéis poderia ser definida não como um *homicidium* (“morte de um homem”), mas como um *malicidium* (“morte de um mal”), uma vez que o pagão que visava oprimir a Cristandade pelas armas era visto como o sustentáculo ativo do mal no mundo carnal (CARDINI, 2006, p. 476).

³³Para acessar as diversas versões do sermão de Urbano II, traduzidas para o inglês, cf. Peters (1998).

Cruzadas. Slack (2003, p. 4-6) afirma que Urbano e seus contemporâneos acreditavam que a Cruzada era um novo fenômeno – ao menos no Ocidente, como veremos adiante –, que, à época, era melhor definido como uma *peregrinação armada*. Durante a passagem das monarquias feudais para o Estado absoluto, num contexto de mudança das grandes Ordens Militar-religiosas – originadas no período das Cruzadas, como a Ordem do Templo e a de São João de Jerusalém – para as Ordens de Corte – como as francesas Ordem da Estrela e Saint-Michel, e a Ordem Jarreteira na Inglaterra – a igreja começou a elaborar de maneira mais aprofundada a ideia de Cruzada. Segundo Cardini (2006, p. 482), diversas fontes definiram a Cruzada como *bellum sacrum* (guerra sagrada) ou *proelium sanctum* (combate santo), entretanto, o cristianismo nunca formulou uma verdadeira teologia da *guerra santa*. A noção de *guerra justa* é acompanhada progressivamente por uma sacralização do termo e por uma transformação paulatina na ideia de *guerra santa*; ou seja, a Cruzada não é concebida desde o início dentro dos parâmetros de um conceito de guerra santa, ela vai tornando-se sagrada.

Para Cardini (2006, p. 482), as expedições nasceram do desejo de conquistar, conservar ou recuperar os ditos *Lugares Santos*, mas jamais foram entendidas como *guerras de religião*, nem mesmo consideradas um meio para conversão forçada dos infiéis, e, apesar de episódios como as conversões forçadas terem se consumado, a Igreja nunca deu seu aval institucional, nem oficial para a prática. Tomamos com certo cuidado tal afirmação, pois o objeto principal desta pesquisa leva a uma reflexão e maior problematização das posições da Igreja em relação, por exemplo, aos massacres renanos de 1096. Partimos de uma noção mais fluida e plural de Igreja, por isso consideramos como pertencente a ela e de sua responsabilidade não apenas os discursos oficiais – nos quais a afirmação de Cardino, de fato, se adequaria – mas também os discursos presentes na camada iletrada do clero, aqueles mais próximos da cultura e opiniões populares, que, por sua vez, desempenharam um papel deveras importante na incitação dos levantes contra as judiarias *ashkenazim*. Para corroborar nossa escolha interpretativa, utilizamos, como já mencionado anteriormente, a teoria de *circularidade das ideias* (GINZBURG, 1987).

Christopher Tyerman (2004, p. 09) aponta que aqueles que realizaram tais levantes foram descritos como *cruce signati* – pessoas (não necessariamente do gênero masculino) marcadas com a cruz – e suas atividades tendem a ser descritas por analogia, eufemismo, metáfora ou generalidade, a partir de termos como *peregrinatio* (peregrinação), *via* ou *iter* (caminho ou

viagem), *crux* (cruz) e *negotium* (negócio). Esse uso vocabular permitiu, como já defendemos acima, uma flexibilidade de objetivo e ideologia, acompanhada por leis canônicas que regulavam o comportamento do cruzado e as implicações dos diversos privilégios associados à sua atividade, em detrimento de qualquer teoria geral e irrestrita que definisse especificamente um conceito legal de Cruzada. Portanto, o conceito de guerra cristã guarda em seu interior uma ambiguidade conveniente de ideias e ações que geram uma ampla diversidade de respostas. Essas guerras iniciadas com o objetivo de retomar Jerusalém para o cristianismo – o que é apenas um dos discursos que justificam a empresa da Cruzada – foram apropriadas pelas gerações seguintes no intuito de abranger as conquistas contra os inimigos da Igreja, fossem eles externos ou internos. Desse modo, elas foram concebidas por seus participantes, contemporâneos e observadores posteriores sob diversas formas e interpretações.

Outra discussão sobre uma pretensa natureza inédita da Cruzada deve ser levantada. Os autores aqui mencionados por vezes defendem um caráter fundador e inovador desse movimento no panorama europeu. Entretanto, um discurso semelhante àquele que lançou a Cruzada no Ocidente já tinha lugar em meio aos conflitos no Império Bizantino desde o século VII, com o imperador Heráclio.³⁴ Sobre isso, temos no cronista e bispo Guilherme de Tiro (séc. XII) uma das mais completas e elaboradas crônicas da Primeira Cruzada e dos reinos latinos do Oriente, o que significa que ele se dedicou amplamente ao tema até estabelecer a guerra perso-bizantina (séc. VII) como o princípio de toda opressão vivida pelos cristãos na Palestina (CHAVES, 2015, p. 65). O cronista traz um panorama histórico da região da Palestina pré-cruzadas a fim de justificar o discurso papal, comumente eclipsado em muitas crônicas latinas, que costumam iniciar suas narrativas com a pregação de Urbano, no contexto do Concílio de Clermont. Tal panorama relatado por Guilherme de Tiro inicia-se a partir do reinado de Heráclio, a partir do qual o autor expõe o cenário político da região entre os séculos VII e XI, bem como a situação dos cristãos em meio aos conflitos, quando retrata o

³⁴ Flávio Heráclio Augusto foi imperador do Império Bizantino entre 610 e 641. Conhecido como Heráclio, o Jovem, nasceu aproximadamente em 575 e faleceu em 641. Tornou-se imperador após ter deposto, mediante um golpe e com a ajuda de seu pai, o então imperador Flávio Focas Augusto. Foi aclamado imperador após tomar Constantinopla – com o auxílio da aristocracia local –, quando executou Focas pessoalmente, e coroado naquela cidade em 5 de outubro de 610 (CHAVES, 2015, p. 59).

que entendia como a condição de penúria e sujeição em que viviam, convertidos em motivos suficientes para o lançamento da Cruzada em 1095 (CHAVES, 2015, p. 59).

Desde a guerra perso-bizantina iniciada no século VII, cristãos já vinham sofrendo as penas dos confrontos, quando enfrentavam expulsões da cidade de Jerusalém, entre diversas outras repressões próprias de momentos de guerra. Em 629, Heráclio retoma a cidade e restaura o domínio cristão nesse território, ele inclusive bane os judeus que colaboraram com os persas, e, em 634, ordena o batismo de todos os judeus residentes em seu império. A narrativa de Guilherme de Tiro tem início nesse período de glória para os cristãos bizantinos, quando se consolidou a ideia de que Jerusalém pertencia aos cristãos por serem o único povo legítimo a governarem-na. Assim, o episódio da dominação persa representa, ao menos para o cronista, o princípio da identificação de Jerusalém como terra dos cristãos e a origem mais remota a que ele se refere ao fazer “[...] um inventário dos sofrimentos dos cristãos e das penúrias de Jerusalém” (CHAVES, 2015, p. 63-65).

Alguns autores – a exemplo de Cahen (1983), Mayer (1972) e Prawer (2007) – acreditam que a dita opressão sobre a qual os cronistas latinos escreveram, vivenciada pelos cristãos hierosolimitanos durante os séculos de dominação muçulmana – em 638, o Califado árabe retoma Jerusalém dos bizantinos e seu domínio se estende até 1099, quando da conquista cruzada – apareceu como recurso retórico amplamente disseminado dentro do discurso de justificação da empreitada até a Terra Santa desde o início de sua deflagração. Um dos motivos para esta posição está nos relatos históricos que atribuíram ao período de dominação árabe uma política de governo baseada na tolerância religiosa às minorias, como judeus e cristãos. Assim, apesar destes últimos sofrerem sanções em seus direitos de tempos em tempos, durante os séculos em que viveram como minoria em Jerusalém não poderíamos falar de uma opressão religiosa como política governamental dos califados árabes que se sucederam no poder durante os séculos de domínio, com exceção apenas de ocorrências durante o Califado Fatímida no início do século XI e das ameaças dos turcos seljúcidas a partir da metade do mesmo século.³⁵ Assim, como ressaltado por Prawer (2007, p. 155), não havia perigo urgente para Bizâncio em 1095, pois a situação em relação à ameaça seljúcida

³⁵ Sobre as demais conjunturas históricas vivenciadas entre cristãos, judeus e os califados árabes omíadas, abássidas e fatímidas, bem como dos turcos seljúcidas, cf. Chaves (2015).

estava sendo controlada pelo imperador bizantino Aleixo Comneno desde 1081, quando assumiu o poder. Se tivesse havido a necessidade de uma ajuda do Ocidente cristão, teria sido em 1081, e não às vésperas da deflagração da Cruzada, quando a ameaça estava praticamente neutralizada.

Além de Praver, Mayer (1972) e Cahen (1983) também parecem conceber o relato de Guilherme de Tiro como um exagero discursivo, com claros fins de justificar a empreitada ocidental cristã à Jerusalém. Para Mayer (1972, p. 6-12) não se pode provar uma efetiva opressão dos turcos contra os cristãos bizantinos, como os relatos de cronistas latinos da época e o próprio discurso de Urbano II em Clermont fizeram acreditar, pois os cristãos eram tratados como qualquer outra minoria dominada. Além disso, Mayer pontua que, quando o papa e os propagandistas da Cruzada sublinharam tal perseguição sofrida pelos cristãos na Terra Santa – fossem eles orientais ou peregrinos ocidentais –, ou desejavam despertar algum ressentimento na Europa, ou o fizeram talvez porque não conheciam a situação vivida cotidianamente em terras hierosolimitanas. Cahen (1983), por sua vez, considera os maus tratos aos quais cristãos estiveram sendo submetidos – ao menos conforme os discursos veiculados por cronistas latinos que escrevem em período posterior às Cruzadas – como intrigas semelhantes àquelas imputadas entre adeptos de religiões rivais. Tais queixas, para o autor, mostram o desconhecimento desses cronistas das exigências próprias de um Estado administrado.

Considerando que Guilherme de Tiro e os demais cronistas latinos nos quais ele se baseia para construir sua narrativa da Cruzada escrevem em um período muito posterior a todos os acontecimentos, acreditamos que essas criações narrativas fazem parte de um projeto discursivo que procurava justificar e legitimar a Cruzada. Há uma série de artifícios, identificados no texto, que demonstram isso, como quando o cronista remonta, no início de seu relato, ao período da reconquista bizantina pelas mãos de Heráclio, e reforça um discurso para o seu leitor que consolida Jerusalém como pertencente, por direito e legitimidade divina, aos cristãos desde o século VII. Além disso, o autor também faz eco ao argumento de que cristãos sofriam perenemente nas mãos de governos *infieis*, afirmação que contribui para o exagero retórico que poderia justificar a intervenção dos exércitos ocidentais para retomar

Jerusalém para Cristandade.³⁶ Apesar de considerarmos importantes todas essas interpretações, não é improvável que cristãos realmente sofressem com as vicissitudes dos eventuais conflitos na Palestina, uma vez que representavam uma minoria populacional e religiosa perante os dominadores, assim como os judeus que coabitavam a região.³⁷ Não obstante, devemos elucidar e identificar o conceito de Cruzada como algo que surgiu desde o início entre os cronistas latinos como um *discurso*, pois uma ideia semelhante já vinha se delineando no Oriente desde o combate de Heráclio aos persas na Síria, com argumentos também semelhantes àqueles discursos de 1095 sobre *infieis* terem pilhado o Santo Sepulcro e lugares santos, oprimido cristãos, etc, algo que pode ser encontrado no próprio texto de Guilherme de Tiro.

Outra questão que devemos reiterar é que a Cruzada ocidental não possuiu um caráter fundador em qualquer contexto aqui analisado, seja sobre as perseguições aos judeus *ashkenazim* – que já existiam e continuaram a existir até a Contemporaneidade –, seja como um evento transformador da sociedade cristã de então. Longe disso, a Cruzada representou muito mais um ponto de chegada do que de partida, uma continuação e um reforço de todas as ideias e práticas sociais e religiosas já presentes na Cristandade. Dessa forma, todas as condições de produção do discurso da Cruzada e de sua prática já estavam sendo germinadas nos séculos anteriores, processo que propiciou as condições discursivas que se imbricaram com as condições materiais, econômicas e fizeram a Cruzada ocidental algo possível em 1095 (LE GOFF, 2005).

Enfim, a conjuntura na qual os martírios dos *ashkenazim* foram exequíveis traz uma série de complexidades circunstanciais não apenas no Ocidente, mas também no Oriente. Por este

³⁶ É possível encontrar diversas passagens, ao longo da crônica de Guilherme de Tiro, em que a declaração de um sofrimento cristão perene é uma chave retórica, dentre a quais selecionamos duas: “Eles [os cristãos] não haviam deixado de ser alvos de todo tipo de afrontamento; inventavam-se sem trégua novos tormentos; cuspiam-se lhes no rosto, batiam neles, carregavam-nos de ferros, jogavam-nos em celas. Enfim, o povo de Deus era afligido sem sossego por calamidades de toda espécie. Os fiéis que ocupavam as cidades de Belém e de Tecoia estavam submetidos às mesmas tribulações”; e, “Essas ameaças renovavam-se quase todos os anos, e os governadores simulavam sempre ter em mão ordens expedidas, diziam eles, pelo próprio soberano, pelas quais lhes era ordenado destruir as igrejas se os cristãos ao menos pensassem em opor qualquer resistência ou o menor atraso no pagamento dos tributos e de todos os outros encargos que lhes eram impostos” (GUILHERME DE TIRO, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, RHC, p. 20-21. Trad. de Chaves, 2015, p. 97-98).

³⁷ Além disso, Chaves (2015, p. 99-100) conclui que, mesmo no cotidiano de períodos em que as diretrizes oficiais dos governos de califados protegiam as minorias sob seu domínio, é possível que muçulmanos comuns, na condição de maioria dominadora – não populacional –, tirassem proveito de sua posição social de poder mais elevada para agredir e subjugar os dominados, independentemente da política oficial do califado.

motivo, foi necessário esse breve excursão, mesmo que esteja fora de nossas intenções proporcionar uma discussão delongada sobre a temática, o que acabaria por fugir do escopo desta dissertação. Doravante ao menos uma breve explicação se fez necessária para o entendimento geral da situação que condicionou e propiciou o lançamento da Cruzada em 1095.

1.3.2 Da deflagração em Clermont (1095) aos massacres na Renânia (1096)

Para Slack (2003, p. 6), o próprio papa pode ter se surpreendido pela resposta ao seu sermão no Concílio de Clermont, em novembro de 1095. A oferta de perdão de pecados em troca da luta no exército de Cristo foi tão sem precedentes como a resposta a ela. O discurso penetrou todas as camadas sociais e contou com uma adesão inédita no Ocidente; até mesmo o resultado final da Primeira Cruzada foi inesperado, segundo o autor. O exército reunido em 1096 não chegou a Jerusalém antes de 1099, pois contou com uma grande quantidade de problemas táticos, como ausência suprimentos e suporte logístico para um exército vindo de tamanha distância, mas que, de alguma forma, foram superados, seja por meio do saque às cidades pelas quais passaram, seja pela espoliação dos bens de muitos judeus, por exemplo. Desta maneira, os cruzados vitoriosos parecem ter sido pegos de surpresa por seu sucesso. O que as fontes sobreviventes mostram em relação ao clima presente entre os cruzados é uma mistura de desejo de conquista, ódio ao islamismo – como veremos com mais clareza adiante, não só ao islamismo, mas a qualquer espécie de *infíéis* – e entusiasmo religioso. O discurso do Papa Urbano que inicia o levante popular mistura todos esses elementos com o anseio em reunir as duas metades da Cristandade. Além disso, ele oferece um campo de ação alternativo aos soldados profissionais que estavam lutando entre si nas guerras feudais, em sua própria terra natal, a Europa (SLACK, 2003, p. 6 e ss.). Sobre esta última afirmação, acreditamos ser algo mais complexo do que o que aparece na alternativa interpretativa comum nas explicações historiográficas sobre a viabilidade das Cruzadas. A guerra feudal não era algo caótico e desordenado, como se pode acreditar, ainda que guerras, em si, apresentem como premissa o conflito e desordem, questão da qual trataremos adiante.

O que fez com que a Primeira Cruzada fosse possível na Europa do século XI? Marcus Bull (2001, p. 18-19) responde a essa pergunta no primeiro capítulo de *The Oxford Illustrated History of the Crusades* – coletânea organizada por Jonathan Riley-Smith – sobre as origens

do movimento. Ele aponta como razão fundamental a completa militarização da sociedade, característica enraizada em longos séculos de desenvolvimento desde o fim da Antiguidade. Para o autor, as unidades políticas medievais emergiram da lenta dissolução do império romano do Ocidente e foram dominadas por famílias aristocráticas que detinham seu poder e riquezas a partir do controle das terras e mantinham seu *status* a partir da posição de liderança nas guerras. Um fato da vida medieval na Europa a ser destacado era que os governos careciam de recursos, experiência administrativa e meios de comunicação para se impor sobre uma sociedade desamparada e carente de um poder forte e centralizado. Assim sendo, o máximo que eles podiam esperar era firmar acordos com as elites locais, que detinham a prerrogativa de posse e o poder sobre as terras (BULL, 2001, p. 19). Por outro lado, em relação à maior parte das populações essencialmente desprovidas de meios básicos de subsistência, o mínimo que elas poderiam esperar era obter a proteção das elites governantes locais. Numa situação ideal, o acordo envolvia uma autoridade central, comumente um rei, e senhores feudais, em esfera regional, que possuíam diversas atribuições, entre elas a posição de chefes militares. Juntas, essas duas autoridades buscavam convergir interesses comuns para que a cooperação fluísse de maneira harmoniosa. Este padrão organizacional já estava em declínio desde o século IX, em parte porque os carolíngios já haviam levado ao máximo a conquista dos territórios da Europa central em suas guerras de expansão entre o século VIII e início do IX; em parte porque as incursões e conquistas vikings e muçulmanas forçaram essa aristocracia belicosa a voltar sua atenção para as próprias defesas internas, fazendo com que a antiga lógica de violência canalizada para a esfera da guerra fosse interrompida ou drasticamente reduzida já em fins no século IX. Quando estouraram disputas pelo poder entre a família carolíngia, o modelo de acordo entre os poderes centrais e regionais perde força, fazendo com que os laços de lealdade e propósito comum que haviam conectado os reis às dinastias guerreiras das regiões se afrouxassem e que a vida política tornasse a se fragmentar à medida que o poder se concentrou mais uma vez nas mãos de famílias que dispunham de poder militar e econômico. A alta nobreza, os príncipes, no sentido de *aqueles que governam*, conseguiram perpetuar e explorar as instituições sobreviventes da governança pública, baseados no legado da experiência carolíngia (BULL, 2001, p. 19 e ss.).

Exposta a linha interpretativa de Bull, faz-se necessário discutir outros contrapontos historiográficos. O autor parte de uma premissa que concebe a sociedade feudal como

essencialmente militarizada, o que por vezes pode soar como a ideia de que a *guerra* ou o aspecto militar da aristocracia fossem definidores da origem do poder feudal. Ao contrário disso, a *terra* é a peça central da civilização medieval ocidental e é concebida como sua finalidade principal em detrimento da *guerra*. Apesar do recorte espacial de nossa análise ter seu foco no ambiente citadino, o ambiente rural também conta com uma grande importância na divisão espacial da Europa, pois era o alicerce sob o qual se sustentava o regime senhorial, que fundamentava toda sua lógica de poder na posse da terra.³⁸ Como salienta Morsel (2008, p. 205), a sociedade medieval é primordialmente agrária. Diferente do comércio e do artesanato, que constituíram atividades marginais durante muitos séculos, a terra ocupava o primeiro lugar na vida, na produção de riquezas e nas representações coletivas. A atividade bélica da aristocracia muitas vezes é confundida como a principal força motriz dessa sociedade, mas, em seu fim último, a guerra representa apenas isso: a principal atividade da aristocracia (BASCHET, 2009, p. 113). Do século XI até o XIII as guerras se tornaram cada vez menos comuns, fazendo com que seja necessário desconstruir a visão tradicional de uma sociedade feudal baseada em guerras entre senhores e na violência sem limites característica de desordens próprias desse período, tal como aventada ainda na contemporaneidade nas salas de aula por meio de sua simplificação didática característica.

A lógica da guerra não era calcada na desordem e no caos; ao contrário, possuía uma lógica própria: a *faida*.³⁹ Este conceito de guerra regulamentava as lutas da aristocracia e Barthelémy (2004) o utiliza para substituir a antiga noção de guerra feudal. A *faida* se fundamenta em um código de honra, que parte de um dever de vingança, seja por crimes como homicídio, seja por ataques contra os bens, e se materializava numa violência entre aristocratas. Devidamente regulamentada e codificada, a guerra do tipo *faida* representa menos uma ideia de caos social, e mais uma prática que permite a reprodução e a lógica do sistema senhorial. Ela regula as lutas entre os senhores, mas expõe a vulnerabilidade dos servos, aldeões, ou qualquer grupo social desprovido de poder, que se convertiam nas principais vítimas das pilhagens e

³⁸ Não tencionamos versar sobre uma oposição espacial entre a cidade e o campo. Ainda que esta seja uma oposição recorrente para situar os estudos da ocupação do espaço, ela não era uma realidade ante as sociedades europeias medievais. Mais especificamente, para aquelas sociedades o contraste era feito entre o *céu* e a *terra*, e, nesta última, a diferenciação ocorria entre os espaços cultivados e não cultivados (MORSEL, 2008, p. 206).

³⁹ Palavra do francês arcaico *faide* (correspondente ao alemão, *fehde*): indica um procedimento formalizado e ritualizado com finalidade de vingar uma injustiça. Em geral, é evocado por grupos restritos, como as famílias e os clãs, e pode nomear as lutas fratricidas no interior das dinastias reais, como a *faide royale* que opõe os filhos de Clotário, no século VI (BASCHET, 2009, p. 113). Morsel (2008, p. 209) a caracteriza como guerras entre senhores para vingar um ataque contra a honra, tanto no sentido material, como simbólico do termo.

necessitavam da proteção dos senhores (BASCHET, 2009, p. 113-117). A convivência entre esses senhores – aqueles que realmente se beneficiam com a *faida* – torna possível perpetuar o equilíbrio social, em detrimento dos camponeses, que se tornam as verdadeiras vítimas desse sistema (BARTHELÉMY, 2004, p. 15).

A temática da *faida* e de uma ordem social feudal em detrimento de um suposto caos trazem outra questão à tona: a violência ou, para sermos mais exatos, o que se entendia por violência no mundo medieval ocidental. Apesar de termos apresentado em nossa introdução um conceito de violência alocado especificamente para o caso dos massacres das judiarias, isso não exclui o fato de que existia outro sentido social aplicado para este termo dentro das sociedades feudais europeias. Para Gauvard (2006, p. 606), é um julgamento anacrônico entender a Idade Média como uma época de guerras contínuas, violência deliberada e agressividade latente. Ainda assim, sua contraparte total é igualmente equivocada; a noção de que a vida humana deve ser protegida a todo custo, nunca foi um postulado da sociedade medieval, mas um pressuposto claramente contemporâneo. Contextualizar a violência na Idade Média europeia é atrelar uma atividade humana à manutenção e resguardo da honra ou do renome, fosse o indivíduo nobre ou não. Assim, “[...] a violência não está ligada a um estado moral condenável em si; é o meio de provar a perfeição de uma identidade” (GAUWARD, 2006, p. 606).

Gauvard define os domínios de significado deste conceito a partir das palavras utilizadas para designar violência. De acordo com o autor, “violência” e “violento” são termos empregados em um caso muito específico, o estupro, em que aparecem expressões como “faz-se violência da virgem” (GAUWARD, 2006, p. 606); já “cruel” e “crueldade” aparecem num sentido político, de uma ação tirânica, e não em um sentido moral ou afetivo, para definir uma violência perversa. Ações como as últimas pedem, então, a vingança em resposta ao sangue derramado injustamente. Logo, a espécie de violência condenada é apenas aquela do excesso; os casos excessivos são os objetos de condenação, e não a violência em si. Quebrar as regras do combate é o que leva a caracterizar o inimigo como “desumano”. Essa afirmação abre um escopo para a existência de uma violência lícita e determina “[...] a originalidade da violência medieval: ela obedece a um código, e como tal não pode ser nem espontânea e nem ilimitada” (GAUWARD, 2006, p. 606-607). Claramente, esse código poderia ser quebrado, como o foi nas situações de perseguição aos judeus em 1096, ainda que se possa conjecturar que a população cristã de então sequer considerasse que tais noções deveriam ser aplicadas como um direito ou costume de iguais também aos judeus, ou seja, outros. Apesar disso, a

ilegalidade das perseguições era prevista tanto pelas *chartae immunitatum*, que protegiam os judeus nas cidades onde residiam, como pelas diretrizes oficiais da Igreja e do Sacro-Império, o que nos demandou uma explicação adversa para a espécie de violência desempenhada naquele momento histórico específico.

Explanemos agora as considerações propostas por Riley-Smith (2003), que entende o processo de transformações e reformas que a Igreja gestava desde a década de 1040 como fator imprescindível para tornar o lançamento da Cruzada possível. Essas mudanças vinham tomando forma e se organizando previamente, mas apenas com a ascensão de Gregório VII ao papado, em 1073, que já articulava com seus antecessores, na ordem de Cluny e em alguns setores da Igreja, tomou impulso o movimento que ficou conhecido como Reforma Gregoriana⁴⁰ (RILEY-SMITH, 2003, p. 1-3). Tal reforma operou em diversos níveis da vida, conduta e formação educacional dos clérigos. Além disso, outra pretensão manifestava-se no nível organizacional, pois, semelhantemente aos problemas enfrentados pelos governos seculares, era um desafio articular ações nos planos central, regional e local. Por isso, Gregório e seus sucessores instituíram poderes para supervisionar e disciplinar, e concílios regulares que reuniam os membros da alta hierarquia clerical, fatores que promoveram a expansão e maior organização do corpo de leis canônicas, cujo resultado foi fortalecer a prerrogativa da autoridade judicial do papa.

Segundo Riley-Smith (2003, p. 1) existe, de fato, um consenso de que a Cruzada foi um movimento no qual os reformadores da Igreja do século XI, envolvidos em conflito com opositores eclesiais e seculares, voltaram-se para os cavaleiros do Ocidente cristão em busca de assistência. Acreditamos, assim como esses autores, que a mensagem do papa Urbano II aos fiéis em 1095 tenha sido uma síntese de ideias e práticas já existentes, como a peregrinação e a indulgência, embora aqueles que responderam ao chamado não compreendessem apenas desta maneira, mas fossem motivados também por outras causas e agentes, tal qual o desejo de ganhos materiais, ou mesmo a vingança. Entretanto, a teoria da Cruzada não atingiu uma maturidade até a década de 1140. O trabalho de apologistas como o Papa Inocêncio II, Bernardo de Claraval e, sobretudo, o grande canonista Graciano (séc. XII) reforçou as tradições com base em elementos já presentes na propaganda das Cruzadas. Esses apologistas demonstraram, definitivamente, que a Igreja e, especialmente, os papas poderiam

⁴⁰ Sobre a Reforma Gregoriana, Leandro Rust (2011) faz uma importante discussão e revisão histórica, sugerindo alternativamente expressões para designar o momento como uma Reforma Papal ou uma Reforma Eclesiástica.

autorizar a guerra em nome de Deus. Isso demonstra como a consolidação do poder da Igreja chegou às vias, em um processo que teve seu início com o movimento reformista do século XI (RILEY-SMITH, 2003, p. 1 e ss.; BULL, 2001, p. 24; FRANKOPAN, 2012, p. 13 e ss.).

Por fim, em função da relação conflituosa com Henrique IV, Gregório VII foi deposto do papado pelo imperador e viveu seus últimos anos em exílio, o que não impediu que seus sucessores levassem adiante o programa de reformas iniciado no século XI, mas apenas consolidado entre os séculos XII e XIII.⁴¹ Um dos primeiros frutos colhidos foi a viabilidade que a Igreja logrou em lançar a Primeira Cruzada, ocasionada pelo discurso de Urbano II no Concílio de Clermont. Assim, foi possível que seu sermão mobilizasse recursos, ganhasse adesão e fosse recebido com entusiasmo entre diversos clérigos e comunidades religiosas, prontos para pregar e comunicar a Cruzada por toda Cristandade (BULL, 2001, p. 24; FRANKOPAN, 2012; RILEY-SMITH, 2003). Em concordância com os demais autores, Frankopan (2012, p. 13) conclui que a Primeira Cruzada definiu a Idade Média e estabeleceu uma identidade comum para a aristocracia europeia, firmemente fixada na fé cristã. Isso influenciou na ênfase em um padrão comportamental em que a piedade e a servidão emergiram como qualidades pessoais altamente valorizadas, exaltadas em verso, prosa, na música e na arte. Idealizou-se, nesse momento, o conceito do cavaleiro devoto que lutava por Deus, estabeleceu-se o papa como um líder não apenas de significado espiritual, mas de importância política, e foi dado um propósito comum aos principados ocidentais. Tais fatos criam um quadro em que a defesa da Igreja não era apenas desejável,⁴² mas uma obrigação do todo. Tudo isso tornou a Primeira Cruzada um momento a partir do qual começaram a ganhar ímpeto as ideias e as estruturas que moldaram o Ocidente europeu até os eventos da Reforma Protestante.

Observamos neste capítulo, assim como diversos historiadores têm argumentado, que o *status* dos judeus na Europa ocidental sofreu mudanças profundas durante o período das duas

⁴¹ Para uma perspectiva mais detalhada das disputas entre o papado e o Sacro Império, personalizados pelas figuras de Gregório VII e Henrique IV, cf. Frankopan (2012, p. 13-25).

⁴² A defesa da Igreja pelas armas, ou seja, a aristocracia exercendo a função de braço militar do clero não foi uma prática fundada no contexto das Cruzadas, mas apenas reforçada nesse momento histórico. Desde a dinastia carolíngia, Pepino, o Breve (c. 714-768), já estabelece este pacto junto ao papa Estevão II, quando funda uma tradição que aproximou e uniu mais profundamente os carolíngios à Igreja. Este pacto tem sua confirmação histórica com a carta de Carlos Magno (742-814), redigida pelo monge Alcuíno de York, ao papa Leão III. Neste conhecido documento histórico, Carlos Magno declara: “[...] com a ajuda da clemência divina, é nosso dever defender exteriormente a Santa Igreja de Cristo pelas armas, contra os ataques dos pagãos e a devastação dos infiéis, e internamente fortalecê-la difundindo o conhecimento da fé católica. É vosso dever [...] com as mãos erguidas para Deus como Moisés, ajudar em oração a nossa vitória” (*Codex epistolaris Carolinus*, MS. lat. 449.99, 796) (LYON; PERCIVAL, 1975, p. 119; RICHE, 1993, p. 119).

primeiras Cruzadas (1095-1149), isto é, durante cerca de meio século. No momento anterior aos conflitos, a minoria judaica chegou a gozar de uma relação pacífica com cristãos, mas a Primeira Cruzada interrompeu abruptamente o intervalo de tranquilidade. Por diversas razões, que podiam variar desde questões econômicas, esperança de pilhagem e acumulação de riquezas, até a vingança pela crucificação de Cristo, cruzados atacaram comunidades judias no caminho de sua marcha para o Oriente e causaram muitas mortes, especialmente na Renânia, onde as autoridades civis e eclesiásticas foram incapazes de evitar a pilhagem. Durante a Segunda Cruzada, as autoridades já estavam aptas para dar aos judeus melhor proteção física, mas, ainda assim, seu *status* continuou em declínio. A percepção cristã sobre a minoria judaica tornou-se notadamente hostil, por isso lançou as bases para futuras perseguições. Entretanto, os fundamentos teóricos desta nova atitude já se faziam presentes antes de 1096. Já na primeira década do século XI, as autoridades eclesiásticas haviam codificado um corpo de leis que lançava sobre os judeus uma perspectiva negativa (GILCHRIST, 1988, p. 09).

Um dos fatores relevantes para que os massacres de judeus tenham se tornado uma realidade e um efeito colateral da Primeira Cruzada foi o caráter popular que o movimento ganhou logo em seu início, razão pela qual o controle e a organização da ação dos peregrinos se tornou impossível de realizar. Segundo Simon Lloyd (2001, p. 34), Urbano II fez seu discurso na esperança de cooptar apoio entre a classe guerreira, pois esperava que o exército cruzado fosse composto fundamentalmente por cavaleiros e bandos que seriam de utilidade militar. Entretanto, a notícia proclamada em Clermont se espalhou pelo Ocidente, na França, na Germânia e na Itália, onde encontrou uma grande resposta: homens e mulheres de todos os grupos sociais e ocupações sentiram-se aptos para a empreitada. Lloyd (2001) argumenta que Urbano não pôde mensurar as consequências de seu apelo e perdeu o controle do que impulsionara. Uma das consequências imediatas foi a violência desencadeada contra os judeus no norte da França e na Renânia, primeira de uma série de *pogroms* e outras formas de antijudaísmo que passaram a ser associadas com a atividade cruzadista entre as gerações posteriores. Muitos, mas não todos os responsáveis, faziam parte desses grupos sociais que Urbano esperou manter longe das peregrinações, especialmente os bandos mais pobres da cidade e do campo. Esses bandos foram liderados, ora por clérigos menores na escala hierárquica da Igreja, como foi o caso de Pedro, o Eremita, ora por algum cavaleiro ou membro da pequena nobreza. Juntos, esses bandos foram os primeiros a se agruparem a partir da primavera de 1096; posteriormente esse mesmo movimento ficou conhecido como Cruzada

Popular, sobretudo pelo fato de que eram essencialmente grupos independentes de pobres, mal-ajambrados, carentes de suprimentos e equipamentos.

Riley-Smith (2003, p. 34) acredita não haver dúvidas da existência de um elemento histórico, movido pelo que chama de demagogos, como Pedro, o Eremita, um notável líder da Cruzada Popular que afirmava ter sido convocado para pregar a peregrinação à Jerusalém pelo próprio Cristo, para isso brandia uma carta celestial como prova. Runciman (2003, p. 110) qualifica o monge como ele acredita ter sido conhecido à sua época, ou seja, possuidor de certa autoridade e carisma suficientes para mover os homens pela sua oratória. Ao chegar à Germânia, o eremita congregou discípulos para enviar aos distritos mais longínquos e, ao chegar a Colônia, sua marcha já contava com cerca de quinze mil pessoas. Tal histeria presente nos discursos de clérigos como Pedro pode ter se alimentado de expectativas escatológicas, baseando-se em profecias populares difundidas à época. Tais expectativas se manifestaram entre a população na forma de visões, em marcas de cruzes na pele de um número significativo de cruzados e provavelmente também no comportamento do Conde Emico de Leisingen, o perseguidor mais implacável dos judeus da Renânia no início do verão de 1096. Runciman (2003) elenca outro fator contextual a ser considerado: a Cruzada foi pregada em um momento de grave depressão agrícola causada por uma sucessão de colheitas ruins por causa da seca. O ciclo foi interrompido em 1096, depois de uma primavera úmida, que parecia aos olhos do cristão uma expressão física da aprovação de Deus pela empreitada da peregrinação à Terra Santa, mas tamanha recompensa acabou chegando tarde demais para muitos cruzados, que já haviam se empenhado em vender e hipotecar suas terras (RILEY-SMITH, 2003, p. 44-48; RUNCIMAN, 2003, p. 108-110).

Considerando todos os elementos motivadores em torno da Cruzada apresentados até aqui, devemos concordar com Runciman (2003, p. 108-110), quando afirma ser difícil acreditar que a maioria dos cruzados foi motivada apenas por um materialismo bruto. Dados os conhecimentos, as expectativas e o clima econômico em que viviam os cruzados, a disposição de ativos para investir na remota possibilidade de se estabelecerem no Oriente não teria sido uma aposta altamente considerável. Faz muito mais sentido supor, na medida em que se pode generalizar sobre eles, que foram movidos por um idealismo religioso que deve ter sido inspirado não só aos que partiam, mas também a suas famílias, que precisaram lidar com longas ausências. Sendo assim, o povo leigo respondeu à sua maneira ao apelo de Urbano. Eles não eram teólogos, por isso eram obrigados a reagir de acordo com suas próprias ideias sobre o certo e o errado; essa resposta, por sua vez, nem sempre correspondia às expectativas

dos homens letrados da Igreja, ou dos seus senhores militares. A ênfase que Urbano colocou na caridade – o amor dos irmãos cristãos sob a opressão do Islã, o amor de Cristo cuja terra estava sujeita ao jugo muçulmano – despertou analogias com suas próprias famílias e com as propriedades de seus próprios senhores, daí o sentimento de obrigação em vingar tamanhas injúrias. Tal envolvimento, segundo os analistas contemporâneos, colocou a Cruzada no nível de uma vingança pessoal (RILEY-SMITH, 2003, p. 44-48; RUNCIMAN, 2003, p. 108-110).

Das discussões sobre os massacres de 1096 podemos mencionar, ainda, a percepção de Jean Flori (1992; 1996). Ele concorda com Riley-Smith (2003) quando afirma que os massacres não podem ser atribuídos a grupos de camponeses e enfatiza que eles devem ser vistos como os feitos dos cruzados, ao menos no que concerne à liderança dos ataques, uma vez que as populações citadinas se voltaram contra os judeus apenas quando incitados por figuras como Emico de Leisingen. O autor examina também o saque, o extermínio e a conversão forçada como três motivos possíveis da peregrinação, e chega à conclusão de que a conversão forçada parece ter sido o objetivo principal. Flori considera o extermínio como disparado por um desejo de vingança, despertado quando os judeus recusaram a conversão, o que torna o saque, em sua opinião, um motivo de importância secundária. Runciman (2003, p. 128-133), por sua vez, destaca a importância econômica dos saques como uma das principais motivações dos cruzados e das populações constantemente extorquidas pelas altas taxas de juros cobradas pelos prestamistas judeus; além disso, muitos se desfizeram de seus bens a fim de custear sua empreitada e viram nos saques uma oportunidade de recuperar o investimento anterior feito na peregrinação. Ainda que a obra de Runciman (2003) tenha sido de grande importância para a disseminação do estudo das Cruzadas, desde sua primeira publicação, em 1951, muitas outras perspectivas foram apresentadas e diversos outros autores, como os aqui referenciados, já analisaram este objeto a partir de novas abordagens, as quais tendemos a corroborar, porque aprofundam a complexidade de um fenômeno social, religioso e político de tamanha singularidade histórica e relevância para o entendimento do contexto de causas que levaram aos acontecimentos da Renânia, consequências diretas desse movimento.

Atentemos agora para a conjuntura de eventos da chamada Cruzada Germânica. Os exércitos reunidos no Sacro Império iniciaram suas marchas perseguindo judeus europeus, no que Riley-Smith (2003, p. 50) diz ter sido chamado de *primeiro holocausto*. Entre dezembro de 1095 e julho de 1096, realizou-se uma das séries de episódios vistos como os mais angustiantes na história do povo judeu: os rumores do perigo que chegaram ao leste antes da

Cruzada, que criaram um fervor messiânico nas comunidades judaicas. Tais episódios ficaram registrados em “canções em honra dos judeus mártires alemães recitadas nas sinagogas até hoje” (RILEY-SMITH, 2003, p. 50), ou seja, nos *piyyutim*, poesias religiosas compostas em memória dos *ashkenazim* martirizados. Os primeiros assaltos tiveram lugar na França logo após a pregação da Cruzada e foram evidenciados por uma carta escrita pelas comunidades francesas aos seus confrades da Renânia para alertá-los sobre a ameaça iminente. Maiores detalhes sobre as perseguições na França nunca chegaram ao conhecimento presente, apenas duas referências a um motim antijudaico em Rouen. Entretanto, diferentemente do contexto francês, no que concerne aos eventos da Renânia, temos um número considerável de textos relatando as ocorrências.

O exército de Emico de Leisingen se reuniu em 3 de maio, nos arredores de Espira, cidade na qual fez sua primeira invasão. O bispo da cidade conseguiu salvar muitos dos judeus ameaçados, ao abrigar uma quantia deles para que sua segurança fosse garantida. Apesar disso, alguns sofreram o jugo dos cruzados ou cometeram suicídio. Segundo Runciman (2003, p. 131-134), o bispo ainda conseguiu levar alguns dos responsáveis pelas mortes ao julgamento, pelo que lhes cortou as mãos. Na verdade, a maioria dos bispos fez algum esforço para proteger os judeus, levando-os para seus palácios fortificados e, em Espira, Mogúncia e Colônia, dispersando-os em suas aldeias no campo. Para Riley-Smith (2003, p. 50-54), o bispo de Espira foi extraordinariamente bem-sucedido, uma vez que ele não fez nenhum esforço para interferir na religião dos judeus e tomou medidas fortes contra a população da cidade. O arcebispo de Mogúncia, por sua vez, inicialmente tentou livrar a população judia, mas enfraqueceu diante da multidão, de modo que, mais tarde, tentou explorar os medos dos judeus na tentativa de convertê-los, o que foi feito também pelo arcebispo de Tréveris. Alguns sacerdotes de Mogúncia e Xanten, outra cidade do Reno, também tentaram aproveitar a situação para ganhar conversos, embora isso não seja, obviamente, o mesmo que batizar pela força. Essa tática foi amplamente recordada nas fontes estudadas, a citar, por exemplo, as crônicas de Salomão bar Sansão (p. 22-4, 28-30, 44-5, 50, 57, 63-5); de Eliezer bar Nathan (p. 83-4, 86); do *Anônimo de Mogúncia* (p. 101-6, 107, 109, 114); de Alberto de Aquisgrão (p. 292); de Frutolfo/Eceardo de Aura (p. 209); do *Annalista Saxo* (p. 729); bem como na *Gesta Treverorum* (p. 190-1).

Logo após o pouco sucesso em Espira, Emico marchou para o norte até Vormácia, onde os massacres começaram no dia 18. Ainda segundo Runciman (2003), naquelas redondezas os judeus contavam com pouca popularidade, o que levou moradores da cidade e camponeses a apoiarem os homens de Emico nos ataques. O bispo de Vormácia também colocou os judeus sob sua proteção, mas o conde conseguiu invadir seu palácio e provocar a morte de todos os judeus presentes, que podem ter chegado a aproximadamente quinhentas pessoas. Em seguida, em 18 de maio, o bando avançou até Mogúncia, onde provavelmente o conde foi acompanhado pelos suábios sob o comando do conde Hartmann de Dillingen-Kyburg e por um exército de cruzados franceses, ingleses, flamengos e lorenos. Entre os dias 25 e 29 de maio, a comunidade judaica em Mogúncia foi aniquilada. Os judeus da cidade enviaram subornos ao arcebispo Rothard para que pudessem se abrigar em seu palácio, além de uma quantia ao próprio Emico na esperança de serem poupados. Todavia, em 26 de maio os cruzados invadiram a propriedade de Rothard e subjugaram todos os judeus, abandonados pelo arcebispo que fugiu da cidade por temor às ações do bando (RILEY-SMITH, 2003, p. 50-54; RUNCIMAN, 2003, p. 131-134).

Por medo muitos judeus aceitaram, como também ocorreu nas demais cidades renanas, a conversão, outros cometeram o suicídio ritual ou foram mortos pelos próprios cruzados. A partir de então os movimentos do exército de Emico se tornaram cada vez mais difusos e desorganizados. Alguns militantes marcharam para o norte até Colônia, onde os judeus já haviam sido dispersos em assentamentos nas redondezas da cidade ou protegidos por seus vizinhos cristãos. Durante todo o mês de junho e no início de julho, os judeus de Colônia foram caçados, mas a influência do arcebispo da cidade evitou maiores excessos. Segundo as fontes, outro bando de cruzados parece ter marchado para sudoeste até Tréveris e depois a Metz, onde os massacres continuaram. Durante o mês de maio, outro exército, possivelmente de Pedro, o Eremita, forçou quase toda a comunidade em Ratisbona a se submeter ao batismo. Findos os ataques a todas as cidades que abrigavam comunidades judaicas, Emico e seu bando, bem como a multidão de Pedro, o Eremita partem em direção à Hungria retomando o caminho do Leste. Todas as fontes disponíveis relatam o fracasso de ambos, que sucumbiram aos exércitos húngaros. Tanto os cronistas cristãos, como os judeus, atribuem sua derrota a um castigo divino pelos massacres que promoveram nas cidades do Sacro Império (RILEY-SMITH, 2003, p. 50-54; RUNCIMAN, 2003, p. 131-134).

Riley-Smith (2003, p. 52) ressalta que, de acordo com cronistas hebraicos e latinos, tais como Alberto de Aquisgrão e Bernoldo de Constança, é possível identificar certa obsessão com o dinheiro entre os cruzados que atacaram as judiarias germânicas. Embora admita também que a maioria dos exemplos de avareza descritos nas fontes hebraicas foi atribuída não aos cruzados, mas aos bispos, seus funcionários e pessoas da cidade, que receberam subornos em troca de promessas de proteção que não realizaram, Riley-Smith considera que isso não impediu que os cruzados fizessem suas próprias demandas financeiras às comunidades judias das cidades ao longo de sua marcha, com extorsões promovidas por ameaças de força. Quando Pedro, o Eremita, chegou a Tréveris no início de abril, trouxe consigo a carta que conseguiu dos judeus da França, em que eles solicitavam aos seus correligionários de todos os lugares para lhe dar provisões; em troca, como menciona Riley-Smith (2003, p. 52 e ss.), Pedro “prometeu falar bem de Israel”. Contudo, a pregação que acompanhou o momento de sua chegada aterrorizou a comunidade de Tréveris, o que sugere o tom antijudaico de seus sermões.

Os judeus de Mogúncia, como mencionado anteriormente, esperaram em vão pacificar Emico de Leisingen, oferecendo-lhe cartas semelhantes e dinheiro. Porém, talvez pela crença errônea de que o direito canônico ou as autoridades eclesiásticas permitiam a expropriação dos bens de todo e qualquer infiel – mesmo aqueles que viviam sob a proteção dos governantes cristãos – os cruzados e os habitantes locais saquearam propriedades judaicas nas cidades onde ocorreram os massacres. Em Mogúncia, os judeus atrasaram seus inimigos por um tempo, jogando dinheiro fora das janelas para distraí-los. Parece, todavia, não restar dúvidas de que, para Alberto de Aquisgrão (p. 295) e Bernoldo de Constança (p. 466), os *pogroms* haviam sido inspirados pela ganância (RILEY-SMITH, 2003, p. 52 e ss.).

As conversões forçadas de judeus pelos cruzados eram absolutamente contrárias às injunções do direito canônico, sobre o qual os clérigos eruditos detinham conhecimento. Durante séculos havia sido repetidamente enunciado o princípio de que infiéis – e sobretudo judeus – nunca deveriam ser forçados à fé, mas só poderiam ser persuadidos pela razão. Para Alberto de Aquisgrão (p. 295), escrevendo sobre as perseguições de 1096: “Deus é um juiz justo e ordena que ninguém seja levado de forma involuntária ou forçada sob o jugo da fé católica”. O clero letrado, pertencente à alta hierarquia, conhecia as leis da Igreja e é improvável que algum desses clérigos tenha deliberadamente – ao menos nesta conjuntura – sugerido aos fiéis

que seu objetivo era iniciar uma guerra de conversão, embora seja comprovável que os pregadores populares não tenham sido tão comedidos.

Outro fator que pode ter influenciado as conversões é a ideia da expansão do cristianismo, que era certamente corrente naqueles dias. Riley-Smith (2003, p. 54), no entanto, acredita que a Cruzada não era considerada pela maioria dos que tomavam parte dela como uma guerra missionária, mas aponta nas fontes dois estados de espírito que podiam ser observados entre os cruzados e fornecem uma explicação para os *pogroms*. O primeiro foi a dificuldade que os cruzados tiveram ao fazer qualquer distinção entre judeus e muçulmanos como inimigos da fé. Na França, lhes foi dito que “[...] era injusto para aqueles que levavam armas contra os rebeldes infiéis permitir que os inimigos de Cristo vivessem em sua própria terra” (Richard de Poitiers, *Chronicon*, RHGF 12, p. 411-12). Em Rouen, os homens que haviam entrado na cidade para tomar a cruz começaram a dizer: “Desejamos atacar os inimigos de Deus no Oriente, uma vez que atravessamos grandes extensões de território, quando diante de nossos olhos estão os judeus, mais hostis a Deus do que qualquer outra raça. A empresa é absurda” (Guibert de Nogent, *De vita sua*, p. 246-8; Salomão bar Sansão, p. 22; *Anônimo de Mogúncia*, p. 99). O segundo foi o que Riley-Smith chama de um compromisso com uma guerra de vingança, uma vez que os textos deixam claro tal desejo de vingança sobre os judeus pela crucificação de Cristo, que alguns contemporâneos, como nossos três cronistas ashkenazim e ainda o *Annalista Saxo*, entenderam como sendo o propósito da Cruzada (Salomão bar Sansão, p. 22, 25-6, 30; Eliezer bar Nathan, p. 80; *Anônimo de Mogúncia*, p. 99-102; *Annalista Saxo*, p. 729).

Os cronistas judeus relataram que cruzados franceses argumentaram logo no início do movimento: “[...] estamos indo a uma terra longínqua para fazer guerra contra reis poderosos e estamos ameaçando nossas vidas para conquistar reinos que não acreditam no crucificado, quando são na verdade os judeus que o assassinaram e crucificaram” (*Anônimo de Mogúncia*, p. 99; Salomão bar Sansão, p. 22; Eliezer bar Nathan, p. 80). É demasiadamente provável que a ideia de que o próprio Cristo pediu por vingança circulasse entre o povo no momento da Primeira Cruzada; o próprio Salomão bar Sansão relata que fora dito por cruzados alegações deste teor:

Vocês são os filhos daqueles que mataram o objeto de nossa adoração, pendurando-o sob uma árvore; e ele mesmo havia dito: “Ainda haverá um dia em que meus filhos

virão e vingarão meu sangue”. Somos seus filhos e, portanto, é obrigatório para nós vingá-lo, já que vocês são os que se rebelam e não acreditam nele (*Salomão bar Sansão*, trad. de Eidelberg, 1996, p. 25).

A Igreja teve uma resposta a essa distorção de sua mensagem, mas, para Riley-Smith (2003, p. 53-56), seria inadequado lidar com as forças desencadeadas por sua própria pregação.

Para finalizar o panorama conjuntural, bem como as condições de produção do discurso antijudaico de extermínio no qual os *pogroms* se tornaram possíveis no século XI, é necessário tomarmos nota das considerações sobre o nível de influência que a lei canônica desempenhou neste contexto. John Gilchrist (1988, p. 09) traz uma análise detalhada de três coleções de leis canônicas populares do período, além de trinta e quatro outras coleções, em sua maioria não publicadas. O autor aponta que Burcardo da Vormácia (c. 1012) e Ivo de Chartres, com seu *Decretum* (c. 1094), são os maiores representantes da visão historiográfica predominante de que os cânones passaram de uma visão estritamente religiosa dos judeus, para uma discussão completa de seu *status* legal na sociedade cristã. A coleção de Ivo de Chartres, por exemplo, continha novas expressões de antijudaísmo que influenciaram a escrita de textos canônicos posteriores e se estabeleceram na tradição textual legislativa medieval já no século XII com o *Decretum* de Graciano (c. 1141).⁴³ O autor destaca que os textos do século XI apresentavam certa ênfase na subserviência judaica, que pode estar ligada aos desenvolvimentos ideológicos na Igreja Ocidental, nomeadamente as proposições da Reforma Gregoriana. Para viabilizar o projeto reformista, a Igreja procurou definir mais acentuadamente sua lei e buscar os meios para aplicá-la; desta forma, o sucesso que logrou nesses esforços assegurou a superioridade cristã, ao menos no que concerne ao estabelecimento do poder da Igreja. O sucesso da reforma gregoriana, em particular, eliminou qualquer razão pela qual a Igreja tenha temido as atividades proselitistas judaicas. O autor acredita, ainda, que esta nova força encontrada garantiu que a sociedade latina se tornasse fechada em si, ao menos em relação à sobrevivência de culturas minoritárias em seu interior. Qualquer possibilidade restante de que os judeus pudessem ser assimilados na comunidade cristã desapareceu (GILCHRIST, 1988, p. 10-11). Entretanto, não devemos entender tal

⁴³Segundo o Gilchrist, tal interpretação das influências pré-Gracianas baseada apenas em coleções publicadas é insatisfatória. Desta maneira, ele expandiu sua análise incluindo trinta e quatro outras coleções, em sua maioria não publicadas. Para maiores detalhes sobre a discussão envolvendo menções aos judeus nas coleções de leis canônicas de diversos autores medievais, cf. John Gilchrist (1988, p. 09).

situação como um cerramento de barreiras impermeáveis às trocas culturais de ambos os grupos no âmbito das práticas cotidianas, mas como o processo pelo qual a Igreja se fortalece em um nível estrutural, como instituição detentora de poder nos níveis espiritual e secular, social, religioso, político e econômico. A disseminação dessas coleções canônicas que passam a reforçar um conteúdo antijudaico pertence a esta perspectiva da estrutura, que precisa ser constantemente reiterada através do discurso, seja ele jurídico, teológico, ou político, muito mais do que das práticas cotidianas.

Essas ideias disseminadas sobre os judeus, corroboradas em certo nível pelos textos canônicos, acabam gerando entusiasmo. Nesta atmosfera, a antiga noção agostiniana de que o cristianismo tolerava o judaísmo porque os judeus eram as testemunhas vivas de sua verdade (Agostinho de Hipona, *De fide rerum invisibilium*, 1.19) começou a perder sua força. Neste novo quadro, não se podia garantir a segurança dos judeus, a menos que o conselho pastoral recebido pelos cruzados permitisse fazer a distinção necessária entre os muçulmanos como inimigo da fé, e os judeus. Sendo assim, Gilchrist (1988, p. 13) defende que as coleções de leis canônicas mostram que os potenciais cruzados não receberam esse conselho. A coleção de Burcardo da Vormácia gozava de uma grande popularidade mesmo depois de Graciano, e sua influência foi significativa no nível pastoral, sobretudo na Igreja sacro imperial, precisamente onde os conceitos canônicos eram mais propensos a penetrar a ideologia feudal. O conjunto burcardiano de textos dominava a percepção canonística dos judeus muito antes e muito depois da Primeira Cruzada. Esses textos, longe de combaterem a ideologia dos cruzados, notadamente se adequavam ao seu fervor religioso.

A ideia de Cruzada foi fortemente apoiada por um fervor escritural que identificou os não-cristãos como o inimigo e os cristãos como os novos israelitas; o exército cruzado – *militia Dei* – estava lutando em uma guerra de Deus. Os textos canônicos sobre judeus em Burcardo da Vormácia enfatizam a separação de judeus e cristãos. A linguagem da coleção burcardiana percebe apenas a justiça do cristianismo e os erros do judaísmo. Termos agressivos aparecem regularmente, tais como “perfídia” judaica (4.81), “blasfêmia” por lapso da fé (4.82), “erros” (4.83), “maldade” (4.84), e a “abominação” da circuncisão (4.85). Gilchrist (1988, p. 13) argumenta que, se tais termos não conduziram os cavaleiros do exército oficial de cruzados para a violência, podem ao menos ter permeado as fileiras da pequena nobreza e influenciado indivíduos similares ao conde Emico e os bandos de

peregrinos que atacaram os judeus da Renânia, questão que se aloca dentro do postulado de uma interdiscursividade, a qual poderia estar presente na fluidez com que uns discursos acabavam formando outros e sendo formados.

A análise de Gilchrist sobre as coleções canônicas sugere que a crise judaica do período da Cruzada se originou na exclusividade religiosa que se desenvolveu no Ocidente no século XI. Desta forma, o autor defende que os fatores econômicos, sociais e políticos podem ter desempenhado um papel no surgimento da crise, mas apenas em um nível secundário. A distinção entre judeu e cristão foi concebida, sobretudo, pela fé, e não pela raça ou pela riqueza. Se membros mais eruditos da Cristandade se expressavam nestes termos, não era de se surpreender que cruzados menos discernentes tivessem dificuldade em distinguir entre os muçulmanos e os judeus como inimigos da fé. O apelo esclarecido para que os cristãos desenvolvessem um novo senso de responsabilidade moral empurrou cada vez mais os judeus para um *status* degradado. Esta degradação foi acompanhada de uma consolidação de posições textuais canônicas que excluía uma esperança de otimismo (GILCHRIST, 1988, p. 14). O ponto de vista do autor se assemelha à nossa proposta conceitual no que concerne a questão de a diferenciação fundamentar-se, sobretudo, na fé em detrimento da raça, uma vez que a definição do antijudaísmo medieval pode ser entendida como uma fobia social baseada em questões mormente culturais e religiosas, diferenciando-se de um antissemitismo fundamentado em prerrogativas biológicas e raciais. Entretanto, não entendemos os demais fatores como secundários, mas como parte de um círculo de causas que se complementam e dão forma ao panorama de crise e tensão da condição judaica na Cristandade ocidental vista no século XI. Defendemos que o contato e as trocas culturais entre a comunidade judaica e cristã, antes baseados num cotidiano de relações mais pacíficas, tornam-se conflituosas durante o cume da Primeira Cruzada, levando a consequências diretas na vida, religião e cultura dos judeus. Essas consequências, especialmente na natureza da prática religiosa, são elementos fundamentais para os nossos propósitos nesta dissertação, razão pela qual voltaremos ao assunto no terceiro capítulo, mas antes se faz necessária uma discussão sobre a natureza documental que permite nossas conclusões sobre o assunto.

A RESSIGNIFICAÇÃO DA IDEOLOGIA DO MARTIROLÓGIO JUDAICO⁴⁴

A forte ênfase e a elevada valorização que os judeus historicamente depositaram no estudo podem ser apontadas como as causas que permitiram a criação de consciência e coerência comuns que garantiram sua sobrevivência como um grupo separado, apesar da sua ampla dispersão no globo, própria da condição pós-diaspórica. A educação judaica até o Iluminismo consistiu principalmente na aprendizagem sistemática e na interpretação minuciosa dos textos sagrados (WIRTH, 1943, p. 682). Neste sentido, concordamos com Wirth quanto à importância da transmissão dos valores judaicos para a manutenção da coesão social dos judeus durante os séculos da Diáspora como fator determinante para a preservação da cultura, da religião, dos costumes e da memória. Todos esses elementos, em especial a memória, vêm ao encontro do lugar que as crônicas dos mártires ocuparam na tradição *ashkenazi* desde a Idade Média. O papel da erudição no regulamento da vida cotidiana judaica medieval é algo que devemos destacar para que possamos compreender a recepção e repercussão das crônicas hebraicas da Primeira Cruzada em seu contexto de produção e nos séculos posteriores. Entretanto, não concebemos a existência de uma cultura erudita pura, ou livre das influências que as circundam; ao contrário, a entendemos como parte dos matizes polissêmicos da cultura judaica.

A religiosidade erudita forjada no estudo da lei e da tradição filosófica, juntamente com a religiosidade popular marcada pela superstição e pelo contato com as demais religiões, especialmente a cristã (TRACHTENBERG, 1939), são parte de uma mesma manifestação de judaísmo, neste caso, o judaísmo *ashkenazi*. Para isso, faz-se necessária uma leitura das influências entre as religiosidades judaicas à luz da circularidade das ideias, isto é, “[...] um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem

⁴⁴ Uma versão preliminar dos resultados desta pesquisa, que ora fazem parte deste capítulo, foi publicada em formato de artigo na edição de n. 25 da *Revista Ágora*, Vitória, sob o título de *Memória e história a serviço da educação judaica 'ashkenazi' na Idade Média (séc. XI-XII)*.

como de cima para baixo” (GINZBURG, 2006, p. 10) dentro do próprio judaísmo, como também entre este e as crenças cristãs que os cercavam em seu cotidiano. Em conformidade com este movimento circular de ideias e crenças, acreditamos que a cultura educacional judaica e o lugar de importância guardado para a manutenção da memória são partes essenciais das condições de produção de um novo discurso martirologio judaico, assunto do qual trataremos a seguir.

2.1 OS JUDEUS E A ERUDIÇÃO: MEMÓRIA E HISTÓRIA

Memória e história são conceitos-chave para uma compreensão teórica do lugar da produção das crônicas hebraicas, além de participarem de um debate interdisciplinar amplamente abordado nas produções sociológica, psicológica e historiográfica do último século. Autores como Pierre Nora (1993), Paul Ricoeur (2014), Yosef Hayim Yerushalmi (1992) – incluindo seus discípulos e críticos – Jacques Le Goff (1990) e Maurice Halbwachs (1990) produziram obras importantes dentro desta temática, em que todos pontuam, em comum, o exemplo judeu. Entendemos que a criação de um martirologio judaico medieval como corolário dos eventos da Cruzada Germânica está estreitamente ligada ao conceito de memória coletiva criada por Halbwachs em sua obra de publicação póstuma *La Mémoire Collective*, de 1950. Nela, o autor defende que as memórias são, por excelência, construções de grupos sociais, em que estes determinam o que é memorável, bem como os lugares onde essa memória será preservada, por isso o autor qualifica a construção da memória como essencialmente coletiva (HALBWACHS, 1990). Ainda que não se exclua a importância da memória individual,⁴⁵ é na sua manifestação coletiva que ela tangencia a história e a construção do discurso histórico, como expressa Cardini (1988, p. xii) ao sumariar as concepções de Halbwachs,

[...] a grande protagonista da história é a memória coletiva, que tece e retece, continuamente, aquilo que o tempo cancela e que, com a sua incansável obra de mistificação, redefinição e reinvenção, refunda e requalifica continuamente um passado que, de outra forma, correria o risco de morrer definitivamente ou de permanecer irremediavelmente desconhecido.

⁴⁵ Sobre a questão da memória individual em Halbwachs, Peter Burke sintetiza o argumento pontuando que são os indivíduos que lembram, no sentido literal, físico, mas é a comunidade que determina o que é “lembrável” e também como será lembrado. Os indivíduos identificam-se com eventos públicos que são importantes para o grupo e por isso “se lembram” bastante bem até mesmo do que não experimentaram diretamente (BURKE, 2005, p. 172-173).

Esta percepção teórica mostra-se uma opção válida de abordagem na análise das crônicas hebraicas, quando nos deparamos com determinadas questões sobre a produção de seu texto. Segundo Lena Roos (2006, p. 5), os cronistas descrevem apenas alguns poucos atos de martírio que ocorreram durante as perseguições, escolhidos entre muitos outros, enquanto a maior parte dos demais mártires é relatada de maneira anônima, com indivíduos apenas quantificados. Outrossim, os próprios escritores admitem que criaram narrativas de uma grande série de casos individuais e que enfatizaram certos elementos ao mesmo tempo que trataram outros de maneira superficial, com o propósito de mandar uma clara mensagem e – acrescentamos – dar também certa coerência ao discurso elaborado. É desta forma que a crônica de rabi Salomão bar Sansão, por exemplo, enfatiza os acontecimentos de Mogúncia, onde houve uma maior quantidade de mártires imolados em *Kidush HaShem*; ele dedica boa parte de seu texto ao bispado, enquanto comenta brevemente as persecuções de Metz e Ratisbona, onde houve mais conversões ao cristianismo do que mortes ou sacrifícios. Além disso, se entrarmos no mérito do contexto de produção dessas crônicas, em que a unidade da cultura judaica *ashkenazi* estava ameaçada por influências cristãs – questão que discutiremos mais profundamente ainda neste capítulo –, ao menos na percepção rabínica e das lideranças comunitárias do período (séc. XII), a elaboração das crônicas possuía um cunho ideológico relacionado à criação de mártires com o objetivo de fortalecer a identidade das comunidades judaicas renanas (ROOS, 2006; YUVAL, 2006).

Essa questão nos remete a Ricoeur (2014), quando defende que a natureza do texto historiográfico se opõe diametralmente ao dos textos sagrados, como a Bíblia, o Talmude e a Torá, por exemplo, responsáveis pela preservação da memória judaica. Contudo, o que a tradição judaica comete ao utilizar esses textos – que Maingueneau (2010) chamaria de *discursos constituintes*⁴⁶ – para compor novas produções, comentários e reinterpretações, pode ser considerado uma *ideologização da memória* (RICOEUR, 2014, p. 98). Ricoeur define sob esse conceito a construção, manipulação e reinterpretação do passado a serviço de

⁴⁶ Por *discurso constituinte* entendemos aqueles que “[...] só podem autorizar por si mesmos, ou seja, não podem ter outros discursos acima de si. [...] Os discursos constituintes possuem o estatuto singular: zonas de fala entre outras e falas que têm a pretensão de pairar sobre as demais; discursos limite que, assentados em um limite e tratando do limite, devem gerir textualmente os paradoxos que seu estatuto implica. Eles são simultaneamente *auto* e *heteroconstituintes*: só um discurso que se constitui legitimando rigorosamente sua própria constituição pode exercer o papel constituinte em relação a outros discursos” (MAINGUENEAU, 2010, p. 159). Empregamos este conceito na análise das crônicas hebraicas nas próximas seções deste capítulo.

questões mais ou menos dignas de lembrança ou esquecimento em determinado período ou contexto de dada sociedade, grupo ou comunidade. Desse modo, se a narrativa histórica e a bíblica possuem interesses (e memórias) opostos, a primeira, além de tudo, seria vista, com frequência, como uma maneira de corromper e desvirtuar as ordenações divinas dos textos sagrados (RICOEUR, 2014, p. 90 e ss.).⁴⁷

Neste sentido, o que poderia ser lido como a imposição de uma memória coletiva sobre os mártires não é visto desta forma pela teoria de Halbwachs, já que nela ressaltam-se as funções positivas exercidas pela memória coletiva, a exemplo do fortalecimento da coesão social pela adesão afetiva ao grupo. Esta questão é explicada por meio do conceito de *comunidade afetiva*, e não sob a forma de dominação simbólica da coerção como poderia ser esperado.⁴⁸ A memória coletiva se mantém através das comemorações, ritos, costumes e tradições de um grupo, uma comunidade ou uma sociedade. Porque construção social, a memória é também um fenômeno coletivo. Isso faz com que a existência da memória individual seja dependente da memória coletiva, ainda que sejam os indivíduos aqueles que se lembram (HALBWACHS, 1990, p. 45 e ss.).

Faz-se necessário, ainda, tocar nas questões concernentes à diferenciação dos conceitos de memória e história, bem como sua ocorrência no judaísmo. No bojo desta temática, Jacques Le Goff (1990) e Pierre Nora (1993) assinalam essa marca distintiva do povo judeu: “O povo hebreu é o povo da memória por excelência” (LE GOFF, 1990, p. 445). Nora (1993, p. 09), por sua vez, aprofunda a discussão deste paradoxo de conceitos, afirmando que “[...] desde que haja rastro, distância, mediação, não estamos mais dentro da verdadeira memória, mas

⁴⁷ Apesar desta afirmação, para Chartier, o que Ricoeur quer dizer, por fim, é que não se trata de reivindicar a memória contra a história, à maneira de alguns escritores do século XIX, e sim de mostrar que o testemunho da memória é o fiador da existência de um passado que foi e não é mais (CHARTIER, 2010, p. 23). Chartier aprofunda a questão pontuando que entre memória e história as relações são claras. O saber histórico pode contribuir para dissipar as ilusões ou os desconhecimentos que durante longo tempo desorientaram as memórias coletivas. E, ao contrário, as cerimônias, a rememoração e a institucionalização dos lugares de memória deram origem repetidas vezes a pesquisas históricas originais. Mas não por isso memória e história são identificáveis. A primeira é conduzida pelas exigências existenciais das comunidades para as quais a presença do passado no presente é um elemento essencial da construção de seu ser coletivo; a segunda se inscreve na ordem de um saber universalmente aceitável, “científico”, no sentido de Michel de Certeau (CHARTIER, 2010, p. 24).

⁴⁸ A *comunidade afetiva* e, para Halbwachs, uma comunidade construída mediante o convívio social que os indivíduos estabelecem com outras pessoas ou grupos sociais. Assim, a lembrança individual é baseada nas lembranças dos grupos nos quais esses indivíduos estiveram inseridos. A constituição da memória de um indivíduo torna-se resultado da combinação das memórias dos diferentes grupos dos quais está inserido e é influenciado, como a família, a escola, a igreja, o grupo de amigos ou o ambiente de trabalho (SILVA, 2016, p. 248).

dentro da história”. O autor postula categoricamente a marcação das diferenças entre os dois conceitos, pois considera a memória algo vivo, no sentido de que só é possível se carregada e mantida por grupos vivos, o que faz com que esteja em constante transformação, sujeita à lembrança, mas também ao esquecimento. Nessa perspectiva, a memória é “[...] inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações” (NORA, 1993, p. 09). A história, por sua vez, é entendida como “[...] reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais [...]”, e “[...] porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico” (NORA, 1993, p. 09). Ao passo que a memória se constitui como um fenômeno sempre atual, um elo com o passado vivido no presente, a história é sempre uma representação desse passado. Portanto, a memória, por natureza, instala a lembrança no sagrado, enquanto a “[...] história a liberta, e a torna sempre prosaica” (NORA, 1993, p. 09). Para ilustrar sua argumentação, o autor toma como exemplo o caso dos judeus, que se deparam imersos na “[...] fidelidade cotidiana ao ritual da tradição”. A construção de sua identidade como *povo memória* excluía, por esta razão, um compromisso com a história – ao menos até o início do mundo moderno, quando a história surge como disciplina, e cria-lhes uma necessidade de se escrever sobre sua própria história nos moldes modernos de apreensão deste conceito (NORA, 1993, p. 09). Com o advento da modernidade, especialmente a partir do século XVI, quando judeus mostram interesse em escrever sobre a história de seu povo na península Ibérica (YERUSHALMI, 1992), a identidade judaica passa a ser uma identidade mais *historicizada*. Assistimos, assim, a uma espécie de pulverização da memória coletiva, o que nos remete à conhecida frase de Nora (1984, p. xxx-xxx): “ser judeu é lembrar-se de o ser”.

Uma importante obra nesta tônica é *Zakhor* de Yerushalmi (1992), que deu origem a uma discussão sobre memória e história judaicas por meio de diversas publicações em respostas críticas de seus opositores ou através das produções de seus próprios pupilos.⁴⁹ Silva (2010, p. 2) define a intenção argumentativa central do autor como a elaboração da ideia de que o judaísmo se assenta no imperativo de lembrar. De fato, em seu primeiro capítulo, o autor aponta que “o verbo *zakhar* [lembrar] aparece na Bíblia, em suas várias declinações, nada menos do que 169 vezes, geralmente tendo como tema Israel ou Deus, uma vez que a

⁴⁹ Para uma perspectiva mais pormenorizada do debate gerado pela publicação da obra de Yerushalmi e seus desdobramentos, cf. Martins (2014).

memória está a serviço de ambos” (YERUSHALMI, 1992, p. 25). Em relação ao nosso período, os judeus da Idade Média não apresentaram muito interesse em registrar a própria experiência histórica, mas a maior parte de suas numerosas produções concentram-se em versar sobre a posição dos judeus na história, refletir profundamente sobre sua condição durante o exílio e as formas de redenção. Desta maneira, os escritos históricos acabaram aparecendo esporadicamente, com certa distância entre os textos no tempo e no espaço, intercalada por longos períodos de silêncio. Isso não quer dizer que o autor considere os judeus medievais negligentes com seu passado como se este não mantivesse nenhuma influência em seu presente, mas sim que ele marca a importância de nos referirmos a uma ideia de vários *passados* para os quais esses judeus se reportavam para criar explicações às situações do presente. Certamente, esse passado ao qual se remetiam não era o passado vivido pessoalmente, mas aquele remoto, o passado que lhes era verdadeiramente relevante (YERUSHALMI, 1992 p. 51-54).

Devemos salientar que uma dita erudição judaica no que concerne à sua tradição interpretativa que levava a uma construção constante dos textos sagrados e uma reelaboração ou refinamento dos costumes tem uma ligação estreita com o lugar social da memória. Essa memória é constantemente construída no âmbito religioso, sem haver, de alguma forma, qualquer compromisso com a história, especialmente entre os judeus medievais, que, segundo Yerushalmi (1992, p. 71), consideravam o estudo da história uma digressão, ou mesmo “uma perda de tempo”. O autor aponta ainda que houve apenas três tipos de criatividade intelectual e religiosa entre os eruditos desse período: a *Halachá* (jurisprudência), a filosofia e a cabala. Todos eles ofereciam “[...] uma orientação abrangente, e nenhum deles [...] [exigia] um conhecimento da história a fim de ser cultivado ou confirmado” (YERUSHALMI, 1992, p. 71). Mesmo que o conhecimento histórico fosse negligenciado, o esforço intelectual dos judeus medievais foi uma realidade presente entre seus contemporâneos e certamente verificável nas suas produções acima destacadas por Yerushalmi.

Nosso conjunto de crônicas, segundo o autor, é mesmo uma exceção. Se partirmos do pressuposto que a história é feita de permanências e rupturas (LEFEBVRE, 1983, p. 231), a crônica hebraica revela-se o mais próximo de uma produção histórica do período, pois a marca dos textos judaicos é a eterna repetição dos acontecimentos do passado remoto, ou a retomada destes – aqueles até a época do Segundo Templo (YERUSHALMI, 1992, p. 64) –

como se nada de novo recaísse sobre seus dias de exílio, passando a ideia de permanência e repetição dos dias. Sobre isso, Lewin (2002, p. 03) salienta que a *permanência judaica* – de caráter pluriespacial e pluritemporal – “[...] decorre de sua memória e do compromisso de mantê-la servindo de fundamento para sua caracterização enquanto povo”.

As crônicas das Cruzadas, apesar de remeterem a todo tempo às passagens bíblicas – de onde destacamos, por exemplo, o sacrifício de Isaque como uma das mais importantes passagens para a construção do argumento do mártir no texto (*e.g.*, cf. S., trad. de Falbel, 2001, p. 85; p. 101) – mostram uma ruptura, uma mudança, o que lhes trazem essa dita proximidade com a história.⁵⁰ Além disso, o lugar para onde os autores de textos judeus – sejam comentários dos textos sagrados ou da Lei, sejam as crônicas – direcionam seu olhar em busca desse passado remoto é a Torá, a Lei judaica, afora o Talmude e a *Mishná*, que podemos classificar como os principais *discursos constituintes* das produções eruditas até o período analisado, conforme determina nossa abordagem teórico-metodológica advinda da Análise do Discurso de base enunciativa, também chamada escola russo-francesa (MAINGUENEAU, 2010, p. 158-161). Yerushalmi (1992, p. 56) resume esta questão quando afirma que,

[...] no conjunto, as crônicas medievais judaicas tendiam a assimilar acontecimentos a estruturas antigas e estabelecidas. Perseguição e sofrimento eram, afinal, o resultado da condição de exilados, e o próprio exílio era o fruto amargo de antigos pecados. [...] Não existe um desejo verdadeiro de encontrar novidade nos eventos contemporâneos. Ao contrário, há uma tendência pronunciada em subordinar mesmo os novos acontecimentos a arquétipos familiares, pois mesmo os mais terríveis são de algum modo menos aterrorizantes quando observados à luz de antigos padrões do que em sua especificidade desnorteante.

Isto posto, identificamos certa dualidade na natureza das crônicas, que, apesar de procurarem manter-se no estilo de composição textual judaico, que as faz buscar fundamentos e legitimação no passado ou na Lei, simultaneamente criam um novo paradigma, isto é, um martirologio judaico baseado em influências exteriores – cristãs – aos seus textos canônicos, ao seu passado remoto ou ao seu discurso constituinte. Lewin (2002, p. 03) sintetiza esse

⁵⁰ As citações bíblicas ao longo de todo o conteúdo de nossas fontes são constantes. Devemos notar a importância das citações dos livros sagrados para a compreensão contemporânea do documento, uma vez que todos os tradutores das crônicas, seja da edição alemã, da inglesa, ou da edição em português de Falbel (2001), se preocuparam em identificar e localizar todas as expressões bíblicas veterotestamentárias ou talmúdic, que não são originalmente referenciadas nos manuscritos hebraicos. Podemos atribuir essa questão à possibilidade de que a referência aos livros sagrados não fosse realmente necessária para o público alvo das crônicas, que eram ou rabinos estudiosos de tais textos, ou o povo judeu comum durante ocasiões como ritos religiosos na sinagoga, em que os textos eram provavelmente lidos; isto é, ambas as situações previam um conhecimento das passagens por parte do público e mesmo a leitura pública não demandaria uma identificação trechos bíblicas e talmúdic, pois esta não se caracteriza como uma marca da oralidade.

ponto de análise quando, ao abordar a temática relacionada à memória judaica, afirma que “[...] o processo de comunicação e transferência obedece a certos critérios que são modificados segundo o campo de forças socioculturais no qual está inserido”, desta maneira, recebe “[...] contribuições externas ao seu conteúdo original que passam por um processo de recomposição”.

Ao escrever sobre a memória histórica, Duby (1997) destaca os séculos XI e XII para argumentar que, no período medieval, a memória, se não registrada e guardada pela classe letrada, estava a cargo do homem comum, iletrado. Isso dava ao cerimonial uma importância capital para a manutenção da memória coletiva popular, por isso o rito e a cerimônia necessariamente precisavam estar alocados no âmbito público, no qual houvesse um número considerável de testemunhos. A lei baseada no costume, dita consuetudinária, é um bom exemplo do funcionamento da memória coletiva medieval. Segundo o autor, quando havia dúvidas sobre algum ponto de um direito, de uma lei, era necessário recorrer às memórias, ou aos guardiões delas, geralmente membros mais antigos da comunidade, tidos como uma fonte valiosa de informação. Exemplo disso é a crônica de rabi Salomão bar Sansão (S.), no momento em que o autor se coloca em primeira pessoa no texto para nos informar que seu relato dos massacres de Mogúncia fora apresentado pelos anciãos:

Até aqui, no ano de 900 [do quarto milênio; ano cristão de 1140], eu, Salomão bar Sansão, copiei isto sobre o que aconteceu em Mogúncia. Lá eu perguntei aos anciãos sobre todos os acontecimentos, e aquilo que eles me relataram, ordenei caso por caso, segundo seu caráter. E foram eles que me contaram sobre essa santificação (S., trad. de Falbel, 2001, p. 107).

Algumas questões foram levantadas para explicar a falta de produção de conhecimento histórico entre os judeus medievais, entre elas podemos apontar as frequentes perseguições sofridas pelas comunidades, a ausência de um estado ou poder político ou o fato de não haver cronistas reais ou monges que se dedicassem a essas tarefas, como ocorria com os cristãos.⁵¹ Yerushalmi considera que todos esses fatores podem ser verdadeiros, mas não suficientes para explicar o fenômeno, pois os judeus do século XVI que começam a escrever sobre sua história

⁵¹ Robert Bonfil (1988), opositor de Yerushalmi, é categórico ao argumentar que a ausência de poder militar, de um estado soberano e a conseqüente deambulação exílica dos judeus encontra-se em estreita relação com a inexistência de uma história política ou diplomática judaica no sentido tradicional do termo. O judaísmo não adotou o regime historiográfico secular praticado pelos cristãos pelo simples fato deste não servir para descrever a realidade judaica tal como esta se apresentava durante o período moderno: sem reis, centralidade religiosa ou soberania nacional (MARTINS, 2014, p. 07).

compartilhavam de condições semelhantes. A historiografia não serviu como veículo principal para a memória judaica na Idade Média porque textos históricos e crônicas eram negligenciados a menos que servissem a trabalhos jurídicos e teológicos, isso fez com que a maioria dessas narrativas medievais judaicas caíssem no esquecimento; perdida a importância que, porventura, tivessem possuído em seu contexto de produção, elas são redescobertas apenas pelos estudiosos modernos e contemporâneos (YERUSHALMI, 1992, p. 59; 71-72).

Até aqui concluímos que se uma “[...] comunidade reconhece que viveu acontecimentos traumáticos e os utiliza na trama de sua identidade, sua memória coletiva perdura” (SCHWARZSTEIN, 2001, p. 80-81). Na busca de garantir uma pretensa integralidade desta identidade como judeus, a comunidade reserva um espaço singular para sua memória em seu universo cognitivo e afetivo, fazendo com que o compromisso com esta memória funcione como fator de garantia de sua condição judaica e esta possa ser transmitida às próximas gerações (LEWIN, 2002, p. 03). Isto posto, concordamos com Silva (2010, p. 09) quando a autora conclui que a memória coletiva se organiza segundo vivências distribuídas ao longo de diversos momentos da história social de um grupo, âmbito no qual também circula e se constitui a identidade individual. Essa memória não é inata, pois “[...] depende da experiência e do contexto, o que implica que o discurso não se inscreve unicamente na competência individual e intencional dos sujeitos falantes [...]”; também depende “[...] de uma visão coletiva de que o passado não está mais ali, como um modelo imóvel [...], mas, sim, que o presente é uma reconstrução do passado a ele adaptando imagens, fatos e crenças às necessidades do presente” (SILVA, 2010, p. 09). São essas necessidades do presente que retomam constantemente a reconstrução do passado judaico, levada a cabo por meio da educação da juventude de modo a fazer perdurar um sistema cultural e identitário bastante específico. De fato, os nexos entre memória, cultura e educação estão na gênese do sentimento de coesão social de várias comunidades, e essa máxima não seria diferente em meio às comunidades dos judeus pós-diaspóricos: as relações entre esses termos merecem um estudo à parte, o que passaremos a analisar no próximo subtópico.

Figura 3. Fólio 2a do Talmude Babilônico, Mishná, Berachot ('Benções'). Primeira página escaneada do primeiro tratado talmúdico da edição de Vilna (atual Vilnius, Lituânia), impresso entre 1880-1886; é a versão mais comum utilizada pelos estudiosos das yeshivot e demais pesquisadores do judaísmo.



2.1.1 Educação judaica e cultura rabínica em *Ashkenaz* medieval

Como mencionamos em nossa introdução, toda tradição acadêmica *ashkenazi* esteve sob a égide dos chamados tosafistas.⁵² Eles foram os responsáveis pela produção de um *corpus* de comentários talmúdicos, códigos e obras de exegese bíblica que revolucionaram o estudo da literatura bíblica e talmúdica. Desse modo, marcaram e influenciaram todas as gerações sucessivas de estudiosos judeus. Com base em comentários anteriores de Rashi (1040-1105), os tosafistas desenvolveram uma nova abordagem analítica para o estudo do Talmude que moldou tanto os métodos de educação judaica quanto o raciocínio jurídico nos séculos seguintes. Embora houvesse personalidades que lideravam os demais membros da comunidade – estudiosos dos quais se destacam *rabeinu* Tam, Rashbam, Ri e Rabiah, por exemplo – é importante destacar, como o faz Kanarfogel (1992, p. 15), que a sociedade *ashkenazi*, no geral, era alfabetizada, se não instruída, além de intelectualmente motivada.

Na tradição historiográfica sobre a produção intelectual judaica na Idade Média, principalmente os primeiros estudos do século XIX encabeçados por historiadores como Heinrich Graetz, que produziu suas principais obras entre 1856 e 1875, e Isaac Marcus Jost, entre 1820 e 1828, havia uma clássica contraposição entre a vida intelectual *ashkenazi* e a *sefaradi*. A primeira foi tida como falha no que concerne à diversidade de gêneros explorados, pois oferece pouco mais do que o estudo talmúdico, ao lado de uma exegese bíblica e poesias religiosas; a segunda foi considerada detentora de um rico legado literário e filosófico. A suposta insularidade e a estreiteza dos horizontes intelectuais *ashkenazim*, apresentadas nos primeiros trabalhos publicados sobre essa temática, criavam a imagem de uma cultura atrasada. Entretanto, os recentes avanços na digitalização de manuscritos da Biblioteca Nacional de Israel permitiram novos estudos sobre fontes até então nunca estudadas, que contribuíram para o desenvolvimento de novas perspectivas em torno dos interesses acadêmicos sobre os *ashkenazim*.

⁵² Tosafistas foram os estudiosos da segunda geração de comentaristas ocidentais do Talmude, uma categoria que passou a existir a partir do ano mil. Sua liderança expoente concentrava-se em *Ashkenaz*, principalmente nas cidades germânicas e no norte da França. A primeira geração, personificada nos comentários de Rashi (acrônimo de Rabi Shlomo Yitzhaki), foram os chamados halachistas. Uma segunda geração foi originada pelos netos de Rashi, que criaram uma escola de comentaristas para agregar adições (heb. pl. *tosafot*) aos primeiros comentários e nomearam-se tosafistas. Ao lado direito das páginas do Talmude encontram-se os comentários de Rashi, e do lado esquerdo, os comentários tosafistas (cf. Figura 3).

Kanarfogel (2012) demonstra que, contrariamente ao que se acreditava, muitos tosafistas estavam longe de serem talmudocêntricos de mente estreita, focados apenas no estudo da Halachá. Ao invés disso, desenvolveram uma ampla gama de atividades intelectuais que até então escaparam à atenção dos historiadores. A partir da análise de mais de trezentos manuscritos, Kanarfogel (2012, p. 111-373) documenta a participação ativa de várias figuras tosafistas conhecidas na prática da exegese bíblica, na composição da poesia litúrgica, os chamados *piyyutim* (KANARFOGEL, 2012, p. 375-443), bem como em misticismo e magia (KANARFOGEL, 2012, p. 445-487).

Ele demonstra que a atitude de certos tosafistas nas questões teológicas, principalmente em relação à natureza do Divino, foi muito mais sofisticada e matizada do que geralmente se assume (KANARFOGEL, 2012, p. 489-529). Segundo o autor, havia uma lógica para a abertura multidisciplinar nos estudos tosafistas, calcada na premissa de que “[...] a verdade poderia ser melhor alcançada se fosse perseguida através de múltiplos caminhos interpretativos e disciplinares” (KANARFOGEL, 2012, p. 38). O que poderia ter sido uma noção teórica, na prática foi limitada pelos líderes mais importantes da escola de comentários *tosafot*, os netos de Rashi, Rabenu Tam e Rashbam, que restringiram a quantidade de disciplinas envolvidas. O autor não nega que o estudo do Talmude foi matéria central da produção intelectual tosafista, mas, com o acesso aos manuscritos, é possível refutar a tese do caráter monodimensional dessa cultura. Além disso, há que se destacar como a influência escolar cristã determinou a dialética tosafista. Kanarfogel (2012) analisa as metodologias, a hermenêutica, as estruturas institucionais e até mesmo a linguagem utilizada pelos halachistas, canonistas e clérigos nos séculos XII e XIII de modo a traçar paralelos entre a estrutura institucional das academias *ashkenazim* pré-Cruzadas, as escolas monásticas e o surgimento das escolas catedralícias⁵³ em oposição às academias tosafistas pós-cruzadas, como também o uso da dialética em ambas.

⁵³ A escola catedralícia ou escola catedral, na Idade Média, era administrada pelo clero da catedral. Originalmente, a função dessas escolas era treinar sacerdotes, mas ela passou a ensinar também o laicado, em geral, meninos de famílias nobres a serem preparados para assumir os altos cargos da Igreja, no estado ou no comércio. Toda catedral possuía uma escola e normalmente contava com menos de 100 alunos em cada uma delas. Algumas escolas notáveis durante a Alta Idade Média (entre os séculos VIII e IX) estavam em York, North Yorkshire, Orléans e Reims (CHAUHAN, 1985).

A propósito, as influências da dialética cristã de ensino e aprendizagem na construção da tradição tosafista é uma questão largamente discutida por Kanarfogel ao longo de suas obras, e vai ao encontro a um dos argumentos centrais de nossa pesquisa, quando entendemos que a circularidade de ideias e influências mútuas entre essas duas identidades e comunidades que conviviam cotidianamente na cidade medieval se dão no âmbito da interdiscursividade, e ocorrem tanto no nível popular, como entre as camadas eruditas, ou seja, entre as lideranças rabínicas e comunais. Os exegetas bíblicos judeus e cristãos estavam mais próximos pelo fato de seu texto básico ser o mesmo, o que fornecia condições para que ambos assimilassem suas metodologias; neste caso, os judeus aproximaram-se da dialética cristã, e os cristãos de métodos interpretativos judaicos como a *peshat*.⁵⁴ Ainda que este não fosse o caso dos canonistas ou legalistas cristãos e eruditos talmúdicos, o método dialético, como tal, não era estranho a estes últimos – por ser uma forma encontrada na literatura talmúdica –, o que permitia adaptar e assimilar os desenvolvimentos que estavam sendo apresentados pelos cristãos nesta área (KANARFOGEL, 2016, p. 78; GOLDIN, 1997, p. 136). Segundo Kanarfogel, o *Sefer Hassidim* mostra que, até cerca de 1200, os judeus *ashkenazim* reconheceram claramente o método dialético predominante no aprendizado cristão e sua importância, mas o livro condena seu uso desmedido, pois, para os estudiosos da Torá, a influência de disciplinas ou métodos que não estivessem de acordo com o *éthos* da Torá não era considerada apropriada. Esses estudiosos não deveriam, sobretudo, ser indevidamente influenciados pela *dialeqtiqah shel goyim* (dialética dos gentios). Desta forma, a dialética cristã teria agido sobre a erudição judaica “[...] como uma espécie de enzima, acelerando, afiando e ampliando o processo de estudo dialético” (KANARFOGEL, 2016, p. 80). Portanto, “[...] a continuação irrestrita deste processo, e sua possível extensão, mesmo para alunos e estudiosos não qualificados, foi o que levou à preocupação expressa pelo *Sefer Hassidim*” (KANARFOGEL, 2016, p. 80-81).

Outro ponto importante para a compreensão de como se estruturava a vida intelectual e acadêmica judaica neste período entre a Alta e Baixa Idade Média diz respeito às questões

⁵⁴ *Peshaṭ* (heb. lit. espalhar), na hermenêutica judaica, o significado simples, o que é óbvio e literal de um texto bíblico; um dos quatro princípios interpretativos judaicos. Entre os demais estavam o *remez*, que significa “dica”, em referência a interpretações tipológicas ou alegóricas; *derash*, que significa “pesquisa”, em referência ao estudo bíblico de acordo com o *middot*, ou regras; e, por último, *sod*, relativo ao termo “segredo” ou interpretação mística (DAS, 1985).

educacionais práticas. Os estudos talmúdicos no período pré-Cruzada foram centrados em duas principais *yeshivot*,⁵⁵ das cidades de Mogúncia e Vormácia, que por muito tempo foram os principais centros de aprendizagem e disseminação dos costumes *ashkenazim*. Essas academias, semelhantes aos mosteiros, eram identificadas por sua localização e não com base nos professores que lá ensinaram ou nas figuras rabínicas que as lideraram. Ainda que as academias da Renânia do século XI tenham sido poucas em número, elas estavam estreitamente ligadas às suas comunidades. Os chefes das academias, chamados *roshei yeshivah*, podiam variar, mas a *yeshivá* da comunidade permanecia sempre a mesma (KANARFOGEL, 2016, p. 89).

A partir da segunda metade do século XII esse panorama educacional acadêmico começa a mudar, com o advento da tradição tosafista. O método da dialética, antes limitado, passa a ser largamente utilizado, bem como a atenção de muitos estudantes passa a ser atraída para determinada *yeshivá* não pelo renome da instituição, mas pelas figuras tosafistas de prestígio que nelas ensinavam. Nesse período, uma cidade possuía uma academia de alto nível somente enquanto algum tosafista em particular ou rabino importante lá permanecia (KANARFOGEL, 2016, p. 91). Antes de se tornarem tosafistas, a segunda geração de eruditos a produzir comentários do Talmude precisou galgar sua trajetória iniciando seus estudos na educação elementar. Além disso, no período pré-cruzadas, a boa linhagem, chamada *yihus*, era determinante em denominar quem poderia ascender às posições de liderança, fossem no nível intelectual ou comunal, nas comunidades da Renânia. Após a Primeira Cruzada, a ênfase na linhagem foi minimizada e a habilidade acadêmica passou a ser o principal critério de liderança (KANARFOGEL, 1992, p. 68). Ainda assim, os principais tosafistas no norte da França no século XII, e os mestres de quase todos eles, foram Rashbam, R. Tam e Ri, descendentes diretos de Rashi. Como este teve apenas filhas, foram seus genros e netos que mantiveram a tradição rabínica. Na mesma época, os mais importantes tosafistas da Germânia eram Raban e Rabiah, avô e neto. Desse modo, a linhagem continuava determinante para a assunção da liderança nesse contexto (KANARFOGEL, 1992, p. 68).

⁵⁵ *Yeshivot* (heb. sing. *yeshivá*) eram as academias ou instituições judaicas centradas no estudo de textos religiosos, sobretudo do Talmude e da Torá.

Uma segunda questão de natureza prática e de relevância para a formação intelectual *ashkenazi* é como se estruturava a educação elementar em *Ashkenaz*. Para os primeiros historiadores do século XIX que analisaram a temática, tal como Güdemann (1880), havia um sistema organizado de educação elementar no período tosafista, em que cada comunidade possuía uma escola financiada por um fundo comunitário no norte da França e na Alemanha. Outra situação que ocorria, segundo o autor, seriam as salas de ensino privadas onde um professor, chamado *melamed*, ensinava um número de alunos mediante uma taxa fixa anual. Chazan (1973), por sua vez, deduz que os *ashkenazim* possuíam um sistema de ensino fundamental desenvolvido, em razão de sustentarem um bom número de estudiosos e de instituições de ensino superior.

Apesar disso, Kanarfogel (1992, p. 17-18) acredita que não é possível afirmar sobre a existência de um sistema de ensino elementar público organizado e apoiado financeiramente pelas comunidades, e nem mesmo que a existência de academias tosafistas seja prova de que a educação elementar formal foi algo generalizado em *Ashkenaz*. O principal motivo alegado pelo autor para isso é que a maior parte das lideranças tosafistas vinha de uma tradição familiar de estudiosos do Talmude. O jovem Jacob Tam, posteriormente conhecido como Rabeinu Tam, morando na casa de seu pai, R. Meir, e exposto desde jovem aos ensinamentos de seus irmãos R. Samuel e R. Isaac, poderia dominar o estudo do Talmude mesmo que não existisse nenhum sistema educacional institucionalizado. Do mesmo modo, todos os descendentes tosafistas de Rashi foram instruídos desde a infância no âmbito privado e familiar (KANARFOGEL, 1992, p. 18). O autor chega à conclusão de que não havia uma preocupação com a instituição de um ensino público dentro das comunidades *ashkenazim*, por isso a formação permanecia no âmbito privado. As comunidades não supervisionaram os *melamedim* e fizeram pouco esforço para garantir que todas as crianças recebessem uma educação adequada, mesmo que todas elas fossem expostas a algum tipo de prática educacional⁵⁶ (KANARFOGEL, 1992, p. 62; GOLDIN, 1997, p. 135-136).

⁵⁶ “Uma imagem interessante surge de uma investigação das relações entre crianças e o grupo judeu. Por um lado, havia uma tendência definitiva de ver a criança como especial e necessitando de cuidados especiais. Uma grande preocupação era expressa em relação a jovens e crianças, e havia consciência das necessidades especiais das crianças pequenas, preocupação com os alimentos, cuidado de uma alimentação adequada, amamentação da mãe e assim por diante. Por outro lado, o grupo considerava a criança com uma personalidade capaz de raciocínio e responsabilidade desde tenra idade, muito antes da idade cronológica ou biológica costumeira no

Os líderes e estudiosos do período incentivavam pais mais abastados a custearem os estudos elementares dos filhos e filhas de famílias mais pobres, uma vez que a educação básica funcionava nos termos da contratação de um *melamed*, que poderia ensinar a um aluno ou a um grupo de alunos nos espaços residenciais do bairro judaico. Não havia nivelamento por idade e todas as crianças eram tratadas de forma semelhante no que concerne à capacidade de aprendizado.⁵⁷ Quanto ao conteúdo de aprendizagem, ele estava mormente calcado no ensinamento dos preceitos e costumes, ou seja, salientava-se o teor moral e religioso nesse tipo de educação. O processo educacional se aproximava mais do espaço público – ao menos no sentido físico, em razão de estarem geralmente ao abrigo da sinagoga – apenas nos níveis superiores de ensino, pelas academias, *yeshivot*, e pelos salões de estudo, *batei midrash*, dedicadas aos conhecimentos talmúdicos (KANARFOGEL, 1992, p. 15-19). Contudo, o caráter privado continuava a existir se considerarmos que havia uma identificação dessas *yeshivot* com determinados tosafistas de prestígio, pois muitas vezes eram construídas em torno da figura de determinado líder, e não formalmente conectadas às comunidades dentro das quais elas funcionavam (KANARFOGEL, 1992, p. 56).

Em contrapartida, é possível extrair informações de textos cristãos do período. Como um estudante de Pedro Abelardo relata, havia uma maior preocupação por parte dos judeus em educar seus filhos e filhas, e a motivação religiosa e espiritual era decisiva neste caso, o que não acontecia da mesma forma nas famílias cristãs.

Se os cristãos educam seus filhos, eles não fazem isso para Deus, mas para o ganho, para que o único irmão, tornando-se um clérigo, possa ajudar seu pai e sua mãe e seus outros irmãos. Eles dizem que um clérigo não terá herdeiro, e o que quer que ele possua será nosso e dos outros irmãos. Mas os judeus, por zelo a Deus e amor à lei, colocam quantos filhos possuem no aprendizado, para que cada um possa

judaísmo do período talmúdico ou posterior. A ênfase no valor das crianças, seu lugar no centro do grupo, sua inclusão nas cerimônias mais importantes e a incrível quantidade de cuidados que lhes são prestados atestam que o grupo entendia que elas eram as mais vulneráveis aos esforços missionários cristãos e, portanto, podemos entender o desejo de imputar responsabilidades sobre as crianças o mais precoce possível e incluí-las no grupo. Um grupo continuamente exposto aos testes de sua fé precisa garantir que seus membros internalizem seus valores o mais rápido possível. Esta era a tarefa do sistema educacional, que, juntamente com a família, preparava crianças para o seu papel na comunidade e seu papel como judeus. Também podemos entender essa atribuição de papéis à criança na vivência do grupo quando ela chega no estágio de ser ‘uma criança que conhece, que atingiu a idade da educação’, mesmo que contradissesse as crenças aceitas sobre a idade apropriada em que esses papéis podiam ser assumidos” (GOLDIN, 1997, p. 135-136).

⁵⁷ Kanarfogel (1992) faz um balanço da concepção de infância na Idade Média no segundo capítulo de *Jewish education and society in the High Middle Ages* (1992); cita, para isso, o clássico trabalho de Philippe Ariès em *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* (1960).

entender a lei de Deus. Um judeu, por pobre que fosse, mesmo que ele tivesse dez filhos, os colocaria todos no aprendizado, não para ganhar como os cristãos, mas para a compreensão da lei de Deus, e não apenas seus filhos, mas suas filhas (*Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli e Schola Petri Abelardi*, 2.434).

Notemos que o comentário proferido faz uma comparação entre as atitudes das famílias judias e cristãs em relação à educação e conta com um nível de exagero retórico ou ampliação na intenção de provocar os leitores cristãos. Ainda assim, não se pode negar uma preocupação acentuada com a formação da vida comunitária judaica, de suas lideranças e de seus ideais, que demandava ao menos um nível real de conhecimento, ainda que em diversos graus de profundidade, da Torá (SIGNER, 2004, p. 133).

Se considerarmos, em concordância com Kanarfogel (1992, p. 63), que o processo da formação intelectual em *Ashkenaz* estava mais preocupado em formar eruditos, o contexto tosafista no qual os cronistas das Cruzadas estavam inseridos era mais propício para produção de textos não tão somente religiosos, mas também historiográficos, como é o caso das crônicas. Deste modo, procuramos demonstrar a importância da erudição para a constituição de um extenso *corpus* documental escrito da cultura judaica, a exemplo da legislação, da redação da Torá, das *Mitzvot*, da Halachá, do Talmude, e, a partir destes discursos constituintes, a possibilidade da emergência das condições interdiscursivas – e também intertextuais – que constituirão os relatos das crônicas medievais.

2.2 CRÔNICAS HEBRAICAS: DA LEI AO *KIDUSH HASHEM*

O gênero textual da crônica esteve sob mudanças conceituais ao longo da história de acordo com o contexto de sua inserção. Logo, o que se entendia por crônica na Idade Média e o que se compreende na historiografia presente guardam algumas diferenças. A exemplo de uma conceituação de perspectiva historiográfica atual, Hayden White defende uma distinção em dois níveis: a *crônica* e a *estória*. Ambas fazem alusão aos elementos primitivos do relato historiográfico que devem ser organizados em narração de acordo com o “modo de elaboração de enredo”, “modo de argumentação” e o “modo de implicação ideológica” (WHITE, 2008, p. 21 e ss.; MARQUEZ, 2008, p. 21-23). Em contrapartida, Graeme Dunphy (2010, p. 1714) oferece um panorama geral e específico do caráter polissêmico da crônica medieval, que, segundo o autor, é um “gênero altamente flexível” e uma “peça central da escrita histórica

medieval”. Além disso, não havia, para aquele contexto, limites bem definidos do que seriam crônicas, anais, biografias e genealogias, o que faz da crônica um gênero textual um tanto fluido. Assim, a definição mais próxima que o autor atinge do que se pretendia realizar na composição de uma crônica na Idade Média, era “[...] um desejo de comunicar contextos históricos mais amplos em uma forma narrativa, organizada cronologicamente” (DUNPHY, 2010, p. 1714).

Essa produção comunicativa baseava-se no registro dos eventos correntes de um longo período que podia cobrir muitos anos e postulava-se dentro de uma agenda historiográfica. Tais características aproximam a crônica dos anais, o que levou a uma visão crescente entre os estudiosos deste campo temático de que a distinção entre esses dois gêneros não era tão significativa. A escrita histórica no Ocidente cristão medieval, como toda tradição intelectual, era essencialmente latina, e não menos entre os principais cronistas latinos do século XI ao XIII. Apesar disso, concomitantemente à produção de textos em latim, desde o século IX já apareciam composições em língua vernácula, como a *Crônica Anglo-Saxônica*,⁵⁸ de forma que no século XIII a maioria dos países com literaturas vernáculas também produziam alguma escrita histórica nos idiomas locais. Inicialmente, a maioria das crônicas era universal, cuja intenção geralmente era abranger toda a história, desde a Criação até o momento em que estavam escrevendo, o que nos faz atentar para o caráter escatológico e teleológico que as produções de textos historiográficos possuíam no período. O próprio Dunphy (2010) informa que o início da escrita da história medieval se deu nas obras de Jerônimo, Eusébio, Sexto Júlio Africano, Orósio e Agostinho, entre os séculos III e V, e, apesar desses autores basearem-se na tradição dos historiadores clássicos, suas narrativas apresentam diferenças substanciais. Eles narram a história cristã de maneira linear e providencial, cujo início se dá na Criação e caminha inevitavelmente para o Juízo Final. As crônicas de Isidoro de Sevilha e Beda – séculos VII e VIII, respectivamente – representaram os principais modelos para uma explosão na escrita de crônicas nos séculos seguintes (DUNPHY, 2010, p. 1714-1715).

⁵⁸ A *Crônica Anglo-Saxônica* é um conjunto de anais originalmente escrito em inglês antigo e seu conteúdo diz respeito à história dos anglo-saxões, produzida no século IX durante o reinado de Alfredo, o Grande. Foi o primeiro texto conhecido de caráter historiográfico escrito em língua vernácula na Europa (SWANTON, 1998, p. xi-xxxv).

Dunphy postula que a maioria das crônicas, sobretudo do período inicial da Idade Média, eram universais, as quais se alocavam em um *subgênero* fundamentalmente mais *teológico*, que contava com um propósito apologético e didático. Tal subgênero da crônica universal teológica defendia e ensinava a visão do mundo cristã a partir de lições morais que buscavam no passado, além de frequentemente ressaltarem a legitimidade das estruturas de poder eclesiásticas ou seculares, radicando suas origens na história. Ademais, possuíam ainda uma natureza enciclopédica, própria da proposta universal deste subgênero, que combinava pesquisas geográficas e cosmológicas, a fim de localizar o mundo cristão simultaneamente no tempo e no espaço (DUNPHY, 2010, p. 1716).

Dessa forma, as crônicas hebraicas parecem atender a uma dupla natureza: primeiro, buscam seu posicionamento discursivo a partir da interdiscursividade contemporânea fluída no bojo das identidades em contato no espaço urbano; e segundo, respondem e, em certo nível, coletam da Lei religiosa suas bases, uma vez que esta é vista por nós como um *discurso constituinte*, ou seja, um discurso legítimo em si mesmo – um discurso-origem ligado a uma fonte de autoridade –, que dá as bases e legitimação identitária e ideológica para o posicionamento das crônicas hebraicas das cruzadas (MAINGUENEAU, 2009, p. 61). Dunphy afirma que o interesse ideológico, político e militar começou a aparecer nas crônicas a partir do século XIII, quando, em algumas partes da Europa, começa a se desenvolver um senso do que hoje chamamos de *nacionalidade* em estágio inicial, e a surgir crônicas nacionais, como a história da Espanha de Afonso X, escrita entre 1260 e 1274, sob o título de *Primera Crónica General*. Algumas cronologias municipais e nacionais poderiam servir como caráter legal, pois registravam prerrogativas e precedentes, informações fundamentais para prática do direito consuetudinário. Segundo o autor, todos os subgêneros de crônicas existentes que não se encaixavam na característica de universais, nomeadas por ele como *temáticas*, tinham como objetivo principal o desenvolvimento de uma identidade coletiva (DUNPHY, 2010, p. 1716), o que podemos considerar como a característica mais significativa do conjunto de nossas crônicas hebraicas.

Quanto à especificidade da crônica judaica, uma tradição inicia-se no século IX, com a produção de dois textos, o *Seder 'Olam Zuta*, da Palestina e de autoria anônima, e o *Seder tannayim ve amorayim*, de Jacob ben Mordechai (DUNPHY, 2010, p. 1716-7). Como discutido anteriormente neste capítulo, os judeus medievais produziram uma escrita

historiográfica reduzida. Alguns autores importantes destacados por Dunphy são Nathan ben Isaac, conhecido como *O Babilônico* (séc. X), Josef ben Gurion, da Itália (séc. X), e Abraham ibn Daud, da Espanha (séc. XII). Dunphy (2010, p. 1717) destaca também as crônicas hebraicas das Cruzadas do século XII e as caracteriza como uma tentativa de entender os *pogroms* e as respostas martirológicas judaicas. Esses textos lançam uma luz inesperada sobre a movimentação cruzadista nas cidades europeias, um destaque que só pode ser notado nos registros textuais judaicos, uma vez que, nas crônicas latinas, os eventos aparecem com importância reduzida a poucas linhas nas passagens dedicadas ao ano de 1096. Mesmo nesses pequenos trechos, os eventos são matizados e seu impacto minimizado, algo é discutido de maneira mais detalhada no capítulo seguinte desta dissertação. Existe um debate entre os medievalistas da história judaica que questiona se essas crônicas realmente são compatíveis com o gênero tal como proposto e delimitado acima. Dunphy (2010, p. 1717) acredita que esse questionamento pode ser resultado de uma tendência redutora que eleva a crônica do mundo cristão como critério genérico e paradigma textual. No entanto, a ampla definição de uma crônica, que é necessária para comparações interculturais, deve incluir muitos textos judeus medievais, pois, como notamos até aqui, a crônica medieval possuía um caráter grandemente polissêmico.

2.2.1 As crônicas hebraicas na historiografia

Nosso *corpus* documental de textos hebraicos foi e continua sendo amplamente trabalhado na literatura historiográfica, que reúne principalmente obras de língua alemã, hebraica e inglesa. Pouco se escreveu sobre a temática dos massacres de 1096 em trabalhos de língua portuguesa, com exceção da obra tradutória de Falbel (2001) e da dissertação de mestrado, defendida em 2014, de Cristiano Ferreira de Barros, cujo objeto não consiste necessariamente nos martírios, mas nestes eventos como contexto para produção do *Sefer Hassidim*, discutidos anteriormente neste capítulo. Quanto às produções no âmbito internacional, contamos com uma vasta extensão de análises e abordagens sobre as crônicas, de importância crucial para a construção desta dissertação, cujos principais autores e trabalhos trataremos a seguir, sobretudo aqueles que publicados em língua inglesa, pelo fácil acesso e domínio do idioma.

O primeiro contexto historiográfico em que as crônicas estiveram inseridas como fonte documental foi aquele da tradição chamada por Salo Baron (1967) de concepção *lacrimosa* da

história judaica, que possuía, entre os seus temas mais recorrentes, as perseguições, expulsões, massacres e tragédias vividas pelos judeus em toda a história da Diáspora e pós-diaspórica. Como deixa entrever a nomenclatura, essa tradição tem o sofrimento como temática central e fio condutor da narração. Ela foi amplamente combatida por Baron ao longo de suas obras e foi frequentemente identificada com as obras de Heinrich Graetz no século XIX. Na introdução do primeiro volume de *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (1856), Graetz afirma que os judeus tiveram de suportar o martírio e o sofrimento pelo bem de sua missão. Contudo, segundo Roemer (1999), o entendimento de uma história judaica calcada na dor foi formulado tanto por Graetz quanto por Leopold Zunz (1855) e aceito por diversos estudiosos do período. Para Roemer, ao conceber os eventos de 1096 com um caráter trágico, os autores investiram os textos medievais de um significado que eles originalmente não pretenderam transmitir, ou seja, um lamento em demasia. Assim, enquanto Graetz entendeu a perseguição de 1096 de forma lamentável, os próprios cronistas medievais não teriam retratado os acontecimentos de 1096 como fatídicos (ROEMER, 199, p. 75).

Roemer defende que a possibilidade da tragédia foi substituída no momento em que a ideia de que as comunidades estavam sendo testadas por Deus surgiu em seu lugar, em clara comparação ao sofrimento pelo qual Abraão havia sido testado. A crença na eleição especial da comunidade *ashkenazi* para desempenhar um propósito dito divino a partir desta sequência de sacrifícios foi, portanto, claramente baseada na tradição bíblica do sacrifício de Isaque. O episódio, porém, recebeu tratamento diferenciado na tradição exegética, segundo a qual Isaque foi realmente sacrificado e não poupado e substituído pelo novilho, por isso acabou sendo utilizado na intenção de legitimar e dar relevo a posição dos martírios. Roemer argumenta que as crônicas “[...] eliminaram o elemento trágico e historicamente único desses eventos e colocaram o martírio dentro de um quadro normativo de mandamentos cumpridos, baseados em obras exegéticas [anteriores]”, e que foi tão somente a partir de interpretações modernas *lacrimosas* que o martírio foi revertido em tragédia (ROEMER, 199, p. 75).

Desta forma, notamos que a maneira como as crônicas foram inicialmente utilizadas nas produções historiográficas do século XIX não contou com uma análise de caráter aprofundado. Nesses casos, elas apenas serviram como base documental para uma interpretação histórica dos eventos por um estilo de escrita da história que se pretendia globalizante, pois era uma tentativa de abarcar toda a vivência, eventos e mitos de um povo

desde suas origens até os fatos mais contemporâneos, com claro caráter de apelo filológico e antiquarista. Nesse sentido, a história judaica foi comumente vista como uma mera ramificação da história europeia, a despeito de suas bases orientais. A transformação nos estudos da cultura judaica por uma perspectiva macro histórica, no entanto, foi abandonada para dar lugar à compreensão do judaísmo medieval em nível mais complexo, operado por análises de todas as suas dimensões plurais, idiossincráticas, bem como sua máxima expansão geográfica. Além disso, deu-se maior ênfase temática à criatividade intelectual dos judeus medievais, aos fenômenos de interação com as culturas circundantes e à invenção das respostas coletivas aos ataques, preconceitos e violência da sociedade cristã (BAUMGARTEN, 2010, p. 756-770).

Antes da publicação da clássica tradução das crônicas hebraicas para o alemão por Adolf Neubauer e Moritz Stern, em 1892, apenas historiadores específicos do judaísmo valiam-se dessas fontes na composição de suas obras. Entretanto, a partir daquele momento, pela facilitação do acesso idiomático do hebraico para o alemão, as crônicas passam a ter apelo também entre os historiadores das Cruzadas, que começam a fazer uso delas. Devemos destacar que o uso desse *corpus* documental até a contemporaneidade continua ocorrendo tanto entre os trabalhos sobre história judaica, quanto naqueles sobre as Cruzadas. Em função do nosso recorte, centramos nossa discussão no segundo tipo de produção historiográfica, mesmo que tenhamos consciência de que as crônicas começaram a se popularizar tanto nos trabalhos de história judaica, como na leitura entre os judeus leigos, quando de sua tradução para o inglês por Shlomo Eidelberg, em 1996.

Entre os historiadores que versam sobre guerra e Cruzadas utilizamos, sobretudo, as obras de Jonathan Riley-Smith (2003 [1986]; 1987), juntamente às contribuições de Cardini (2006; 1988), Slack (2003) e Frankopan (2012), alguns dos quais fazem menção às perseguições renanas de 1096. Quando voltamos-nos para o campo da história judaica, o número de obras e autores expressivos cresce exponencialmente. Tal crescimento se deve ao fato de que esses textos oferecem possibilidades de análise e interpretação históricas muito mais voltadas para questões concernentes à religião – de seus discursos, práticas e exegeses –, do que para uma abordagem mais próxima da história política presente na historiografia das Cruzadas. Sobre os trabalhos de história judaica ou da relação judaico-cristã no período das Cruzadas, é necessário esclarecer que, pela amplitude da produção nesta temática, optamos por destacar e

abordar apenas uma fração desses trabalhos. Entre os autores e obras mais compulsados estão Anna Sapir Abulafia (1982), Ivan Marcus (1982), Robert Chazan (1987; 1991), Jeremy Cohen (2004), Lena Roos (2006), Ysrael Jacob Yuval (2006) e David Malkiel (2001; 2009). Notemos aqui algumas obras e questões importantes levantadas por alguns desses autores nos estudos das Crônicas que vêm se desenvolvendo exponencialmente desde a década de 1980 até o presente momento.

Marcus (1982) e Chazan (1987; 1991) produziram ampla bibliografia e escreveram sobre temáticas importantes na análise desses textos primários. Ambos atentam para uma discussão sobre a real factualidade das narrativas. Uma marca expressiva delas, descrita por Chazan (1991, p. 44), é a constante descrição das ações narradas a partir de construções frasais e acontecimentos que são claramente buscados em livros bíblicos. A partir dessa constatação, se põe em cheque a factualidade da narrativa, que procura contar os acontecimentos a partir do conteúdo de um discurso constituinte, no caso, dos livros bíblicos. Acreditamos que a factualidade em si é uma questão complexa a ser discutida quando analisamos textos históricos, ou quaisquer outros textos.⁵⁹ Marcus (1982, p. 40-52) defende que podemos encontrar um núcleo a partir do qual essas narrativas são construídas, o qual chama de *ações* ou *atos*, que seriam diferentes de *fatos*. Essas ações podem ter sua existência comprovada nos diversos textos que abordam os acontecimentos na Renânia em 1096, como as crônicas latinas e outros textos judaicos produzidos no período, a exemplo do *Sefer Zechirá*, o livro das recordações de Efraim de Bonn. Entretanto, essa matéria-prima da qual o autor considera que as narrativas se originaram está ornamentada por ideologias, recursos retóricos e simbologias, o que caracteriza esses textos como ficções, uma versão altamente editada das ações que o narrador absorveu de relatos tradicionais, boatos, bem como testemunhas oculares. Nessa

⁵⁹ “Ao aplicar métodos da crítica literária – renovada pela psicanálise, pela linguística e pela semiótica – às obras de história, esses estudos colocavam de lado a tentativa, propriamente histórica, de trabalho sobre as fontes e de construção das explicações, para se limitarem a considerar os textos em si mesmos” (PROST, 2008, p. 254). A redefinição do fazer historiográfico nesses termos – orientado, a partir de então, pelas “formas de representação” e pelos “níveis de discursividade” (CHARTIER, 2002; RICOEUR, 1994; WHITE, 2001) –, ressalta o não comprometimento da História com qualquer pretensão de racionalidade, de busca pela realidade histórica ou pretensão analítica do todo estrutural (GINZBURG, 2002; 2007). Nessa proposição, a História, a partir do Giro Linguístico, é sempre um discurso linguístico e por si mesmo polissêmico, com categorias literárias e ficcionais, e que imprime e contem as forças e contradições presentes e atuantes na sociedade, de forma que apenas a partir da interpretação da linguagem – preocupação com a língua para além da frase (MAINGUENEAU, 2015, p. 11) – que o historiador poderá escrever. Deixa, portanto, de “[...] existir a relação do texto com a realidade que ele pretende dar a conhecer e, concomitantemente, a fronteira entre história e ficção” (PROST, 2008, p. 254). Reside, nessa breve discussão, a contribuição teórica contemporânea de White (2001; 2008) para a Teoria e Filosofia da História.

perspectiva, as crônicas produzidas são “[...] reordenações imaginativas da experiência dentro de um quadro cultural e um sistema símbolos” (MARCUS, 1982, p. 43). Marcus (1982, p. 43) apresenta, ainda, este “[...] esquema religioso-literário preconcebido [...]”⁶⁰ presente nas narrativas como uma maneira de refletir seu caráter tendencioso e justificar o comportamento extremo dos mártires.

Concordamos que a própria existência do gênero historiográfico dependa de certa facticidade, que é, conforme a análise de Marcus supracitada, a presença de determinadas ações ou eventos que deram e dão a base – a *matéria-prima* – para interpretações e ornamentações discursivas, sejam dos autores desses textos ou dos historiadores que analisaram e reinterpretaram as narrativas através dos séculos. Concebendo, assim, todo texto como ideológico e discursivo, nunca livre de dimensões ficcionais, acreditamos que isso não desqualifica qualquer que seja o documento como uma fonte de estudos historiográficos. Afinal, como lembra Chartier (2009, p. 13), é necessário ter em vista que “[...] reconhecer as dimensões retórica ou narrativa de escritura da história não implica, de modo algum, negar-lhe sua condição de conhecimento verdadeiro construído a partir de provas e controles. Por isso, o conhecimento histórico [...] é possível”.⁶¹ Uma questão relevante sobre isso, levantada pelos autores, é a relação numérica discrepante entre mártires e conversos durante os assaltos cruzados. Chazan afirma que o propósito dos narradores era, claramente, exaltar os mártires, para isso eles apostaram, entre outros recursos retóricos, em uma diminuição do número de conversos e no exagero típico da ampliação do número de mártires. O que o autor considera

⁶⁰ Sobre o esquema de composição das crônicas proposto por Marcus (1982), o qual ele chama de *ordem preconcebida*, se entende o processo de edição das crônicas. Como salientado por Chazan (1991), o esquema de análise de Marcus contempla apenas a composição da crônica de Salomão bar Sansão, por isso não pode ser expandido às demais. Segundo Marcus (1982, p. 42), a crônica está estruturada em cinco partes: dois tipos diferentes de narrativas estão enquadrados por três interpretações litúrgicas das narrativas. A experiência de cada comunidade está estruturada como um drama, em que o prólogo litúrgico apresenta o primeiro ato, que narra os eventos políticos que ocorreram quando uma comunidade em particular enfrentou a ameaça dos cruzados; um entreato litúrgico separa a narrativa política no primeiro ato da lista de martírios no segundo ato; por fim, um epílogo litúrgico conclui a ação abordando o significado final dos atos de martírio. Concordamos, assim como Chazan, que este esquema seja mais cabível à crônica de Salomão bar Sansão, pois ela é a mais bem estruturada de todas. A *Crônica Anônima* é menos completa e possui uma narrativa mais truncada, menos clara, e a crônica de Eliezer bar Nathan é a menos informativa de todas, pois sua prosa é constantemente intercalada com versos de construções poéticas remetendo a um estilo mais litúrgico, sem prezar tanto pela a narração dos eventos que são relegados a uma posição secundária dentro da retórica do cronista.

⁶¹ Em consonância a esse pensamento, Ricoeur (1994, p. 214) afirma que “[...] a história descreve uma sequência de ações e de experiências feitas por um certo número de personagens, quer reais, quer imaginários. Esses personagens são representados em situações que mudam ou a cuja mudança reagem. Por sua vez, essas mudanças revelam aspectos ocultos da situação e dos personagens e engendram uma nova prova (*predcament*) que apela para o pensamento, para a ação ou para ambos. A resposta a essa prova conduz a história à conclusão”.

igualmente marcante é a recusa por parte desses narradores em esclarecer a realidade da conversão (CHAZAN, 1991, p. 46).

Robert Chazan (1987) traz uma análise e discussão sobre as crônicas hebraicas, com um foco específico nas narrativas de Salomão bar Sansão e na *Crônica Anônima*, pelo fato de ambas serem mais ricas em informações sobre os eventos, ao passo que a crônica de Eliezer bar Nathan mostra-se uma construção híbrida, com sua narrativa sendo constantemente intercalada por ornamentações poéticas, além de ser baseada nas duas primeiras e, por esse conjunto de fatores, ser menos informativa. O autor deixa claro sua crença na natureza tendenciosa das crônicas, quando defende que as duas primeiras foram escritas logo na sequência da catástrofe, “[...] a fim de abordar as questões teológicas e espirituais prementes e dissipar as dúvidas [...]” sobre o comportamento dos mártires (CHAZAN, 1987, p. 45). Nessa perspectiva, as crônicas foram destinadas a tranquilizar o leitor judeu, pois se concentram fortemente no valor dos mártires *ashkenazim*, quando se apresentam como um consolo para a audiência e base para as orações dirigidas a uma imanência divina. Tais características alegadas por Chazan fazem com que as crônicas possuam uma alta tendência à distorção dos acontecimentos. No entanto, ao compor esses textos característicos de consolo e súplica, seus narradores parecem ter mantido uma boa noção do específico, do único e do diversificado (CHAZAN, 1987, p. 45-6).

Depois dos acontecimentos de 1096 foi necessário às comunidades retomar a vida cotidiana, mas o impacto da Cruzada foi intensamente sentido, por isso os mortos precisavam ser não apenas lembrados, mas rememorados, pois “[...] seus comportamentos tiveram que ser racionalizados e difíceis questões teológicas tiveram que ser respondidas” (CHAZAN, 1987, p. 148). A veneração dos mártires de 1096 exigia rememoração, sendo assim, aqueles que sobreviveram criaram novas formas e técnicas memoriais. Os *Memorbuchen* (livros de memórias) posteriores continham listas detalhadas de mártires judeus com todas as datas e incidentes específicos. O primeiro desses registros foi justamente o incidente de 1096, aqui em estudo (CHAZAN, 1987, p. 148). Chazan acredita que, além de conceber uma nova forma de memorização, as perseguições geraram um estilo inovador de escrita histórica para os padrões *ashkenazim*, que funcionou como uma propaganda de enaltecimento dos mártires em toda sua santidade e grandeza espiritual. Assim, as crônicas hebraicas não poderiam ter existido sem a junção de eventos marcantes ou traumáticos a um estilo literário adequado à

sua consagração, que transmitisse todo o heroísmo dos judeus renanos de 1096 (CHAZAN, 1987, p. 148-149).

Desta maneira, surge uma importante questão a ser investigada: os modelos e gêneros nos quais esses autores ou editores das crônicas se inspiraram. Para Chazan (1987), a influência das *chansons de geste* – poemas épicos que celebravam os feitos de heróis do passado – é indiscutível, porém sob um prisma diverso. Além de ser um gênero amplamente compulsado desde a Antiguidade, esses relatos épicos hebraicos não são histórias da Primeira Cruzada, nem mesmo histórias da perseguição dos judeus da Renânia; eles são histórias do heroísmo dos judeus que, sob ataque, teriam permanecido “[...] incrivelmente firmes em seu compromisso com o Deus de Israel” (CHAZAN, 1987, p. 149). Os propósitos desses contos de heroísmo judaicos são “[...] a lembrança dos mortos e a construção de paradigmas de comportamento adequado para os vivos” (CHAZAN, 1987, p. 149), o que o autor atribui como características marcantes também na narrativa de Fulquério de Chartres (c. 1059-1127), cronista latino da Primeira Cruzada. Em relação às *chansons*, todavia, o sentido é invertido, pois, ao invés de apresentar as vitórias heroicas e os feitos militares, como nas épicas, as crônicas hebraicas traziam contos de heroísmo pertencentes a um gênero que historiadores literários e folcloristas chamaram pejorativamente de *épico da derrota*. Chazan (1987, p. 149-151) defende que essas narrativas exibiam características clássicas do épico, mesmo que a inversão se desse de forma que as suas “[...] forças pequenas fossem irremediavelmente superadas em número; os membros de uma civilização superior estão sobrecarregados por inferiores”; e, em seguida, “[...] há um confronto em que o modo de vida do grupo menor e superior consegue sobreviver; e uma vitória final que transcende a derrota imediata”. Desse modo, as prováveis influências dos textos de origem cristã aparecem na adoção que as crônicas hebraicas fazem de uma cenografia similar àquela encontrada nas gestas e nas crônicas teológicas.⁶²

⁶² “A *cenografia* não é imposta pelo tipo ou pelo gênero do discurso, mas instituída pelo próprio discurso. Ela prevê um processo em *espiral*: na sua emergência, a fala implica uma certa cena de enunciação, que, de fato, se valida, progressivamente, por meio da própria enunciação. A cenografia é, assim, ao mesmo tempo, aquilo de onde vem o discurso, e aquilo que esse discurso engendra; ela legitima um enunciado que, em troca, deve legitimá-la, deve estabelecer que essa cenografia da qual vem a fala é, precisamente, a cenografia necessária para contar uma história, denunciar uma injustiça, etc. [...]. Certos gêneros do discurso exigem a escolha de uma cenografia, e os que se valem deste recurso são aqueles que visam a agir sobre o destinatário e modificar suas convicções” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 96-97). A crônica hebraica, neste caso, utiliza uma

Devemos destacar ainda as contribuições de Yuval (2006), que estabeleceu novos postulados interpretativos em relação a alguns aspectos do discurso contido nas Crônicas. Sumariamente, o autor enfatiza, como toda nova geração de historiadores desta temática, as interrelações judaico-cristãs e as influências culturais e religiosas mútuas que ambos cultivaram nos séculos de convivência até o momento das Cruzadas. Yuval defende que o martírio judaico não representou apenas um recurso de resistência religiosa e devoção, a fim de evitar a conversão forçada ao cristianismo, mas era imbuído também de uma esperança messiânica, na qual o sacrifício e o sangue judeu derramado apressaria a vinda do Messias à Terra e traria a vingança divina sobre os opressores e inimigos da fé, discurso que continha ainda um grande ressentimento contra os coetâneos cristãos. Desta maneira, Yuval defende duas perspectivas: a primeira, relacionada à vingança messiânica; e a segunda, à repercussão dos martírios em massa, vistos nas comunidades renanas em 1096, como parte da construção cultural da acusação de assassinato ritual no século seguinte, questão que veremos mais detalhadamente no próximo capítulo.

Igualmente importante e relevante para o campo dos estudos judaicos medievais e, sobretudo, das crônicas na História, está o estudo de Lena Roos (2006) sobre a ideologia do martírio nas narrativas hebraicas da Primeira Cruzada. A autora traça todo o *background* histórico e cultural do período de produção desses textos, seus antecedentes e precedentes discursivos, o que faz de sua publicação uma leitura enriquecedora para a produção de nosso trabalho. Apesar disso, quando nos deparamos com as grandes obras, polêmicas e discussões teóricas entre os historiadores da temática das Crônicas – como a desta autora, uma perspectiva entre a de Chazan (1987) e Marcus (1982) – a contribuição de Roos quase não é mencionada ou referenciada. Consideramos, todavia, sua obra essencial para a construção do *status quaestionis* da temática em questão. Isso se dá em função de seu argumento sobre a construção e inovação da ideologia de martírio judaico medieval, que, para a autora, se diferenciava claramente de sua contraparte, aquela contida nos primeiros textos de martírios da Torá e da literatura rabínica, que contavam histórias de mártires do período das perseguições romanas na Palestina e no Império Romano. Sobre isso, veremos a seguir um

cenografia baseada naquela típica da crônica teológica e das narrativas épicas sobre o heroísmo dos personagens, como as gestas – ainda que alguns autores considerassem uma épica invertida e mais próxima de uma derrota – para criar um apelo em torno da piedade e retidão religiosa do mártir, questão que veremos mais adiante em nossa análise.

maior detalhamento desses precedentes martirológicos, para depois averiguarmos como eles aparecem sistematicamente nas três narrativas das crônicas hebraicas aqui em estudo.

2.2.2 O suicídio ritual na Lei judaica: entre a proibição, a exceção e a regra

Tomar uma vida humana, por qualquer motivo fosse, não era recomendado nem permitido pela Lei. Essa proibição aparece pela primeira vez em *Gênesis* (9.5): “A todo aquele que derramar sangue, tanto homem como animal, pedirei contas; a cada um pedirei contas da vida do seu próximo”. Esta passagem foi lida sob duas interpretações rabínicas.⁶³ Na primeira, foi entendida como uma permissão que sancionava a tomada da própria vida sob condição de tortura insuportável para evitar transgredir; sob a outra perspectiva, a passagem bíblica e sua exegese rabínica rejeitam essa noção, sugerindo que “[...] ninguém pode, sob nenhuma circunstância, ferir a si mesmo, e Saul se comportou sem autorização rabínica” (NUÑEZ-VAES, 1783 *apud* CHAZAN, 1987, p. 156).⁶⁴ A personagem à qual se refere Nuñez-Vaes é Saul, considerado primeiro rei do povo hebreu (c. séc. XI a.e.c.), que se suicidou ao ver seus filhos serem mortos na guerra contra os filisteus, o que, para muitos estudiosos da Lei, não pôde ser considerado propriamente um sacrifício (1 Cr. 10.1-14).

Apesar disso, as crônicas remetem com frequência a precedentes de sacrifícios na história judaica com um fim claro de legitimar as ações dos mártires de 1096,⁶⁵ como as histórias dos três jovens do livro de Daniel, Ananias, Misael e Azarias (Dn. 1.1-20; 2.49) e, acima de tudo, Abraão (S., p. 83-96-101-108; *Crônica Anônima*, trad. de Falbel, 2001, p. 146-151 [daqui em diante, apenas A.]), o primeiro personagem religioso hebraico a ser testado por excelência (Gn. 22). Para além das referências precedentes que aparecem nas próprias crônicas, ficou sob responsabilidade dos estudiosos da Lei que sobreviveram às perseguições de 1096 justificar e sancionar o comportamento dos mártires. Para isso foi necessário buscar todas as passagens bíblicas e talmúdicas possíveis que pudessem reforçar a retidão e santidade daqueles que se

⁶³ E não apenas esta passagem, mas outras que também podem ser encontradas nas exegeses talmúdicas, cf. Talmude *Bavli*, Sanhedrin 74a-b; Avodá Zará 27b; Talmude *Yerushalmi*, Sheviit 4.2.

⁶⁴ A citação é uma passagem extraída por Chazan (1987) de uma compilação de comentários tosafistas de 1783, editados e publicados em Livorno, no norte da Itália, pelo rabino Jacob Nuñez-Vaes, sob o título *Da'at Zekanim me-Rabbenu Ba'lei ha-Tosafot*. Pelo difícil acesso à obra, a inexistência de tradução, e que originalmente está escrita em hebraico do século XVIII, justificamos nossa opção por utilizar a citação e tradução de Chazan.

⁶⁵ A palavra para se referir ao mártir em 1096 é *kedoshim* (heb. pl. “santos”), muito diferente daquela usada na literatura talmúdica *harugim* (heb. pl. “assassinados”) ou *harugey malekhuth* (heb. “aqueles assassinados pelo império”). Além disso, segundo Horbury (1999, p. 290), a palavra mártir, em si, é um termo de origem grega, com associações cristãs.

imolavam a fim de não cometerem ofensa contra Deus e contra sua Lei. Entre essas histórias antecedentes podemos identificar o caso de Hana e seus sete filhos (1 Sm. 1.20-21), que envolve o autosacrifício durante a rebelião dos Hasmoneus no período greco-romano;⁶⁶ o sacrifício dos 960 últimos combatentes que resistiram ao domínio romano no cerco à fortaleza de Massada (Talmude *Bavli*, Sanhedrin 74a-b); e a história de Rabi Akiba e os dez mártires (Talmude *Bavli*, Berachot 27b, 61),⁶⁷ que acabou por integrar a liturgia das celebrações do *Yom Kipur* e do dia da memória da destruição do primeiro e do segundo Templos de Jerusalém, dia 9 do mês de Av, ou seja, o nome pós-exílico do quinto mês lunar do calendário sagrado judaico. Essas narrativas foram incorporadas à tradição religiosa, transmitida às novas gerações por meio da educação judaica como parte dos fundamentos da fé: discurso didático e constituinte fundante da identidade judaica (FALBEL, 2001, p. 271).

Segundo Katz (1961, p. 82-83), cada religião possui sua origem histórica que caracteriza seu próprio conceito de martírio, mas as raízes do martírio judaico e cristão seriam a mesma: o repúdio inflexível às antigas religiões politeístas. Nesse sentido histórico, seus primeiros mártires teriam sido os *hassidim* do período hasmoneano, como mencionado acima, de significativa influência na construção martirologia tanto judaica quanto cristã. Uma nova fase no desenvolvimento do martírio judaico se iniciou quando passaram a ser oprimidos pela sociedade cristã, em um processo de estabelecimento da autoridade da Igreja no século IV. Contudo, a forma mais contundente do martírio judaico foi alcançada apenas entre os séculos XI e XIV, quando a *santificação do Nome* passa a integrar grande parte da tradição judaica (KATZ, 1961, p. 83). Em meio às controvérsias talmúdicas sobre quando era ou não dever do judeu sacrificar-se em santificação, aparecem as afirmações de Rabi Ishmael (séc. II), que defendia a performance pública do ato na presença de ao menos dez testemunhas, caso

⁶⁶ “O avanço romano ao Oriente acabou por colocar a maioria dos judeus sob o domínio romano. Os judeus eram uma religião muito antiga quando entraram em contato com os romanos. Havia sido de um confronto armado, longo e difícil com o Império Selêucida, que tinha causado a revolta dos Macabeus (séc. II a.C.) que em médio prazo, criaram a dinastia dos Hashmoneus, e obtiveram a independência de um Estado Judeu, durante cerca de um século. O eixo da luta dos Macabeus fora a resistência judaica ao helenismo. Autores pagãos, como o estoico Possidônio de Apaméia, afirmam a intenção do rei selêucida Antíoco IV, de aniquilar a ‘raça judaica’. O Estado Hashmoneu se aliou a Roma, contra os selêucidas, e atingiu sua máxima expansão territorial. Por ironia, a helenização continuará no reino hashmoneu. A conquista de Pompeu (63 a.C.) encerrou este breve período de independência judaica” (FELDMAN, 2008, p. 01).

⁶⁷ As histórias de Rabi Akiba e de uma dezena de outros mártires, tais como Judá b. Bava e Hanania b. Teradion, formam uma importante referência na composição da hagiografia judaica e remontam ao período das perseguições religiosas de Adriano (*princeps* romano entre 117 e 138), quando o imperador decreta a proibição do ensino público da Torá, e alguns desses judeus são mortos pelo império ao desrespeitar a lei (FALBEL, 2001, p. 275).

contrário o judeu deveria se submeter à força e salvar a própria vida, ainda que precisasse adorar ídolos (Talmude *Bavli*, Sanhedrin 74a-b; Avodá Zará 27b, 54a; *Tosafot*, Avodá Zará, 54a; Ketubot, 19a). Tal posição foi tida como inconcebível por tosafistas e halachistas que declararam: “Longe de nós que devemos seguir a opinião de Rabi Ishmael” (*Tosafot R’ Elchanam*, Avodá Zará, 54a, 18a; Pesahim, 53b). Katz considera esta interjeição uma evidência do envolvimento emocional com a questão dos mártires de 1096, pois para os asquenazitas seria inconcebível que um judeu pio não devesse se submeter a tal provação espiritual apenas pelo fato de não haver um número substancial de testemunhas.

As respostas exegéticas dos halachistas são, portanto, preconcebidas e emocionalmente predeterminadas, pois se inclinavam sempre para uma posição mais rigorosa em relação a uma situação de idolatria, tal qual era a conversão forçada, ainda que fosse necessário um grande exercício de força moral por parte do judeu (KATZ, 1961, p. 83-85; FALBEL, 2001, p. 271-272). Katz (1961), entretanto, acredita que os martírios da Idade Média *ashkenazi* ofuscaram todos os feitos heroicos e firmeza espiritual dos demais períodos da história judaica. Apesar de atentar para a questão de que nem todos os asquenazitas responderam ao desafio de 1096 da mesma forma, e muitos aceitaram a conversão, o autor assume que as informações sobre o número de martirizados contidas nas crônicas hebraicas, se comparadas com aqueles que falharam no que consideravam um teste divino, foi maior em *Ashkenaz* do que em outras regiões e períodos descritos na literatura rabínica (KATZ, 1961, p. 85).

Entretanto, preferimos analisar dados importantes como este a partir de um prisma *discursivo*, que nos remete à noção de que a ênfase no número de martirizados e a negligência informativa do número de conversos foi parte de uma agenda ideológica e apologética dos cronistas. Tais observações não configuram um problema capaz de desqualificar as crônicas como fontes, mas sim questões geradoras que podem ser postas sob a perspectiva analítica de como esse discurso legitimou e propagandeou a conduta dos mártires, e criou um novo padrão de comportamento e um novo conceito martirológico.

Para Falbel (2001, p. 272), a tendência entre os judeus *ashkenazim* foi adotar a postura halachista radical, que negava as indicações rabínicas como a de Rabi Ishmael. Essa atitude gerou discussões posteriores, que apareceram em algumas *tosafot* (Talmude *Bavli*, *Tosafot R’ Elchanam*, Avodá Zará, 18a, 27b), mas não apenas nelas, pois refletiu na criação do

movimento hassidista, o pietismo *ashkenazi*. É válido destacar um silêncio significativo em nossa documentação com relação aos 960 mártires de Massada. Sobre esse episódio, não existe menção recorrente nas crônicas, apesar de ter representado uma situação de sacrifício de grandes proporções. Supomos que a questão esteja ligada ao fato de os acontecimentos de Massada terem sido preservados apenas na obra *De bello Iudaico* (6-7), de Flávio Josefo (c. 37-100), judeu que, depois de sua captura durante a Revolta Judaica na Palestina (66-73), se tornou cidadão romano e serviu como historiador da revolta acompanhando os exércitos romanos. Apesar de não ter renegado o judaísmo, ele foi hostilizado por seus contemporâneos por se submeter aos romanos e escrever uma história apologética aos seus opressores (SMALLWOOD, 1981, p. 24, HADAS-LEBEL, 1992). Em função de sua má reputação, seus escritos podem ter sido menosprezados na literatura rabínica, e não aparecem nem mesmo como exemplo de sacrifício e martírio nas passagens do Talmude, que preferencialmente citam os exemplos de Hana e seus sete filhos e a história de Rabi Akiba. Nem mesmo o *Sefer Hassidim* menciona o cerco de Massada como exemplo de comportamento pio a ser seguido em preservação da fé.⁶⁸

A despeito desse silêncio, no Talmude é possível encontrar três situações claras nas quais é preferível morrer em santificação a transgredir a Lei: (i) para não cometer idolatria; (ii) não cometer perversão sexual, tal como incesto; e (iii) não cometer assassinato contra inocentes (Talmude *Bavli*, Sanhedrin 74a). Converter-se a outra religião se encaixa em um desses casos excepcionais, na condição de idolatria, considerada um rompimento com o pacto (FELDMAN, 2013, p. 13-14; FALBEL, 2001, p. 272). Sobre a nomenclatura e termos relacionados ao sacrifício que aparecem no Talmude, há algumas variações, tanto no Talmude *Bavli* quanto no Talmude *Yerushalmi*. Falbel (2001) destaca algumas expressões como *lekadesh et HaShem* (santificar o Nome), *lekadesh Shem shamaim* (santificar o Nome do alto), e também *shekidesh Shem shamaim befarhasia* (que santificou o Nome do alto em público) (Talmude *Bavli*, Sota 36b), para mostrar como no período talmúdico o sacrifício já fazia parte

⁶⁸ Dada a má reputação da obra josefiana entre os membros do judaísmo, a narrativa sobre os suicídios de Massada se popularizou entre os asquenazitas apenas após estar contida no texto do *Sefer Yosippon*, bem disseminado em *Ashkenaz* entre o século X e XI. Estima-se que sua composição ocorreu no século X e sua valorização por parte dos *ashkenazim* se deu em função de ser considerado um texto antigo, estreitamente relacionado à importante figura de quem o copiou, R' Gershom ben Judá Meór Hagolá (c. 960-1028), conhecido pelo epíteto de Luz da Diáspora. Segundo Falbel (2001, p. 276-313), este texto era basicamente um resumo adaptado da obra de Josefo, ainda que o *Yosippon*, além desse tema, tratasse também dos demais casos de sacrifícios no período das perseguições romanas na Palestina, como a história de Hana e os sete filhos.

da condição de ser judeu em situações desfavoráveis e desafiadoras. O Talmude *Yerushalmi* (Sheviit, 35a), por sua vez, diferencia os judeus das outras nações ao afirmar que “*Israel metzavim al Kidush HaShem*” (*Israel é ordenada a praticar o Kidush HaShem*), enquanto os demais povos não são ordenados à santificação, em hebraico “*ein hagoim metzavim al Kidush HaShem*” (FALBEL, 2001, p. 273).

Quando voltamos às crônicas, observamos que o termo *Kidush HaShem*, ou seja, “santificação do Nome [de Deus]”, aparece na mesma forma que no Talmude e tem o mesmo significado de *Leiached HaShem* (preservar a fé na unicidade de Deus), em clara polêmica com a percepção da idolatria ao destacar a hierofania judaica como única (FALBEL, 2001, p. 273). Os mártires são designados pelo termo *kedoshim* (santos), muito diferente da nomenclatura utilizada nos tratados talmúdicos ao se referirem aos mortos em sacrifício, que, como mencionado anteriormente, eram nomeados de *harugim* (heb. pl. “assassinados” ou “mortos”) ou *harugey malekhuth* (aqueles assassinados pelo império). Nesse contexto sacrificial, a menção ao Rabi Akiba é recorrente, pois as palavras rituais proferidas pelos *kedoshim* antes de morrer são as mesmas do *Shmá*, que, segundo a história de martírio do rabino, foram as mesmas da profissão de fé que ele realizou no momento de seu sacrifício nas mãos dos romanos.⁶⁹ Desse modo, as palavras de Rabi Akiba tornam-se parte do ritual do *Kidush HaShem* na Idade Média. Para Falbel (2001, p. 274), foi a partir deste período que a ideia do sacrifício em santificação ao Nome passou a ser transmitido às gerações posteriores, pois a narrativa é escolhida como exemplo para integrar o Talmude, diferente daquela do cerco de Massada. Essa escolha é claramente enviesada e política.

Três precedentes dentro da literatura agádica⁷⁰ trazem uma discussão que se desdobrou nas contribuições tosafistas sobre a difícil questão do sacrifício: (i) o caso bíblico de Saul, que tomou sua própria vida; (ii) a história talmúdica dos quatrocentos jovens que se afogaram; e (iii) o relato talmúdico que criticou o rabino Hanania bar Teradion por apressar sua própria

⁶⁹ Rabi Akiba foi morto em c. 135, no período romano da revolta de Bar Kochba (132-136) ao desrespeitar o decreto do imperador Adriano, que proibia o ensino público da Torá. A narrativa de sua morte e martírio pode ser encontrada no Talmude *Bavli*, em *Berachot* 61b.

⁷⁰ Referente à *Agadá*, ou seja, todos os escritos que não fazem parte dos textos jurídicos (*Halachá*) dentro da literatura rabínica, mas que envolvem desde temáticas teológicas, morais, éticas, histórias até parábolas da tradição judaica (YERUSHALMI, 1974, p. i-iv). Assim, a *Agadá* deve ser vista como um tipo de literatura religiosa que entrelaça ficção lendária com ensinamentos morais, ambos derivados das escrituras, mas guardando ampla licença poética.

morte. Rabeinu Tam, uma das principais figuras da vida intelectual *ashkenazi* do século XII, relacionou o elogio aos quatrocentos jovens com a questão da conversão forçada, sugerindo que “[...] quando eles [os judeus em perigo] temem que os gentios os trarão à transgressão, por exemplo, através de uma tortura insuportável, então é um *mizvah*⁷¹ ferir a si mesmo, como no caso encontrado no *Gittin*⁷² em relação aos jovens que foram levados cativos para fins imorais e se lançaram ao mar” (*Tosafot*, Avodá Zará, 18a; CHAZAN, 1987, p. 156). Em uma nota adicional, um tosafista posterior citou Rabeinu Tam e discordou da veracidade do incidente dos quatrocentos jovens afogados, ainda que tenha chegado à mesma conclusão: “Mesmo que desse incidente não haja provas convincentes [...] é razoável que tal comportamento [a tomada da própria vida por medo da conversão] seja permitido e é um *mizvah*” (*Tosafot ‘al Massekhet’ R’ Elhanan*, Avodá Zará, 18a). Outra grande autoridade rabínica, o rabino Meir ben Baruch de Rotemburgo (séc. XIII), em uma resposta importante, assumiu a posição de que tomar a própria vida sob a ameaça de perseguição e perigo de conversão era admissível, como era evidente pelos precedentes de Saul, dos quatrocentos jovens e de Hana e os sete filhos (CHAZAN, 1987, p. 157).

Tomar a vida de terceiros em sacrifício era uma questão ainda mais difícil de ser resolvida. Mais uma vez, as fontes rabínicas dos séculos XII e XIII não tratam desta questão com grandes detalhes e, como muitas outras questões polêmicas na religião, existem divergências de opinião entre seus comentaristas. Outra discussão importante era sobre tomar a vida de crianças, em relação a qual a tendência geral da posição rabínica é endossar este comportamento em circunstâncias adversas, tal qual uma perseguição religiosa. Um exemplo máximo de endosso desta prática é a interpretação exegética de que Abraão, antepassado dos judeus e exemplo do compromisso religioso do pio pacto com Deus, estava mais do que preparado para sacrificar seu filho, Isaque, e que de fato o fez, mas em seguida

⁷¹ Chazan (1987, p. 156) acredita que esse vocábulo seja uma variação da palavra *mitzvah*, referente aos 613 mandamentos dados na Torá e a qualquer lei rabínica em geral, comumente traduzida por *preceito* ou *mandamento*.

⁷² Heb. pl. significa documentos. Nome de um tratado da Mishná e das *Tosafot*, elaborado nas Guemarot palestina e babilônica (CHAZAN, 1987, p. 156). Como usado no Talmude, significa simplesmente *documentos*, no sentido mais amplo do termo. Na prática, porém, foi aplicado quase exclusivamente a dois tipos de documentos: o *get pitturin*, o mandado de liberação ou divórcio, dado por um marido a uma esposa; e o *shihhur obtido*, ou mandado de manumissão, dado por um mestre a um escravo. Quando usado sem qualificação adicional, a palavra invariavelmente se refere ao mandado de divórcio. É principalmente sobre isso que o tratado *Gittin* se refere, embora inclua em seu alcance também os escritos de manumissão e muito do que ele tem a dizer sobre esses dois tipos se aplique aos documentos em geral.

milagrosamente o jovem foi ressuscitado (CHAZAN, 1987, p. 158-159). Esta perspectiva exegética foi analisada por Spiegel (1967, p. 148-149), a partir do poema litúrgico escrito por Efraim de Bonn, no qual o rabino conta a história de Abraão e Isaque sobre esse outro prisma. A questão central do livro de Spiegel é se a morte e ressurreição na *Akedá*⁷³ era uma influência cristã ou poderia derivar de raízes propriamente judaicas, ou até mesmo pagãs. Para ele, a raiz desta mudança exegética da *Akedá* estava na perseguição que os judeus sofreram durante o período romano. A lenda transformada da *Akedá* não teria sido mais que uma alegoria da crucificação, como uma resposta à brutalidade romana no que tange aos inimigos políticos do período republicano e imperial. O autor cita, ainda, evidências de que a crença rabínica no sacrifício e ressurreição de Isaque se originou, de fato, no período antigo, apesar de se tornar uma ideia mais disseminada durante a Idade Média (SPIEGEL, 1967, p. 50).

Oito séculos antes da era comum, a crença dos cultos tradicionais do Mediterrâneo de que deuses morriam e voltavam à vida em ciclos incontáveis de vida e morte era amplamente conhecida entre as populações (SPIEGEL, 1967, p. 113). Desta forma, a ênfase cristã na morte e ressurreição poderia ter levado os rabinos medievais a retomarem as antigas lendas hebraicas sobre a morte e ressurreição de Isaque, pois, segundo Spiegel, o judaísmo foi influenciado por todas as religiões do Oriente Próximo na Antiguidade e “[...] voluntária ou involuntariamente, também tomou emprestado muito do cristianismo. [...] [Afinal,] crenças e opiniões deslocavam-se de um lugar para outro, e passavam de uma religião para outra [...] tradições se perdem e a perda é recuperada através do contato com uma cultura exterior” (SPIEGEL, 1967, p. 103-118). Por fim, a noção de que Isaque foi realmente abatido serve para reforçar o argumento de que tirar a vida humana poderia ser aceitável, sob determinadas circunstâncias. Ainda que o episódio envolvendo Abraão e Isaque não fosse caso de perseguição religiosa, os comentadores conseguiram traçar uma similaridade e, a partir desse expediente retórico, construir um argumento que servisse como precedente e justificativa também para as ações de 1096 (CHAZAN, 1987, p. 159).

Diante disso, concordamos tanto com Falbel (2001), quanto com Goldin (1997), quando atribuem uma importância absoluta da educação, seja a formal ou aquela que se dava na

⁷³ É a narrativa bíblica do sacrifício de Isaque por Abraão. Para uma discussão mais aprofundada sobre a *Akedá* na história judaica, cf. Berman (1997).

esfera familiar, para o sucesso da introjeção cultural da ideia de sacrifício pela fé entre os judeus *ashkenazim*. Histórias como a de Hana, dos dez mártires, entre outras, faziam parte de uma tradição oral transmitida às crianças no dia-a-dia e alimentavam sua imaginação. Essas narrativas participavam, portanto, do processo de socialização, da formação da personalidade e identidade asquenazitas moldadas pelo grupo. Neste quesito, a Lei, a literatura rabínica e as obras de apelo popular – também escritas por rabinos estudiosos das leis e costumes – desempenharam um papel vital na construção, reinterpretação, sedimentação e disseminação do discurso martirológico do *Kidush HaShem*, e, além disso, da ideologia do martírio.

2.3 UMA NOVA IDEIA DE *KIDUSH HASHEM* NAS CRÔNICAS HEBRAICAS

Sobre a origem das Crônicas, Baer (1953, p. 126-140) levantou a hipótese de que, no período seguinte aos eventos, cartas que contavam o ocorrido podem ter sido escritas e espalhadas pela região do Reno, onde serviram de base para a composição da primeira crônica. Essa explicação é corroborada em opiniões como a de Goldin (1997, p. 122), quando o autor entende que os relatos foram apoiados em testemunhos e histórias transmitidas pela geração depois dos eventos da Primeira Cruzada. Assim, o que os judeus que vivenciaram o conflito viram e ouviram e o que havia sido escrito durante e imediatamente posterior aos combates teria sido transmitido de uma comunidade para outra por meio de cartas e/ou declarações. Um reexame do trabalho de Baer foi iniciado na década de 1980, na sequência da pesquisa sobre as crônicas realizadas por Chazan (1987). Em contraste com Baer, Chazan (1987) não vê todas as fontes como testemunhos autênticos e contemporâneos aos eventos; no entanto, ele também tenta usá-los como fonte para apreender informações sobre o que houve em 1096 e para identificar o núcleo autêntico da história, em oposição às adições subsequentes.

Ao contrário de Chazan (1987), Marcus (1990) e Cohen (2004) percebem os textos como adaptações literárias posteriores de memórias históricas e, portanto, os analisam sem estabelecer uma conexão direta e necessária com o que realmente ocorreu na época (GOLDIN, 1997, p. 120). Mais recentemente, Lena Roos (2006) aventou a hipótese de que a *Crônica Anônima* (A.) seria a narrativa mais antiga, na qual Salomão bar Sansão (S.) e Eliezer bar Nathan (E.), entre outras fontes, teriam se baseado. Segundo ela, uma das maiores falhas nas pesquisas anteriores sobre as Crônicas Hebraicas é que os estudiosos não levaram em consideração de forma satisfatória que as crônicas são três textos separados, provavelmente

escritos por pelo menos três pessoas diferentes e, claramente, sob diferentes circunstâncias históricas (ROOS, 2006, p. 262). Apoiamos essa percepção uma vez que nossos estudos sobre as crônicas estão ancorados em perspectivas que tendem a dar relevo à historicidade do texto-discurso. Conforme afirma Gregolin (1995, p. 17), “[...] discurso [é visto] como um dos patamares do percurso de geração de sentido de um texto, o lugar onde se manifesta o sujeito da enunciação e onde se pode recuperar as relações entre o texto e o contexto sócio-histórico que o produziu”. Assim, o interesse específico da metodologia em uso, advinda da Análise do Discurso, e também desta dissertação é “[...] relacionar a estruturação dos textos aos lugares sociais que os tornam possíveis e que eles tornam possíveis” (MAINGUENEAU, 2015, p. 47). Em outras palavras, buscamos ligar as crônicas a certa *formação discursiva*⁷⁴ que, como objeto da análise, emerge com “[...] o que pode e deve ser dito [...] a partir de uma posição [discursiva e enunciativa] dada em uma conjuntura determinada” (MAINGUENEAU, 1997, p. 22).

Deste modo, passaremos a localizar os discursos presentes nos textos que analisamos. A crônica S. teria uma data de composição próxima a 1140-1146 e claramente exibe uma versão mais ideologicamente construída dos eventos, com um número maior de referências a narrativas anteriores de martírios judaicos. Apesar de beber nos discursos antigos sobre mártires, traz aspectos inovadores no discurso martirológico do *Kidush HaShem*. Concordamos com Roos (2006) sobre S. demonstrar um maior compromisso ideológico e necessidade de justificar o comportamento dos mártires, uma vez que, meio século após as perseguições, suas ações podiam estar sendo questionadas pela opinião popular, dado o afastamento temporal. Além disso, nesta época as perseguições de 1096 ainda eram vistas como uma exceção, já que o período de novas perseguições sistemáticas ainda não teria de fato começado, o que aconteceria com a deflagração da Segunda Cruzada (1145-1149).

⁷⁴ Entendemos formação discursiva como a *explicação das condições e posições de emergência de certa enunciação de um discurso*. Conceito caro à Análise do Discurso, introduzido inicialmente por Foucault e reformulado por Pêcheux, “[...] a formação discursiva é uma posição política e ideológica não individual, que mantém relações antagônicas, de aliança ou dominação com outras posições/formações. A formação discursiva determina o que pode e deve ser dito [...] a partir de uma posição dada em uma conjuntura dada. [...] A formação discursiva é inseparável do interdiscurso” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 240-241). Identificamos duas formações discursivas em concorrência em meio ao universo e campo discursivos em questão: a judaica e a cristã. As formações discursivas existem neste universo, porém o conceito, desde a década de 80, caiu em desuso na AD francófona, por isso optamos por utilizar o conceito de *posicionamento discursivo* em seu lugar, como uma categoria para analisar questões interdiscursivas presentes nas crônicas, principalmente pelo fato da formação discursiva abrir um leque analítico muito amplo.

Naquele momento específico, a nova geração que integrava as comunidades não havia experimentado uma atmosfera de radicalismo religioso como aquela vista no momento da Primeira Cruzada. Além disso, as adições retóricas próprias de S. não são encontradas em A. ou E., por alguns motivos.

Segundo Roos (2006, p. 263), por produzir a narrativa mais antiga, o autor de A. não precisou expor grandes detalhes, por isso seu texto apresenta um aspecto mais truncado, com uma natureza menos informativa que em comparação a S., por exemplo. O público alvo para o qual o autor anônimo escrevia ainda guardava lembranças recentes dos acontecimentos, o que tornava desnecessárias quaisquer grandes descrições de um momento imediatamente anterior. Na cronologia, portanto, alocamos E. como posterior a A., mas anterior a S. Sua pouca preocupação com os detalhes da narrativa, assim como em A., e suas muitas ornamentações poéticas ao longo do texto, nos fazem acreditar que fora escrita em um período também mais próximo dos eventos, quando ainda não era necessário justificar as ações dos mártires de maneira amplamente ideológica, pois seu público ainda estava familiarizado com os acontecimentos. A preocupação de E. com o estilo poético de sua narrativa pareceu dar um tom litúrgico ao texto, corroborando a ideia de que os feitos dos mártires deviam ser lembrados e, mais que isso, deveriam ser interpretados como exemplos de devoção religiosa. Ademais, o autor de E. foi um rabino de Mogúncia fortemente preocupado com o estilo, como demonstram, entre outras obras, diversos *piyyutim*. Como o texto E. utiliza também as narrativas daqueles que se referiam aos mártires da Primeira Cruzada para compor sua crônica, ele é considerado um texto de natureza mista ou rapsódica.

Dito isto, entendemos que, para fins de demonstração e análise da construção de um novo martirologio judaico caracteristicamente medieval, com todas suas inovações discursivas, que dão ao conceito de *Kidush HaShem* uma nova significação, a crônica de S. desempenha o papel de maior destaque propagandístico deste discurso. Chazan (1987, p. 152) defende que essas crônicas se destinaram a assegurar aos leitores judeus que a perseguição e as perdas resultantes não eram sem significado, mas, ao contrário, que tinham um propósito divino. Além disso, elas deviam reafirmar que, como resultado do heroísmo e do martírio, os judeus obtiveram, em última instância, a redenção. Por outro lado, também havia nas crônicas uma mensagem dirigida a um elocutário, ou seja, uma audiência divina potencial. Dessa forma, era implorado à divindade que estivesse atenta ao compromisso judaico com o pacto, marcado da

forma mais incondicional pela prontidão do autosacrifício; com isso, o enunciador buscava obter as recompensas que tal heroísmo merecia. Mesmo que concordemos com as posições de Chazan (1987), é necessário que analisemos mais detalhadamente a questão da recompensa divina, entre outros vários argumentos emergentes nos textos em estudo, que virão a compor as características discursivas que deram a possibilidade de emergência de uma nova categoria ou conceito de mártir compostas pelo *éthos* dos autores das crônicas.

2.3.1 A cenografia das crônicas e a criação do *éthos* do mártir medieval

Em Análise do Discurso, interessa-nos, sobretudo, a função de duas noções bem determinadas: i. o processo de legitimação de discurso pode ocorrer por meio de sua própria enunciação; e ii. a elaboração de um texto se dá em um ambiente macrodiscursivo e interdiscursivo (MAINGUENEAU, 2010, p. 159). Dessa forma, podemos afirmar que o processo de legitimação da própria enunciação do discurso contido nas crônicas coincide com os objetivos de sua elaboração pelos seus autores na Idade Média, que ancoram seus textos no discurso constituinte advindo dos textos de mártires anteriores presentes nos livros da Torá e nos Talmudes (ou heb. pl. *Talmudim*), bem em outras documentações legislativas do judaísmo.

Para estar em conformidade com sua enunciação, um discurso deve construir, ele mesmo, uma possível identidade, por meio de formas de pertencimento e não pertencimento à sociedade, na qual participa, em busca do monopólio da autoridade enunciativa, de uma competição acirrada de posicionamentos (MAINGUENEAU, 2010, p. 160). Defendemos, dessa forma, que a identidade de um discurso é indissociável de sua emergência espaço-temporal e de sua manutenção por meio de um interdiscurso, ou seja, dos diálogos com os demais discursos circundantes (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 286-287). Esse diálogo, longe de ser pacífico, ocorre em um espaço discursivo em que um conjunto de formações discursivas – ou mais especificamente, de *posicionamentos* – estão em constante relação de concorrência no sentido amplo do termo (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 91-92). Não se ausenta desse processo a formulação, pelo discurso, de uma imagem simbólica de seu enunciador, ou seja, o *éthos* do cronista. Veremos que, na competição entre a ideologia do martírio, contida nos textos anteriores, e uma nova ideologia do martírio em

busca de legitimação, manifestada nas crônicas, esta última sobressaiu, haja vista o notável sucesso deste discurso na socialização do *Kidush HaShem* entre os *ashkenazim* da Renânia.

Uma das principais características distintivas dessa inovação narrativa do martírio é o fato dos cronistas, em especial S., destacarem a diversidade de pessoas martirizadas durante as perseguições, e, mais que isso, personificar, pela identificação nominal, diversos dos indivíduos.⁷⁵ Acreditamos que foi esse um dos muitos recursos discursivos de S., que, ao apostar nas descrições detalhadas das cenas de suicídio, imolação de famílias inteiras ou assassinatos dos chamados *piedosos* pelos cruzados, dava também ênfase às ações dos mártires, bem como de suas posições proeminentes dentro daquela sociedade, como podemos observar em passagens como esta:

Os filhos da Santa Aliança, ao verem que seu destino estava selado, e que haviam sido derrotados pelos seus inimigos, entraram pátio adentro e todos juntos, velhos e moços, donzelas e crianças, servos e servas, clamaram ao seu Deus que está nos céus, e choraram por eles e por suas vidas, e aceitaram o juízo divino dizendo uns aos outros: “Fortifiquemo-nos e aceitemos o peso do sofrimento e da santa reverência, pois este é o momento em que os nossos inimigos matar-nos-ão, e fácil é, entre as quatro condenações à morte, aquela que é pela espada, e continuaremos vivos e existentes no paraíso [no jardim do Éden] para vermos com claridade a eternidade”. [...] Então todos gritaram em voz alta, dizendo ao mesmo tempo: “Agora não devemos tardar mais, pois os inimigos já estão se aproximando de nós, apressemo-nos e sacrifiquemo-nos como holocausto a Deus. E todo aquele que tiver uma faca examine-a e verifique para que não esteja com falhas, e degole-nos para que santifiquemos o Nome de Deus, o Eterno, e depois degole-se a si mesmo, pela

⁷⁵ As crônicas judaicas medievais enfatizam a variedade de mártires (cf. principalmente S. p. 75-76; p. 81; p. 83-86) durante os eventos da Primeira Cruzada (1096). Ainda que faltemos com alguns nomes, deles destacamos a breve lista que se segue: R' Menachem bar Judá, Isaac bar Moshe, sábios da Torá (S. p. 85-87); Raquel, uma judia que martirizou seus quatro filhos (S. p.87-88; A. p. 153-154); Moshe bar Chelbo, judeu que martirizou seus dois filhos, Chelbo e Simão (S. p. 89); R. Davi, filho de R' Manachem, caído em batalha (S. p. 89); Jacob bar Sulam (S. p. 89); Samuel bar Mordechai, o Velho (S. p. 89-90; A. p. 155); Davi bar Natanael, um *gabai*, i.e., zelador da sinagoga (S. p. 90); R' Samuel bar Naaman, sofreu tentativa de conversão, então morto pelos cruzados (S. p. 90-93; A. p. 156); Parnas Isaac bar Davi, convertido à força, sacrificou os filhos aspergindo sangue na Torá antes de morrer esperando que fosse redimido do pecado da conversão, queimou-se vivo na sinagoga (S. p. 93-95; E. p. 130); Uri ben Yossef, morto pelos cruzados (S. p. 93-95); Raquel, esposa de Ranana R' Eleazar (S. p. 95); R' Judá bar Isaac, guia espiritual (S. p. 95); Gutta, esposa de R' Isaac bar Moshe, e Scholaster, esposa do parnass Isaac (S. p. 95; A. p. 151); Samuel bar Isaac, tentativa de conversão, morto pelos cruzados (S. p. 96); Rabi Kalonymus, líder da comunidade, fuga e morte, existem três versões para sua morte, em todas elas considerou o autor ser *Kidush HaShem* (S. p. 97-99; A. p. 150); companheiros de Kalonymus (S. p. 99); R'Yekutiel bar Meshulam (S. p. 100); Isaac bar Eliakim, um homem chamado, assim como todos os que morreram, de piedoso (S. p. 102); Rebeca, esposa de R' Salomão de Colônia (S. p. 102); os idosos Eleazar Halevi e sua esposa (S. p. 105); Shimcha Hacoheh (E. p. 128); Samuel bar Asher, R'Levi bar Samuel, sua esposa e seus filhos, além de todos seus familiares (E. p. 132); anciã esposa de R' Salomão Hacoheh, R'Samuel bar Ezequiel, idoso pio, e seu filho; Menachen, zelador da sinagoga, R'Isaac Halevi, R'Gershom (E. p. 133; A. p. 151); R'Moshe bar Yekutiel, representante da comunidade (A. p. 144); Mina, uma mulher importante (A. p. 147); R' Baruch bar Isaac (A. p. 149); além de noivos e noivas, rapazes e moças, idosos e outros membros das comunidades não nomeados (S. p. 103-104; E. p. 132-136; A. p. 150-151; p. 153-156).

sua própria garganta, ou enterre a faca em seu próprio abdome”. E logo que entraram no pátio, os inimigos encontraram alguns dos piedosos decididos, juntamente com nosso mestre Isaac bar Moshe, de arguta sabedoria, que estendeu seu pescoço e cortou-o de início. [...] Aqueles que se encontravam nas salas [...], percebendo o inimigo aproximar-se para atacá-los, gritaram todos: “Não há melhor do que santificarmos ao Nosso Deus, e santificaremos nossas almas em holocausto”. E ali mulheres, tomadas de coragem, degolaram seus filhos e filhas e também a si mesmas. E muitas pessoas tomaram coragem e sacrificaram suas esposas e seus filhos. A amorosa e delicada mãe sacrificou a criatura que a fazia feliz. E todos, homens e mulheres sacrificaram uns aos outros, e as donzelas, noivas e noivos olharam através das janelas e gritaram em alvoroço: “Olhai e vede, nosso Deus, o que estamos fazendo para santificar o Seu Grande Nome, sem que convertamos ao crucificado e rejeitado em Seu tempo” (S., trad. de Falbel, 2001, p. 83-84).

Este recurso mudou os parâmetros narrativos das histórias de martírios até então estabelecidas nos textos anteriores, isto é, naqueles que representam o discurso constituinte das crônicas (Torá e Talmude). Nas narrativas anteriores, a preocupação com a identidade de cada mártir não era importante, pois a citação era feita de forma mais anônima, com exceção de poucas figuras sempre destacadas dentre as demais por sua grande notoriedade – como nas histórias de Hana e seus filhos, Rabi Akiba e os dez mártires, e dos três jovens de *Daniel*, Ananias, Misael e Azarias, por exemplo. Nas crônicas de S., A. e E., temos passagens que enfatizam a memória nominal dos martirizados, como nas seguintes:

[...] E lá se encontrava um homem justo e dos mais destacados daquela geração, R’ Menachem bar Judá [...] (S., trad. de Falbel, 2001, p. 86).

[...] Estavam presentes nosso mestre Isaac bar Moshe e com ele outros rabinos importantes, e encontravam-se sentados no pátio do bispo, e chorando, com o pescoço estendido, diziam: “Quando virão os criminosos para recebermos o veredito dos céus, pois já fizemos os sacrifícios e já levantamos altares em Seu Nome”. [...] E também as piedosas mulheres, filhas de reis, jogavam as moedas e a prata através das janelas ao inimigo, para que ficassem ocupados em recolher o dinheiro e retardar sua vinda, a fim de poderem sacrificar seus filhos e filhas. E as mãos das mulheres misericordiosas sacrificaram seus filhos para fazer a vontade do seu Criador (S., trad. de Falbel, 2001, p. 87).

Então, os cruzados aproximaram-se para arrombar a porta. Quem já viu e ouviu o que fez Raquel, a jovem filha do R’ Isaac bar Asher, esposa de R’ Judá [...] (S., trad. de Falbel, 2001, p. 87).

R’ Levi bar Samuel, sua esposa, seus filhos todos os seus familiares, e a senhora Raquel, a anciã esposa de R’ Salomão Hacoheh, e todo grupo que levara consigo até ali [...] (E., trad. de Falbel, 2001, p. 132).

E lá se encontrava um velho piedoso, de idade avançada, e seu nome era R’ Samuel bar Ezequiel [...] (E., trad. de Falbel, 2001, p. 132)

[...] E estes são os nomes dos que se dispuseram a sacrificar: R’ Gershom, o senhor Judá bar Abraão e seu irmão Yosef, R’ Judá Halevi, filho de nosso R’ Samuel, e R’ Peter [...] (E., trad. de Falbel, 2001, p. 133).

E havia um jovem, seu nome era R' Simcha Hacoheh, filho de nosso mestre Isaac Hacoheh, e queriam batizá-lo com suas águas fétidas [...] (A., trad. de Falbel, 2001, p. 146).

E havia ali uma mulher importante, seu nome era Mina [...] (A., trad. de Falbel, 2001, p. 147).

E havia ali um homem de nome Moshe bar Chelbo, que chamou seus filhos e disse: “Meus filhos Chelbo e Simão, este é o momento em que a Geena está aberta, do mesmo modo que o Jardim do Éden, para o qual vós quereis entrar! Quereis entrar no jardim do Éden?” E responderam-lhe: “Conduzi-nos ao Jardim do Éden!”. Estenderam seus pescoços e o inimigo os atacou, filhos e pai [...] (A., trad. de Falbel, 2001, p. 154).

Para além da individualização das vítimas do martírio, outro recurso discursivo importante para a inovação conceitual proposta por esses textos é a produção de uma imagem legítima daquele que os escreveu, ou seja, de seu *éthos*. Em primeira instância, os cronistas representam-se como uma *testemunha* dos fatos, no sentido de um *guardião da memória* dos martirizados. Para isso, eles os citam nominalmente, sempre que necessário, de modo que preservam a proximidade com as personagens e famílias citadas. Em outros níveis, os enunciadores associam sua imagem ao *éthos* de um estudioso, de um escriba, por isso as autorias são, majoritariamente, atribuídas a rabinos (sabemos que dois deles, S. e E., eram rabinos, e sobre A, apenas especulamos). É com base nessas construções discursivas que os cronistas elaboram uma autoridade para santificar os mártires, ao mesmo tempo que executam uma narrativa apologética e legitimadora às suas ações. Como terceira estratégia de legitimação no discurso, os autores buscam, ora se inserir na cena do martírio, ora se colocar na posição de observador. Em certas passagens, eles narram o ocorrido aos judeus perseguidos na terceira pessoa do plural; em outras, eles se incluem na narrativa, por meio do emprego da primeira pessoa do plural, como podemos verificar nas seguintes passagens, respectivamente:

Ao ouvirem suas palavras, as comunidades recorreram aos costumes de manifestação da fé de seus antepassados com arrependimento, oração e caridade. Então sentiram-se enfraquecidos, sem coragem e amedrontados, (Gn. 3.24) e mantiveram-se escondidos em suas casas perante a ameaça de seus inimigos [...] (S., trad. de Falbel, 2001, p. 74-75).

Porém deram-nos este conselho para que nos juntássemos e nos entregássemos em suas mãos e tiveram-nos presos como peixes em armadilha astuta para tirar nossas riquezas, como de fato o fariam no final, demonstrando sua intenção inicial (S., trad. de Falbel, 2001, p. 77).

Essa variação parece ocorrer pelo fato de que, conforme o autor de S. relata em diversas passagens do texto, tudo o que está sendo relatado foi copiado ou testemunhado por ele a partir do relato dos anciãos, daqueles que viveram propriamente as perseguições. O autor costuma usar aspas quando remete a um enunciado que atribui às personagens descritas na narrativa, ou usar a terceira pessoa para expor uma situação ocorrida entre os próprios judeus envolvidos nas circunstâncias das perseguições. Entretanto, neste último trecho, ele se inclui deliberadamente na situação quando utiliza “deram-nos”, “tiveram-nos”, “juntássemos”, “entregássemos”, e “nossas riquezas”, o que pode ser atribuído, em nossa opinião, a três possibilidades: i) ao fato de que ele simplesmente dá voz ao relato dos anciãos presentes na cena; ii) à identificação do autor como membro daquele coletivo de pessoas: um correligionário das comunidades perseguidas e, a rigor, um membro de Israel; ou iii) ao emprego de um recurso cujo objetivo é aproximar a si mesmo da *cena da enunciação*,⁷⁶ e reforçar seu *éthos* de testemunha. Em algumas passagens, o cronista também se coloca na primeira pessoa do singular para qualificar o seu trabalho como responsável pelo registro dos acontecimentos e para ressaltar sua função de relator das histórias dos anciãos:

E agora relatarei o que ocorreu nas demais comunidades e dos que morreram em Seu Nome [...] (S., trad.de Falbel, 2001, p. 74).

E lembrei os nomes acima [trecho inicial que se perdeu contendo a lista nominal dos mártires], que Deus os recorde com misericórdia (S., trad. de Falbel, 2001, p. 76).

E agora contarei como foram mortos esses justos (S., trad. de Falbel, 2001, p. 98).

E agora contarei o que fez a comunidade de Colônia, e como ela santificou o Nome do Único e Altíssimo [...] (S., trad. de Falbel, 2001, p. 102).

Até aqui, no ano de 900 [do quarto milênio; ano cristão de 1140], eu, Salomão bar Sansão, copiei isto sobre o que aconteceu em Mogúncia. Lá eu perguntei aos anciãos sobre todos os acontecimentos, e aquilo que eles me relataram, ordenei caso por caso, segundo seu caráter, e foram eles que me contaram sobre essa santificação (S., trad. de Falbel, 2001, p. 107).

[...] conforme fora relatado a mim pelos meus antepassados e pelos demais anciãos que se ocuparam com isso e que testemunharam esse grande acontecimento (S., trad. de Falbel, 2001, p. 109).

Foi-me contado o que aconteceu em Trier (S., trad. de Falbel, 2001, p. 114).

⁷⁶ Em Análise do Discurso, a *cena de enunciação* é um espaço *instituído*, definido pelo gênero de discurso, ao mesmo tempo que é uma dimensão *construtiva* do discurso, que se “coloca em cena” e instaura seu próprio espaço de enunciação. A cena da enunciação se divide em em três: a cena englobante, a cena genérica, e a cenografia (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 95), das quais tratamos posteriormente neste mesmo capítulo.

E agora contarei sobre o que passou em Metz: [e aqui fala para uma audiência divina] repudiastes a Israel? Por que a comunidade santa de Metz aborreceu vossa alma, por que foram destruídos e mortos seus piedosos, honrados da terra e homens de sabedoria? (S., trad. de Falbel, 2001, p. 118).

Apesar de a crônica de S. conter diversos enunciados como os supracitados, este padrão não é frequente em A. e E.. E. constrói a maior parte de suas narrativas em terceira pessoa, sem mencionar referências aos outros textos, exceto aos discursos constituintes, ou outros relatos como de anciãos ou antepassados. É, portanto, diferente de S., que remete tanto aos relatos de anciãos, como a outros textos, quando informa que *copiou* sobre o que ocorreu em Mogúncia, como na citação anteriormente citada. Além disso, em E., a enunciação a uma audiência divina é constante, sobretudo em razão de seu conteúdo contar com os *piyyutim* de sua autoria:

Vingue-me e ao sangue derramado de teus piedosos, Deus meu Senhor,
Pois nada há que possa substituir, assim nos asseguraste e nos anunciaste,
Não deixarás impune o sangue derramado e Sião será minha habitação.
(E., trad. de Falbel, 2001, p. 131)

Tanto pelo fato de E. ser sabidamente um rabino, escritor e compositor de diversos outros *piyyutim*, como pelas demais passagens em que ele destaca a importância do *lembrar* e do *recordar* as vítimas das perseguições, o *éthos* do cronista como guardião de uma memória e de um importante testemunho é reforçado. Sobre a importância da recordação, destaca-se a seguinte passagem:

E irei em direção aos montes para lamentar-me
E todos os que restaram lembrarão e recordarão as criaturas,
por esta comunidade santa enlutar-se-ão para todas as gerações.
(E., trad. Falbel, 2001, p. 137)

Já na crônica de A., o *éthos* da testemunha revela-se quando o autor se coloca na cena da enunciação, em declarações como: “Por eles conter-vos-eis, Adonai? Com tudo isso não se aquietou a ira divina, que recaiu sobre *nós*” (A., trad. de Falbel, 2001, p. 146, grifo nosso). Assim como em S., o autor de A. aproxima a si mesmo da cena, como demonstra também nesta passagem: “Não *tivemos* a sorte de Sodoma e Gomorra, pois a seus habitantes foram exigidas dez pessoas [justas] para salvá-los, e a *nós* não foram pedidas nem vinte e nem dez (Ex. 18.23) (A., trad. de Falbel, 2001, p. 150, grifo nosso). É certo que o autor utiliza esse tipo construção frasal para identificar-se como membro da comunidade judaica, mas, se levarmos

em consideração as teorias de que a crônica de A. é a mais antiga e próxima aos eventos, é compreensível também a ausência de remissão a relatos de anciãos. O cronista inicia sua narrativa, por exemplo, da seguinte forma: “começarei relatando os acontecimentos das antigas perseguições, que Deus nos proteja e a todo Israel desses decretos” (A., trad. de Falbel, 2001, p. 142), mas não revela, como S., se aquilo lhe fora contado, ou por quem. Em outras passagens, porém, o *éthos* de guardião da memória é enfatizado, quando o autor evidencia a memória nominal dos que sofreram martírio:

Estes que foram lembrados por seus nomes assim o fizeram, bem como aqueles que não foram lembrados com seus nomes. E fizeram o que os olhos humanos nunca haviam visto (A., trad. de Falbel, 2001, p. 147).

Tudo isso fizeram aqueles que foram lembrados por seus nomes, e todo o resto da comunidade: com certeza santificaram o Nome, e todos caíram pela mão de Deus (A., trad. de Falbel, 2001, p. 154).

Entendemos que o *éthos* do cronista evidenciado no texto exerce um papel fundamental na legitimação do autor como apto para proceder a construção e a sedimentação de um novo conceito de mártir e de um novo ideal de martírio, discurso que obtém sucesso e se estabelece na tradição martirológica judaica com a ajuda desses apologistas.

Para Maingueneau (2010, p. 205-206), a *cena de enunciação* interna ao discurso atua em três planos complementares: a *cena englobante*, a *cena genérica*, e a *cenografia*. No universo das crônicas hebraicas, a cena englobante é claramente o discurso religioso, que se apoia na cena genérica de uma crônica para a construção de uma cenografia específica (cf. Quadro 01). Assim, a cenografia que S. faz dos martírios utiliza a historicidade das narrativas progressas, o discurso do sacrifício na Lei e a literatura rabínica para criar um novo conceito do mártir judeu medieval, a partir de novos elementos introduzidos na caracterização desse mártir. Roos (2006) aventa a possibilidade de que tais elementos sejam apropriações de princípios do conceito de mártir cristão.

ARGUMENTOS	CRÔNICAS HEBRAICAS		
	Anônima (A)	Eliezer bar Nathan (E)	Salomão bar Sansão (S)
Mortos pelos cruzados	p. 144-146-147-150	p. 127-128-129	p. 75-76
Convertidos	–	–	p. 76-90-120 (Ratisbona)
Caídos em batalha	–	–	p. 82-83-89
Mortos em imolação e suicídio	p. 144-146-147-150	p. 127-128-129	p. 75-76
Inovação do sacrifício humano em grande escala	–	–	p. 85-105 (explicitamente sem precedentes na Lei)
Recompensa divina	–	p. 138	p. 83-84-108-109 (remete ao discurso constituinte: martírio de Rabi Akiba)
Alegria no martírio	–	–	p. 83-87-109
Remissão dos pecados de toda a geração dos mártires	–	p. 137	p. 101-113-114
Fundamentação retórica no Discurso Constituinte	p. 142-143-145-147-148-149-150-151-154 (Torá, Talmude Babilônico)	p. 126-127-128-130-131-132-133-136-138 (Torá, Talmude Babilônico e <i>Midrash</i>)	p. 74-75-76-77-78-79-80-81-82-83-84-85-86-88-93-94-95-96-97-98-100-101-102-103-104-105-106-107-108-109-110-113-114-115-117-118-120-121-122-123-124 (Torá, Talmude Babilônico e <i>Midrash</i>)
Legitimação ideológica via Discurso Constituinte	p. 154-156 (R. Akiba e os dez mártires; Hana e seus 7 filhos)	p. 127 (R. Akiba e os dez mártires)	p. 83-84-85-88-96 (R. Akiba e os dez mártires; Ananias, Misael, Azarias; Hana e seus 7 filhos)

Quadro 01. Categorias relativas à construção ideológica do discurso que legitima a prática do Kidush HaShen e de uma nova concepção do mártir nas crônicas hebraicas sobre Primeira Cruzada (1096).

Esse processo de apropriação seria um exemplo da ocorrência do interdiscurso no espaço medieval, presente na elaboração de um novo tipo de mártir judeu, assim como do contato das diferentes matrizes religiosas na Europa e por toda a bacia mediterrânea desde a Antiguidade.⁷⁷ O foco no heroísmo do mártir medieval produz uma ênfase nas ações específicas dos martirizados. Assim, um conjunto de indivíduos de variadas idades, gêneros e posições sociais, embora não fossem retratados em suas complexidades, são cenograficamente representados. Entre eles destacamos o *gabai* (zelador) da sinagoga, David bar Natanael; o *parnas* Isaac bar Davi; Raquel, e seus quatro filhos, nomeados como Isaque, Aarão, Bela e Matrona; e Samuel bar Mordechai, o Velho (S., trad. de Falbel, 2001, p. 87-88-89-90-93-94; A., trad. de Falbel, 2001, p. 153-154; E., trad. de Falbel, 2001, p. 130). Os seus atos de martírio são apresentados de forma semelhante, com um alto grau de detalhamento e especificidade, de modo a compor uma cenografia que procura, no intuito de provar sua condição de mártires, impactar a visão de seu público sobre o heroísmo, a piedade e a pureza desempenhados pelas personagens frente à barbaridade que enfrentaram. Para isso, os cronistas constroem cenas com longas descrições, e dão ênfase ao uso de palavras no campo semântico relacionado às qualidades esperadas dos mártires, especialmente a pureza e a piedade, como “piedosos”, “puros”, “mártires”, “pios”, “santos”, “comunidade santa”, “pureza”, “coragem” e “santidade”.

E quando os piedosos da comunidade santa de Mogúncia, escudo e protetora de todas as comunidades, famosa em todos os reinos, ouviram que foram mortos alguns das comunidades de Spira e de Worms, caiu pela segunda vez [em 25 de maio] a espada sobre eles, suas mãos afrouxaram e seus corações ficaram temerosos (Is. 7. 5) [...] (S., trad. de Falbel, 2001, p. 76).

[...] Como foi quebrado o cetro do poder, o esplendor da comunidade santa, comparável ao ouro, comunidade de Mogúncia, que era o centro do povo de Deus, e na qual foi provado e experimentado o jugo e o sofrimento dos verdadeiros puros e tementes a Deus (S., trad. de Falbel, 2001, p. 79).

[...] E naquele mesmo dia foi escolhida a comunidade de Mogúncia, piedosos de Deus pela sua santidade e pureza. E foram santificados para elevarem-se até Deus, todos juntos, pois eram generosos em vida e na morte, não se separando (2 Sm. 1. 23), pois estavam todos no palácio do bispo (S., trad. de Falbel, 2001, p. 82).

[...] E as mulheres justas e piedosas estenderam seus pescoços umas às outras para sacrificarem-se em seu Santo Nome, assim como fizeram cada um com seu filho,

⁷⁷ O martírio judaico que aparece em Macabeus 2 e 4 é entendido como uma forma de redenção coletiva. Um indivíduo morre pela fé, mas não ganha recompensas individuais, questão que veremos mais detalhadamente adiante (ROOS, 2006, p. 60 e ss.).

irmão com irmã, mulher com seu filho e filha, vizinho com seu vizinho e amigo, noivo com noiva, compromissado com compromissada, um sendo o sacrificador e o outro o sacrificado, até que um sangue tocou o outro, até que o sangue dos homens misturou-se ao das mulheres, o do pai ao de seus filhos, ao do irmão ao de suas irmãs, o dos mestres ao de seus discípulos, o dos noivos ao de suas noivas, o dos *chantres*⁷⁸ ao dos escribas, o dos infantes e bebês ao de suas mães, e morreram e derramaram o seu sangue santificar o Nome elevado e temível. E tudo isso chegaram os ouvidos a ouvir, pois quem já conhecera e quem já havia visto tudo isso? (Is. 66. 8). Perguntai e examinaí se houve tal sacrifício desde os dias do primeiro ser humano. Houve porventura alguma vez mil e cem sacrifícios em um dia, e todos como o sacrifício de Isaque, filho de Abraão? [...] (S., trad. de Falbel, 2001, p. 82).

[...] Estava com eles um jovem temente a Deus, o zelador da sinagoga, e seu nome era Menachem, e o ancião disse-lhe: “Tu, heroico Menachem, pega minha espada e sacrifica-me sobre meu piedoso filho”. E o jovem tomado de coragem, pegou a espada e sacrificou o piedoso ancião sobre seu filho. Também ele, o senhor Menachem, caiu sobre a espada e ali também morreu (E., trad. de Falbel, 2001, p. 133).

E no quarto dia do mês [27 de junho], que era a noite de sábado [isto é, sexta à noite], os inimigos juntaram-se para cair sobre os mártires de Altenahr⁷⁹ e para causar-lhes sofrimentos até que desejassem o batismo. [...] E alguns piedosos ofereceram-se como voluntários para sacrificar a todos, pois havia naquela cidade cerca de trezentas almas. E estes são os nomes dos que se dispuseram a sacrificar: R’ Gershom, o senhor Judá bar Abraão e seu irmão Yosef, R’ Judá Halevi, filho de nosso R’ Samuel, e R’ Peter. Eles seguraram suas espadas, fecharam as portas atrás de si e sacrificaram a todos. Depois, R’ Peter sacrificou os quatro e, em seguida, subiu a uma torre e atirou-se ao solo, morrendo diante de Deus [...] (E., trad. de Falbel, 2001, p. 133-134).

[...] E no oitavo dia de Yar [6 de maio], no sábado, levantaram-se os inimigos sobre a comunidade de Éspira e mataram dez santos mártires que haviam santificado seu Criador de antemão no dia santo do sábado porque não queriam aceitar as águas do batismo (E., trad. Falbel. 2001, p. 127).

As crônicas estão repletas de narrativas detalhadas sobre sacrifícios. As mais longas delas são a história de Raquel e seus quatro filhos; do *gabai* (zelador da sinagoga) David bar Natanael, sua família e parentes; e a história do *parnas* Isaac bar Davi e de Uri bar Yossef, as quais não citamos aqui em função de sua extensão, apesar de apresentarem grandes exemplos da cenografia dos sacrifícios e martírios montada pelos cronistas.

Essa ênfase na variedade de mártires, na memória nominal e em uma cenografia criada para impactar sua audiência pode ser considerada uma particularidade das crônicas, se comparadas aos textos de mártires anteriores. Ainda, como destaca Chazan (1987), as principais figuras

⁷⁸ Ou *chazan* (heb. sg. Transl.) também encontrado nas variações *khazan* ou *hazan*, isto é, o cantor da sinagoga; aquele que auxilia na condução das orações cantadas (*teamim*), quem recita as *berachot* (bênçãos) e as demais poesias litúrgicas.

⁷⁹ Também pode ter se referido à cidade de Eller (FALBEL, 2001, p. 133). Em todo caso, Altenahr e Eller são cidades menores da Renânia, que também possuíam pequenas comunidades judaicas.

judaicas deste período permaneceram em anonimato nos textos que chegaram até a contemporaneidade, ao passo que aos martirizados da Cruzada foi dado um lugar de destaque. Os grandes intelectuais deste período inicial na história dos judeus asquenazitas permanecem delimitadamente vagos, enquanto aos mártires de 1096 foram dadas dimensões humanas pelos cronistas, utilização específica, raramente vista na literatura judaica (CHAZAN, 1987, p. 153).

O discurso de legitimação e justificação das ações dos mártires, em especial daqueles que haviam cometido suicídio ou imolado uns aos outros e sua própria família, é, de fato, um discurso presente nas crônicas, mais enfaticamente na narrativa de S., e mais moderadamente em A. e E. Entretanto, considerando suas condições de composição, explicitadas anteriormente, não é possível delinear com clareza até que ponto este foi um discurso fundado pelos cronistas ou algo já presente em seu ambiente social: uma análise intertextual sobre o assunto ainda está a ser proposta mesmo que o *campo discursivo* seja altamente lacunar. Para além dessa discussão, o interdiscurso verificado na presença de elementos do martirologio e do mártir cristão anterior e na sua ressignificação por meio da construção de um novo martirologio e da forja de uma nova categoria de mártir judeu é de suma importância nesta análise. Por essa razão, é necessário que destaquemos alguns aspectos:

- 1) Àqueles que morreram lutando contra os cristãos também é dado o nome de *kedoshim* (santos ou mártires), isto é, mortos em *Kidush HaShem*,⁸⁰ de maneira semelhante ao que fazem os cristãos em relação aos que também morreram no conflito contra os ditos infiéis na Primeira Cruzada;
- 2) O martírio de donzelas ou mulheres solteiras, além de noivas e noivos, é uma temática unânime nas crônicas e tópico bastante característico do martirologio cristão. O

⁸⁰ Morreram oferecendo resistência e atentando contra a vida de seus ofensores, o que não era comum nas histórias de martírio, e, inclusive, podemos identificar proibições no Talmude: “Você não tem o direito de assassiná-lo para se salvar; a vida dele não é menos valiosa do que a sua” (Talmude *Bavli*, Pesachim, 25b). Na crônica hebraica, no entanto, o autor considera também mártir aquele que, antes de morrer, matou outros cristãos. Sobre R’Simcha Hacoheh, filho de Isaac Hacoheh, por exemplo, o texto declara: “[...] E o jovem puxou de um punhal e começou a vociferar contra o príncipe que estava próximo ao bispo, assim como o leão brame ao atacar a sua vítima. E correu em direção a ele, enterrou um punhal em seu abdome, e ali o príncipe caiu morto. Em seguida apunhalou mais duas pessoas, até que seu punhal se quebrou em sua mão. [...] E quando viram que o punhal se quebrara, atacaram-no e mataram-no. Lá foi morto o jovem que santificou o Nome, e fez o que não fizeram os demais da comunidade, pois matou três incircuncisos com seu punhal” (A., trad. de Falbel, 2001, p. 147).

- martírio das virgens santas não era comum nas narrativas de martírio anteriores, porém é mote recorrente no martirologio e hagiografias cristãs desde a Antiguidade Tardia;⁸¹
- 3) A recompensa divina (individual) após a morte daqueles que se dispunham a morrer em santificação o Nome aparece como uma tópica recorrente.⁸² Este também era um aspecto tipicamente cristão, nada comum nas narrativas judaicas anteriores;
- 4) A extensão da remissão dos pecados às gerações futuras daqueles que morreram como santos em *Kidush HaShem*.⁸³

⁸¹ O culto de Santa Úrsula e das onze mil virgens, por exemplo, é originário de Colônia e, de acordo com sua história, teria se passado por volta do ano 383. Segundo Almeida (2011, p. 114), este número elevado se deve a leitura incorreta de uma lápide encontrada em Colônia, entre fins do séc. IV e início do V, em que era possível ler: XI MM VV (onze mártires virgens), e não onze mil; entretanto, o martirologio medieval popularizou-se nesta versão. Roos (2006, p. 124) ainda destaca um sermão do século X em ocasião da festividade das virgens santas, o *Sermo in Natali SS. Virginum XI Milium*, em que o pregador descreve os benefícios de se ter mártires locais para as quais rezar: “[...] Aqui elas foram coroadas com a vitória do martírio, elas honraram Colônia, e aqui permaneceram através do derramamento de seu próprio sangue santo. E trouxeram para nós, por meio de seus preciosos corpos, uma proteção tão grande, que muitos milhares são capazes de implorar dignamente pela misericórdia do auxílio de nosso Redentor, o único Deus nosso Pai”. Passagens com teor de uma intercessão divina dos mártires junto a Deus também podem ser encontradas nas crônicas hebraicas: “[...] E permanecerá o sangue dos piedosos em favor da remissão dos pecados das gerações que virão e dos filhos de nossos filhos, para a eternidade [...]. E seu mérito, sua justiça, sua piedade, sua pureza e sua entrega servir-nos-ão como recomendação e defesa perante Deus [...]” (S., trad. de Falbel, 2001, p. 101-102). Isso revela também o discurso do cronista sobre a extensão da remissão dos pecados às gerações futuras proporcionada pelos martírios, o que deixa clara a possibilidade da existência de um interdiscurso entre ambos martirologios. Sobre o sacrifício de donzelas, noivas, noivos, a recorrência é frequente: “[...] motivos torpes e errôneos pelos quais mataram nossos piedosos e do derramamento de sangue de nossas mulheres justas em nome do crucificado [...]” (S., trad. de Falbel, 2001, p. 101); “E as mulheres santificaram o Nome à vista de todos. [...] Sarit, uma donzela que era noiva, viu que se mataram com suas espadas e sacrificaram-se uns aos outros – ela era bela e de boa aparência, e muito agradável a todos que a viam [...]” (S., trad. de Falbel, 2001, p. 106); “E resolveram jejuar três dias, dia e noite, jovens e donzelas [...]” (S., trad. de Falbel, 2001, p. 107); “[...] E foram atacar os que se encontravam em suas casas [...], jovens gentis e donzelas formosas [...]” (A., trad. de Falbel, 2001, p. 145).

⁸² Essa tópica está atestada claramente em: “Benditos somos em realizar sua vontade e bendito seja todo aquele que foi morto e degolado para morrer santificando o Seu Nome, preparado para o outro mundo e para sentar-se junto aos justos, Rabi Akiba e seus companheiros, fundamento do mundo dos que morreram santificando o Nome [...] e sacrificuemo-nos como holocausto perfeito ao alto, sacrifício sobre o altar de Deus, e iremos para um mundo que se iguala a um dia no paraíso, quando então poderemos vê-lo frente a frente como um espelho luminoso, em sua glória e grandeza, e sobre a cabeça de cada um será dada uma coroa de ouro, na qual estão incrustadas pedras preciosas e pérolas, e sentar-nos-emos lá entre os fundamentos do mundo (Pr. 10, 25), e comeremos com a comunidade dos justos no paraíso, e estaremos em companhia de R’ Akiba e de seus amigos, e sentar-nos-emos sobre um trono de ouro sob a árvore da vida, e seremos iluminados um a um, por seu dedo, e diremos: ‘Eis o nosso Deus, sobre o qual depositamos nossas esperanças, alegremo-nos e contentemo-nos com a sua salvação’ (Is. 25.9)” (S., trad. de Falbel, 2001, p. 83-84; 108-109). Esse aspecto também se apresenta no último *piyyut* da crônica de E. (Trad. de Falbel, 2001, p. 138): “[...] das almas puras que foram para a vida eterna em seu lugar nas alturas/ onde permanecerão para sempre e brilharão eternamente envoltos com/ Teu manto de púrpura”; e na conclusão da crônica: “[...] Eles são os artesãos que se encontram nos hortos, cultivando com seu trabalho junto ao Pai, ao qual e pelo qual entregaram sua alma, e Ele retribuir-lhes-á de acordo com seus atos e com a obra de suas mãos. Suas almas encontram-se entrelaçadas no feixe da vida no palácio do rei, vestidos cada um deles com as oito vestes nas nuvens da glória e coroados, um por um, com duas coroas, uma com pedras preciosas e pérolas e a outra com ouro de Parvaim, com oito mirtos em suas mãos [...]”.

⁸³ Em S. (Trad. de Falbel, 2001, p. 101), lê-se: “E permanecerá o sangue dos piedosos em favor e remissão dos pecados das gerações que virão e dos filhos de nossos filhos, para a eternidade, tal como foi o sacrifício de Isaac, nosso patriarca, quando Abraão sacrificou-o sobre o altar”. Nesta passagem identificamos ainda a noção

Quanto a estes dois últimos aspectos, devemos fazer um detalhamento, pois o nível de interdiscursividade é complexo e, portanto, difícil delimitar com exatidão como e em qual momento específico um começou a influenciar o outro. O motivo principal desse imbricamento é o fato de que uma religião nasceu a partir da outra, por isso as influências são explícitas.

Para Roos (2006, p. 60 e ss.), nas histórias de mártires do período helenístico contidas nos livros dos *Macabeus* 2 e 4 (Hana e os sete filhos, *etc.*), o tema principal é a sobrevivência da nação judaica, e não a recompensa individual do mártir. Nesse caso, a principal motivação do martírio é o medo da transgressão, e não a promessa de uma recompensa de vida eterna e glórias no Paraíso. Apesar disso, esses textos contêm uma diferença clara se comparados aos demais do mesmo período (aqueles do Talmude):⁸⁴ ainda que o tema da recompensa individual não fosse o principal, ele ocorre em *Macabeus* 4. Shepkaru (1999, p. 15-17) afirma que este livro originalmente possuía apenas a linha tradicional de pensamento martirológico, no qual o povo como um todo (a nação judaica) se beneficiaria do martírio de um indivíduo, por isso as passagens que prometem uma recompensa pós-morte para os mártires seriam interpolações posteriores de algum editor. Roos (2006, p. 65) atribui uma plausibilidade a essas considerações, mas também menciona que essa possa ser apenas uma linha diferente da tradição, particular do autor deste texto. Ela considera igualmente significativa que justamente os livros de *Macabeus* tenham desaparecido da consciência judaica, enquanto a Igreja tardoantiga os abraçou e preservou, de acordo com Agostinho (*De civitate Dei*, 18.36), por causa de seus mártires.

Assim, enquanto o judaísmo criou conceitos que acabou abandonando ou repensando, o cristianismo se apropria deles, os adapta, e, posteriormente, influencia os próprios criadores, em outro contexto. Esse processo configura uma circularidade de influxos comuns em uma sociedade que tem integrantes de diversas identidades em constante contato cotidiano. Isso faz

exegética comumente disseminada à época, de que Isaque havia realmente sido sacrificado e, para, além disso, notamos uma conotação cristã do paralelo com a morte de Isaque e de Jesus, o Nazareno, ambas com função de redenção dos pecados das próximas gerações. Em um dos *piyyutim* de E. também aparece essa esperança da redenção futura: “E todos que restaram lembrarão e recordarão as criaturas, / por esta comunidade santa enlutar-se-ão para todas as gerações / E para nós deverá sua morte servir de remissão e perdão / Lamentos e suspiro de dor pelos piedosos de Colônia” (Trad. de Falbel, 2001, p. 137).

⁸⁴ O Talmude desenvolve os princípios sobre quando o martírio é permitido, mas discorda da questão da recompensa (*Talmude Bavli*, Sanhedrin, 74a-b; Avodá Zará, 27b; Pesachim 25a-b, 53b) (ROOS, 2006, p. 68).

com que posicionamentos discursivos sobre uma mesma temática, isto é, o martírio, se movam de posições periféricas a centrais, mudando de arranjo de acordo com o período em que aparecem ou reaparecem em ambos martirológios, seja ele judaico ou cristão.

Para além de todas as influências cristãs na construção de um novo martirológio judaico, temos que destacar a transformação do próprio conceito de *Kidush HaShem*. Nas narrativas de mártires anteriores, o uso da expressão “santificar/santificação do Nome Divino” não era aplicado a qualquer caso de morte em defesa da fé; ela era específica para situações de martírios como aquelas remetidas nas três principais histórias às quais as crônicas recorrem. Em geral, portanto, não se referiam a suicídio ou assassinato de outrem ou de familiares, de modo a evitar a apostasia da fé. Nas crônicas, especialmente em S., vemos uma ampliação do conceito, que passa a englobar três categorias de mortos nas perseguições como exemplos de mártires em *Kidush HaShem*:

- 1) Aqueles que se autoimolaram (suicídio);
- 2) Aqueles que morreram assassinados pelos cruzados e cristãos citadinos (e tiram também vidas cristãs);
- 3) Aqueles que mataram e morreram pelas mãos uns dos outros, ou de seus familiares.

Todas essas três categorias (cf. Quadro 1) foram igualmente consideradas mártires, bem como a essas personagens foram atribuídas características piedosas, santas e inocentes, como visto nas passagens sobre a composição da cenografia dos sacrifícios. Dentro do primeiro grupo, há subcategorias, relacionadas à forma e à performance do suicídio ritual. Entre aqueles que se autoimolaram, três tipos diferentes de suicídio são considerados pelos cronistas como casos de *Kidush HaShem*:

- a) Os suicídios em que se respeitaram todas as regras ritualísticas do abate;⁸⁵
- b) Os suicídios daqueles que se afogaram no Reno;⁸⁶

⁸⁵ Tais regras estão explicitadas na seguinte passagem: “[...] bendito seja todo aquele que foi morto e degolado para morrer santificando o Seu Nome [...]. E todo aquele que tiver uma faca examine-a e verifique para que não esteja com falhas, e degole-nos para que santifiquemos o Nome de Deus, o Eterno, depois degole-se a si mesmo, pela sua própria garganta, ou enterre a faca em seu próprio abdome” (S., trad. de Falbel, 2001, p. 83-84).

⁸⁶ Esse tipo de imolação é registrado como no seguinte excerto: “E ao anoitecer, os que encontravam ali santificaram o Nome, muitos, noivos e lindas noivas, velhos e idosas, rapazes e moças, estenderam o pescoço e sacrificaram uns aos outros entregando suas almas para a santificação do Nome nos lagos que ficavam ao redor da aldeia. E quando os inimigos chegaram em frente à aldeia, alguns piedosos subiram em uma torre e atiraram-

c) Os suicídios daqueles que atearam fogo em si mesmos.⁸⁷

Sobre a temática do suicídio ritual, outra singularidade deve ser enfatizada. Os cronistas narram em detalhes uma ritualística de suicídio criada exclusivamente para aquela situação de 1096. Para isso, os mártires tomaram emprestado elementos do *discurso constituinte* presentes nas narrativas martirológicas anteriores e os aliaram às regras de abate de animais e rituais sacrificiais do período do Templo de Jerusalém. Assim, a liturgia ritual desenhava-se de acordo com a seguinte lógica: uma profissão de fé, igual àquela proferida por Rabi Akiba quando o mesmo preparou seu martírio, ou seja, a recitação do *Shmá*; a verificação da lâmina da faca ou espada para que não houvesse falhas, pois do contrário o sacrifício ficaria invalidado; e o enterro da lâmina no próprio abdômen ou o corte limpo na própria garganta (S., trad. de Falbel, 2001, p. 84-86, 94).

Notamos, assim, que, em S., ao adicionar mais elementos ideológicos, o autor enfatiza a piedade e retidão dos mártires, e adiciona ainda mais referências a modelos anteriores de martírio, quando descreve não só os atos em termos *sacrificiais*, mas também a recompensa divina desprendida deles. Sobre esse caráter de ritual sacrificial dos martírios de 1096 também é necessário um detalhamento. Como o sacrifício humano, assim como o suicídio, também não era comum na Lei, não havia regras bem determinadas para a realização de tal ritual de martírio. Desta maneira, os judeus renanos acabaram novamente adaptando as regras gerais de abate animal, aliadas ao ritual sacrificial do período do Templo de Jerusalém, em que se observam elementos como a aspersão do sangue na arca santa, *Aron haKodesh*, onde se guardavam os rolos da Torá, representada de maneira figurativa como o derramamento de sangue das vítimas antes mesmo do ato propriamente dito. Um sacrifício em especial, o dos filhos do *parnas* Isaac bar Davi, apresentou elementos muito semelhantes àqueles do Templo.

se no rio Reno – que corre ao redor da aldeia – e afogaram-se no rio, morrendo todos” (S., trad. de Falbel, 2001, p. 103). Para outras passagens sobre afogamentos, cf. S. p. 104-118.

⁸⁷ Neste caso, há uma ocorrência peculiar, em que Isaac bar Davi ateou fogo em si mesmo, dentro da sinagoga, para se redimir da conversão forçada. A narrativa mostra que “no quinto dia do mês de Sivan [29 de maio], véspera de Shavuot, vieram esses dois, senhor Isaac bar Davi, o líder, e o senhor Uri bar Yossef. Conheceram o Seu Criador e santificaram o Seu Nome. Porque no terceiro dia, quando foi morta a comunidade, esses dois piedosos foram salvos, porém caíram na Geena [lugar de tormento e desesperança] devido aos inimigos os terem empestado à força [com as águas do batismo; a expressão águas pestilentas é também usada para se referir ao batismo], contra sua vontade, e por isso receberam uma morte que não é lembrada em nenhum lugar das admoestações [das Escrituras Sagradas] [...] e ali foi queimado um homem puro e honesto, temente a Deus (Jó. 1. 1), e sua alma encontra-se junto aos justos no paraíso” (S., trad. de Falbel, 2001, p. 93-94).

O motivo aparente para essa exceção foi que o *parnas* teria sido convertido à força, e desejava se redimir da sua idolatria através da santificação do Nome, como podemos observar a seguir:

E o piedoso perguntou a seus filhos: “Quereis que vos sacrifique ao nosso Deus?”. Responderam-lhe: “Fazei o que quiserdes de nós” [...] E o senhor Isaac, o justo, pegou os seus dois filhos, seu filho e sua filha, e os conduziu através do pátio durante a madrugada, e levou-os à sinagoga defronte ao lugar onde se guardava a Torá [Aron haKodesh, ou arca santa, o lugar onde se guardam os rolos], e os sacrificou ali para a santificação do Nome do Deus das alturas que nos ordenou, sem abandonar o puro temor e apego a sua Santa Torá [...] E aspergiu seu sangue sobre as colunas do Aron haKodesh, a arca santa, para que chegasse à lembrança do Rei Único eterno e do trono da glória, e para que dissesse: “Este sangue será para mim o perdão por todos os meus pecados” [...] O piedoso Isaac voltou novamente à sinagoga para incendiá-la, ateando fogo a todas as portas, [...] rezando a Adonai de dentro do fogo em alta e agradável voz, [...] e ali foi queimado um homem puro e honesto, temente a Deus (Jó 1.1), e sua alma encontra-se junto aos justos no paraíso (S., trad. Falbel, 2001, p. 94).

Na comparação entre os mártires renanos e os modelos anteriores, os cronistas utilizaram como recurso retórico ignorar a diferença entre eles. Deus havia testado Abraão, mas parou o sacrifício no último instante – como a maior parte das versões conta –, enquanto na Renânia crianças realmente foram mortas. No episódio comparativo de Hana e Raquel, os filhos da primeira foram mortos por governante gentio, enquanto a segunda matou seus próprios filhos. Também Rabi Akiba foi morto pela autoridade gentia, enquanto muitos dos que aspiravam se juntar a ele no paraíso cometeram suicídio ou mataram uns aos outros. Ainda assim, a devoção e retidão religiosa dos modelos anteriores são estendidas aos mártires de 1096.

As descrições das recompensas divinas aos mártires de 1096 representam uma inovação se comparadas aos textos anteriores, pois as versões das histórias que foram preservadas na tradição rabínica não apresentavam esse elemento. Roos (2006) atesta que isso foi conscientemente removido, porque a ideia de que alguém devesse ser recompensado por se tornar um mártir não se encaixava no *éthos* rabínico. Nas crônicas, a ideia reaparece e se torna, por meio do *Halachá*, aceitável, pois seu ponto de partida é um modelo de martírio que estava acima de qualquer reprovação, o de Rabi Akiba. Assim, as descrições do paraíso mostram os mártires lado a lado com os piedosos (ROOS, 2006, p. 265).

Entendemos que o posicionamento discursivo do cronista em relação a um novo conceito de mártir e de martírio parte de uma localização periférica no seu campo discursivo para tornar-

se central na tradição judaica a partir do século XII. Assim, no interior do próprio espaço discursivo do judaísmo, a crônica encontrava-se em uma disputa por posicionamento, pois estava inserida em uma tendência hassidista, que, por sua vez, concorria com outros discursos religiosos judaicos. As Crônicas Hebraicas da Primeira Cruzada representaram um novo modo – tanto em inovação de gênero textual, quanto ideológica, em relação ao conceito de martírio – de consagrar a memória daqueles que morreram em santificação do Nome Divino. Tinham, portanto, também a função de legitimar essas ações. O desafio que os sobreviventes das perseguições enfrentaram foi conciliar os sacrifícios com os precedentes haláchicos (da lei) e agádicos (da literatura). Aceitar a morte na mão dos cruzados estava dentro dos limites de ambos, mas tirar a própria vida e de outras pessoas era uma questão um pouco mais problemática, que, por sua complexidade, exigiu um maior esforço discursivo para sua justificação. É esse esforço que explica também o aparecimento dessa polêmica religiosa em variados tratados e na legislação após os incidentes da Primeira Cruzada, em 1096, especialmente nas cidades renanas *askhenazim*.

OS LIBELOS DE SANGUE À LUZ DO *KIDUSH HASHEM*

As condições de produção que tornaram o discurso contra os judeus possível perpassam o fenômeno do antijudaísmo medieval, mencionado na introdução desta dissertação. “Habilmente insinuado e finamente aperfeiçoado no cristianismo medieval [...]”, nas palavras de O’Brien (2011, p. ii), esse conceito representa uma questão central para o desencadear das perseguições e conflitos entre os dois grupos identitários, judeus e cristãos, no recorte espaço-temporal selecionado para nossa argumentação. Entretanto, antijudaísmo como conceito aplicável às realidades históricas precisa ser mais bem desenvolvido e problematizado, pois em função de sua historicidade perene desde pelo menos a Antiguidade Clássica conta com uma variedade complexa de estereótipos e mitos sobre judeus, trabalhados e retrabalhados em uma miríade de contextos envolvendo desde preconceitos religiosos, a outros de origem social ou econômica.

Como atesta Berger (2010, p. 4), dentre os fatores mais comuns identificados ao longo das conjunturas históricas para justificar a emergência do sentimento antijudaico, se encontram causas bem específicas: “[...] a recusa judaica em adorar deuses locais, missionarismo [ou o proselitismo], separatismo dietético e exclusividade conjugal”, entre outros. Contudo, o fenômeno aqui em estudo tem suas raízes não no período medieval, quando certamente se consolidou e aperfeiçoou, mas sim na Antiguidade helenística. Nessa perspectiva, Falbel (2008, p. 197) conceitua-o como “[...] uma manifestação social que ocorre desde a Antiguidade, e apesar do Holocausto houve um recrudescimento do fenômeno no nosso século” (FALBEL, 2008. p. 197).⁸⁸ Além disso, sobre a sua perenidade e “[...] sua motivação ao longo da história não se encontra uma resposta única, e tampouco uniforme, como podemos constatar pela leitura e análise dos textos dos autores que desde a Antiguidade até o

⁸⁸ É importante alertar, seguindo Falbel (2008, p. 197), que há uma diferenciação entre antijudaísmo e antissemitismo (conceito cunhado em 1879 pelo jornalista alemão Wilhelm Marr), que passaram a ser entendidos como sinônimos na Contemporaneidade, ainda que, a rigor, possam ser divergentes. Para uma discussão sobre os limites conceituais de ambos os termos, cf. Favret-Saada (2014, p. 335-340).

período medieval se referiram [vexatoriamente], de algum modo, ao povo de Israel” (FALBEL, 2008, p. 198). Semelhante percepção é reforçada por Geiger (2008), quando este se refere ao fenômeno social como um conceito multiforme, portanto não devemos nos referir a um antijudaísmo, mas aos antijudaísmos, em suas diversas facetas, manifestações e locais de ocorrência, presentes através dos séculos da existência judaica registrada nos textos e fontes históricas.

Falbel (2008) corrobora esta perspectiva quando traça um panorama conjuntural das ocorrências de antijudaísmos desde informações contidas na narrativa bíblica, a exemplo do livro de *Ester*, passando pelo exegeta e filósofo Fílon de Alexandria, que escreveu sobre episódios de cunho antijudaico ocorridos em Alexandria no ano 38 e Flávio Josefo, em *Contra Apionem*, que também nota certas opiniões antijudaicas nos escritos de Posidônio, mestre de Cícero, “[...] refletindo boa parte do que pensadores gregos do período helenístico pensavam sobre os judeus, uma vez que é citado inúmeras vezes por outros pensadores” (FALBEL, 2008, p. 199). Tal posição contra os judeus, manifesta pelos gregos, dá-se, sobretudo, em função da resistência judaica frente à helenização característica daquele período, ainda que, apesar da resistência, o pensamento helenístico, ajudado pelos constantes contatos propiciados pelas sociabilidades antigas, tenha influenciado o judaísmo à época.

A obra de Falbel apresenta ao leitor contemporâneo a primeira vez em que os judeus foram caracterizados como um povo detentor de comportamento antissocial e até mesmo *misantrópico*, isto é, se considerava que era parte da cultura judaica um certo ódio generalizado à humanidade, pois ela teria um desejo de “[...] viver em um mundo isolado e sem contato com a sociedade mais ampla” (FALBEL, 2008, p. 200). Além disso, o autor pormenoriza os discursos antijudaicos de outros importantes autores clássicos antigos, como Manetão (III a.e.c) e Juvenal (c. 60-128), bem como alguns outros escritores cristãos até a Antiguidade Tardia, a exemplo de Melitão de Sardes (c. 120-185) e Ambrósio de Milão (c. 340-397). De modo a deixar sua proposição mais completa, Falbel estudou também a legislação medieval como, por exemplo, o Breviário de Alarico (507), que emergiu marcado pelo antijudaísmo outrora presente no Mundo Antigo, graças à herança e influência do seu texto modelo, o *Código Teodosiano*, do século quarto.

Percebendo o antijudaísmo medieval como um eco daquele fenômeno já presente nos períodos anteriores, tal como brevemente já mencionado, porém contando sempre com novos aspectos adicionados de acordo com o período e local de ocorrência, entendemos que o fator

geográfico contribuiu especialmente para disseminação do antijudaísmo além dos limites da Palestina antiga, já que a dispersão se tornou o principal aspecto da demografia judaica. Em função da resistência das culturas locais ao judaísmo, os judeus pós-diaspóricos levavam consigo pelo mundo a negação à aculturação e à separação religiosa, isso fez com que sua resistência se tornasse um fenômeno não mais exclusivo da Judéia ou da bacia do Mediterrâneo Antigo pós-desfragmentação do Império Romano do Ocidente, mas agora verdadeiramente global. A diferença judaica é marcada e acentuada, portanto, facilmente identificável como alienígena, adversária e, mais que isso, como inimiga, por isso, demonizável. Os judeus eram representados, nas palavras de O'Brien (2011), como verdadeiros *demonic outcasts* e, portadores de tão agressiva pecha, se disseminam por todo o norte da África e Europa (GEIGER, 2008, p. 259).

Faz-se necessário, nesse contexto, diferenciar antijudaísmo de um termo que se popularizou desde fins do século XIX, utilizado na história de maneira mais comum e recorrente, o *antisemitismo*. Não entraremos no mérito da polêmica discussão sobre quando é aceitável ou não começar utilizar o termo antisemitismo (FAVRET-SAADA, 2014, p. 335-340); no entanto, defendemos que, ao menos até o século XIII, não é possível identificar a ocorrência de um preconceito contra os judeus fundamentado em questões raciais, como determina a *fobia aos povos semitas*, própria daquele termo. Berger (2010, p. 4-5) entende que o termo antisemitismo tornou-se tão arraigado que a resistência ao seu uso é provavelmente inútil. Apesar de acreditar que a deterioração da segurança judaica na Idade Média ocorreu devido a transformações na história econômica, política e intelectual, e não devido a causas raciais – próprias do termo antisemitismo –, Berger (2010) emprega o termo mesmo nesse contexto, justificando seu uso pela tradição e costume criado em torno do conceito. Em contrapartida, Geiger (2008, p. 256) declara que o que se deve entender como antisemitismo histórico é a rejeição dos judeus como grupo, pois “[...] a repressão a um criminoso judeu, ou a crítica a uma atitude de um judeu, ou de uma instituição judaica não é necessariamente uma expressão de antisemitismo. O antisemitismo é a rejeição *a priori* do fenômeno coletivo do povo judeu, ou de uma coletividade judaica [...], é uma rejeição a um grupo”. Ademais, o termo antisemitismo seria inadequado para o autor, pois não existe nenhum preconceito dirigido às etnias semíticas do mundo como um todo (GEIGER, 2008, p. 255).

Neste estudo, concordamos com Flannery (1968, p. 153), quando afirma que, no contexto das Cruzadas, os judeus eram caracteristicamente reprimidos como um tipo especial de infiel ou herético que, alocados no coração da Cristandade, reivindicavam uma verdade religiosa em

concorrência direta com a crença cristã, criando um empecilho para a manutenção de uma pretensa ordem social e religiosa unificada ou, no limite, de uma ortodoxia plena, inconteste e perene. Em função disso, o autor não considera que houvesse algo de étnico ou racial na repressão aos judeus, pois se estes aceitassem o batismo, seus supostos erros eram perdoados e sua conversão saudada com júbilo. Assim o fenômeno das Cruzadas seria mais bem classificado como antijudaico e não antisemita, ao menos até o período em que analisamos (FLANNERY, 1968, p. 153). A real integração desses conversos no interior da sociedade cristã, todavia, é algo mais complexo e merece uma investigação à parte, o que extrapola o escopo deste estudo.

Geiger (2008, p. 259) afirma que o antijudaísmo medieval trouxe como singularidade um caráter mitológico às acusações contra os judeus, cujo foco estava na crítica à resistência judaica em fazer parte da sociedade circundante, integrar-se ou mesmo aculturar-se. Na Idade Média, o fenômeno do antijudaísmo apresentava construções muito características da imagem dos judeus. Exemplo disso são as acusações tipicamente medievais de deicídio, profanação de hóstias, envenenamento de poços e, um elemento classificado como um dos mais mitológicos, o libelo de sangue, que cria toda uma narrativa para imputar aos judeus a culpa pelo assassinato de crianças cristãs no intuito de utilizar seu sangue em rituais (GEIGER, 2008, p. 259).⁸⁹ Com o advento da Modernidade, a argumentação antijudaica da Idade Média se esvazia: a própria estrutura social se transforma a partir de uma nova lógica proposta pelo movimento das Luzes, que traz os judeus para dentro da sociedade em geral. A aura de mistério e demonização em torno deles é matizada pelas ideias de democratização, direitos e liberdades do homem e dos demais indivíduos. Contudo, essa nova conjuntura cria outras formas de antijudaísmo, que, mesmo em meio a uma sociedade dita liberal, traduz a fobia social em relação aos judeus em motivações não mais mitológicas, mas calcadas em premissas que se pretendem científicas – isto é, o conhecido argumento pseudobiológico para inferiorizar os judeus coletivamente enquanto raça. Aparece uma nova versão de antijudaísmo que não se baseia em fatos isolados, mas em análises comportamentais, sociológicas, psicanalíticas e históricas: a isso deu-se o nome de *antisemitismo* (GEIGER, 2008, p. 263-264).

⁸⁹ Para saber mais sobre a plêiade de acusações antijudaicas medievais, cf. Trachtenberg (1943).

A produção historiográfica que trata do antissemitismo costuma centrá-lo na longa duração e, ao invés de marcá-lo em seus contextos locais, interpreta os acontecimentos de acordo com uma teleologia que conduz, mais ou menos explicitamente, ao Holocausto (NIRENBERG, 2001, p. 13-14). Esta percepção prioriza as imagens e estereótipos coletivos do outro e omite atos de grupos ou indivíduos, dando maior importância às estruturas de pensamento que regeriam tais atos (FAVRET-SAADA, 2014, p. 335-340). Nirenberg (2001, p. 14) defende que é necessário refutar a busca por analisar a intolerância apenas de acordo com uma visão estrutural de continuidade entre sistemas coletivos de pensamento ao longo da história. Ao contrário, deve-se dar ênfase também ao fator conjuntural, pois tal viés estruturalista transcende as particularidades temporais e espaciais. Em concordância com Nirenberg (2001), acreditamos que prezar por uma análise puramente estruturalista simplifica um fenômeno histórico complexo como o ódio antijudaico, ainda que entendamos que existam alguns fatores marcados pela permanência e pela continuidade, uma vez que muitas acusações antijudaicas medievais movem-se diacronicamente através dos séculos e chegam à Alemanha nazista para contribuir com o imaginário antissemita característico desta época (LANGMUIR, 1996).

Neste trabalho damos predileção ao termo antijudaísmo, em lugar de antissemitismo, por entendermos que o último remete a uma ideologia marcada por questões raciais, discurso que não é possível se rastrear quando tratamos de intolerância aos judeus nos séculos XI e XII. Concordamos com Nirenberg (2007; 2001) sobre tal termo aludir à polêmica, se recuado até a Idade Média, visto que não é possível afirmar a existência do conceito de raça ou racismo em todo o período, pois se ideologias semelhantes fossem descobertas no período medieval, não poderiam ser chamadas necessariamente de raciais. O atual conceito de raça é limitado à nossa época e serve como referência apenas para medir os fenômenos de discriminação anteriores a Modernidade, mas, ainda assim, anacronicamente, tem conseguido estar presente nas investigações acerca dos processos discriminatórios no Medieval (NIRENBERG, 2007, p. 74).

Apesar dessa ser uma discussão conceitual importante, em relação a qual nos posicionamos para fins de clareza teórica em nossa construção dissertativa, outras questões relacionadas ao desenvolvimento do antijudaísmo medieval se fazem relevantes para a compreensão dos discursos cristãos de intolerância ao judaísmo, como, por exemplo, o papel do clero menor, a baixa hierarquia da Igreja na disseminação das principais acusações antijudaicas, sobretudo, àquela concernente à nossa argumentação, a saber, o crime ritual ou libelo de sangue. Aliado

a isso, é necessário também destacar o contraponto dos posicionamentos discursivos sobre os judeus entre a baixa e a alta hierarquias clericais, isto é, entre o clero de origem popular e o clero dirigente letrado da instituição, bem como o nível de interdiscursividade presente no campo discursivo religioso cristão.

3.1 O DISCURSO CLERICAL E A DETERIORAÇÃO DO *STATUS* JUDAICO

De modo a iniciar a localização da narrativa clerical, partimos da proposta agostiniana de relativa tolerância no trato com os judeus, que parece ter sido a versão oficial do discurso eclesiástico desde a Antiguidade Tardia até a Idade Média Central. Com isso, temos como objetivo mostrar como, até pelos meados do século XI, a ortodoxia tratava esse grupo social, e, isso feito, possamos tornar manifesta a transformação discursiva antijudaica que as ordens mendicantes e os monges itinerantes insuflaram entre os populares no final do século XI e início do XII.

3.1.1 Agostinho de Hipona, a questão judaica e o discurso oficial de tolerância

A teologia patrística mais consolidada e aceita entre a alta hierarquia clerical como representante de um discurso oficial da Igreja com relação aos judeus foi aquela elaborada por Agostinho de Hipona (c. 354-430). Ela configura, portanto, um posicionamento discursivo central no campo religioso cristão medieval – ao menos até o período anterior ao século XIII. Dito isso, faremos uma breve contextualização do estabelecimento desse discurso, isto é, a maneira como se deram suas condições de produção. De acordo com Feldman (2010, p. 136), a patrística tardoantiga vislumbrou a ameaça da presença judaica em meio ao cristianismo, e procurou controlá-la por meio da transformação de concepções teológicas em concepções jurídicas. Assim, os judeus passam a perder paulatinamente direitos adquiridos desde o primeiro triunvirato romano, em um processo de mudanças que se consolidou no século IV. Como afirma Feldman (2010, p. 137), “[...] essa realidade em construção no século IV só fica devidamente modelada e completa com o bispo Agostinho de Hipona e é transformada em postura oficial da Igreja sob Gregório, o Magno (590-604)”. O autor qualifica Agostinho como o arquiteto de uma concepção teológica, bem como de um tempo teleológico, que em Gregório passa a assumir a forma de doutrina e prática, mantida por cerca de quinhentos anos, apenas alterada a partir do final do século XII e início do XIII por ordens do papa Inocêncio III (1198-1216).

As condições de produção do discurso sobre os judeus elaborado pelo bispo de Hipona delineiam-se a partir de uma conjuntura em que este estava atento para o combate das doutrinas cristãs tidas como heréticas, que surgiam e se popularizavam no norte da África. Ainda, segundo Feldman (2010, p. 140), a “[...] definição [de Agostinho] do judeu na história sagrada e no processo amplo da teleologia cristã é demarcada pelo contexto político e jurídico romano [tardoantigo]”, em que se proibia massacre ou conversão à força dos judeus, pois eles possuíam direitos perante o Império, ainda que como *cidadãos* de segunda classe. As questões em torno deste contexto devem ser mencionadas, pois, diferentemente do que se pode imaginar, o bispo de Hipona não formulou a concepção acerca dos judeus – amplamente adotada e difundida enquanto doutrina durante boa parte do período medieval – em função de um interesse direto na questão judaica, pois esse não é um tema central na patrística agostiniana (FELDMAN, 2010, p. 137). Apesar da sua posição de considerável tolerância, é válido ressaltar que os posicionamentos agostinianos se inserem em uma tópica recorrente nos textos cristãos anteriores e posteriores a ele, o *adversus Judaeos*, também formulado retoricamente por figuras tardoantigas importantes, como João Crisóstomo em Antioquia, Hilário de Poitiers, Eusébio de Cesareia e Tertuliano de Cartago (WILLIAMS, 1935).

Para Cohen (1983, p. 19), Agostinho ecoava os argumentos dos escritores da patrística anteriores a ele mencionados acima, os quais enfatizavam que Jesus já havia cumprido as profecias messiânicas do Velho Testamento, que a graça da chamada “Nova Aliança” havia revogado a Lei mosaica e que a Igreja havia substituído a sinagoga como comunidade escolhida por Deus. Entretanto, o autor aponta que a situação específica que Agostinho viveu o levou a adicionar importantes elementos neste posicionamento discursivo da patrística anterior. O bispo presenciou frequentes casos bem sucedidos de proselitismo judeu entre cristãos de sua época; isso fez com que sentisse a necessidade de enfatizar a noção de que os judeus, em sua dispersão pelo mundo, deveriam ser punidos por rejeitar e matar Jesus, e não deveriam ser imitados e estimados pelos cristãos. Contudo, da mesma forma, “[...] Agostinho não poderia, em defesa da Igreja, repudiar completamente as tradições judaicas, pois também tinha que confrontar as ameaças pagãs e heréticas que questionavam a consonância histórica e teológica do Cristianismo com os ensinamentos do Velho Testamento” (COHEN, 1983, p. 19-20).

Segundo o Cohen (1983) Agostinho cria, a partir disso, uma resposta inovadora a esses desafios. Frente às ameaças pagãs e heréticas, o bispo defendeu uma perfeita concordância entre Velho e Novo Testamento. Ele tornou o significado do Velho Testamento prefigurativo

no plano divino para a salvação humana, ao passo que determinou muitos dos seus preceitos como inválidos depois da crucificação de Jesus. Quanto aos judeus, deveriam ser acusados de manterem-se no caminho desta lei inválida, por isso carregariam a culpa pela morte de Jesus. Além de tudo, na visão de Agostinho, os judeus continuaram a se aproveitar da comunidade cristã, portanto mereceriam agora sobreviver em meio a essa, não por seus próprios méritos, mas porque Deus os preservou pelo bem da Igreja. Então, por seguirem o Velho Testamento, eles poderiam *testemunhar* a verdade e as bases históricas da profecia cristológica e, no fim dos dias, poderiam aceitar as implicações de tal profecia, finalmente, se convertendo ao cristianismo.

Na perspectiva agostiniana, apesar de a comunidade judaica continuar cega à verdade, a tradição bíblica ofereceria provas convincentes da doutrina cristã. Essa percepção tornava lícito para a Igreja responder efetivamente aos próprios judeus e demais inimigos da fé, através do apontamento de uma suposta verdade contida em suas leis bíblicas, as quais eles mesmos não conseguiam enxergar sozinhos (COHEN, 1983, p. 20). O bispo, por sua vez, elaborando seu conceito de *povo testemunha*, formula uma doutrina para o cristianismo que dá ao judeu um papel específico e único na História: uma função escatológica, conduzida entre o passado e o futuro, que consolida o *status* social de tolerância e permite aos judeus sobreviverem por toda a transição da Antiguidade para o Medievo, bem como garante a eles um lugar nos domínios da Cristandade (FELDMAN, 2010, p. 138). Portanto, os judeus têm a seguinte função na teleologia agostiniana: “[...] foram os receptores da Lei e os transmissores desta à Cristandade. No futuro cumpririam sua função, quando uma parte desgarrada de Israel se reuniria ao *Verus Israel*, ou seja, à Igreja, no Juízo Final” (FELDMAN, 2010, p. 140). Podemos atestar esse posicionamento nas palavras de Agostinho (*civ. Dei* 18.46), quando este afirma que:

Nós vemos e sabemos que isto é para dar suporte a este testemunho – o qual eles [os judeus] involuntariamente provêem em nosso benefício ao possuírem e preservarem esses mesmos livros – que eles mesmos são espalhados entre todos os povos, qual seja a direção para onde a Igreja de Cristo se expanda.⁹⁰

⁹⁰ Tradução nossa cotejada do original em latim e da versão inglesa de Cohen (1983, p. 20). Para demais citações sobre judeus nas obras de Agostinho, cf. *Adv. Jud.* 1-10 = PL 42.51-67; *Serm.* 200.2 = PL 38.1030; *En Psalmos* 58.1.21-22 = CCSL 39:744; *De fid. inv.* 6.9 = CCSL 46:15-16.

Segundo Cohen (1983, p. 20), a dispersão e degradação dos judeus que deveriam ser garantidas pela Igreja iriam aliviar o problema da usurpação judaica sobre o cristianismo, e ressaltar o valor de sua sobrevivência entre a Cristandade através da ênfase na deplorável miséria de seu erro, o que fica claro na argumentação do bispo de Hipona ao longo de sua produção literária e apologética (*August. civ. Dei* 18.46; *Adv. Jud.* 1-10 = PL 42.51-67; *Serm.* 200.2 = PL 38.1030; *En Psalmos* 58.1.21-22 = CCSL 39:744; *De fid. inv.* 6.9 = CCSL 46:15-16). Foram os elementos da abordagem agostiniana em relação aos judeus e ao judaísmo, expressos nas obras elencadas, que acabaram determinando a posição comum em qualquer polêmica cristã contra judeus na Alta Idade Média (COHEN, 1983, p. 20).

Após este breve panorama tardoantigo das condições de produção do discurso agostiniano sobre os judeus,⁹¹ Cohen (1983, p. 23-32) conjectura como se deu a repercussão e apropriação dessa narrativa nos primeiros séculos da Idade Média. Traz, ainda, um quadro de observação histórica importante para a compreensão da recepção desse discurso na Alta Idade Média, quando é frequentemente utilizado na composição de diversos tratados sobre polêmicas antijudaicas ao estilo *adversus Judaeos*, que começam aparecer sistematicamente desde o século V até o XII (WILLIAMS, 1935). Desta forma, o autor sublinha que os direitos dos judeus na sociedade cristã foram cuidadosamente delimitados e restringidos, de modo que a Igreja trabalhasse socialmente para proibir ou, pelo menos, coibir a fraternidade entre cristãos e judeus. Nesta lógica, destacam-se proibições em que os judeus não poderiam legalmente possuir escravos cristãos, nem deveriam ocupar posições de autoridade sobre estes, assim como príncipes cristãos foram estimulados a não favorecer judeus em lugar de cristãos de qualquer forma que fosse (COHEN 1983, p. 21). Em função disso, Cohen (1983, p. 21) considera que a suposição inicial de que os judeus pertenciam à Cristandade deu suporte a esses decretos, legitimados politicamente, em nível secular, desde que aparecessem como política oficial dentro da Igreja; assim, forneceu legitimidade de fundamento teórico que justificava a sobrevivência judaica na Europa cristã medieval ocidental. Estas foram as condições que permitiram que os judeus vivessem de forma relativamente pacífica entre os seus vizinhos cristãos durante séculos após Agostinho. Durante a Alta Idade Média, os cristãos raramente pediram o extermínio ou a expulsão da comunidade e, quando fizeram, os judeus muitas vezes recorreram à intervenção da autoridade eclesiástica superior (COHEN,

⁹¹ Para uma análise ampla do contexto de produção do discurso agostiniano sobre os judeus, cf. Feldman (2010).

1983, p. 21), porém essa situação mudou paulatinamente nos séculos seguintes, como se verá na subseção a seguir.

3.1.2 A deterioração do discurso de tolerância (séc. XI-XIII)

Atentemos para as considerações acerca dos discursos concorrentes em torno da questão judaica no universo discursivo da Cristandade europeia, em um momento diacronicamente posterior, ou seja, dos séculos XI e XII. Inicialmente, como já discutido, durante a consolidação do cristianismo na Antiguidade Tardia, o paradigma monástico colocou em debate o papel dos espaços públicos da cidade como referência para a prática da socialização para meninos e jovens iniciados ao ascetismo. No entanto, nesse momento transitório entre a Antiguidade e o Medievo, essa característica não atesta que os monges fossem iletrados. Havia entre estes últimos homens cultos, a exemplo dos que se refugiavam em um espaço afastado da cidade para, a partir da reclusão, alcançar a simplicidade em oposição à corrupção, enquanto monges almejavam libertar-se das tensões provenientes da sociedade estabelecida, bem como das armadilhas feitas pelo demônio para fazê-los tropeçar em sua caminhada com Deus. Assim, de acordo com Brown (1989, p. 258 e ss.), a educação monástica foi embasada em técnicas de educação e modelos de comportamento moral e de disciplina espiritual que eram provenientes das elites das cidades, mas em conformidade com as normas e regras estabelecidas, em sua maioria, pelos fundadores dos mosteiros (SINGMAN, 1999, p. 139-140).

Com o passar do tempo, nos mosteiros de toda Europa medieval, a comunidade era unida pelas virtudes monásticas da obediência, pobreza pessoal e humildade, o que levava a se tornar um lugar desejado para que as famílias menos abastadas colocassem seus filhos, incentivados pela proteção que a instituição poderia prover em momentos de instabilidade (SINGMAN, 1999, p. 145 e ss.). Assim, cada mosteiro tinha certo número de meninos preparando-se para seguir a carreira de monges. Eles precisavam acostumar-se à vida difícil e às regras severas que lhes eram impostas. Todas as tardes os meninos tinham aulas no mosteiro, ao passo que os monges trabalhavam na terra ou faziam outros serviços. Das poucas opções de escolas, destacamos as dos mosteiros, portanto, daqueles ali chegados muito jovens, poucos sabiam ler e escrever (BROWN, 1989, p. 259-260). O mosteiro, dessa forma, tornou-se a primeira comunidade preparada para dar uma formação cristã aos jovens. Segundo Moura (2014, p. 10), “[...] o mosteiro é uma escola onde o monge aprende a servir a Deus, a corrigir seus defeitos, a trabalhar diariamente para assegurar a exploração do domínio de que

precisa para viver condignamente”. No entanto, os ideais educativos da cidade não foram completamente eliminados pelos dos mosteiros, mas trazidos para o seio eclesiástico e atualizados (AMARAL, 2006, p. 37). Procurou-se fazer uma assimilação de uma cultura literária firmemente baseada na liturgia dos textos sagrados sem desprezar a importância da orientação do comportamento segundo o código de conduta proveniente da prática monástica (BROWN, 1989, p. 265-266; SINGMAN, 1999, p. 159-160). Foi nesse contexto que, a partir do século IV e até o século XI, as antigas estruturas foram modificadas e suplantadas.⁹² O mosteiro, em função do seu crescimento, viu surgir uma nova personagem: o monge itinerante, “[...] sem pátria ou local de residência fixa, que seria posteriormente depreciada tanto pela hierarquia eclesial como, e mesmo primeiramente, pelos próprios padres do monacato” (AMARAL, 2006, p. 37).

Esses monges fazem parte de uma categoria nomeada pela historiografia francesa como *gyrovague*, giróvagos, isto é, itinerante, solitário (AMARAL, 2006, p. 37; SCHMITZ-ESSER, 2015, p. 1685). O termo tem sua origem na palavra latina *gyrovagus* (andar em círculos, vaguear), juntamente com a palavra grega γῦρος (*gýros*), que significaria simplesmente círculo. Da maneira como é usado entre os autores cristãos medievais, a categoria dos giróvagos aparece pejorativamente, com seu comportamento censurado e denunciado pelos escritores cristãos dos primeiros séculos da Idade Média, que faziam coro, por sua vez, aos postulados dos concílios de Calcedônia (451) e Nicéia (787), os quais condenaram e proibiram a prática da itinerância (GEREMEK, 1990, p. 352; AMARAL, 2006, p. 37; LE GOFF, 2005, p. 60). Geremek (1990, p. 352) argumenta que termos como *vagabundos* e *vadiagem* foram utilizados nas fontes para denominar os monges itinerantes.

Bento de Núrsia (c. 480-547), fundador de ordem homônima, foi um dos críticos mais severos do comportamento dos giróvagos, acusando-os de cederem às paixões e desejos em lugar da vida asceta que deveriam levar como monges em clausura (DIETZ, 2005, p. 6). As próprias diretrizes da Regra de São Bento (1.10-12),⁹³ diferenciam quatro gêneros de monges: os

⁹² A cidade, por exemplo, apareceria cercada de mosteiros, catedrais e conventos bastante povoados. A partir da liturgia monástica é possível traçar um paralelo com a religiosidade popular que nos permite direcionar a atenção para o simbolismo outrora ligado aos pobres. Contraditoriamente, os pobres ou mendigos que rodeavam as basílicas e mosteiros não se beneficiaram economicamente do monasticismo, uma vez que os leigos preferiam dar esmolas aos monges. De acordo com Peter Brown (1989, p. 263-264), essa situação desencadeou uma oposição entre os “pobres reais” e os “pobres cerimoniais”. Para uma discussão sobre o tema, cf. Brown (1989).

⁹³ Aproximadamente em 529, Bento de Núrsia fundou, em Montecassino, o mosteiro onde escreveria a sua Regra. Ela trata-se de uma compilação “[...] constando de uma introdução ou prólogo e de 73 capítulos, [que] sintetiza o itinerário espiritual de conversão a Deus por meio da obediência (à qual é dedicado o quinto capítulo),

primeiros são os cenobitas, isto é, aqueles que vivem no monastério, que militam sob a Regra e um abade; os segundos são os anacoretas, ou seja, os eremitas que deixaram a vida no claustro para isolarem-se no deserto; os dois últimos são os mais dignos da censura beneditina: os terceiros são os sarabaítas, repreendidos por viverem de acordo com as paixões mundanas no lugar de serem governados por uma regra; e os quartos são os giróvagos, caracterizados no capítulo primeiro da Regra de São Bento como monges que,

[...] por toda sua vida se hospedam nas diferentes províncias, por três ou quatro dias nas celas de outros monges, sempre vagando e nunca estáveis, escravos das próprias vontades e das seduções da gula, e em tudo piores que os sarabaítas. Sobre o misérrimo modo de vida de todos esses é melhor calar que dizer algo (RB 1.10-12. Trad. de João Evangelista Enout, 2008).

Devemos mencionar, no entanto, que a viagem e o deslocamento de monges, e mesmo freiras, não era algo condenável em si. As atividades monacais frequentemente incluíam viagens entre um mosteiro e outro, e também para Roma, centro administrativo da cúria, local de peregrinação e de oportunidades de crescimento na carreira eclesial. Segundo Schmitz-Esser (2015, p. 1685), a economia da Roma medieval era dependente dos recursos trazidos pelos visitantes e peregrinos, mas a base universal da Igreja não era a cidade em si, e sim o próprio papa e a cúria, pois *ubi Papa, ibi Roma*, isto é, onde está o papa, está Roma. Assim, caso a sede da Cristandade ocidental estivesse em lugar diverso, como foi o caso do período do exílio papal em Avignon no século XIV, todos os tipos de peticionários se dirigiriam até lá ao invés de Roma. Dentro das dioceses e distritos de um bispado urbano – como Mogúncia, por exemplo –, clérigos de todos estamentos viajavam para os sínodos, e os abades para os capítulos (assembleias) gerais de sua ordem (SCHMITZ-ESSER, 2015, p. 1685).

De acordo com essa lógica, a viagem tornou-se importante para várias ordens que se desenvolveram durante a Alta Idade Média, já que seus sistemas de afiliação significavam que a troca frequente era necessária entre os mosteiros, a exemplo das abadias cluniacenses e cistercienses. E ainda que a *Regra de São Bento* tenha destacado o princípio da *stabilitas loci*,

tendo Cristo como guia, cujo amor deve estar acima de toda coisa (cf. os capítulos 4, 2, 72). É notável a insistência sobre humildade, da qual provém a disponibilidade total em confirmar a própria vontade de Deus. A comunidade cenobítica no ideal de São Bento se fundamenta na autoridade do abade. Com efeito, os monges se submetem a ele, vinculados pelo voto de estabilidade no próprio convento. Na espiritualidade beneditina são essenciais: a celebração o ofício divino e a síntese equilibrada entre oração e trabalho, sobretudo o manual, e também intelectual, centrado na leitura dos textos sagrados e, depois, em Basílio, Pacômio, Agostinho, Cassiano, etc.” (ZINCONI, 2002, p. 228).

também permitiu exceções a esta norma (RB 50; 51; 67). Portanto, apesar da viagem desregrada, sem motivação e permissão superior dos abades ser, de fato, algo condenável na concepção monástica medieval, monges e freiras viajavam com mais frequência do que se poderia esperar. Os monges tinham que se deslocar até as propriedades dos mosteiros e cuidar do bem-estar espiritual dos leigos nas paróquias sob jurisdição deste mosteiro (SCHMITZ-ESSER, 2015, p. 1685). Até a época de Bento de Núrsia, várias tentativas haviam sido feitas por vários sínodos para reprimir e disciplinar os monges que recusavam a se estabelecer em um claustro. Com a criação da *Regra de São Bento*, no século VI, as formas cenobítica e eremítica tornaram-se os tipos mais aceitos de monasticismo dentro da Igreja e o fenômeno do monge errante desapareceu na obscuridade da ortodoxia com episódios esporádicos, como veremos (HERROU, 2010, p. 16). A aceitação e até mesmo incentivo ao deslocamento foi posto como ideal monástico pelas novas ordens mendicantes surgidas apenas a partir do século XIII, como a franciscana e dominicana, que desafiaram o ideal beneditino da *stabilitas loci* e permitiram cadência social à ortodoxia, possibilitando, inclusive, variação discursiva como se verá.

A discussão sobre o papel dos monges itinerantes medievais na disseminação e popularização do discurso antijudaico é fundamental para compreender o decurso dos eventos da Primeira Cruzada, que ultrapassaram as barreiras da discriminação de grupo e converteram-se em ataques físicos contra os judeus renanos. É válido ressaltar que, neste período, as grandes ordens monásticas conhecidas por sua hostilidade em relação aos judeus, como a Ordem Franciscana e a Dominicana (1209 e 1216, respectivamente) ainda não existiam – apenas a Ordem de São Bento (529),⁹⁴ e sua rama, Ordem de Cluny (910), sendo que ambas não

⁹⁴ Durante a consolidação cristã, muitos conversos que anelavam uma vida de santidade promoveram um êxodo religioso para lugares isolados, onde buscavam a prática de um cristianismo mais puro. Surgem então, várias ordens monásticas, entre elas, a Ordem Beneditina, fundada no século sexto, por Bento de Núrsia, na Itália. Seus ideais são isolamento, filantropia, jejum, oração, castidade, perfeição e pobreza. Embora a fundação da ordem monástica seja anterior a Bento, considera-se que ela verdadeiramente tomou impulso a partir da reunião de vários mosteiros que professavam a regra beneditina por ele escrita, após a sua morte. Bento nasceu na cidade de Núrsia, em uma família romana patrícia e cristã, em 480, quando a Itália, diocese do Império Romano do Oriente, estava tutelada por Teodorico, *magister militum*, mandado por Zenão de Constantinopla. Foi autor de um projeto monástico comunitário a partir de Subiaco e do Monte Cassino, no momento em que a Península Itálica, já submetida à força dos ostrogodos após 476, enfrentava, a nordeste, a invasão dos Lombardos e, a sul, a tentativa do Imperador Justiniano em recuperar a supremacia romano-bizantina sobre as margens do Mediterrâneo. Bento retirou-se, ainda muito jovem, aos 17 anos, para o isolamento em Subiaco. Depois de ter recebido o *liberales litterarum studia*, renunciou aos estudos literários em Roma, abandonou a cidade e iniciou uma caminhada ascética gradual. Observou, durante três anos, um ajuntamento de anacoretas, nas imediações de Roma, no entanto, desgostou-o a ausência de disciplina nestes religiosos (MATTOSO, 1996; BROWN, 1989; DIAS, 1996). A principal fonte biográfica da história de Bento são *Os Diálogos*, obra repartida em quatro livros e atribuída à autoria do papa Gregório Magno (590 a 604). A narrativa de Gregório Magno exalta um exemplo de despojamento, de simplicidade, de busca pela perfeição espiritual através da humildade e integra um gênero

fizeram da presença judaica na Europa cristã uma questão relevante, pois ainda aceitavam as diretrizes doutrinárias antigas sobre tolerância aos judeus.

Portanto, o proferimento de pregações contra a presença de judeus não se apresentava como uma crença institucionalizada da ortodoxia, mas, ao contrário, encontrava terreno de maneira sub-reptícia e aparecia de forma pulverizada e pontual ao longo dos séculos da Alta Idade Média. Esse tipo de discurso ganha mais adesão popular em momentos de drástica tensão social, como no caso das Cruzadas (POLIAKOV, 1955, p. 38 e ss.). Em defesa desse posicionamento, Poliakov (1955, p. 41) considera que os levantes contra os judeus na Primeira Cruzada representaram surtos populares dotados de certa espontaneidade, que se diferenciam ainda mais no século seguinte. É nossa intenção discutir posteriormente neste capítulo o caráter espontâneo desses eventos ou até que ponto podemos ou não, concordando com o autor, atribuir um caráter randômico a eles, mesmo tendo consciência de que o discurso antijudaico já fosse comum e as que as relações entre os judeus e a maioria cristã fossem sempre tensas, intercaladas por períodos de paz e de hostilidade durante toda trajetória de convivência entre esses grupos até 1096. Contudo, é necessário antes apresentar e debater mais aspectos sobre o discurso eclesiástico, para que consigamos localizar a questão dentro do campo discursivo religioso mais geral do século XI e XII.

Cerca de cinquenta anos depois de 1096, durante a Segunda Cruzada (1146), ainda observamos as pregações contra os judeus proferidas por monges itinerantes. Um exemplo disso foi a pregação do monge Radulfo⁹⁵ na Renânia: “Vinguemo-nos dos judeus que crucificaram Cristo e que se encontram à nossa frente, depois seguiremos a lutar contra os ismaelitas!” (Efraim de Bonn. *Sefer Zechirá [Livro da Recordação]* 1.2, trad. de Falbel, 2001,

de biografia exemplar em que mostra como alguns homens de Deus viveram na seqüência e à imitação de notáveis figuras da Bíblia, motivando com seu exemplo os que buscavam a perfeição cristã, é um exemplar significativo das biografias hagiográficas antigas. *Os Diálogos* são “[...] uma ilustração didática desta idéia-força pela pedagogia patrística. Através deles, mais que entreter a curiosidade e o devocionismo quer-se transmitir exemplos concretos, acessíveis, estimulantes que possam tornar-se normas práticas do comportamento cristão. [...] Como escritor cristão cheio de preocupações pastorais, num mundo romano a cair em desagregação perante a invasão dos bárbaros, o papa Gregório ou o autor contemporâneo quer afirmar o primado e a importância vital da palavra de Deus e prová-la pelo testemunho vivencial dos homens de Deus do seu tempo. [...] em vez de salientar o rigor da historicidade dos personagens que nos apresenta, o autor pretende realçar a sua importância moral, normativa, existencial [...]” (DIAS, 1996, p. 07).

⁹⁵ Sobre o monge Radulfo temos poucas informações. Entre os documentos que o mencionam estão as cartas escritas para os dirigentes de cidades renanas e Bernardo Claraval. Além dessas, na crônica de Otto de Freising (*Otonis Frisingensis* = MGH, SS, 20.25-35; p. 372), que relata os acontecimentos do ano de 1146, o autor diz que Radulfo era um monge que usava o hábito de religioso e que seguia com rigor a religião, ainda que pouco letrado. Ele incentivou, nas regiões da França (ou como o autor se refere, nas *Galliae*) e Renânia, as populações de Colônia, Mogúncia, Vormácia, Espira, cidades vizinhas e aldeias em seus arrabaldes, movendo-os para que tomassem a cruz e, passando por essas cidades, muitos judeus foram massacrados (FALBEL, 2001, p. 171).

p. 177). Como já mencionado, nesse momento as principais ordens monásticas como a cluniacense, a beneditina – e suas variantes, como a cisterciense – responsáveis por esses clérigos, ainda não havia adotado um discurso antijudaico semelhante àquele dos momentos de levantes cruzadistas. Exemplar dessa posição, Bernardo de Claraval, notória figura do monaquismo medieval, popular e carismático, abade-fundador da Abadia de Claraval (*Clairvaux*), além de reformador da Ordem de Cister, e grande incentivador desta cruzada, em resposta a tais pregações independentes na chamada da Segunda Cruzada, se colocou contrariamente:

É bom irdes ao combate dos ismaelitas, mas todo aquele que tocar em um judeu para matá-lo, será como se tocasse o próprio Cristo. E Radulfo, meu discípulo, que vos aconselhou a exterminá-los, não disse coisa certa, pois está escrito sobre eles [os judeus] no livro dos Salmos: não os mateis, para que meu povo não esqueça (Sl. 59.12) (Efraim de Bonn. *Sefer Zechirá* [Livro da Recordação] 1.3, trad. de Falbel, 2001, p. 178).⁹⁶

A intervenção de Bernardo veio em função do apelo dos clérigos das cidades renanas, que clamaram sua presença a fim de dissipar e desacreditar os discursos de Radulfo. Em uma carta do arcebispo de Mogúncia endereçada a Bernardo de Claraval, existe a descrição das ocorrências de excessos contra judeus na região da Renânia, acompanhada de uma solicitação de intervenção de uma figura de autoridade como a do abade, que se prontificou a comparecer e pregar nesses lugares, onde ameaçou com excomunhão todos aqueles que incitavam o massacre judaico. Em resposta ao arcebispo Henrique de Mogúncia, Bernardo (*Ep.* 365) atesta que Radulfo era um rebelde da Igreja e que abandonou seu mosteiro sem o consentimento dos sacerdotes aos quais estava subordinado, por isso abandonou a regra, bem como, defraudando os bispos e incitando a população a assassinar os judeus contra a vontade da Igreja e do fundador da religião, quebrou sua promessa de não se ocupar com as coisas do mundo, (COHEN, 1983, p. 14-15).

Bernardo ainda ratifica o dever dos cristãos em aceitar Israel na esperança de futuramente reconhecerem a verdade do cristianismo e entrarem para o seio da Igreja. Nessa perspectiva, quem atentasse contra a vida dos judeus estaria a criar obstáculos para um dos propósitos mais importantes da teleologia cristã, a salvação do povo de Israel. Além disso, a partir da *Regra de São Bento* (RB, 4.61; 4.22-25 e 68; 4.78; respectivamente), Bernardo identifica três motivos

⁹⁶ Para mais informações acerca o discurso bernardino sobre os judeus e sua pregação na Cruzada, cf. *Epistolae S. Bernardi Abbatís Clarae-Vallensis*, 365 = PL, 182, p. 570.

principais para justificar a censura das ações de Radulfo: o desprezo dos bispos e abades, a aprovação e incitamento de violência contra os judeus e a pregação não consentida. Se pudermos acreditar nos relatos posteriores, é bastante possível que o resultado dessa contracampanha antijudaica de Claraval tenha funcionado até certo ponto, na medida em que as perseguições continuaram ocorrendo, porém de forma minimizada e não-sistemática, o que fez com que o número de mortes fosse bastante reduzido se comparado aos registros pertinentes à Primeira Cruzada (FALBEL, 2001, p. 169-171).

Apesar da posição de Claraval, membro importante do clero, ainda existir neste período coadunando com o discurso oficial da Igreja, o que vemos, a partir de então, é uma gradativa deterioração na condição dos judeus perante o discurso clerical. No século XIII, por exemplo, perspectivas antijudaicas – que primavam pela exclusão física dos judeus – seriam exploradas como doutrina pelos monges pregadores, agora institucionalizados dentro de ordens específicas, chamadas mendicantes, a exemplo da franciscana (1209) e da dominicana (1215) (RICHARDS, 1993; COHEN, 1983). Em outras palavras, entendemos que o embrião do antijudaísmo, cada vez mais revestido de um teor doutrinário, desenvolve-se entre os séculos XI e XII, se fortalecendo paulatinamente com a institucionalização e organização de ordens de monges mendicantes sob a bênção papal.

Tanto Richards (1993, p. 101) como Cohen (1983, p. 14 e ss.) atribuem a tais ordens, um papel importante na progressiva heretização dos judeus. Eles defendem também que, a partir do século XIII, o discurso antijudaico passou por um processo de recrudescimento, quando passou a ser mais homogêneo entre o clero, fluindo e conectando as hierarquias, perpassando todos os nichos clericais como missionários, pregadores, inquisidores, eruditos e polemistas. Segundo Cohen (1983, p. 14-15), foram os dominicanos e franciscanos que desenvolveram, refinaram e procuraram implementar uma nova ideologia cristã em relação aos judeus, que retirou deles qualquer direito legítimo de existir na sociedade europeia. Para o autor, a localização desse fenômeno de abandono da teologia patrística em relação aos judeus se deu entre os séculos XIII e XIV, quando tiveram início as expulsões regulares de judeus em diversas localidades da Europa. Quanto a isso, afirma que “[...] a noção de servidão judaica,⁹⁷

⁹⁷ O conceito de servidão judaica funcionava em uma lógica que ao mesmo tempo em que rebaixava socialmente os judeus, também aumentava sua sujeição à vontade das autoridades. Essa noção assegurou aos judeus uma maior proteção política governamental derivada dos interesses de reis, imperadores e/ou dirigentes citadinos na nos chamados *servos*, que contribuíram ativamente para a manutenção do tesouro, bem como da preocupação com seu próprio *status* e prestígio dentro de seus países. A primeira formulação dessa atitude ocorreu na Espanha cristã, onde, já em 1176, as leis da cidade de Teruel especificavam expressamente que “[...] os judeus

como foi expressada na legislação papal e imperial do período, fez muito para degradar socialmente os judeus, privá-los de direitos civis básicos e torná-los objetos de desdém e hostilidade popular” (COHEN, 1983, p. 15). No entanto, Cohen entende que os governantes que ordenaram o banimento dos judeus de diversas regiões da Europa, a partir de 1290, com a primeira das expulsões em massa promovidas pelo rei plantageneta Eduardo I, da Inglaterra, responderam mais diretamente a considerações políticas e socioeconômicas do que as religiosas ou teológicas (O'BRIEN, 2011). Ainda assim, é necessário questionar o nível de influência do discurso religioso e da retórica antijudaica para a promoção dessas expulsões (COHEN, 1983, p. 16).

Estendemos um pouco, durante estas últimas considerações, nosso recorte temporal, de modo a explicar o desenvolvimento do discurso antijudaico clerical e estabelecer uma possível ligação da mudança de posição doutrinária do clero com os acontecimentos das duas

eram servos do rei e propriedade absoluta do tesouro real. [...] Na França, a servidão judaica foi [...] um dos aspectos das divisões políticas do país no início do século XIII e sua unificação foi gradual. Documentos de regiões francesas mostram governantes dos vários principados e ducados usando a expressão ‘meu judeu’ e exigindo que este fosse devolvido se fugisse de seu território para outra localidade. Entre 1198 e 1231, foi registrado que o rei e os príncipes que ‘possuíam judeus’, se comprometeram a devolver os respectivos judeus nos casos de fuga em dezoito ocasiões diferentes. Guilherme da Bretanha, um especialista jurídico que viveu de 1217 à 1294, declarou que os governantes tinham o direito de tirar dos judeus o que quer que eles possuíssem, [...] se assim o desejassem [...], como pertences de escravos” (BEN-SASSON, 1988, p. 566-567). Ainda, uma ordem real de 1230 referenda príncipes e duques que “possuíam judeus”. Ela declarou: “Ninguém, quem quer que seja, pode ficar com o judeu de outro senhor; e aonde quer que um homem encontre o seu judeu, ele poderá tomá-lo por direito, como sendo seu escravo e propriedade”. Na Alemanha, também foi resolvido na segunda metade do século XII que [...] os judeus pertencem especificamente à Câmara Imperial” (BEN-SASSON, 1988, p. 568). O imperador Frederico I fez uso desse conceito de propriedade pela Câmara Imperial quando especificou os princípios de seu governo e seus deveres em relação a todos os assuntos. No preâmbulo da *Confirmação de Direitos dos Judeus de Ratisbona*, datado de 1182, ele declarou: “É o dever da nossa Majestade Imperial, bem como uma exigência de justiça e demanda de razão, que devidamente preservemos seus direitos a cada um de nossos leais súditos, não apenas aos adeptos da fé cristã, mas também àqueles que diferem de nossa fé e vivem de acordo com os ritos de suas tradições ancestrais. Devemos providenciar para que eles mantenham seus costumes e assegurem paz para suas pessoas e bens. Por esta razão, anunciamos que [estamos] profundamente interessados no bem-estar de todos os judeus que habitam em nosso Império, que são conhecidos por pertencer à Câmara Imperial em virtude de uma prerrogativa especial da nossa dignidade” (BEN-SASSON, 1988, p. 566 e ss.; também presente em cf. RICHARDS, 1993, p. 104 e ss.). Abulafia (2011) desenvolveu um estudo em que defende uma conceituação mais ampla do “serviço judaico” como chave para a compreensão das relações judaico-cristãs entre 1000 e 1300. A autora argumenta que as ideias sobre os “serviços” prestados pelos judeus aos governos cristãos foram cruciais para a elaboração da justificativa que as autoridades cristãs criaram para as políticas em relação aos judeus que viviam sob sua jurisdição. Juntas a essas ideias haviam as doutrinas legais e teológicas – aquelas originadas entre a Antiguidade Tardia e a Alta Idade Média, sobretudo na teoria agostiniana do judeu como “povo testemunha” – que explicava a razão para a permanência dos judeus na Cristandade em função de seus serviços prestados. Contudo, a chamada servidão era um termo flexível e dinâmico, cujo significado variou de acordo com as circunstâncias e situações sociais e espaciais por toda a Europa Ocidental durante o Medievo e as fases iniciais e centrais da Modernidade. Assim, a noção de que os judeus deveriam ser preservados por causa dos serviços que ofereciam às autoridades medievais, sobretudo às nascentes monarquias, ofereceu uma base teológica e retórica para não apenas proteger o povo de Abraão ou encorajar seu empenho econômico, mas também para reivindicar e confiscar suas propriedades.

primeiras cruzadas (1096-1146). A hipótese aqui aventada, que se fundamenta na literatura crítica citada, consiste em afirmar que:

1. ocorreu em 1096 a radicalização de um discurso antijudaico estimulado e popularizado pela baixa hierarquia clerical, nomeadamente o nicho monacal;
2. houve uma progressiva transformação doutrinária sobre o lugar dos judeus na Cristandade. A ressignificação encontrou terreno propício em 1096, se fortalecendo ao longo do século XII até sua chegada mais recrudescida na Cruzada de 1146, quando os mesmos discursos de extermínio foram repetidos e intensificados;
3. o fortalecimento da doutrina antijudaica acompanhou a institucionalização dos monges itinerantes dentro de novas ordens religiosas, as mendicantes, como a franciscana e dominicana, ambas sob a bênção papal. Paulatinamente, os discursos contra os judeus passaram também a ter adesão entre a elite clerical letrada, como mostra, nos séculos subsequentes, especialmente no XIII e XIV, o processo de heretização judaica que levou à expulsão desse grupo de determinadas localidades europeias ocidentais, a exemplo da Inglaterra.

A importância em apresentar os modos pelos quais se deu o desenvolvimento de um antijudaísmo doutrinário na Igreja reside no fato de que os crimes rituais dos quais os judeus passaram a ser acusados têm lugar crescente, a partir de 1144, em regiões pontuais por toda *Ashkenaz*. Uma plêiade de crônicas latinas e apenas uma hebraica – a de Efraim de Bonn, já citado anteriormente – dão conta desses casos. Todo esse *corpus* documental nos proporciona um panorama das condições de produção desse tipo de discurso antijudaico, que cresceu de forma exponencial dentro da alta hierarquia clerical durante o século XII e se estabeleceu no início do século seguinte. Esse processo ocorreu não de forma abrupta, como resultado imediato da Primeira Cruzada, mas de maneira lenta, progressiva e continuada. Tal período representou também um catalisador das transformações dentro da cultura judaica, como observamos no capítulo anterior. No que concerne à relação judaico-cristã e suas interações conflituosas, podemos identificar, já no início do século XI, ondas persecutórias, bem como a presença de um discurso antijudaico entre os setores mais populares do clero (BERGER, 2010, p. 16).

É difícil e certamente precipitado nomear o fim do século XI, especialmente o cabal ano de 1096, como um divisor de águas em todos os âmbitos daquela sociedade, sem considerar a complexidade de questões envolvidas. A primeira delas é a percepção de que defender a institucionalização doutrinária do antijudaísmo entre os séculos X e XIII não exclui a presença inegável do preconceito antijudaico na teologia cristã desde a Antiguidade Tardia. Com efeito, é no Medievo central que há o progressivo abandono de uma teologia mais tolerante, ainda que sabidamente antijudaica. Essa perspectiva, porém, não excluía sumariamente os judeus do convívio social cristão, algo que só passará a ocorrer em forma de doutrina a partir do séc. XIII. A segunda delas diz respeito ao fato de terem ocorrido perseguições aos judeus já no início e ao longo do século XI – isto é, antes das perseguições propriamente ditas de 1096 –, em torno do ano de 1010, ainda que em menor escala, mas já se encaminhando para uma radicalização crescente e contando com a presença dos discursos antijudaicos dentro do clero.⁹⁸ A terceira questão condiz com as evidências de que os judeus do norte da Europa no século seguinte à Primeira Cruzada alcançaram crescimento econômico e criatividade cultural em um ambiente de relativa tolerância (CHAZAN, 1987, p. 197-210), o que leva a constatar que as mudanças na relação da comunidade judaica com a sociedade cristã não ocorreram de maneira inopinada e que, tanto as hostilidades e as inconstâncias, quanto os momentos de paz e prosperidade ocorreram antes e depois de 1096.

Considerando tais fatores em nossa análise, entendemos que a progressiva degeneração da posição dos judeus na Cristandade europeia aconteceu de maneira lenta e processual ao longo de três séculos, nomeadamente entre o séc. XI e XIII, e culminou com as ondas de intolerância representadas pelas expulsões em massa, a partir do séc. XIII e durante o séc. XIV, pela institucionalização doutrinária do antijudaísmo através das ordens mendicantes, e não menos, pelas acusações de assassinato ritual – também acompanhadas de outras acusações como a profanação de hóstias, que surgiram sazonalmente próximas aos libelos de sangue, mas que não focaremos em nossa análise.

3.2 AS TENSÕES SOCIAIS NO BOJO DA CRUZADA POPULAR

⁹⁸ O rumor de que os judeus haviam conspirado junto aos mouros da Espanha para destruir a igreja do Santo Sepulcro de Jerusalém, em 1010, fez com que as comunidades judias sofressem repetidos ataques. Além disso, em 1063, durante os eventos da *Reconquista* da Península Ibérica, judeus foram perseguidos e massacrados pelos exércitos dos reis cristãos daqueles territórios (TRACHTENBERG, 1965, p. 234-256). Roos (2006, p. 39) também destaca ocorrências semelhantes na Alemanha, especificamente em Mogúncia, onde ocorreu uma pequena expulsão em 1012, e em Trier, uma tentativa de expulsão em 1066. Outrossim, Stow (1992, p. 3-4) aponta que os judeus não eram tão bem tratados na Alta Idade Média, como aparece na maior parte da historiografia judaica, podendo-se falar apenas em uma *aliança* com o poder político e governantes cristãos.

Em seu capítulo sobre as interações judaico-cristãs entre os séculos XI e XII, Roos (2006, p. 36) utiliza algumas coleções de crônicas latinas para demonstrar os níveis de contatos no cotidiano das relações entre o alto clero e os judeus, mesmo após 1096. Em uma das crônicas monásticas de 1120, a *Gesta abbatum Trudonensium*, encontram-se algumas informações pertinentes, dentre elas a narrativa sobre o abade de São Pantaleão, Rodolfo de São Trond, que mantinha conversas amigáveis com judeus, cujo objetivo não era – como poderia se supor – a conversão ou a censura, mas, como relata a fonte, o abade tratava os judeus com lisonjas a fim de “suavizar a dureza de seus corações” (*Gesta abbatum Trudonensium* = MGH, SS, 10.36-39; p. 304). Tal comportamento tornou o abade popular entre a comunidade judaica, de forma que mesmo as judias o procuravam para dialogar, como relatado na crônica. Roos (2006), todavia, alerta para o cuidado necessário no trato dessa informação documental, já que se trata de uma fonte cristã, portanto cumpre ter cautela. Entretanto, como a mesma foi escrita contemporaneamente às Crônicas Hebraicas, que, como vimos anteriormente, descrevem os esforços dos bispos locais em defender os judeus da violência cruzada, acreditamos não ser improvável que a relação entre a alta hierarquia clerical e os judeus mantivesse certo nível de cordialidade mesmo depois das perseguições de 1096 (ROOS, 2006, p. 36).

A autora salienta ainda a integração entre as comunidades cristã e judaica no nível da convivência urbana, como vimos em nosso primeiro capítulo, sobretudo as boas relações entre os poderes estabelecidos, o imperador ou os membros dirigentes do clero. Se fizermos um balanço de todas as informações disponíveis e autores que versam sobre o assunto, nos aproximamos, em certa medida, da hipótese aventada por Stow (1992, p. 3-4) de uma *aliança* com o poder político estabelecido antes de 1096, seja ele secular ou não, do que propriamente um bom convívio firmado e perene durante toda a Alta Idade Média. Apesar de, desde a Antiguidade Tardia, a Igreja ser fomentadora de leis que restringiam o contato social entre judeus e cristãos, renovadas entre os séculos XI e XII, no âmbito do cotidiano e convívio entre ambos os grupos, as relações cordiais e até mesmo amistosas podem ser comprovadas. Roos (2006) traz um apanhado de exemplos de convívio diário contidos em fontes documentais do período em questão, por meio dos quais temos informações de que esses indivíduos podiam passar a noite na casa uns dos outros, participar de comemorações familiares e partilhar momentos de lazer como jogos de cartas. Além disso, até o fim da Idade Média, era possível que cristãos participassem de celebrações e festas judaicas (ROOS, 2006, p. 40).

Podemos identificar nas literaturas de *responsa*⁹⁹ exemplos de relações amistosas entre judeus e cristãos, como de Rashi e seu professor, rabi Yaakov ben Yakar, com alguns amigos cristãos. Em um *responsum* de Rashi (218, trad. de Agus, 1968, p. 794-795), encontra-se uma passagem em que o próprio rabino conta como seu vizinho gentio o presenteou com ovos e bolos no oitavo dia da Páscoa judaica. Em relação a isso, Roos (2006, p. 41) chama atenção para o fato de o cristão aparentemente estar atento para a tradição judaica, ou seja, quando no último dia do feriado religioso os judeus não poderiam comer pão fermentado, houve a preocupação do envio de presentes na intenção de serem consumidos no dia seguinte. Havia limites nesta proximidade com gentios, já que costumes e leis judaicas, como, por exemplo, as restrições alimentares, que não os permitiam comer comida que não fosse *kasher* ou *kosher*,¹⁰⁰ restringiam certos grupos e ocasiões sociais. Por isso, a proximidade era mais comum em comunidades maiores, onde poderiam ter acesso a serviços e produtos que estivessem de acordo com suas normas. Na maioria dos casos, esta não era uma realidade possível e as condições de vida cotidianas em uma sociedade cristã levaram a um abrandamento das regras de separação durante os séculos XI e XII (ROOS, 2006, p. 41).

Os níveis de convivência e proximidade entre judeus e cristãos atingiam praticamente todos os âmbitos da vida cotidiana: nas relações comerciais; no emprego de servos cristãos por parte dos judeus; no pequeno comércio diário, a exemplo de padeiros judeus que possuíam clientes e empregados cristãos; e no conhecimento linguístico, ainda que básico, que estudiosos judeus tinham do latim e clérigos cristãos tinham do hebraico – sobretudo para fins de preparação para os debates teológicos que ocorreram durante a Idade Média entre representantes de ambas as religiões,¹⁰¹ ou no caso cristão, para o melhor entendimento do Antigo Testamento. Os contatos acadêmicos que clérigos intelectuais possuíam com os estudiosos judeus mostram também que ambos detinham algum nível de conhecimento das doutrinas e escritos religiosos uns dos outros (ROOS, 2006, p. 42-49).

⁹⁹ Um tipo de literatura comum desde o século VIII, quando rabinos do mundo muçulmano escreviam correspondências às academias talmúdicas da Babilônia para trocar informações, orientações sobre os costumes judaicos, conselhos legais, interpretações do Talmude e demais questões teológicas e históricas. A troca de correspondência tornou-se um gênero recorrente na Idade Média sob o nome de Literatura de *Responsum*, que se caracteriza por um tipo de correspondência culta entre indivíduos e comunidades judaicas (VERZA, 1999, p. 179).

¹⁰⁰ *Kosher* (heb. transl. significa “apropriado” ou “permitido”) é um termo de origem hebraica que determina os alimentos que são adequados ou permitidos pelas normas dietéticas do judaísmo, a *kashrut*, conjunto de leis alimentares estabelecidos pela *Halachá*.

¹⁰¹ Para mais informações acerca dos debates judaico-cristãos e a literatura polêmica relacionada a estes, cf. Maccoby (1996) e Falbel (1983).

Como veremos a seguir, compreendemos que a convivência pacífica não ocorria apenas entre os grupos dirigentes daquela sociedade – fossem eles do clero ou do laicado – mas também entre a população comum, o que leva a supor que os clérigos de origem popular também vislumbravam, ou até mesmo podiam compartilhar das mesmas condições de convívio com a população judaica das cidades. A crônica de rabi Salomão bar Sansão (Trad. de Falbel, 2001, p. 80) narra o início de um levante contra judeus em que os próprios cidadãos e os cruzados travaram uma luta entre si, na qual cidadãos importantes de Mogúncia se opuseram à violência contra os judeus e entraram em conflito com os demais moradores da cidade e com os cruzados, o que acabou provocando a morte de um dos cruzados e levou os peregrinos a culparem os judeus por sua própria contenda.¹⁰²

Outra constatação importante a que essas informações nos levam diz respeito ao caráter randômico das perseguições. A população cidadina não apresentava um comportamento violento frequente em relação à presença judaica; se isso fosse uma realidade, os próprios bairros judaicos e a estadia de judeus nas urbes medievais não seriam possíveis. A transformação dessas relações, portanto, parece estar relacionada à propagação de um discurso antijudaico. Assim, é necessário estabelecer outra investigação: de que maneira os discursos antijudaicos pregados por monges itinerantes nas Cruzadas puderam vir a existir no seio da baixa hierarquia clerical e como se deu o impacto destes discursos entre a população laica? Esta questão abarca a ocorrência de duas práticas: dos líderes cruzados e da população cidadina. Ainda que essa seja uma questão que necessita de esclarecimento, no todo, as informações existentes sobre essas lideranças com relação às formas como propagaram os discursos de violência antijudaica são escassas e muitas vezes incipientes. O motivo principal é que não existem *corpora* atribuídos à autoria dos próprios líderes – e menos ainda do povo comum. Suas ações chegaram até nós a partir do filtro e do olhar de cronistas outros, cristãos ou judeus, e, em ambos, não havia dedicação de muito espaço para caracterizar e analisar individualmente como se portavam essas lideranças em suas narrativas. Diante disso, intentamos nesta subseção fazer um apanhado geral das informações disponíveis, sobretudo nas fontes latinas, ou seja, através do olhar do cronista cristão.

3.2.1 As lideranças laicas e clericais nas crônicas latinas

¹⁰² Em um trecho da crônica do *Annalista Saxo* (MGH, SS, 6.51-53; p. 729), ele comenta algo nessa mesma tônica da culpabilização dos judeus por fazerem os cristãos entrarem em conflito entre si: “Porém, nem o bispo e nem seus cavaleiros, quando se reuniu uma grande multidão, puderam defender os judeus ou salvá-los dos cruzados, talvez porque cristãos não quiseram lutar com cristãos por causa dos judeus”.

Sobre as condutas de Pedro, o Eremita, e outras lideranças, sejam laicas ou não, que apareceram durante as chamadas da Primeira Cruzada e durante seu percurso, informa-se, nas bibliografias e documentações, que discursos antijudaicos começaram a se popularizar no encaixe cruzadístico, mas poucas das crônicas identificam direta ou nomeadamente aqueles que promoviam tais discursos. Ainda assim, podemos perceber o destaque a alguns líderes em nossas fontes, entre eles o próprio Pedro, o Eremita, o monge Gottschalk, o padre Volkmar, o duque Godofredo de Bouillon e o conde Emico de Leiningen, que serão apresentados detalhadamente um a um nas páginas que se seguem. Durante as convocações da Cruzada, esses indivíduos estiveram envolvidos direta ou indiretamente em levantes antijudaicos no norte da França, Saxônia e Germânia e é por sua importância que dedicamos a eles espaço em nossa argumentação.

O primeiro deles, Pedro, o Eremita, considerado nas crônicas um dos grandes líderes espirituais dessa primeira peregrinação (*Albertus Aquensis* = RHC, H. Occ. v. 4, p. 272), não tomou parte nas sérias ameaças ou na violência de fato contra judeus, entretanto, não fez muito para impedir que ocorressem. A única relação direta entre Pedro e as comunidades judaicas documentada nas crônicas foram as cartas e os pedidos de ajuda financeira para a incursão religiosa que fez às comunidades das cidades por onde passou. Nas crônicas, não identificamos discursos antijudaicos proferidos pelo clérigo, nem sua participação em motins localizados. Chazan (1987, p. 55), por sua vez, considera o pedido de financiamento às judiarias como uma espécie de exploração econômica ou, se preferirmos, uma coerção econômica, uma vez que Pedro possuía um poder simbólico¹⁰³ diametralmente oposto e maior que os judeus naquela determinada situação. Em troca da “ajuda”, Salomão bar Sansão (Trad. de Falbel, 2001, p. 114) narra que o líder falaria “bem de Israel” por onde quer que passasse, no que foi atendido, pela primeira vez, por membros de judiarias do norte da França, região de onde seu contingente partiu. Pedro levou consigo cartas dessas comunidades o recomendando às demais, por onde cruzasse em seu caminho, e solicitando que os judeus de toda parte contribuíssem financeiramente com sua empreitada, pois era um “[...] clérigo e suas palavras seriam ouvidas” (S., trad. de Falbel, 2001, p. 114).

¹⁰³ O conceito de poder simbólico, em Bourdieu, é o “[...] poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido por meio de força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário. [...] O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras” (BOURDIEU, 1992, p. 14-15).

Outra relação do monge com os motins contra judeus se dá porque, em algumas localidades, os peregrinos que o seguiam acabaram por tomar parte em ataques antijudaicos em busca de espólios e víveres. Informações como essas aparecem nas crônicas hebraicas, mas não podemos afirmar de qual bando de cruzados as hostilidades partiram, se dos seguidores de Pedro, ou de qualquer outro líder (CHAZAN, 1987, p. 54). Embora alguns cronistas atribuíssem certas perseguições a ele, fica claro que há uma confusão por parte desses, que arrogaram os feitos de Gottschalk e Volkmar, que atuaram entre a Germânia e o leste europeu, a Pedro e seus peregrinos (EIDELBERG, 1996, 3-19; FALBEL, 2001, p. 47-53).

Há discussões históricas envolvendo o papel de Pedro na chamada Cruzada Popular, como a noção que algumas crônicas latinas trazem de que havia na época uma concepção popular generalizada em que o monge aparecia como o grande líder e pregador da Cruzada, eclipsando a liderança do próprio papa em sua jornada pelo norte da Europa a fim de propagar a peregrinação à Jerusalém, bem como seu discurso em Clermont (BLAKE; MORRIS, 1985, p. 85, ss). Segundo Blake e Morris (1985, p. 85-86), as narrativas que dão destaque à figura de Pedro, o Eremita, são as crônicas de Alberto de Aquisgrão, de Guilherme de Tiro, a *Chanson d'Antioche*, de Gandor de Douai, a Alexíada, de Anna Comnena, e os *Annales Rosenveldenses* (MGH, SS, 16, p. 101).¹⁰⁴ Entretanto, essa é uma interpretação de estudiosos contemporâneos sobre a ideia que cronistas latinos poderiam fazer da figura de Pedro, o Eremita. Para um clérigo letrado escrevendo próximo ao período dos acontecimentos, como Alberto de Aquisgrão, que teve sua *Historia Ierosolimitana* finalizada em c. 1119, parece improvável, ou simplesmente peculiar, que desse a Pedro um papel superior ao do papa na pregação da Cruzada. A ênfase dada ao eremita pode estar ligada ao fato de que se estava escrevendo para um público que tinha ainda fresca na memória a noção da importância do papa na deflagração do movimento, portanto essa informação poderia ser suprimida pelo cronista latino, uma vez que devia ser um conhecimento dado à sua época, ao menos para o público para o qual este cronista escrevia, isto é, outros clérigos letrados. Os demais cronistas latinos, que escreveram mais tardiamente no século XII e a partir de outros relatos e crônicas, podem ter interpretado essa escassez da figura papal nos textos como sinal de que a liderança de Pedro no plano prático – pois o papa não se pôs pessoalmente a liderar a peregrinação – se sobrepujasse à de Urbano II. A narrativa de Guilherme de Tiro, por exemplo, atribui uma maior importância a Pedro até mesmo na convocação da Cruzada, alocando as pregações do

¹⁰⁴ Para uma perspectiva mais detalhada sobre o discurso dessas crônicas em relação à figura de Pedro, o Eremita, cf. Blake; Morris (1985).

monge em favor do movimento antes mesmo do discurso oficial em Clermont (1095) (*Wilelmi Tyrensis archiepiscopi* = RHC, H. Occ., v. 1, 1.13).

Outras crônicas são conhecidas por condenarem as ações dos peregrinos e dos monges que tomaram parte nos discursos de violência e compactuaram com os comportamentos moralmente condenáveis, na visão de seus autores, das multidões que os seguiam. Esses cronistas suprimiram total ou parcialmente a importância das lideranças clericais como Pedro, Volkmar e Gottschalk. Bernoldo de Constança, por exemplo, sequer menciona nominalmente tais figuras, antes determina explicitamente que “[...] O senhor papa foi o principal autor da expedição [...]” (*Bernoldi Chronicon* = MGH, SS, 5.14-15; p. 464). Frutolfo/Eceardo (*Ekkehardi Chronicon Universale* = MGH, SS, 6.12-20; p. 208), por sua vez, menciona esses indivíduos de maneira breve e em um tom de censura às suas ações. Mesmo assim, além da figura central de Pedro, o Eremita, no setor clerical das lideranças cruzadas, há mais duas personagens significativas o suficiente para terem suas trajetórias na Primeira Cruzada mencionadas nas crônicas por nós selecionadas, são eles Volkmar e Gottschalk.

Ainda que suas ações tivessem sido expressivas a ponto de chamar a atenção dos cronistas judeus e cristãos, suas participações em agitações e massacres contra judiarias apenas tangenciaram a Renânia, por isso apresentam parca informação na nossa documentação. Volkmar e seu exército de aproximadamente doze mil pessoas foram mais rápidos em se pôr no caminho do Oriente, o que os levou então à escolha de um itinerário que passava através da Saxônia e Boêmia. Neste processo, a primeira cidade em que se envolveram em motins antijudaicos foi Praga, onde as tentativas do bispo Cosmas não foram suficientes para impedi-los. Todavia, uma vez em terras húngaro-croatas, foram, na segunda tentativa de atacar judeus na cidade de Nitra, impedidos e derrotados pelo exército do rei arpaide Colomano I, o Sábio (1095-1116) (*Ekkehardi Chronicon Universale*, MGH, SS, 6.16-19. Tradução nossa cotejando as versões de Falbel [2001, p. 51] e McCarthy [2014, p. 130-131]). Gottschalk e seu bando, por sua vez, ao seguirem caminho em direção à Bavária, cruzaram com a judiaria de Ratisbona, na qual se detiveram na intenção de perseguir e espoliar os judeus desta comunidade. Da mesma maneira que Volkmar, ao adentrarem o território húngaro-croata e promover saques no interior do reino, foram rechaçados pelas tropas do rei Colomano I. Sobre Gottschalk temos maior quantidade de informações do que acerca de Volkmar. A crônica de Alberto de Aquisgrão conta com uma das mais extensas narrativas sobre a Primeira Cruzada. Ela relata que

[...] não muito depois da passagem de Pedro [o Eremita], certo clérigo de nome Gottschalk, teutônico por nascimento, e habitante da região do rio Reno, foi inspirado por amor e desejo pela mesma peregrinação à Jerusalém por causa de um sermão de Pedro. Com sua oratória ele incitou os corações de muitos de diferentes nações a tomarem seu caminho, e reuniu mais de quinze mil pessoas de várias regiões da Lotaríngia, França oriental, Bavária e Suábia, uma multidão com tantos cavaleiros quanto simples peregrinos [...] (*Albertus Aquensis*, RHC, H. Occ., v. 4, p. 290; Tradução nossa cotejando Falbel [2001, p. 57-58] e Edgington [2007, p. 44-45]).

A crônica de Frutolfo/Eceardo, por sua vez, utiliza um tom mais hostil e de censura ao comentar os feitos do clérigo:

Então, Gottschalk, não verdadeiro, mas um falso servo de Deus, entrou no reino da Hungria com seus seguidores depois de pilhar a Bavária oriental. Em seguida, sob um espetáculo surpreendente de falsa religião, ele fortificou uma certa cidadela, pôs uma guarnição, e começou a devastar os arredores com o resto de sua turba [...] (*Ekkehardi Chronicon Universale*, MGH, SS, 6.16-19; p. 215. Tradução nossa cotejada com McCarthy [2014, p. 151]).

Em outra passagem, o cronista menciona tanto Volkmar, quanto Gottschalk na intenção de relatar seus feitos contra comunidades judaicas ao longo do percurso:

O primeiro grupo, estimado em quinze mil e seguindo certo monge de nome Pedro – que, entretanto, muitos disseram depois ser um hipócrita – viajou pacificamente através da Lotaríngia, e depois pela Bavária e Hungria. Muitos vieram em barcos pelo Danúbio, ou a pé através da Suábia, enquanto outros, cerca de doze mil, liderados através da Saxônia e Boêmia por certo padre, Volkmar, e um considerável número liderado através da Francônia pelo clérigo Gottschalk. Nas cidades pelas quais passaram, eles destruíram os remanescentes abomináveis dos judeus, como verdadeiros inimigos internos da Igreja, ou os forçaram a buscar refúgio no batismo; mas a maioria deles retornou à sua antiga crença como cães ao seu vômito (*Ekkehardi Chronicon Universale*, MGH, SS, 6.16-19; p. 208. Tradução nossa cotejada com McCarthy [2014, p. 130]).¹⁰⁵

Alberto de Aquisgrão (*Historia Ierosolimitana* = RHC. H. Occ., v. 4, p. 291) critica de forma contundente o comportamento das multidões de seguidores de Pedro, o Eremita, e de Gottschalk, conforme tradução de Falbel (2001, p. 58):

Apegaram-se [sic.] à cruz em vários países e reinos, França, Inglaterra, Flandres e Alemanha [Lotaríngia], uma grande multidão de cristãos inflamados pelo amor aos

¹⁰⁵ A última sentença desta citação faz alusão às passagens bíblicas encontradas em Pv. 26.11 e 2 Pd. 2.22.

céus. De todos os lados surgiram exércitos com suas riquezas e posses, pertences de suas casas e armas necessárias em seu caminho a Jerusalém. E, quando todos esses exércitos se juntaram, dos reinos e múltiplas cidades começaram as orgias e os banquetes sem controle e medida, pois eles não se afastaram de pessoas desonestas, pecadores e marginais, e juntamente com as mulheres e jovens, que também saíram levianamente, não paravam de se divertir, e no seu orgulho não cessaram de se comportar com arrogância em relação ao que deles se esperava com essa peregrinação.

Ainda que não tenhamos um canal de verificação direto sobre como se deu a recepção dos discursos antijudaicos das lideranças entre a população em geral que aderiu à peregrinação, é possível vislumbrar um panorama do efeito que as pregações geraram na opinião pública das multidões através dos relatos que os cronistas fazem de duas ações e comportamentos, como observamos nos excertos acima. Alberto de Aquisgrão (*Historia Ierosolimitana* = RHC. H. Occ., v. 4, p. 290) ainda repreende os peregrinos quando relata sobre a história de um ganso e de um bode que lideravam os cristãos, pois disseram que eles estavam imbuídos do Espírito Santo. Falbel (2001, p. 58) traduz o excerto: “[...] multidão de peregrinos idiotas, levianos e cegos [...] dignos da ira divina aos olhos de Deus [...] a estes animais louvaram com um grande culto e os seguiam como animais, e diziam acreditar inteiramente em sua missão divina”. Um tom semelhante pode ser verificado na crônica do *Annalista Saxo* (MGH, SS, 6. 38-41; p. 729. Tradução nossa a partir de Jair Korn e Jacob Guinsburg, 1955, p. 44): “[...] o inimigo do gênero humano não tarda em semear o joio ao lado do grão, a suscitar pseudopropetas, e a misturar falsos irmãos e mulheres desavergonhadas às hostes do Cristo. Com sua hipocrisia, com suas mentiras, com suas corrupções ímpias perturbaram o exército do Senhor [...]”. Notamos, assim, um posicionamento discursivo dos cronistas que ora se aproximava de uma tônica repressiva do comportamento cruzado, ora justificava suas ações.

Frutolfo/Eceardo (*Ekkehardi Chronicon Universale*, MGH, SS, 6. p. 208; 215) apresenta uma opinião assumidamente crítica sobre diversos aspectos do movimento, tanto em relação aos cruzados, quanto ao próprio Pedro, o Eremita, e também sobre o batismo forçado dos judeus e seu retorno posterior ao judaísmo. O que todos os cronistas têm em comum, todavia, é a ideia de que o movimento era justo, pois contava com a bênção divina e prova disso fora o sucesso da conquista de Jerusalém. Entretanto, eles também entendem que os excessos da Cruzada dos populares havia provocado o castigo de Deus, pois os bandos que se envolveram em atividades como violência contra judeus, batismos forçados, matanças de outros cristãos e pilhagens nos campos e cidades sofreram uma punição divina, pois não conseguiram alcançar a Terra Santa e foram dizimados a caminho (POLIAKOV, 1955, p. 44).

O discurso dos cronistas latinos defende ainda que os verdadeiros cruzados, nobres justos, como Godofredo de Bouillon, alcançaram, com seus exércitos organizados e bem equipados, o sucesso da empreitada sob a bênção divina. Podemos observar na crônica de Frutolfo/Eceardo que é clara a aprovação do cronista quanto à pessoa de Godofredo: “[...] Duque Godofredo da Lotaríngia, homem de origem mais ilustre, natureza e destreza marcial, que no ano anterior havia convertido praticamente todas as suas posses em dinheiro, fez a viagem através da Francônia fortalecido com não pouca fé e muitos cavaleiros” (*Ekkehardi Chronicon Universale*, MGH, SS, 6.41-44; p. 208. Tradução nossa cotejada de McCarthy [2014, p. 131]). Além dele, Alberto de Aquisgrão também utiliza uma tônica positiva em relação a “[...] Godofredo, duque do reino da Lotaríngia, um homem muito nobre [...]”, e elenca nominalmente os demais cavaleiros e nobres de sua companhia, caracterizando-os como “[...] cavaleiros muito corajosos e príncipes muito ilustres [...]” (*Historia Ierosolimitana* = RHC. H. Occ., v. 4, p. 300. Tradução nossa cotejada de Edgington [2007, p. 61-63]).

Em contrapartida, é generalizada a desaprovação no que concerne às ações de outro setor secular da nobreza, nomeadamente Emico de Leisingen e seu exército, composto por peregrinos e diversos outros nobres, entre eles os senhores de Zweibrucken, Salm, e Vendeuil, além de Hartmann de Dillingen, Drogo de Nesle, Clarambaldo de Vendeuil, Tomás de La Fère e Guilherme, visconde de Melun (FALBEL, 2001, p. 49). Alberto de Aquisgrão reconhece uma provável posição de prestígio e respeito do conde em sua região, porém imputa o desastre de sua empreitada ao comportamento repreensível de Emico e seu bando (*Historia Ierosolimitana* = RHC. H. Occ., v. 4, p. 295). Dessa forma, parece expor que a mão de Deus havia descido sobre a expedição graças aos pecados de Emico, pois, entre atos de impureza e fornicação, o conde e os cruzados haviam também punido os judeus exilados em um grande massacre, por ganância aos seus bens e não pelo apreço à justiça divina. Segundo o cronista, Deus era um juiz justo e ordenava que ninguém devesse ser persuadido ou compelido à fé católica pela força. Frutolfo, por sua vez, alega que o conde era notório por seus modos excessivamente tirânicos (*Ekkehardi Chronicon Universale*, MGH, SS, 6.23; p. 215. Tradução nossa cotejada com McCarthy [2014, p. 151-152]).

A partir das informações disponíveis sobre as lideranças cruzadas e o comportamento geral das multidões descritas no discurso dos cronistas latinos, notamos que há um ponto de concordância mais comum sobre as lideranças clericais, caracterizadas de maneira mais crítica, ao passo que às lideranças laicas, mais organizadas e que não se envolveram em comportamentos polêmicos como massacres e batismos forçados de judeus, os autores

reservam uma adjetivação positiva e elogiosa. Esse posicionamento discursivo censor em relação aos clérigos guerreiros como Gottschalk e Volkmar, ou mesmo sobre a figura de Pedro, o Eremita, revela que possivelmente esses cronistas estavam se respaldando em um discurso oficial e pré-estabelecido da Igreja, notadamente aquele que condenava os comportamentos dos peregrinos, sobretudo em relação às ações contra os judeus. Neste quesito, podemos considerar que a argumentação dos cronistas estava alinhada com a da alta hierarquia clerical à qual pertenciam.

3.3 ESTADO DA QUESTÃO: OS LIBELOS DE SANGUE NO MEDIEVO

Sabemos que as origens da acusação de crime ritual contra judeus não remontam à Idade Média, mas ainda ao período Antigo. A primeira delas que se tem notícia está em um episódio documentado por Flávio Josefo em *Contra Apião* (2.8.94-95). Na segunda parte desse texto, o autor responde às acusações antijudaicas feitas pelo sofista e gramático alexandrino Apião na obra histórica agora perdida *Aegyptiaca*, o qual havia imputado aos judeus a culpa por raptar um grego anualmente, engordá-lo ao longo do ano, e, por fim, transportá-lo até uma floresta onde ofereciam seu corpo em sacrifício, comiam seus órgãos internos e, enquanto o imolavam, faziam um juramento de ódio eterno contra todos os gregos (EHRMAN, 1976, p. 83; FELDMAN, 1993, p. 126-127).¹⁰⁶ Além desse registro, preservou-se apenas mais uma informação extraída da *Suda* (séc. X), uma compilação coletiva constantinopolitana; nela, faz-se menção a certo Demócrito, autor desconhecido, que teria escrito que: “[...] a cada sete anos os judeus pegam um estrangeiro, que eles oferecem como sacrifício, matando-o e rasgando sua carne em pedaços” (Σ. 0151). Até o momento, afora essas duas passagens, nenhuma outra acusação de crime ritual contra judeus atribuída aos autores gregos e romanos chegou até a contemporaneidade (EHRMAN, 1976, p. 83). Em seu lugar, imputou-se culpa e rumores de tais espécies de crimes, como assassinato de infantes para fins rituais, aos próprios cristãos, sobretudo no período da Antiguidade Tardia. Depois que o cristianismo se fortaleceu, porém, vindo a ser a religião oficial do Império Romano (395), houve um recrudescimento na culpabilização tanto de judeus como de cristãos por tais crimes (EHRMAN, 1976, p. 83-84).

De acordo com autores como Juster (1914, p. 204), Roth (1933), Trachtenberg (1943, p. 127-128) e Simon (1964, p. 160), a partir de Sócrates Escolástico (*Hist. Eccles.* 7.16), do quinto

¹⁰⁶ Segundo Feldman (1996, p. 293), a assertiva de Apião provavelmente repete ideias já em circulação, porque afirmações semelhantes podem ser resgatadas em Posidônio e Apolônio Mólón, ambos no século primeiro a.e.c.

século, o protótipo original da acusação de crime ritual medieval deu-se ainda em 415, em um incidente em Inmestar, próximo à Antioquia, na Síria, durante o Festival do Purim, quando judeus embriagados foram acusados de sequestrar uma criança cristã, atá-la e pendurá-la a uma cruz, e, em escárnio da morte de Jesus, zombarem e ridicularizarem-na; depois de muitos maus tratos, ela acabou morrendo. Assim, mormente de acordo com Roth (1933) e Rubin (1999, p. 87), as celebrações imoderadas do Purim, acompanhadas de insultos e violência anticristã, são vistas como o núcleo a partir do qual a crença no ritual judaico de homicídio de crianças cristãs se desenvolveu durante a Idade Média. Como parte integrante de um ritual centrado em torno do festival do Pessach, considerou-se a culminação ideal do Purim: “[...] o caso do assassinato ritual, tanto em suas variantes da crucificação quanto no consumo de sangue, é tido como uma brilhante, inteiramente eclesiástica e medieval invenção cristã” (TOAFF, 2016, p. 201).

Cabe ainda delimitar expressamente a diferenciação do assassinato ritual e do libelo de sangue. Dunes (1991, p. vii) sumariza a questão determinando que o primeiro é um termo geral para se referir a qualquer assassínio sacrificial, seja de uma vítima animal ou humana por alguma razão determinada. O assassinato ou crime ritual judaico, em particular, refere-se a judeus matando cristãos por alguma motivação religiosa, enquanto o libelo de sangue, por sua vez, é uma subcategoria do crime ritual judaico. Neste, uma criança cristã geralmente do sexo masculino é morta e seu sangue drenado para, supostamente, ser utilizado em algum ritual, como ser misturado ao pão ázimo e comido na *Pessach*, a Páscoa judaica. Roth (1933) analisa o libelo de sangue por meio da origem que este poderia ter em uma má interpretação cristã do festival do Purim. O autor argumenta que o tormento simbólico da figura opressiva de Hamã – do livro bíblico de Ester – que tipicamente ocorre no festival pode ter dado origem à crença de que os judeus também procuravam atormentar seus opressores cristãos; para os cristãos, esse tormento significava, além disso, uma representação blasfêmica da crucificação de Jesus (ROTH, 1933, p. 520-526). A ideia de que os crimes rituais ocorriam no período entre o Purim e a Páscoa ainda é aceita como base para novas argumentações de estudiosos desta temática, como aqueles aqui mencionados, e era parte das narrativas medievais sobre o crime ritual judaico. Contudo, Baron (1967), por sua vez, discorda das autoras, mas admite que esses rumores sobre judeus crucificando crianças vivas e usando seu sangue no período entre o Purim e a Páscoa judaica podem ter contribuído para a disseminação da crença ao chegarem na Europa Ocidental (EHRMAN, 1976, p. 84; TOAFF, 2016, p. 134-135). A

perspectiva de Roth, longe de ser unânime, ainda é confrontada recentemente por Langmuir (1990, p. 209-296).

Segundo Matteoni (2008, p. 182), alguns estudiosos detiveram-se em investigar os significados religiosos da crença no libelo de sangue enquanto originados nas tradições judaica e cristã;¹⁰⁷ ao passo que outros analisaram os casos de acusação de crime ritual em seus registros oficiais, livros de contos populares e na literatura mais antiga, no intuito de discutir seu impacto no imaginário popular.¹⁰⁸ Uma terceira abordagem ocupou-se de analisar a figura do judeu em uma variedade de fontes, a partir da perspectiva da desumanização de suas características corporais e sua marginalização na sociedade cristã.¹⁰⁹ Dentre todos esses pontos de vista, destacamos que até o século XII a concepção medieval do mito do crime ritual não envolvia o fator *sangue* e nenhuma das acusações de então culpava judeus de utilizarem ou beberem sangue de vítimas cristãs.¹¹⁰ Esse último componente da acusação cristalizou-se no século XIII, donde se originou a terminologia *libelo de sangue*.

Ehrman (1976, p. 85-86) aponta duas diferentes fontes em que podemos encontrar registros sobre o assunto. A primeira diz respeito à fala acusatória do cardeal Eudes de Chateauroux no debate com rabi Yehiel (c. 1238-1244), na época em que foi chanceler da Universidade de Paris. Na ocasião, o clérigo declarou que: “Vocês [judeus] comem o sangue dos incircuncisos. Pois assim Balaão profetizou: ‘E beba o sangue das suas vítimas’ (Nm. 23.24)” (Joseph ben Nathan. *Sefer Yosef ha-Mekanne*. Trad. de Ehrman [1976, p. 86]). O autor atribui uma influência mais antiga a esta fala do cardeal, possivelmente advinda de Dião Cássio (c. 155-235), na sua obra *Historia Romana* (75.31-32), em que este atribui a morte de centenas de gregos e romanos aos judeus de Cirene, Egito e Chipre e afirma, ainda, que esses judeus teriam comido a carne de seus inimigos e usado seus órgãos como parte de seu vestuário, bem como se ungido com esse sangue. Acreditamos que pela importância seminal das acusações

¹⁰⁷ Cf. Strack (1909), Roth (1933), Hsia (1988) e Introvigne (2004).

¹⁰⁸ Cf. Jacobs (1991), Langmuir (1984; 1990) e Bennet (2005).

¹⁰⁹ Cf. Trachtenberg (1943) e Bildhauer (2005).

¹¹⁰ As acusações medievais do século XII começaram a partir de 1144, em Norwich, na Inglaterra. Depois desse caso, podemos elencar outros casos na região, são eles: 1168, em Gloucester; 1181, em Bury St. Edmonds; 1183, em Bristol; 1192, em Winchester. Na França, tivemos o primeiro caso em 1171, em Blois; e no Sacro Império, em Vurtzburgo (Würzburg), em 1147, e uma crença disseminada em Mogúncia, em 1187, de que judeus matavam cristãos na Páscoa (MATTEONI, 2008; YUVAL, 2006). A partir do século XIII, o mito da necessidade do sangue cristão pelos judeus é adicionado às acusações de crime ritual, passando a ser chamadas de libelos de sangue. Algumas dessas acusações ocorreram em 1235, em cidades do norte europeu, como Fulda, Haguenau, Lauda, Tauberbischofsheim e Wolfhagen (YUVAL, 2006, p. 278).

em Dião Cássio (*Hist. Rom.* 75.31-32) a passagem merece ser apresentada em sua completude. No trecho, o autor afirma que durante o governo do antonino Trajano,

[...] os judeus da região de Cirene colocaram certo Andreas a frente de si e destruíram tanto romanos quanto gregos. Comiam a carne de suas vítimas, faziam cintos para si de suas entranhas, ungiam-se com seu sangue e vestiam suas peles como roupas; muitos deles foram serrados em dois, da cabeça para baixo; outros foram dados aos animais selvagens e outros ainda foram forçados a lutar como gladiadores. Ao todo, duzentos e vinte mil pessoas morreram. No Egito, também, perpetraram muitos ultrajes semelhantes e, no Chipre, sob a liderança de certo Artemião. Lá, também, duzentos e quarenta mil pereceram, e por isso nenhum judeu pode pisar naquela ilha, mesmo que um deles seja levado às suas costas por uma tempestade, ele é morto. Entre outros que subjugarão os judeus, estava Lúcio, que foi enviado por Trajano (*D. Cass. Hist. Rom.* 75.31-32. Tradução nossa cotejada com Earnest Cary).

Como fica claro, o excerto retoma eventos que teriam levado a casa imperial a intervir contra os judeus em função do abuso e da gravidade dos crimes cometidos por eles contra os povos gregos e romanos. O que parece estar em pauta aqui é a crença de Ehrman (1976) sobre a natureza da fala de Eudes, que pode ter se deparado com uma versão da obra de Dião Cássio para colher dela as posições propagadas muitos séculos depois, que efetivamente narraria que os judeus beberam o sangue de suas vítimas. Além disso, a constância deste argumento desde a Antiguidade até a Contemporaneidade, especialmente elaborada por juristas antisemitas do séc. XIX, parece elevar a questão à categoria de tópica literária difamatória que foi propagada longamente pela tradição cristã, não só no que concerne aos judeus, mas extensível também aos demais inimigos da ortodoxia nesse período e nos posteriores – como o caso das bruxas do Medievo tardio e Modernidade inicial, acusadas de comer suas vítimas, ungi e beber seu sangue durante o sabá (RICHARDS, 1993, p. 93-94; O'BRIEN, 2011).

Outra fonte apontada por Ehrman (1976, p. 86) diz respeito à obra de Tomás de Cantimpré (1258), sobre a qual nos debruçaremos mais atentamente ao longo deste capítulo. Na sua crônica *Bonum universale de apibus* (O bem comum em relação às abelhas, 2.23.24), ele acusa judeus de necessitarem do sangue de cristãos para curar uma série de males, como a menstruação masculina, e, além disso, de instituírem o costume de, anualmente, promover o derramamento de sangue cristão em todas as províncias para que pudessem tratar de seu padecimento. Notamos que, no período em que Tomás escreve, isto é, século XIII, o fator sangue já havia sido adicionado à mitologia do crime ritual e, segundo Ehrman (1976, p. 87), também havia estabelecido suas raízes no imaginário cristão a ponto de um escritor judeu

considerar necessário responder a este tipo de acusação em uma obra de polêmica judaico-cristã inserida no contexto dos debates e disputas teológicas entre cristãos e judeus do século XIII, o *Sefer Nitzahon Yashan* ou o *Antigo Livro da Vitória*, de um autor anônimo,¹¹¹ em que o mesmo diz:

Os cristãos nos recriminam e dizem que assassinamos suas crianças e bebemos seu sangue. Responda-os: Nenhuma nação foi tão rigorosamente advertida contra cometer assassinato como nós fomos. E isto se aplica igualmente para o assassinato de não judeus... “Não matarás” (Êx. 20.13; Dt. 5.17) significa que não deve matar ninguém – isso inclui os não judeus. [...] E também está escrito: “Todo aquele que derramar o sangue do homem, pelo homem seu sangue deve ser derramado” (Gn. 9.6). Isto se aplica a *todos*. [...] Nós também somos mais escrupulosos que qualquer outra nação em relação ao sangue. Pois mesmo com a carne que foi ritualmente abatida e adequada para o consumo, nós, no entanto, a salgamos e cuidamos muito para remover todo o sangue. Mas vocês nos difamam, a fim de derramar nosso sangue como Davi profetizou no Sl. 44. Pois ele previu que no futuro vocês nos blasfemariam a fim de derramar o nosso sangue e nos matariam por causa de nossa religião [...] (*Sefer Nitzahon Yashan*, p. 257-259. Tradução nossa a partir de Ehrman, 1976, p. 87).¹¹²

Afora as narrativas baseadas nos textos de origem teológica, existem abordagens adversas, como a de matriz folclorista, cujo expoente é aquela proposta por Dunes (1991). Os folcloristas se utilizam da literatura de matriz oral, ou seja, dos contos, lendas e baladas medievais para examinar as acusações de crimes rituais e dos libelos de sangue que passaram a fazer parte de várias tradições folclóricas. Dunes (1991), portanto, argumenta que as alegações de crimes rituais, sejam as de cunho histórico ou de narrativas folclóricas originadas a partir daí, refletem um processo que chama de *inversão projetiva*, na qual um grupo ou comunidade ressignifica um aspecto desconcertante de sua cultura e o atribui ao outro ou a um grupo concorrente. Assim, a ideia de que a fé cristã exige a execução de seu próprio salvador para o benefício dos fiéis causaria certo incômodo, por isso os cristãos projetariam a culpa pelo assassinato de um inocente sobre os judeus. No caso do libelo de sangue, a inversão está centrada no consumo ritual do corpo e do sangue de Cristo na forma da Eucaristia, reimaginada como o consumo judaico do sangue de uma criança cristã (SEWELL, 2015, p. 1478). Existe uma variedade considerável de produções sobre a temática do libelo de sangue judaico a partir da abordagem folclorista, em função disso vimos a

¹¹¹ Uma tradução completa da obra para o inglês pode ser conferida em Berger (1979).

¹¹² Para mais informações acerca das reações judaicas às acusações de crime ritual, cf. Yuval (2002, p. 86-106).

necessidade de mencioná-la. Entretanto, devemos esclarecer que nossa proposta não se assemelha a uma perspectiva psicologizante, usualmente vista nos trabalhos desta área.

Outro importante posicionamento entre os estudos dos crimes rituais e libelos de sangue judaicos é o de Langmuir (1996). O autor monta sua análise a partir do que entende como parte de uma narrativa do declínio das relações judaico-cristãs do período medieval. Esta narrativa inclui três tipos de afirmações discriminatórias: as realistas, as xenofóbicas e as irreais ou fantásticas, as quais Langmuir chama de *quiméricas*. As afirmações realistas possuem seu nível de criticidade, mas estão baseadas na compreensão de que o outro, apesar de sua alteridade, ainda é um ser essencialmente humano. As xenofóbicas maximizam de forma pejorativa as características presentes entre membros de um determinado grupo, criando uma caricatura depreciativa e ignorando as características positivas. As afirmações chamadas quiméricas são aquelas que demonstram ideias fantásticas e irracionais sobre o outro. Para o autor, a deterioração da relação judaico-cristã, já conflituosa, se dá a partir do momento em que as acusações de cunho xenofóbico – como a suposta cegueira judaica em não aceitar Jesus como o messias – se transformam em quiméricas, como os libelos de sangue, por exemplo (LANGMUIR, 1996, p. 309-346). É precisamente nesse intervalo de mudanças que o antijudaísmo medieval característico caminha para mais perto da forma moderna de intolerância, o antissemitismo (LANGMUIR, 1996, p. 14 e ss.).¹¹³

Sobre a temática das acusações rituais contra os judeus, o que mais nos interessa nas argumentações provenientes da literatura crítica é o fato de que a grande maioria corrobora a determinação do momento adequado para se diferenciar o crime ou assassinato ritual comum do libelo de sangue. Para Langmuir (1996, p. 266-268), o crime de Fulda, ocorrido em 1235, foi o marco divisório no qual surgiram as acusações do uso canibalístico do sangue de cristãos pelos judeus. Após esse evento, uma mitologia mais elaborada foi desenvolvida em torno do libelo de sangue que, conseqüentemente, sedimentou-se na tradição folclórica europeia medieval ocidental. Outra questão posta por Langmuir (1984, p. 827) é refutar a ideia de que as acusações do século XII seriam uma retomada daquelas do período antigo, que teriam novamente se popularizado em função da redescoberta dos textos da literatura clássica; ao

¹¹³ Explanamos as considerações do autor sobre a perspectiva da qual parte para analisar os casos de crimes rituais judaicos, mas não entraremos nas polêmicas sobre se o uso das nomenclaturas antijudaísmo e antissemitismo foi ou não adequado nesse dado período histórico, uma vez que a nossa opinião sobre a questão já foi explicitada nas primeiras linhas deste capítulo.

contrário, o autor argumenta que os cristãos do século XII não tinham conhecimento das antigas fontes greco-latinas de acusação de assassinato ritual.

Yuval (2006) defende que a visão que os cristãos tiveram dos martírios de 1096 causou uma forte impressão na opinião pública e acabou catalizando o surgimento das acusações de crime ritual contra os judeus algumas décadas depois. Embora não seja o primeiro a sugerir tal ligação, uma vez que Poliakov já ensaiava uma argumentação nesta tônica desde a década de 50 e que Marcus (1986) foi o primeiro estudioso a sugerir mais atentamente a ideia de uma ligação entre os eventos, McCulloh (1997) corrobora a hipótese do crime ritual do século XII como uma reinterpretação cristã do *Kidush HaShem*. Ainda que tal hipótese tenha ganhado certa adesão nos estudos da temática dos crimes rituais entre esses estudiosos, notamos que a argumentação se resume, a rigor, a apenas uma hipótese, haja vista a escassez de fontes que corroborem e embasem de forma concreta essa proposição. Yuval é quem mais se atenta para a demonstração da dita impressão negativa que os martírios judaicos podem ter causado no setor clerical. Elenca, para isso, apenas poucas crônicas latinas, como a de Alberto de Aquisgrão, a de Bernoldo de Constança, a *Gesta Treverorum* e os *Annales Herbipolenses*. O autor utiliza esta última de forma a embasar sua argumentação de que o primeiro crime ritual do século XII havia ocorrido não em Norwich, na Inglaterra (1144), como estabelece a maior parte da historiografia, mas em Vurtzburgo, na região da Baviera, no Sacro Império. Segundo ele, o suposto crime ritual judaico nesta cidade teria ocorrido em 1147, durante a Segunda Cruzada, e seria o primeiro do continente a ser documentado. Assim, o crime de Norwich teria ocorrido apenas em 1148-1149, aparentemente como resultado dos rumores e histórias que circularam anteriormente no continente sobre os atos homicidas dos judeus. As histórias sobre crime ritual teriam seguido da Baviera para a Inglaterra, não na direção oposta (YUVAL, 2006, p. 159-174; 1993, p. 33-90).

As discussões que envolvem esta última hipótese de Yuval (2006) são amplas e abrangem as considerações de McCulloh (1997) e Langmuir (1996), bem como os estudos sobre a obra hagiográfica que teria popularizado o crime de Norwich e mantido a memória da vítima, Guilherme, um menino de cerca de doze anos, como santo mártir local e feitor de milagres. Nomeada *A vida e a paixão do mártir São Guilherme de Norwich (Vita et passio Sancti Wilhelmi martyris Norwicensis)*, a obra seria de autoria do monge beneditino Thomas de Monmouth, cuja datação gira em torno de 1150 a 1173 (LANGMUIR, 1996, p. 209). Devemos esclarecer, neste ponto, que não tencionamos dissertar sobre as controvérsias historiográficas de diversos autores que discutem a origem precisa da primeira acusação de

crime ritual no século XII, uma vez que a discussão é extensa e foge aos propósitos analíticos deste capítulo.¹¹⁴ Destacamos apenas a existência de dissidências interpretativas sobre a questão, que abordaremos conforme couber à nossa argumentação.

McCulloh (1997) concorda com Yuval sobre a ligação entre o *Kidush HaShem* e os crimes rituais, mas não no que concerne à datação do primeiro crime documentado ter ocorrido em Vurtzburgo, em 1147. O autor demonstra que um martirologio da Baviera, escrito no fim da década de 1140, menciona Guilherme como mártir e suplanta a afirmação de Langmuir de que o primeiro registro do ocorrido fora aquele da hagiografia escrita por Tomás de Monmouth, apenas a partir da década de 1150.¹¹⁵ Além disso, McCulloh conjectura que, se a informação de que o martírio de Guilherme chegou ainda na década de 1140 no continente for correta, seria muito provável que o monge cisterciense Radulfo exploraria o caso nas suas pregações durante a Segunda Cruzada, pois teria acesso a tal narrativa (MCCULLOH, 1997, p. 730). Entretanto, o autor lança a afirmação apenas como uma hipótese que ele, historiograficamente, não pode comprovar. Fica claro, portanto, que as interpretações e as obras escritas desde o século XX sobre essa temática são vastas, e existe pouca consonância entre os especialistas.

Nossas constatações preliminares nos levam a identificar um contrassenso. Beneditinos reprovaram as ações antijudaicas, obviamente violentas, dos cruzados e, sobretudo, dos monges que pregaram contra os judeus na Segunda Cruzada, isto é, no mesmo período em que surgiram os primeiros casos documentados de crimes rituais (séc. XII) – podemos citar, como exemplo, Radulfo e a intervenção pessoal de Bernardo de Claraval. Entretanto, a primeira grande narrativa cuja proposta era popularizar a história do martírio de Guilherme de Norwich e, conseqüentemente, do crime ritual, foi escrita por Tomás de Monmouth, um beneditino. A própria difusão da mitologia do crime ritual foi promovida pelos beneditinos em função de seu interesse em divulgar os cultos aos meninos mártires – que não se resumiram ao de

¹¹⁴ De acordo com Moraes (2017), existe uma predileção historiográfica em se adotar as premissas de Langmuir como ponto de partida para os estudos dos crimes rituais ao longo da história, isto é, o crime de Norwich (1144) como o primeiro deles documentado, pelo fato deste autor apresentar bases argumentativas mais sólidas. Para consultar algum desses trabalhos, cf. Treue (1996), Stacey (1998), Taradel (2002), Bale (2006), Yarrow (2006), Perini (2012) e Rose (2015).

¹¹⁵ Para além da preocupação com as origens do crime ritual medieval, Yarrow (2006), propõe investigar o público alvo da narrativa de Tomás de Monmouth e concorda com as posições de Langmuir e McCulloh de que o culto ao mártir cristão de Norwich não teria sido algo espontâneo, mas, sobretudo, uma criação do clero local, nomeadamente o monge beneditino Tomás, apoiado pelo poder secular da cidade e pela alta hierarquia clerical personificada na figura do bispo Guilherme de Turbe, assim o primeiro culto de um mártir morto por crime ritual não seria uma manifestação popular.

Norwich. Assim, as acusações que ocorreram em Gloucester (1168) e Bury St. Edmonds (1181) contaram também com o envolvimento de beneditinos e cistercienses (BALE, 2006, p. 109). Rose (2015) defende, ainda, que aqueles clérigos exerceram um papel importante na difusão da mitologia ao organizar expedições junto das relíquias dos santos a fim de angariar fundos para obras da Igreja, como no caso dos clérigos de Norwich, para reconstruir a catedral incendiada da cidade. Havia um costume antigo de visitar relíquias e recitar narrativas dramáticas sobre elas para inspirar e encantar os ouvintes, que, por sua vez, acabavam oferecendo contribuições. Desse modo, essas expedições de relíquias combinavam entretenimento e educação religiosa, promovidos pelo acesso ao exótico e o sobrenatural (ROSE, 2015, p. 152-153). Segundo Rose (2015, p. 153), uma expedição de relíquias promovida pelo bispo Turbe de Norwich poderia ser um dos fatores para explicar a súbita aparição da acusação de assassinato ritual no continente, pois as acusações surgiram precisamente naqueles lugares aonde o bispo provavelmente teria viajado para contar a história das relíquias do mártir de sua cidade.

Em outras palavras, a narrativa do crime criada pelo monge Tomás em sua obra hagiográfica elencou algumas das características que foram vistas pelos historiadores como definidoras dos crimes rituais medievais, mas que poderiam variar um pouco dependendo do período e do local da acusação. De maneira geral, podemos elencar como traços da narrativa: o crime ocorrer em época próxima a Páscoa; a vítima geralmente ser um menino cristão; a crucificação da vítima (elemento variante relacionado à zombaria ou deboche da morte de Jesus); e o envolvimento dos judeus como responsáveis pelo mal feito. Posteriormente, o elemento *sangue* foi incorporado como novidade, e a acusação também passou a contar com o uso canibal do sangue cristão para fins ritualísticos, criando assim uma nova categoria de crimes rituais, ou seja, os libelos de sangue, nosso objeto de estudo.

Por fim, no intuito de introduzirmos nossas considerações analíticas acerca de uma possível ressignificação dos martírios de 1096 a partir das crônicas latinas, atentemos para uma breve exposição das contribuições historiográficas de Yuval (2006; 1993). O autor entende a ligação entre os martírios da Primeira Cruzada e o surgimento dos crimes rituais em termos de *difamação*. Segundo Yuval (2006), podemos encontrar nas fontes latinas e hebraicas relatos do choque que esses eventos despertaram entre os cristãos. Essa reação, juntamente com a ideologia messiânica *ashkenazi*, que considerava o derramamento de sangue dos mártires uma forma de apressar a redenção por meio da vingança do verdadeiro Messias sob seus algozes judeus, sugere uma conexão entre o martirologio judaico de 1096 e o surgimento do crime

ritual durante a primeira metade do século XII. Desta forma, os crimes rituais ou os libelos de sangue apareceriam como uma espécie de interpretação hostil e invertida do *Kidush HaShem*, na perspectiva dos cristãos, sobretudo os clérigos.

Yuval (1993) aponta que ambos os lados descrevem os judeus oferecendo sacrifícios humanos: enquanto um lado faz a apologia ao sacrifício de seus próprios filhos como o ato final de fé, o outro os culpam pela abominação e pelo crime de sacrificar uma criança cristã. A única distinção entre as duas versões são quais crianças os judeus matariam: ora seus próprios filhos, ora os dos cristãos. O autor acredita que seria muito provável para um cristão supor que, se os judeus poderiam ser tão cruéis com seus próprios filhos, ainda mais fácil seria tirar a vida de uma criança cristã. Essa suposição também estaria ligada à crença, que acreditamos que tenha se desenvolvido posteriormente, de que os judeus exigiam sangue cristão como parte de seu ritual para que pudessem provocar a ira divina sobre os mesmos, de modo a alcançar sua redenção messiânica vingativa. A suspeita cristã teria se confirmado e sido declarada pelo relato do judeu convertido Teobaldo de Cambridge, do qual Tomás de Monmouth afirmou ter colhido suas provas sobre a suposta conspiração judaica do crime ritual de Norwich. Nela, o judeu convertido afirma que sem o derramamento de sangue humano, os judeus não poderiam obter sua liberdade e jamais retornar à sua pátria. Dessa forma, Yuval aloca o início da circulação, entre os judeus, das histórias sobre a bravura dos mártires de 1096 – as crônicas hebraicas – no mesmo momento em que os cristãos também começaram a circular suas próprias versões sobre a mesma narrativa, isto é, ambas na primeira metade do século XII. Tudo isso levou o autor a afirmar que o libelo de sangue teria surgido como uma interpretação cristã distorcida dos contos e das narrativas judaicas de martírio que foram aventados a princípio nas crônicas de 1096 (YUVAL, 2006, p. 161-164; 1993, p. 33-90).

Elucidado o estado da questão sobre os estudos acerca do surgimento dos crimes rituais e dos libelos de sangue, bem como sua ligação com os martírios judaicos de 1096, passemos às considerações sobre a plêiade de fontes latinas elencadas para nossa análise. Selecionamos um número mais elevado de documentos em relação àqueles utilizados pelos autores que tradicionalmente propuseram uma análise semelhante, pois acreditamos que sua conjunção pode proporcionar uma investigação mais detalhada sobre o objeto em discussão.

3.4 CIRCULARIDADE DISCURSIVA E FORMULAÇÃO DO LIBELO DE SANGUE

De acordo com os pressupostos conceituais da AD, a primazia do interdiscurso leva a conceber que o discurso, o texto e o discurso presente no texto de uma época são uma coisa só, sempre indissociáveis. Assim, ao depararmos-nos com um antijudaísmo agressivo dos cronistas latinos ao descreverem as perseguições aos judeus da Renânia, entendemos que já havia certo posicionamento por parte deles – ainda que *virii litterati*¹¹⁶ e conhecedores da teologia oficial – adverso àquele da doutrina agostiniana sobre os judeus defendida pelo discurso oficial da Igreja. Todo pensamento ou discurso proferido em um dado período ou em um momento histórico é fruto de sua época e possui todas as condições para produção e existência possibilitadas pelo seu próprio período. Além disso, não existem discursos que sejam completamente independentes de outros discursos coetâneos, o que nos leva a argumentar que a circularidade das ideias entre o clero iletrado e o clero letrado, bem como seu movimento em relação à cultura popular, além de um dado possível, é inegavelmente comprovável.

Assim, podemos entender que as ideias antijudaicas que lançaram as condições de produção dos discursos responsáveis por construir a mitologia dos crimes rituais no século XII eram mais circuladas entre o próprio clero que entre a população em geral, o que se comprova quando se atesta que os levantes populares contra os judeus nas Cruzadas não foram espontâneos, mas incitados por clérigos e representantes da nobreza. Entretanto, se pensarmos na lógica da circularidade das ideias, isso não é tão determinante para nossas finalidades argumentativas, uma vez que o pressuposto dessa teoria aloca a existência dos discursos precisamente em sua natureza encíclica. Para além de sua criação como resultado de ações clericais, a mitologia do crime ritual consolidou-se na cultura popular de maneira que, com o passar do tempo, os elementos que caracterizavam as acusações se alteraram e passaram a integrar o folclore popular, postulando o movimento circular da lenda.

3.4.1 *Éthos*, posicionamento discursivo e cenografia nas crônicas latinas

Uma pergunta inicial que se coloca na análise do discurso da nossa documentação é o que caracterizaria o *éthos* do cronista latino. Ele é homem, cristão, clérigo, *vir litteratus* e analista – no sentido de ser responsável por registrar a cronologia dos acontecimentos mais importantes de reinados e pontificados da Cristandade, uma espécie de proto-históriógrafo

¹¹⁶ Segundo Burke (2003, p. 28), essa era uma das maneiras como os clérigos letrados referiam-se a si mesmos.

medieval.¹¹⁷ É importante que destaquemos sua posição social em meio ao clero católico, especialmente no que concerne às suas faculdades de *vir litteratus*. Frutolfo, por exemplo, além de cronista, foi *magister* e prior do monastério beneditino de Michelsberg, de onde recebeu o epíteto. Entre seus interesses intelectuais destacamos o estudo do *quadrivium*.¹¹⁸ Ele escreveu, além da crônica teológica universal, também tratados musicais – *Breviarium de musica* e *Tonarius*, sobretudo concernente a elementos técnicos do canto gregoriano –, e tratados litúrgicos – *De officiis Divinis* e *Glosa in Vetus et Novum Testamentum*. Cumpriu também funções de monge copista. Sua obra, teoricamente, era destinada a servir às necessidades da vida monástica (MCCARTHY, 2014, p. 15-18). Seu continuador, Ecardo de Aura, era membro da nobreza bávara, participou da Cruzada em 1101, entrando para a vida monástica em seguida, o que pode ser um indício dos motivos pelos quais grandes partes da sua crônica são dedicadas aos acontecimentos dos movimentos cruzadistas de fins do XI e início do XII. Essas características levam a considerar como os *ethé* dos cronistas latinos ajudaram a consolidar um posicionamento discursivo cada vez mais antijudaico no séc. XII.¹¹⁹

Bernoldo de Constança, por sua vez, desempenhou um papel importante na chamada reforma papal, como transparece em seu *éthos* discursivo apresentado na crônica. O texto revela, além de um intelectual, como no caso Frutolfo, também sua *persona* política e seu engajamento nos conflitos que envolveram tanto o papado, quanto o poder secular. Bernoldo foi autor de inúmeros tratados litúrgicos, que chegaram à contemporaneidade na forma de mais de cinquenta manuscritos de sua autoria ou com suas contribuições, uma vez que também vários textos foram massivamente comentados pelo monge. Esses manuscritos foram coletados em diversas bibliotecas alemãs e publicados por Johanne Autenrieth (1975; 1956), em diferentes oportunidades. Essa abundância de escritos fez com que Bernoldo se tornasse o clérigo intelectual do século XI cujos métodos de pesquisa e trabalho são um dos mais amplamente estudados no século XX e XXI. Entre as temáticas mais abordadas pelo clérigo estão a questão da validade dos sacramentos de sacerdotes desqualificados, os efeitos da simonia, o problema gerado pelo contato ou relação de um membro da comunidade com um

¹¹⁷ Sabemos que o termo historiador ou historiógrafo não se adequa à realidade do ofício do cronista medieval, assim o utilizamos com as devidas ressalvas e fazendo os acertos necessários apenas para fins explicativos.

¹¹⁸ As quatro artes liberais, geometria, aritmética, música e astronomia, compunham, juntas, o *quadrivium*. Sobre a temática, recomenda-se a coletânea de textos coordenada por Mongelli (1999), onde se encontram artigos que tratam dos conhecimentos contidos nas sete artes liberais medievais que conformam não só o *quadrivium*, mas também o *trivium* (retórica, lógica e gramática).

¹¹⁹ Primamos aqui por destacar o *éthos* pré-discursivo do cronista em função da natureza da crônica medieval não revelar muito de seu *éthos* discursivo. Além disso, podemos ainda falar em termos de um *éthos composto*, isto é, a emergência de vários *ethé* dos cronistas latinos (MAINGUENEAU, 2008b, p. 68).

excomungado, a reconciliação dos excomungados e, principalmente, a necessidade de obediência ao papa, o que deixa antever seu claro engajamento político nos conflitos da reforma papal, bem como na problemática modernamente conhecida como Querela das Investiduras (ROBINSON, 2008, p. 49-50). Ademais, a narrativa de Bernoldo inclui ainda outros elementos adversos da simples cronologia, como poderia ser esperado; o intelectual enfatiza acontecimentos e personagens que ele considerava dignos de lembrança, desse modo seu registro tinha função claramente didática, ora pelo *exemplum*, ora pela advertência.¹²⁰ No que diz respeito à sua vida como monge beneditino, escreveu crônicas adequadas ao exercício monástico da *lectio divina*, isto é, a leitura edificante exigida pela Regra de São Bento, em que fornecia novamente exemplos didático-pedagógicos de conduta justa para serem imitados, e outros de conduta perversa para que fossem evitados (ROBINSON, 2008, p. vii).

Tomamos como exemplo os cronistas supracitados a fim de demonstrar a construção dos *ethé* de nossos narradores cristãos. Assim, podemos identificar o *éthos* que caracteriza o alinhamento político do segundo cronista quando este assume um papel de destaque para o papa no ato de lançamento da Cruzada, algo que não era unânime entre aqueles que escreveram sobre o primeiro movimento cruzadista, como já mencionamos neste capítulo:

O senhor papa foi o principal autor dessa expedição. Nos sínodos anteriores, ele havia zelosamente advertido a todos sobre essa expedição e firmemente recomendado a eles para que o fizessem em remissão de seus pecados. Ele também motivou todos aqueles que fizeram um voto para ir nessa jornada a marcar suas roupas com o sinal da cruz e em alguns casos este sinal também apareceu em sua carne (*Bernoldi Chronicon*, MGH, SS, 5. 14-19; p. 464; tradução nossa cotejada com Robinson [2008, p. 329]).

Além da apologia papal, notamos também que o cronista procura legitimar a peregrinação por meio de uma cenografia sacralizante, em que adiciona elementos de uma mediação milagrosa divina, quando afirma que o sinal da cruz teria aparecido na pele de alguns dos que tomaram parte na jornada. Identificamos também que o discurso do cronista se aproxima de um de seus objetivos, que são os *exempla*: neste trecho, ele alude a um modelo de conduta justa a ser imitado; em outro excerto, a voz narrativa parece compor uma cenografia profana para caracterizar e censurar o comportamento dos peregrinos que julgava terem se desviado do propósito divino e legítimo da empreitada, uma vez que

¹²⁰ Como exemplo podemos fazer menção a uma narrativa de apologia a Gregório VII, que pode ser vista no trecho em que se relata o ano do início do pontificado do mesmo, em 1073: “[...] foi através de sua sabedoria que a falta de castidade dos sacerdotes foi mantida sob controle não apenas na Itália, mas também nos territórios germânicos [...], o que seu antecessor proibiu na Itália, ele se esforçou para proibir em toda a Igreja Católica. (*Bernoldi Chronicon*, MGH, SS, 5. 7-10; p. 430; tradução nossa cotejada com Robinson [2008, p. 253]).

[...] eles não puderam completar a expedição planejada à Jerusalém, porque não tomaram a jornada com a humildade e devoção que deveriam ter mostrado. Pois eles tinham em sua companhia muitos apóstatas que haviam deixado de lado seu hábito monástico e propuseram guerrear ao lado deles (*Bernoldi Chronicon*, MGH, SS, 5. 25-28; p. 464; Tradução nossa cotejando Robinson [2008, p. 329-330]).

Nesta passagem o cronista mostra seu senso de reprovação aos atos dos monges que tomaram a cruz ao lado do que chamou de uma “multidão de pessoas simples”, as quais se deixaram contaminar por um comportamento desviante. Ele realiza, desse modo, o contraponto entre o *exemplum* a ser imitado e aquele que deveria ser evitado. Adiante no trecho, Bernoldo continua:

Mas eles não temiam ter consigo inúmeras mulheres, as quais impiamente mudaram suas vestimentas naturais para roupas de homem, e com quem eles cometeram fornicção. Ao fazerem isso, como o povo de Israel nos tempos antigos, eles ofenderam a Deus em um grau extraordinário. Quando então, depois de muitos sofrimentos, perigos e mortes, eles não foram permitidos a entrar na Hungria, com muita tristeza começaram a retornar [para suas casas] (*Bernoldi Chronicon*, MGH, SS, 5. 28-32; p. 464; Tradução nossa cotejando Robinson [2008, p. 330]).

Sabemos que a cenografia e o discurso se constroem mutuamente. Logo, as crônicas medievais, especialmente as aqui mencionadas, intercalam entre as cenas de enunciação típicas dos *annales*, narrativas que incluíam comentários e observações históricas, e dos *chronica*, estilo de descrição cronológica dos eventos (ROBINSON, 2008, p. vii)¹²¹, conforme a necessidade do escritor em exprimir determinados discursos. Assim, quando o cronista trata dos acontecimentos contemporâneos a si, em muitos casos sua narrativa se mostra mais descritiva, muito detalhista e menos cronológica, fato que pode estar ligado a um *éthos* de testemunha assumido pelo cronista, que procura reforçar também o *éthos* da autoridade e dar suporte e credibilidade à narrativa por sua posição coetânea ao fato. Se assumirmos que as obras escritas por esses monges eram destinadas aos seus pares, reforçar o *éthos* da autoridade era algo a ser esperado dos cronistas. Dentre todas as crônicas aqui elencadas, a de Alberto é a

¹²¹ Os *annales*, em sua forma medieval, eram originalmente observações históricas adicionadas casualmente nas margens dos manuscritos, que a princípio não tinham função histórica, mas litúrgica. Ocasionalmente essas notas fugiam ao seu contexto litúrgico e eram transcritas em pergaminhos à parte, tornando-se obras de pretensão historiográfica, os *annales minores*. Este gênero histórico simples modificou-se no século VIII, quando passou a ser utilizado nas cortes carolíngias para fins de propaganda política. Os *annales minores* transformaram-se nos *annales maiores*, obras mais extensas que recontavam os sucessos militares e políticos dos reis francos. A partir do século X, os dois gêneros históricos *chronicon* e *annalis* começam a se fundir (ROBINSON, 2008, p. vii).

que mais se aproxima de um trabalho análogo a um gênero proto-históricográfico, característica própria do hibridismo deste tipo de narrativa medieval. Ela diferencia-se também entre as demais, pois o autor dedica-se inteiramente ao relato da primeira grande peregrinação cristã a Jerusalém.

Para além da legitimação da autoridade, os cronistas que escreveram sobre a Primeira Cruzada e mencionaram as perseguições contra judeus concordam em reprovar o comportamento dos peregrinos. Conforme aponta Alberto de Aquisgrão,

Acredita-se que a mão de Deus veio contra os peregrinos, que por excessivas imundícies e fornicações pecaram aos seus olhos, e puniram os judeus exilados – reconhecidamente hostis a Cristo – com um grande massacre, mais pela ganância por seu dinheiro que pela justiça divina, uma vez que Deus é um juiz justo e ordena que ninguém deve se unir à fé católica contra sua vontade ou sob coação (Albertus Aquensis, *Liber christianae expeditionis pro ereptione, emundatione et restitutione sanctae Hierosolymitanae ecclesiae*, 1.29. Tradução nossa cotejando Edgington [2007, p. 57-59]).

Além disso, como já dissemos anteriormente, Alberto atribui a própria derrota dos cruzados às suas más ações contra os judeus, consideradas como conduta desviante, bem como aos seus atos impiedosos durante a peregrinação. Ele adota, para isso, um tom moralizante de censura e um posicionamento semelhante àquele que aparece na crônica de Bernoldo.

No que concerne ao posicionamento de Frutolfo, observamos, no tópico sobre as lideranças cruzadistas, sua postura crítica em relação aos peregrinos comuns e a Pedro, o Eremita, quando qualifica suas ações de forma negativa. Entretanto, tanto Frutolfo quanto os demais cronistas imputam muitas qualidades e trazem uma narrativa apologética aos nobres, a exemplo de Godofredo de Bouillon e demais cavaleiros de seu grupo – sabidamente aqueles que conseguiram alcançar o objetivo inicial da Cruzada e não se envolveram em perseguições ou massacres desnecessários aos olhos dos autores.

Sobre os atos dos judeus durante as perseguições contra suas comunidades, os posicionamentos dos cronistas não divergem no todo, apenas o tom da crítica é diferente. Frutolfo, por exemplo, no episódio da conversão forçada, desaprova o retorno dos judeus à sua religião por permissão de Henrique IV:

Nas cidades pelas quais passaram eles destruíram completamente os remanescentes abomináveis dos judeus, como verdadeiros inimigos internos da Igreja, ou os

forçaram a buscar refúgio no batismo; mas *a maioria deles retornou à sua antiga crença como cães ao seu vômito* (*Ekkehardi Chronicon Universale*, MGH, SS, 6.16-19; p. 208. Tradução nossa cotejada com McCarthy [2014, p. 130])

Por mais que a explanação sobre a conduta dos judeus seja bastante pejorativa, ela não justifica o abuso cristão, por essa razão não se furta à crítica dos que perseguiram as comunidades judaicas em termos de *inimigos internos da igreja*, corroborando o posicionamento de censura dos demais cronistas. O continuador de Frutolfo, entretanto, posiciona-se de forma muito mais contundente em relação aos judeus, sendo menos crítico das ações dos cruzados:

Naqueles dias apareceu um certo soldado de nome Emico, conde das terras ao redor do Reno, que era conhecido por seu estilo de vida excessivamente tirânico. Chamado por uma revelação divina [...] como outro Saul [...] ele usurpou para si a liderança de quase 12.000 portadores da cruz que, sendo conduzidos através das cidades do Reno, do Meno e também do Danúbio, destruíram inteiramente a raça execrável dos judeus onde quer que os encontrassem (foram de fato, neste assunto, zelosamente dedicados à Cristandade), ou os forçaram ao seio da Igreja (*Ekkehardi Chronicon Universale*, MGH, SS, 6.23-29; p. 215. Tradução nossa cotejada com McCarthy [2014, p. 151-152]).

Notamos que, além de se referir à *execrável raça dos judeus*, Ecardo justifica as ações dos cruzados, ainda que considere o comportamento tirânico da liderança expedicionária, quando dá legitimidade às perseguições que promoveram contra as comunidades em termos de serviço zeloso a fé, o que representa um posicionamento em disputa dentro de um mesmo campo, pois concorre com aquele visto entre a maioria dos cronistas aqui citados. Nesse sentido, ao relatar os eventos em que o rei Colomano da Hungria conseguira dispersar as multidões de peregrinos e cruzados de seu reino, Ecardo tentou também justificar o motivo pelo qual cristãos digladiavam entre si mesmos, e censurou aqueles que repreenderam a peregrinação em seu todo. Nas palavras do cronista, “[...] essa é a razão pela qual alguns dos irmãos mais ingênuos, ignorantes do assunto e apressados demais em seu julgamento, se escandalizaram e concluíram que toda a expedição foi vã e tola” (*Ekkehardi Chronicon Universale*, MGH, SS, 6.42-44; p. 215. Tradução nossa cotejada com McCarthy [2014, p. 152]). Esses posicionamentos em concorrência dentro do mesmo campo religioso cristão e dentro do espaço discursivo das crônicas medievais apareceram de maneira recorrente ao longo de nossos estudos sobre a posição clerical em relação aos judeus e aos acontecimentos

específicos das cruzadas lançadas entre o século XI e XII, mais especificamente entre 1096 e 1146.

No que se refere às impressões que os martírios *ashkenazim* causaram aos cronistas cristãos, representados textualmente em suas narrativas, o posicionamento discursivo é similar, e a reprovação dos atos dos judeus é unanimidade. Em trecho da crônica de Alberto de Aquisgrão, podemos observar o relato da perseguição de Mogúncia:

[...] Emico e todos os de seu bando, após reunirem-se em conselho, ao nascer do sol atacaram os judeus no palácio com arcos e lanças, quebraram as fechaduras e arrombaram as portas, atingiram e mataram setecentos dos judeus que procuravam em vão se defender contra as forças e o ataque de muitos milhares. As mulheres foram igualmente massacradas, passaram também no fio da espada as crianças, qualquer que fosse seu sexo. Os judeus, vendo os cristãos levantando-se contra eles e suas crianças, sem poupar ninguém pela idade, se armaram contra si mesmos e seus confrades, contra suas crianças, suas mulheres, suas mães e suas irmãs e se massacraram entre si. As mães com seus bebês lactentes – coisa horrível de dizer – cortavam suas gargantas com punhais, preferindo que morressem por suas próprias mãos do que sucumbir sob as armas dos incircuncisos. Depois deste cruel morticínio, apenas um pequeno número de judeus escapou e alguns receberam o batismo, mais por temor à morte do que por amor à fé cristã (*Albertus Aquensis, Liber 1.27-28*; p. 293. Tradução nossa cotejada com Edgington [2007, p. 52-53]).

A representação criada na cena da enunciação do discurso do cronista revela – diferentemente daquela montada pelo cronista judeu para legitimar os martírios – um recurso discursivo que buscava deslegitimar os sacrifícios cometidos pelos judeus. Ele utiliza, para isso, vocábulos e expressões que não identificam suas mortes em termos de sacrifícios e martírios, mas de assassinato, suicídio e massacre, tais como “se massacraram entre si”, ou “se armaram contra si mesmos”, “cruel morticínio”, e a interjeição direta da voz e posição narrativa em “coisa horrível de se ver”. Todas as expressões, localizadas no mesmo campo semântico, revelam a tentativa de construir uma cenografia que buscava impactar o leitor com a visão de um crime hediondo, expresso pelo cronista em um tom escandalizado, quase que como se o próprio estivesse ali na ocasião do fato.

Outra afirmação da qual podemos inferir sentido neste discurso é o seguinte enunciado: “preferindo que morressem por suas próprias mãos do que sucumbir sob as armas dos incircuncisos”. Entendemos essa frase como uma possível marca de interdiscurso, uma vez que a construção e assemelha às expressões utilizadas pelos próprios cronistas judeus. Afirmações como essas podem ter sido comumente proferidas pelos judeus encurralados,

ouvidas e repetidas por testemunhas oculares das perseguições, tornando-se, assim, um conhecimento dado à época sobre as histórias dos massacres de 1096.

Portanto, Ecardo, continuador de Frutolfo, também se posiciona de forma semelhante no que diz respeito à justificativa das ações dos cruzados perseguidores das comunidades asquenazitas. Em outro trecho da continuação da crônica de Frutolfo, o autor inclusive expõe seu *éthos* apologético da cruzada – bem como de todas as suas vicissitudes, efeitos e danos colaterais – afirmando que:

Aqui minha alma queima para acrescentar certos detalhes sobre essa campanha ou expedição que foi ordenada não por homens, mas por Deus, especialmente para refutar a imprudência – ou mais corretamente a impudência – de alguns que, perseverando sempre no antigo erro, com discurso imprudente presumem criticar a novidade de algo tão necessário para um mundo envelhecido e em declínio (*Ekkehardi chronicon universale*, MGH, SS, 6.29-33; p. 211. Tradução nossa cotejada com McCarthy [2014, p. 142]).

Diferentemente de Frutolfo, Bernoldo de Constança dedica um espaço um pouco maior à narrativa das perseguições em seu texto. Entretanto, onera os cruzados com mais contundência pelos seus feitos, assim como os monges e os clérigos que se juntaram ao comportamento de apostasia popular, do qual se queixa, como vimos anteriormente. Bernoldo constrói uma cenografia que censura e condena tanto as ações dos cruzados, quanto as dos judeus que sacrificaram a si mesmos e as suas próprias famílias, como podemos observar:

Neste ano, em certas cidades, os judeus foram massacrados com grande carnificina por aqueles que estavam indo para Jerusalém. Aconteceu, como digo, que em Espira fugiram para o palácio do rei e do bispo e resistiram, defendendo-se com dificuldade, e o bispo João os ajudou. Este último foi posteriormente movido por sua raiva sobre esse relato e subornado pelo dinheiro dos judeus para fazer com que certos cristãos fossem mortos. Da mesma forma, em Vormácia, os judeus fugindo de seus perseguidores cristãos correram até o bispo. Quando este último lhes prometeu segurança somente se aceitassem o batismo, pediram um momento durante o qual pudessem deliberar entre si. Entraram no quarto do bispo e, enquanto nosso povo estava do lado de fora esperando por sua resposta, se suicidaram, persuadidos pelo diabo e por sua própria insensibilidade (*Bernoldi chronicon*, MGH, SS, 5. 1-8; p. 464-465; Tradução nossa cotejada com Robinson [2008, p. 331]).

Notamos que, na cenografia composta pelo enunciador-cronista, os judeus são apresentados tanto como vítimas da crueldade dos cruzados, como de sua própria, o que fica claro nos trechos: “[...] os judeus foram massacrados com grande carnificina por aqueles que estavam

indo para Jerusalém [...]”, e “[...] eles se suicidaram, persuadidos pelo diabo e por sua própria insensibilidade [...]”, respectivamente. Esta cenografia de censura alia-se ao *éthos dito*¹²² no enunciado “Aconteceu, *como digo*, que em Espira [...]”, especificado na colocação verbal em primeira pessoa do singular, “digo”, que busca demonstrar a fiabilidade e credibilidade que o cronista, quase narrador-personagem daquele evento, poderia transmitir através de seu discurso às comunidades cristãs medievais.

Sumarizando as análises levantadas até aqui, entendemos que:

1. os massacres antijudaicos foram em sua maioria repreendidos pela maior parte da opinião clerical conhecida em nossa amostragem documental;
2. apesar disso, ainda houve espaço para críticas mais contundentes e posicionamentos discursivos que deram razão e tentavam justificar os massacres contra os judeus;
3. a defesa das ações cristãs, aliada à proposição de uma cena enunciativa censora dos judeus, possibilitou aos cronistas construir um tom discursivo em que a narração dos atos de suicídio asquenazita assumem as vezes de denúncia de um crime e não descrição de um sacrifício louvável ou de um martírio necessário;
4. o tom narrativo dessas crônicas deu as bases para a narrativa que surgirá, já no século XII, cerca de meio século depois, sobre os crimes rituais.

Considerando este último tópico, vejamos, dentro da amostragem documental aqui elencada, um panorama das repercussões causadas pelos suicídios asquenazitas, por meio das crônicas, nas demais opiniões clericais coetâneas do século XII. Na passagem abaixo, temos mais uma perspectiva clerical dos massacres, desta vez a partir da crônica de Hugo de Flavigny ou *Hugo Flaviniacensis* (1064 – c. de metade séc. XII), monge beneditino que se tornou abade de Flavigny, em 1096. Inicialmente, essa personagem parece ter sido um grande apoiador de Gregório VII, durante a Querela das Investiduras, mas, após se envolver em disputas com os outros monges de sua abadia e com o bispo local, e ser forçado a abdicar de seu cargo, tornou-se forte opositor da política papal, mudança que é marcante na composição de sua crônica. Seu texto também possui características analistas híbridas, enriquecidas por longos excursos

¹²² Maingueneau (2008b, p. 71) considera que, “[...] o *éthos* de um discurso resulta de uma interação de diversos fatores: *éthos* pré-discursivo, *éthos* discursivo (*éthos mostrado*), mas também de fragmentos do texto em que o enunciatador evoca sua própria enunciação (*éthos dito*): diretamente (‘é um amigo que vos fala’), ou indiretamente, por exemplo, por meio de metáforas ou se alusões a outras cenas de fala (assim, F. Mitterrand, em sua *Carta a todos os franceses*, de 1988, comparando sua própria enunciação à fala de um pai de família à mesa da família). A distinção entre *éthos dito* e *éthos mostrado* inscreve-se nos extremos de uma linha contínua, já que é impossível definir uma fronteira nítida entre o ‘dito’, sugerido e o ‘mostrado’”.

narrativos em que se apresentam os eventos históricos a partir do nascimento de Cristo até o ano de 1112 (DI CESARE, 2012, p. 74). Nela, nós lemos:

Também o extermínio de judeus foi realizado, no mesmo ano, em diversos locais, por homens de Jerusalém. Isso certamente pode parecer admirável, pois naquele exato dia, nos mais numerosos lugares, aquela exterminação foi realizada com um único vigor de espírito, ainda que o feito seja refutado por muitos e considerado como oposto à correção moral. Porém sabemos, porque não pôde ser mudado para que não fosse feito, que enquanto muitos sacerdotes tentaram desestruturá-lo por meio de sentença de excomunhão, muitos príncipes o fizeram por meio do terror da ameaça (*Hugonis chronicon*, MGH, SS, 8.136'29-34; p. 474. Tradução de Kátia Regina Giesen).¹²³

Notamos que o cronista se exime de assumir uma posição de censura rigorosa sobre os massacres e atribui a repreensão dos atos dos cruzados à opinião de uma audiência na qual não se inclui diretamente. Isso fica claro quando qualifica o extermínio dos judeus em termos de um feito *admirável*, uma demonstração de *vigor de espírito único*. O emprego da locução conjuntiva subordinativa concessiva “ainda que” indica posicionamento condescendente do cronista e seu conhecimento daqueles que acreditavam que os massacres fossem dignos de repreensão. A locução conjuntiva subordina o enunciado anterior, de aprovação, ao enunciado seguinte, de reprovação. Assim, a afirmação de que o extermínio foi realizado com grande unidade, “[...] ainda que o feito seja refutado por muitos e considerado como oposto à correção moral”, evidencia a intenção discursiva do cronista em demonstrar consciência da crítica existente aos eventos dramáticos. Hugo de Flavigny finaliza sua cenografia apologética quando qualifica, utilizando os termos *terror* e *ameaça*, a ação das autoridades seculares em punir e coagir os envolvidos nas perseguições como pouco ligadas a uma pretensa justiça.

A respeito da crônica de autoria não identificada, os *Annales Wirzburgenses*, a narrativa parece ter sido construída em um tom de objetividade informativa, característica observada no texto como um todo, não apenas no trecho destacado adiante.¹²⁴ Entretanto, o mais curioso

¹²³ Deste ponto em diante, optamos por adicionar todas as passagens originais em língua latina dos excertos em análise. Isso se deu, pois as traduções a partir daqui são inéditas, vertidas para a língua portuguesa por autoria da Profa. Me. Kátia Regina Giesen, a nosso pedido, especialmente para compor esta dissertação. Assim, pelo ineditismo da tradução, pela possibilidade de melhoria da mesma e prezando pelo rigor científico acreditamos que seja relevante expor os trechos de forma integral.

“*Iudeorum quoque exterminium ipso anno multis in locis factum est a viris Iherosolimitanis. Quod certe mirum videri potest, quod una die pluribus in locis uno spiritus fervore exterminatio illa facta est, quamquam a multis improbetur factum, et religioni adversari iudicetur. Scimus tamen, quia non potuit inmutari quin fieret, cum multi sacerdotes data excommunicationis sententia, multi principes terrore comminationis id perturbare conati sint*”.

¹²⁴ Dentre nossas demais fontes, *Annales Wirzburgenses* é o texto que mais se aproxima do esperado dos anais antigos e menos das crônicas, em função de possuir características menos descritivas e um tom mais objetivo.

sobre essa documentação é que o cronista dedicou os registros do ano de 1096 quase que exclusivamente para relatar o acontecimento da cruzada e o ocorrido contra os judeus. O que chama atenção é a centralidade desta temática, mesmo em uma passagem tão breve, já que o texto como um todo se divide entre relatos bem curtos – em torno de uma a cinco linhas – sobre os acontecimentos que o enunciador julgava mais importante de serem mencionados sobre cada ano. Abaixo apresentamos o conteúdo do relato dedicado ao ano de 1096 integralmente:

1096. Neste ano, uma população inumerável, armada, dirigindo-se das regiões de povos adversários em direção a Jerusalém, compeliu os judeus a se batizarem e abateu, em uma enorme matança, os que se negavam. Em Mogúncia, os judeus foram assassinados em número de mil e quatorze homens, mulheres e crianças, e a maior parte da cidade foi queimada. Os judeus foram feitos cristãos em diversas províncias, mas novamente apartaram-se da Cristandade. Adalmano, abade de Santo Albano, faleceu. (*Annales Wirzburgenses*, MGH, SS, 2.22-27; p. 246. Trad. de Kátia Regina Giesen).¹²⁵

Ainda que a intenção do cronista possa ser vista como de objetividade informativa, sabemos que a suposta – ou pretensa – neutralidade discursiva não existe, por isso a própria escolha vocabular do autor pode revelar um posicionamento. Além disso, mesmo a cenografia de objetividade que utiliza em sua narrativa – característica do estilo do gênero dos anais – denota um *éthos* de autoridade que possibilita a ele, e não a outro, narrar o ocorrido. Quanto ao conteúdo da narração, em nada soma ao que já foi apresentado nas crônicas anteriores, apenas atenua algo que já havia sido expresso, como a volta dos judeus à sua religião tradicional, que é apresentada de modo muito mais distante e desapaixonado em “apartaram-se da Cristandade” do que na comparação feita com os cães e seus vômitos, retirada do texto bíblico, que compunha a crônica de Frutolfo, por exemplo.

Outra fonte de autoria anônima conhecida e utilizada entre os estudiosos dessa temática das cruzadas, especialmente no que concerne às perseguições antijudaicas, é a *Gesta Treverorum*. As *gesta* geralmente relatavam os feitos dos líderes da Igreja, bispos e abades, os quais normalmente eram refletidos nos títulos das obras, como por exemplo *Gesta abbatum*

¹²⁵ 1096. *Hoc anno populus innumerabilis ex diversarum gentium partibus armatus Hierosolimam tendens, Iudeos baptizari compulit, rennuentes imensa cede profligavit. Apud Mogontiam Iudei numero virorum ac mulierum et infantum mille et quattuordecim interfecti sunt, et maxima pars civitatis exusta est. Iudei per diversas provincias christiani facti sunt, et iterum a christianitate recesserunt. Adalmannus abbas sancti Albani obiit.*

Trudonensium — já mencionada neste capítulo —, ou seja, *Os feitos dos abades de Sint-Truiden*. Entretanto, as *Gesta Treverorum – Os feitos dos habitantes de Tréveris* – narram não apenas as histórias dos arcebispos da cidade, mas também de seus habitantes, sobretudo vassallos e *ministeriales*¹²⁶ (KUNZEL, 2018, p. 180), como observaremos a seguir.

Naquele tempo, muitos cidadãos, de ambos os sexos e de toda terra e nação, resolveram ir até Jerusalém e aspiravam, com toda sua vontade, por amor a Deus e à doutrina, ou alcançar a própria morte, ou subjugar os incrédulos à fé. Com essa resolução em mente, os exaltados decidiram primeiramente perseguir os judeus em cidades e fortificações, ou onde quer que habitassem, e obrigá-los ou a crer em Jesus Cristo como deus e senhor, ou a submeter-se na mesma hora ao risco de morte. Quando se aproximavam, com esse mesmo fervor, de Tréveris, alguns dos judeus que moravam ali, julgando que o mesmo aconteceria com eles, tomaram seus filhos pequenos e cravaram as facas nos ventres deles, dizendo que, para que não se tornassem chacota dos cristãos, eles deviam enviá-los para o seio de Abraão. Algumas das mulheres deles, no entanto, subindo sobre a ponte do rio, com os peitos e túnicas repletas de pedras, se atiraram no abismo (*Gesta Treverorum*, MGH, SS, 8.1-11; p. 190. Trad. de Kátia Regina Giesen).¹²⁷

Neste excerto, notamos que o posicionamento discursivo do cronista não destoava muito daquele já observado em narrativas como a de Alberto de Aquisgrão, que também dedica algumas linhas ao relato dos sacrifícios judaicos. A diferença aqui é que o autor das *Gesta* se coloca como um canal de condução do discurso que os judeus apresentavam à sua audiência como justificativa, quando afirma que o motivo pelo qual enviavam seus filhos para “o seio de Abraão” seria para que não se tornassem chacota dos cristãos. Sabemos que, de acordo com o discurso martirológico dos cronistas judeus, este não era o motivo pelo qual as comunidades asquenazitas imolaram a si e aos seus entes queridos. Essa afirmação assevera,

¹²⁶ *Ministerialis* (pl. *ministeriales*) é o termo latino que nomeava um grupo intermediário da sociedade feudal, os quais desempenhavam funções administrativas no feudo, com a possibilidade de ascensão à pequena nobreza. Eram descendentes dos servos, podendo vir a desempenhar serviços como soldados e administradores feudais. Em função do trabalho de influência e prestígio de seus ancestrais, seus herdeiros poderiam contar com algum *status* aristocrático com concessão de títulos para que pudessem possuir terras e se tornar cavaleiros, mas, ainda assim, permaneciam tecnicamente sem liberdade. Os *ministeriales* existiram na França, mas eram mais comuns no Sacro Império, onde, em algumas partes do território, a maioria dos cavaleiros era de origem serva, isto é, não livre, atrelada ainda à realidade do feudo (SINGMAN, 1999, p. 08).

¹²⁷ *Ea tempestate populus multus utriusque sexus ex omni terra et natione Ierusalem ire intenderunt, et totis desiderii anhelabant pro Dei et fidei amore aut ipsi mortem suscipere aut incredulorum colla fidei subiugare, et hac mentis intentione incitati decreverunt primum Iudaeos in civitatibus et castellis ubicumque habitarent persequi, et cogere illos, aut dominum Ihesum Christum Deum credere, aut sub ipsa hora vitae periculis subiacere. Cumque eodem fervore civitati Treverorum appropinquassent, Iudaei qui ibi habitabant similia sibi arbitantes fieri, quidam ex eis accipientes parvulos suos, defixerunt cultros in ventribus eorum, dicentes, ne forte christianorum vesaniae ludibrio fierent, debere eos in sinum Hebrahae transmittere. Quaedam autem ex mulieribus eorum, ascendentes super pontem fluminis et adimpletis sinibus earum et manicis lapidibus, praecipitaverunt se in profundum.*

portanto, a existência de mais um discurso em concorrência pela narrativa das perseguições de 1096.

Mas o que nos revela sobre a cenografia dos martírios asquenazitas o fato deste cronista latino elencar como motivo do sacrifício judaico o medo de se tornarem *chacota dos cristãos*? Entendemos que há uma simplificação das razões dos judeus para o ato. O relato cristão esvazia a ação do judeu do sentido religioso que os cronistas hebraicos buscaram legitimar, isto é, das mortes dos judeus perseguidos como parte de um sacrifício construído em uma cenografia apologética ao martírio. Juntamente com as demais crônicas analisadas anteriormente, essa observação reforça a ideia de que os clérigos cristãos, ou uma parte deles, acreditava que judeus poderiam matar e, mais que isso, matar seus próprios filhos por motivos torpes, como para que não se tornassem motivo de *chacota*. Se assumirmos que este cronista, assim como os demais, escreve para uma audiência de clérigos, e que a deterioração do lugar dos judeus na opinião clerical se agrava neste século, temos um padrão que pode se ligar em uma linha discursiva até o surgimento das acusações de crime ritual e constante tentativa de diminuição do valor louvável do suicídio.

3.4.2 A permanência da narrativa de crime ritual no Sacro Império (séc. XII-XIII)

A partir de agora, examinaremos algumas narrativas sobre as acusações de crime ritual em dois grandes casos ocorridos em cidades do Sacro Império Romano-Germânico, em contexto imediatamente posterior ao de nosso recorte temporal, são elas: Vurtzburgo (1147) e Fulda/Haguenau (1235-36). Em algumas crônicas, por causa da escrita confusa, não fica claro se os libelos de Fulda e Haguenau tratavam de um mesmo episódio ou foram dois episódios independentes. A confusão se dá porque peticionários de Fulda teriam levado os corpos como prova do crime até a corte de Frederico II – onde foram enterrados –, a fim de demandarem uma justa punição àqueles que julgavam culpados, isto é, os judeus. Pelo que as crônicas apontam, a despeito e antes mesmo da decisão favorável aos judeus posta pelo imperador após instituir um grande inquérito para apurar as acusações, cerca de trinta e cinco judeus foram mortos naquela cidade pela população cristã. Trataremos mais atentamente toda esta questão mais adiante, ao analisarmos as crônicas relacionadas ao ano de 1235/36 e ao evento propriamente dito.

Elencamos especificamente os crimes das duas cidades, Vurtzburgo e Fulda, por serem geograficamente mais próximas das localidades em que ocorreram os eventos anteriores da Primeira Cruzada, região onde acreditamos que a impressão dos martírios judaicos tenha permanecido mais arraigada e refletida no discurso clerical das crônicas latinas e onde, possivelmente, a notícia e a lenda dos crimes rituais ecoaram mais na opinião popular, ainda que a Inglaterra possa ter sido a pioneira na dispersão da lenda, como já foi mostrado anteriormente. Outro fator decisivo para a escolha é termos tido acesso a três narrativas que relatam as acusações nessas localidades a partir da perspectiva cristã.

Os *Annales Herbipolenses*, narrativa com a qual iniciaremos a análise do discurso clerical sobre o crime ritual no Sacro Império, foram originalmente escritos por um analista anônimo da cidade de Vurtzburgo. O texto trata dos acontecimentos do ano 1147 e, em meio às movimentações da Segunda Cruzada, relata o suposto crime ritual ocorrido na cidade. Em Vurtzburgo, durante a pregação da Segunda Cruzada, o corpo de um cristão foi encontrado cortado em várias partes nas margens do rio Meno e, conseqüentemente, os judeus da cidade foram culpados pelo assassinato. Vejamos a seguir a tradução integral do trecho dedicado ao ano do 1147, em que as partes grifadas servirão à nossa subsequente análise:

O rei Luís de França fez-se sócio e companheiro do príncipe romano Conrado em uma viagem para o extremo. O propósito daqueles que tomavam os diferentes caminhos, no entanto, era diferente. Alguns, desejando coisas novas, iam para observar a novidade das terras; outros, sobre os quais imperava a privação e para quem também os recursos tinham sido limitados em casa, estavam prestes a lutar, não apenas contra os inimigos da cruz de Cristo, mas também, quando parecesse oportuno, para amenizar a pobreza, contra quem fosse amigo do nome cristão; outros, oprimidos pelo metal alheio [dinheiro ou dívida], quer sejam aqueles que planejavam abandonar as obrigações devidas aos senhores, quer sejam os que esperavam a merecida vingança por suas humilhações, fingiam possuir zelo por Deus, mas corriam mais propriamente para aplacar o incômodo de tamanhas inquietações. Dificilmente foram encontrados alguns poucos que não dobraram o joelho ante Baal, que eram direcionados por um propósito visivelmente santo e sadio, que eram, pelo amor da soberania de Deus, impetuosamente instigados a combater, mesmo até ao derramamento de sangue, em favor dos santos dos santos. Mas, por enquanto, deixamos para ele estas coisas que devem ser mais amplamente examinadas: quem observa os corações é Deus [Pv. 24.12], pois (apenas para acrescentar algo mais) o Senhor conhece os que são dele. E, então, o que ocorre? *Todos se apressam até um lugar onde estiveram os pés de Jesus Cristo, marcam suas vestes com o sinal da cruz, não de maneira inadequada, mas soberba, obrigam os judeus encontrados em quase todo o caminho a se batizarem, e, sem delonga, assassinam os relutantes.* Daí ocorreu que não poucos judeus eram limpos na fonte do batismo compelidos pela necessidade: alguns prosseguiram na fé assumida, outros, depois de retomada a paz, assim como cão ao seu vômito [Pv. 26.11], uma segunda vez tornavam à indecorosa obediência de suas leis. *Apresentarei, pois, apenas um exemplo, entre muitos, a respeito de massacre de judeus, um que ocorreu*

em Vurtzburgo, para que, com a firmeza de um único exemplo, eu consiga que a fé seja mais bem empregada nos outros. No mês de fevereiro, estando, conforme consta, os peregrinos avançando juntos na cidade, foi descoberto, seis dias antes das calendas de março, em uma situação de certo modo espantosa, o corpo de um homem, despedaçado em muitas partes. Foram encontradas ao menos duas partes maiores no rio Meno; uma, como é sabido, entre os moinhos que estão voltados para o subúrbio de Bleicha; outras, defronte à vila de Ungersheim. As partes restantes tinham sido encontradas fora do muro, no vão em frente à torre que é chamada pelo povo de *Katzinwichus*. Depois de reunidas em uma só as partes dispersas de todo o corpo, ele é levado até o hospitaleiro que fica na parte baixa da cidade e é sepultado ali mesmo, do lado de fora da porta da igreja. *Depois que se considerou, a partir daí, justificado o massacre contra os judeus*, tanto os cidadãos quanto os peregrinos, subitamente tomados pela fúria, invadem as casas dos judeus e avançam contra eles; matam, indistintamente, jovens e velhos, mulheres e crianças, sem delonga, sem compaixão. Poucos se salvam empreendendo fuga; menos ainda, com a esperança de fugir, são batizados; quase nenhum se conhece que tenha persistido na fé logo depois de retomada a paz. Logo depois, começaram a dizer que ocorriam sinais junto à sepultura do corpo do homem já mencionado, de modo que se acreditava que os mudos falavam, os cegos ouviam, os coxos tornavam a andar e outros sinais semelhantes a esses. Por isso, uma vez que os peregrinos cultuavam aquele homem quase como um mártir e carregavam os restos do seu corpo, decidiram canonizá-lo, a quem chamavam de Teodorico. Como o bispo da cidade, o devoto Sigfrido, discordava, juntamente com a ordem clerical, desse descabimento, ou melhor, desse engano, eles [os peregrinos] realizaram uma perseguição tanto contra o bispo quanto contra a ordem clerical, de modo que, tentando apedrejar o bispo, empurravam-no contra as defesas das torres. Por medo da perseguição, os cantores de modo algum ousavam, mesmo naquela mais santa noite, a da ceia do Senhor, sequer subir ao coro ou a cantar as preces matinais. Seguindo-se, a partir daí, a semana da ressurreição do Senhor, os peregrinos retomam a viagem proposta e, então, sufocados os tumultos na cidade, finalmente tudo se aquietou. E são essas as coisas que *certamente – segundo dizem – atingiram a cidade de Herbipolis [Vurtzburgo]*.¹²⁸ *Com efeito, a introdução desse único exemplo fornece provas do que tenham feito em outras cidades, uma vez que nós nos silenciamos (Annales Herbipolenses, MGH, SS, 16. 34-56, 1-19; p. 3-4. Trad. de Kátia Regina Giesen, grifos nossos).*¹²⁹

¹²⁸ O autor utiliza os vocábulos *Herbipolis* e Vurtzburgo para se referir à mesma cidade, o primeiro em sua forma latina e o segundo na forma vernácula.

¹²⁹ *Ad extremum rex Frantie Luodewicus Romani principis Cunradi in itinere comes fit et sotius. Erat autem diversa diversorum intentio. Alii namque, rerum novarum cupidi, ibant pro novitate terrarum consideranda; alii quibus egestas imperabat, quibus etiam res angusta domi fuerat, non solum contra inimicos crucis Christi, sed etiam contra quoslibet christiani nominis amicos, ubi oportunitas videretur dimicaturi pro paupertate relevanda; alii qui premebantur ere alieno, vel qui debita dominorum cogitabant relinquere servitia, vel etiam quos flagitiorum suorum merita expectabant supplitia, simulantes se zelum Dei habere, festinabant potius pro incommoditate tantarum sollicitudinum reprimenda. Vix autem pauci inventi sunt qui non incurvarent genu ante Baal, quos videlicet sancta et salubris intentio dirigeret, quos amor divine maiestatis usque ad sanguinis effusionem pro sanctis sanctorum decertare vehementer accenderet. Sed hec interim plenius discutienda ei relinquimus, qui cordium inspector est Deus, illud solummodo aditantes, quia novit Dominus qui sunt eius. Quid igitur? Omnes ad locum ubi steterunt pedes Iesu Christi properant, signo crucis vestimenta non improbabiler sed presumptuose signant, Iudeos in omni fere transitu inventos baptizari cogunt, reluctantes sine dilatione interfitiunt. Unde factum est, ut nonnulli Iudeorum necessitate compulsi fonte baptismatis abluerentur, et alii in fide suscepta perseverarent, alii pace reddita, quasi canes ad vomitum, ita denuo ad obscenas legitimorum suorum observationes redirent. Verum unum exemplum de occisione Iudeorum, quod Wizerburc accidit, de multis proferam, ut unius exempli certitudine ceteris melius fidem adhiberi fatiam. Mense Februario peregrinis, ut dictum est, in civitate confluentibus, mirabili quodam casu 6. Kalend. Martias corpus cuiusdam hominis rescisum per multas partes inventum est. Due siquidem partes maiores in Moin fluvio, unum scilicet inter molendina versus suburbium Bleicha, alia versus villam Thunegersheim reperte sunt, relique partes invente fuerunt extra murum in vallo contra turrim que vulgo Katzinwichus appellatur. Collectisque sparsim totius corporis partibus in unum, corpus ad hospitale quod est infra urbem portatur, et ibidem in atrio foris ecclesiam*

A leitura do excerto acima nos leva a algumas constatações importantes sobre como o posicionamento discursivo do cronista ajuda no estabelecimento da acusação de crime ritual de forma torná-la legítima. Ao empregar o pronome *nós* na última frase do trecho “[...] uma vez que *nós nos silenciemos [...]*”, o cronista reforça a fiabilidade do seu *éthos* mostrado tal como testemunha e, para reafirmar ainda mais, o insere em uma coletividade, isto é, um *nós* amplo referente à comunidade clerical, a qual, por outro lado, acusa de silenciar-se sobre os demais crimes rituais. Além disso, posiciona-se claramente em concordância com a veracidade das acusações, o que fica claro nos enunciados “E essas são as coisas que certamente – segundo dizem¹³⁰ – atingiram a cidade de Herbipolis [...]”, e também “[...] a introdução desse único exemplo fornece provas do que tenham feito [os judeus] em outras cidades [...]”; que representam um apelo ou mesmo uma crítica à sua própria comunidade discursiva para que quebrassem o silêncio em relação a algo que considerava importante e urgente. Nesse contexto, o discurso antijudaico de exclusão, identificado nos posicionamentos do clero letrado, torna-se uma posição cada vez menos periférica no seu campo e dentro desta comunidade discursiva, já que começa a aparecer de forma explícita no *éthos dito* dos cronistas. Mesmo que o cronista guarde certa crítica ao modo soberbo dos cruzados, podemos corroborar a hipótese de uma progressiva deterioração do lugar dos judeus no discurso clerical

tumulatur. Occasione dehinc quasi justa in Iudeos accepta, tam cives quam peregrini subito furore correpti, domos Iudeorum irrumpunt et in eos irruunt, senes cum iunioribus, mulieres cum parvulis, indiscrete sine dilatione, sine miseratione interficiunt. Pauci fugam ineuntes salvantur, pauciores spe evanendi baptizantur, paucissimi postmodum reddita pace in fide perseverasse noscuntur. Porro ad sepulturam presignati corporis signa dicebantur fieri, ita ut muti putarentur loqui, ceci videre, claudi gressum recipere, et alia signa horum similia. Unde dum peregrini hominem illum quasi martirem colerent, et reliquias corporis circumferendo, canonizari eundem quem Theodericum dicunt postularent, religioso eiusdem civitatis episcopo Sifrido una cum clero importunitati eorum immo errori reluctanti: tantam in episcopum et clerum persecutionem suscitaverunt, ut episcopum lapidibus obruere volentes ad turrium presidia compellerent, canonici in ipsa sacratissima nocte cene Domini timore persecutorum nec chorum ascendere nec matutinas canere ullatenus auderent. Superveniente dehinc ebdomada resurrectionis dominice, peregrini iter propositum arripiunt; et sic tandem compressis in civitate motibus omnia quieverunt. Et hec quidem ita ut dictum est Herbipolis contigerunt. Verum quid in aliis civitatibus egerint, nobis tacentibus inductio unius exempli probavit.

¹³⁰ Em latim, *ita ut dictum, dicuntur*. Esse é um recurso retórico utilizado pelos historiadores, oradores e rétores da Antiguidade para conferir autoridade à sua argumentação, sem indicar de modo preciso suas fontes. Seu uso pode ser aqui justificado, uma vez que os cronistas latinos assumiam os mesmos manuais retóricos dos antigos em sua formação. Esta expressão era uma das partes da argumentação retórica chamada *inuentio* (invenção). Como resume Habinek (2005, p. 101), a *inuentio* era a parte em que o orador ou escritor arranjava sua argumentação de modo a combinar a descoberta de argumentos e estratégias apropriadas ao assunto e ao contexto. Inclui também a consideração da postura em relação à matéria em questão, e a seleção de tópicos, tanto específicos quanto comuns, a fim de promover sua amplificação. É ainda um recurso de persuasão do *lógos* do conhecimento retórico, este último, classicamente dividido entre as três formas de persuasão: *éthos*, *lógos* e *páthos*, que se aloca dentro da retórica de Aristóteles, esta posteriormente corroborada por Cícero (HABINEK, 2005, p. 101).

se estabelecermos uma ligação dos posicionamentos censores das ações dos judeus em 1096 a este tipo de posicionamento nas crônicas do século XII.

Na passagem “[...] como o bispo da cidade, o devoto Sigfrido, discordava, juntamente com a ordem clerical, desse descabimento, ou melhor, desse engano, eles [os peregrinos] realizaram uma perseguição tanto contra o bispo quanto contra a ordem clerical [...]”, o cronista ainda declara que o bispo da cidade e a própria ordem clerical da qual fazia parte consideravam o massacre – ou a própria acusação de crime ritual, não fica claro – um despropósito. Entretanto, ele próprio se posiciona contrário a essa concepção nas últimas frases do trecho, como destacamos acima. Esse é um indício de que seu posicionamento ocupa um lugar *periférico* em seu campo discursivo e, por consequência, também no espaço discursivo da crônica cristã, pois nela acusa seus pares de ficarem em silêncio sobre os supostos crimes dos judeus ao invés de denunciarem amplamente em demais registros, crônicas e *annales*. Neste caso, podemos afirmar essa interpretação para além da fala do cronista, pois, de fato, a denúncia dos crimes rituais não aparece amplamente divulgada em uma quantidade considerável de crônicas. Este mesmo trecho que relata a perseguição dos peregrinos cometida contra os clérigos que saíram em defesa dos judeus mostra a apropriação popular de um discurso originalmente propagado pelo clero, seja por meio de seu papel na construção do crime ritual medieval, seja nas pregações em favor de levantes contra as comunidades judaicas do Sacro Império, que ocorreram em concomitância ao crime de Vurtzburgo, entre 1146 e 1147.

Sobre esse progressivo deslocamento do posicionamento antijudaico de intolerância do clero de um lugar *periférico* para tornar-se cada vez mais *central*, vejamos mais um exemplo, agora de um excerto da *Richeri Gesta Senoniensis Ecclesiae*. Essa narrativa, que relata as ocorrências das acusações de Fulda/Haguenau, em 1236, revela o estabelecimento do discurso clerical intolerante e fiador da veracidade dos libelos de sangue, então já nomeáveis desta maneira. Seu autor, Richer de Senones (c. 1190-1266), foi um monge e cronista beneditino da abadia de Senones, na região da Lorena. Os manuscritos de sua obra, que apresenta a “[...] lista e os atos de nossos abades desta igreja de Senones” (MGH, SS, 25.4.21), foram muito conhecidos e impressos, posteriormente, diversas vezes. Entretanto, sua crônica demonstra pouco domínio do latim formal, uma escrita confusa – pela qual ele mesmo se escusa –, além de diversos erros e imprecisões sobre datas e acontecimentos conhecidos das cruzadas. Nesse

texto, uma das imprecisões é a localização do crime de Fulda, noticiado como de Haguenau. Sua estrutura segue um padrão comum entre as demais crônicas monásticas do período, pois começa da criação do mundo e até os eventos mais importantes de sua contemporaneidade. Assim, podemos encontrar informações sobre os movimentos cruzadistas que vão além da localidade de Senones e a descrição de um libelo de sangue de viés fortemente antijudaico no capítulo 38 da obra, subtítulo “Sobre os judeus que, em seus jogos enganosos, mataram três crianças em Haguenau” (*De Iudeis qui apud Haguenowiam in prestigiis suis tres pueros interfecerunt*) (BANDERIER, 2014, p. 481; RECH, 2010, p. 263). Apresentamos abaixo a tradução completa do trecho.

Assim como ninguém deve calar os atos mais abomináveis dos judeus, de modo que aquilo que fizeram contra o nosso salvador sempre volte à mente, convém, para a correção e edificação dos homens, cotidianamente retomá-los, de modo que seja reprimida a confiança deles mesmos [os judeus] no merecimento e para que seja ampliada a glória do louvor de Cristo. Em uma cidade chamada Haguenau, no território da Alsácia, residiam muitos judeus. Nessa época, Frederico, então imperador do domínio romano, possuía o comando absoluto – ele [Frederico] que, depois, em Lyon, foi deposto da autoridade imperial pelo papa Inocêncio IV, que preceituava com justiça. Como esse mesmo Frederico detinha-se em Haguenau, ocorreu aos judeus que continuavam nessa mesma cidade celebrar a sua festa de Páscoa de acordo com a lei, no período em que também nós celebramos nossa Páscoa, embora não no mesmo exato dia, e sim na décima quarta lua, na qual também Cristo foi crucificado. Tais judeus certamente se empenharam – ignoro o quanto – pois conseguiram para si três meninos cristãos de sete anos. E, enquanto celebravam a festa deles, a respeito deles mesmos fizeram certas zombarias em suas casas. Mas, entre essas coisas, os meninos morreram. Mas depois que os cristãos haviam, por acaso, percebido isso, encontraram, ao entrar nas casas dos judeus, os meninos nus, porém mortos. Ocasionalmente, o imperador Frederico não estava presente; os cristãos, por isso, decidiram guardar aqueles meninos até a chegada do imperador. Os judeus, é claro, quando viram que o perigo se aproximava deles, se dispuseram, depois de alcançado um acordo, a aplacar o imperador com presentes. E, indo até o imperador, o cegaram com tantos presentes que, possuidores do favor dele, voltaram felizes para suas casas. Portanto, quando imperador tinha voltado para Haguenau, os cristãos apresentaram os três meninos a ele e o fizeram saber que os judeus assim os tinham matado. O imperador respondeu: “se morreram, ide, enterrai, pois não são úteis para mais nada”. Ouvindo isso, os cristãos se retiraram atônitos. E, assim, aquele desafortunado imperador revelou uma pequena parte de sua infidelidade, pois não só os judeus foram dispensados em paz como também não foi fornecida qualquer justiça aos cristãos por um feito tão abominável. E que bastem tais coisas ditas a partir dos judeus, porque, se esse imperador vil não puniu os judeus por uma atitude tão injusta, o mais poderoso Juiz não descuidará de, tanto a ele quanto a eles, punir nas prisões do inferno (*Richeri Gesta Senoniensis Ecclesiae*, MGH, SS, 25.38.3-27; p. 324. Trad. de Kátia Regina Giesen).¹³¹

¹³¹ *Cum Iudeorum nefandissimos actus nemo tacere debeat, ut ea que in Salvatore nostro egerunt semper ad mentem redeant, ad correctionem hominum et edificationem cottidie retractere convenit, ut presumptio ipsorum merito confutetur et gloria laudis Christi augmentetur. In opido quod Hagnowia dicitur in territorio Alsacie multi Iudei habitabant. Eo tempore quo Fridericus quondam imperator regni Romani monarchiam obtinebat, qui postea ab Innocencio papa quarto dictante iusticia a dignitate imperii apud Ludunum depositus est, cum idem Fridericus apud Haguenowam moraretur, contigit, Iudeos qui in eodem opido manebant eorum festum*

O progressivo deslocamento do posicionamento discursivo sobre os judeus de um eixo periférico para um lugar central no campo religioso cristão fica claro em algumas partes do capítulo supracitado, como quando o *eu* enunciador sugere sua crença na veracidade do crime dos judeus: “[...] se esse imperador vil não puniu os judeus por uma atitude tão injusta, o mais poderoso Juiz [Deus] não descuidará de, tanto a ele quanto a eles, punir nas prisões do inferno”; e quando marca sua rejeição ao imperador, qualificando-o em termos de *vil* e corruptível, pois sugere que fora facilmente comprado pelos presentes dos judeus. Outro trecho que revela seu posicionamento alinhado à política papal é afirmação de que o imperador “[...] foi deposto da autoridade imperial pelo papa Inocêncio IV, que preceituava com justiça”.

O próprio fato de o cronista dedicar um capítulo inteiramente ao assunto é algo que revela mudança de posição: nas crônicas do século XII, o espaço de texto dedicado a qualquer assunto relacionado aos judeus era consideravelmente menor do que o espaço dedicado para relatar seus supostos crimes contra os cristãos. De um lado, pode-se aventar como motivo principal para esse aumento de espaço uma influência maior e mais direta das ações dos judeus na vida dos cristãos e, mais que isso, a existência de uma ameaça à própria Cristandade. De outro, podemos interpretar essa questão como mais um indício da progressiva transformação no panorama discursivo clerical em relação aos judeus, em que, a partir de então, o posicionamento crítico mais contundente e agressivo ganha mais espaço e legitimidade entre seus pares, do que se comparado ao século anterior. Devemos acrescentar que esse posicionamento sobressai entre o próprio clero, mas foi duplamente legitimado pela opinião popular que, embora não possa ser analisada em documentos diretos, aparece como

pasche secundum legem celebrare eo tempore quo et nos pascha nostrum celebramus, non tamen illa die, sed quartadecima luna, qua et Christus crucifixus est. Illi vero Iudei nescio quomodo procuraverunt, quia acquisierunt sibi tres pueros septennes et cristianos. Et cum festum eorum celebrarent, de ipsis quedam ludibria in domibus suis egerunt. Sed inter hec idem pueri mortui sunt. Sed cum cristiani hec forte percepissent, intrantes domos Iudeorum, invenerunt pueros nudos, sed mortuos. Imperator vero Fredericus forte non erat presens; Cristiani igitur pueros illos usque ad adventum imperatoris decreverunt reservare. Iudei quippe cum viderent sibi periculum imminere, into consilio disposuerunt imperatorem placare muneribus. Et accedentes ad imperatorem, tantis muneribus eum excecaverunt, ut gratia ipsius potiti ad domos suas leti redirent. Cum igitur imperator ad Haguenowiam redisset, cristiani illos tres pueros ei presentavuerunt et intimaverunt ei, quia Iudei ita eos interfecerant. Imperator respondit: 'Si mortui sunt, ite, sepelite eos, quia ad aliud non valent'. Cristiani vero hoc audientes, confusi ab eo discesserunt. Et ita ille infelix imperator unum sue infidelitatis articulum promulgavit, quia et Iudei in pace dimissi sunt et cristianis de tam nefario facto nulla est exhibita iusticia. Et hec de Iudeis dicta sufficiant. Quia, si iste miser imperator Iudeos pro tam iniquo facto non punivit, ille potentissimus Arbiter et hunc et hos in clausatris inferni punire non obmittet.

agente ativo nos momentos em que surgem novas acusações e agitações contra judeus; muitas vezes, o povo comum é instigado e respaldado pelos próprios clérigos.

Assim, concebemos a deterioração do *status* judaico como uma transformação sócio-política e religiosa que pode ser rastreada através da análise dos discursos clericais e pelas influências mútuas entre clero e povo. Podemos ainda observar posicionamentos semelhantes, que corroboram aquele demonstrado na crônica de Richer de Senones e, até mesmo, acrescem a ele um tom mais hostil, como no trecho abaixo extraído dos *Annales Ephordenses*:

Neste ano, cinco dias antes das calendas de janeiro, na Fulda, trinta e quatro judeus de ambos os sexos foram mortos na cruz por cristãos designados, visto que dois desses judeus, no santo dia de Cristo, mataram cruelmente cinco filhos de um certo moleiro que morava fora dos muros e, naquele momento, estava na igreja com sua esposa; além disso, [os judeus] apanharam o sangue deles em sacos recobertos de cera e foram embora após atear fogo na casa. Descoberta a verdade sobre isso e, tendo sido confessada pelos próprios réus judeus, eles foram punidos como dito anteriormente (*Annales Erphordenses*, MGH, SS, 16.28-33; p. 31. Trad. de Kátia Regina Giesen).¹³²

O breve trecho relata o libelo de Fulda; apesar das poucas linhas, podemos identificar o tom hostil reservado aos judeus pelo cronista anônimo. Ele assume uma posição de fiador do discurso de culpabilização dos judeus, pois afirma que, após descoberta a *verdade* sobre o crime, houve uma punição. Dada a concisão do relato, o autor não entra nos detalhes do julgamento promovido por Frederico II, mas faz alusão apenas aos ataques da população local contra os judeus depois de sua condenação. Notamos também que este é um padrão observado em algumas das crônicas: o *éthos* do cronista é de fiador da dita *verdade* sobre os judeus, que julga importante ser registrada e divulgada à Cristandade.

O outro autor anônimo, da abadia de Marbach, na região da Alsácia, que escreveu sobre o episódio, exhibe um tom mais plácido e contido. Como está registrado nos *Annales Marcabacences*,

¹³² *Hoc anno 5. Kal. Ianuarii in Fulda Iudei utriusque sexus 34 a cruce signatis christianis sunt perempti, quoniam duo ex iisdem Iudeis in santo die Christi, cuiusdam molendinarii, extra muros habitantis et interim in ecclesia cum uxore sua manentis, quinque pueros miserabiliter interemerant, ac ipsorum sanguinem in saccis cera linitis susceperant, igneque domui supposito recedentes; cuius rei veritate comperta, et ab ipsis reis Iudeis confessa, puniti sunt ut supra dictum est.*

Ano de 1236. Próximo ao início da quaresma, o imperador e o bispo da Apúlia reuniram-se pacificamente a respeito do feudo, sobre o qual por muito tempo, antes, havia entre eles uma contenda. Na mesma época, junto ao Mosteiro de Fulda, judeus mataram alguns meninos cristãos em um moinho, para que extraíssem deles o sangue para seu remédio. Por isso, os cidadãos daquela mesma cidade mataram muitos dos judeus. Mas como os corpos das crianças foram carregados até a cidadela de Haguenau e ali enterrados reverentemente, o imperador, não conseguindo de outro modo apaziguar o tumulto, então insurgiu contra os judeus. Convocando muitos homens fortes, notáveis e educados de diferentes territórios, ele inquiriu diligentemente, por meio dos sábios, se acaso – como é de conhecimento comum – os judeus precisavam do sangue cristão para a preparação da Páscoa, propondo firmemente que, se isso constasse como verdade, todos os judeus do seu Império deveriam ser mandados embora. Certamente porque sobre isso nada podia ser provado ao certo, a rigidez da determinação imperial logo se dissipou, tendo sido recebida, entretanto, uma grande quantia de dinheiro dos judeus. Em seguida, próximo à festividade de Felipe e de João, o imperador enviou antecipadamente o exército contra a Lombardia para que seus defensores fossem revigorados, sobre os quais mandou governar Godofredo [também] chamado *Pullaere*. Ele mesmo, bem perto do outono, avançou com o exército pelo vale Tridentino. Vindo contra a Lombardia, capturou Vicenza (*Annales Marbacences*, MGH, SS, 17.6-27; p. 178. Trad. de Kátia Regina Giesen).¹³³

Nesse texto, a crítica aos judeus ou ao imperador que montou uma investigação sobre o crime aparece de maneira mais sutil. Primeiramente, o autor afirma que os judeus de Fulda mataram meninos cristãos e, por consequência, muitos judeus da cidade foram mortos. Como parte da narração do crime, ele sugere que a necessidade dos judeus de consumirem sangue cristão era uma verdade autoevidente à época, como pode ser observado no seguinte trecho: “[...] ele inquiriu diligentemente, por meio dos sábios, se acaso – *como é de conhecimento comum* – os judeus precisavam do sangue cristão para a preparação da Páscoa [...]”. Apesar disso, o cronista finaliza o texto assumindo que nada poderia se provar sobre a culpa dos judeus após as apurações do julgamento promovido pelo imperador; ele não deixa de sugerir, porém, que o resultado favorável aos judeus no julgamento poderia estar ligado à quantia de dinheiro que os ditos réus teriam oferecido ao governante, o que fica claro com o uso da conjunção

¹³³ A. 1236. *Imperator et episcopus Argentinensis circa initium quadragesime pacifice convenerunt de feodo, super quo prius longo tempore inter eos contentio vertebatur. Eodem tempore apud Fuldense monasterium Iudei quosdam pueros christianos in quodam molendino, ut ex eis sanguinem ad suum remedium elicerent, peremerunt; unde cives eiusdem civitatis multos ex Iudeis occiderunt. Sed cum puerorum corpora in castrum Hagenowe delata et ibidem venerabiliter tumultata fuissent, imperator tumultum, qui tunc contra Iudeos ortus est, aliter sedare non valens, multos viros potentes magnos et litteratos ex diversis partibus convocans, diligenter a sapientibus inquisivit, utrum, sicut fama communis habet, Iudei christianum sanguinem in parasceue necessarium haberent, firmiter proponens, si hoc ei de vero constaret, universos imperii sui Iudeos fore perimendos. Verum quia nichil certi super hoc experiri poterat, severitas imperialis propositi, accepta tamen a Iudeis magna pecunia, in brevi conquievit. Deinde premisit imperator exercitum in Lombardiam circa festum Philippi et Iacobi ad confortandos suos fautores, quibus prefecit Gotfridum dictum Pullaere. Ipse vero circa autumpnum per valem Tridentinam subsecutus est cum exercitu. Qui veniens in Lombardiam, civitatem Vincentiam cepit.*

coordenada adversativa *entretanto* (em latim, *tamen*) na frase “Certamente porque sobre isso nada podia ser provado ao certo, a rigidez da determinação imperial logo se dissipou, tendo sido recebida, *entretanto* (*tamen*), uma grande quantia de dinheiro dos judeus”.

O crime de Fulda movimentou poderes imperiais e eclesiásticos, pondo em evidência toda a questão dos libelos de sangue na região daquele período. Em decorrência desta acusação, sabe-se que o imperador do Sacro Império Romano-Germânico, Frederico II (1194-1250), por ocasião de uma pressão popular para que punisse os judeus pelo o suposto crime, convocou uma investigação, que teve seu julgamento na corte em Hagenau, como pudemos notar nos relatos até aqui elencados. Segundo Diestelkamp (1990, p. 19-39), este movimento do imperador teria sido uma estratégia política para neutralizar a influência papal em seus domínios. O autor apontou o envolvimento próximo dos dominicanos – então partidários e aliados do papa –, na incitação e investigação do libelo de sangue de Fulda. Assim, a investigação teria tido todas as características de um julgamento inquisitorial, coincidindo ainda com o período em que se deu uma onda de perseguição a movimentos heréticos na Germânia Medieval. O julgamento de Frederico, em Hagenau, foi parte de uma reação direta à interferência dominicana que atingia os judeus não apenas em Fulda, mas em todo o Sacro Império. Frederico II, portanto, usou os recursos dos dominicanos contra os mesmos: utilizou os procedimentos monacais no julgamento, no próprio estilo inquisitorial, a fim de provar a inocência dos judeus. Foi nesta mesma ocasião que o imperador reafirmou os estatutos de privilégios dos judeus e os tornou *servi camerae regis*, isto é, servos da câmara imperial (YUVAL, 1998, p. 114).

Toda essa conjuntura está ligada às condições de produção dos discursos dos cronistas cristãos sobre os libelos de sangue no século XIII, que, como pudemos observar, desde o século XII apresenta sinais de mudança em relação ao *status* judaico. Nesse contexto, o posicionamento discursivo de tolerância agostiniana desloca-se de um lugar central no espaço do clero para uma localização cada vez mais periférica; simultaneamente, o posicionamento antes periférico de intolerância e exclusão dos judeus ganha espaço no terreno do discurso central da alta hierarquia clerical. Nos eventos citados acima, esse movimento fica claro pelo grande interesse de uma das principais ordens monásticas do período, os dominicanos – conhecidamente de viés antijudaico – em instigar o julgamento do libelo contra os judeus a fim de culpabilizá-los pelo crime.

Esses deslocamentos discursivos aparecem também em textos não necessariamente destinados à narração dos eventos históricos das Cruzadas. Vejamos a seguir um exemplo do estabelecimento discursivo do libelo de sangue entre a comunidade clerical, no trecho subintitulado “Por que os judeus vertem sangue cristão todos os anos?” (*Cur Iudaei Christianum sanguinem effundant quotannis*), do *Bonum universale de apibus* (O bem comum em relação às abelhas), de Tomás de Cantimpré:

A partir de agora entenderemos por que, de acordo com a tradição, os judeus vertem o sangue cristão em toda província em que residem. Sem dúvidas se sabe que, em todo ano, a província que deseja, seja ela cidade ou cidadela, envia corajosos para que tragam sangue cristão para as outras cidades. Consta, de fato, no Santo Evangelho, que, tendo Pilatos lavado suas mãos e dito “estou limpo do sangue desse justo”, os judeus mais incrédulos gritaram: “O sangue dele está sobre nós e sobre nossos filhos”. Sobre isso, Agostinho [falou] muito convenientemente, em certo sermão, cujo início é “Na cruz, ele parece confirmar que, por causa da condenação dos pais, até hoje a veia do crime deve correr até os filhos por meio da mácula do sangue”, de modo que por meio do sangue erroneamente derramado a prole incrédula é imperdoavelmente compungida até que, contrita, reconheça a si mesmo como ré do sangue de Cristo e se santifique. Além disso, ouvi certo homem, um dos mais instruídos dos judeus e que, em nossa época, havia se convertido à fé, dizer que um judeu, quase um profeta entre eles, havia profetizado no fim da vida aos judeus, dizendo: “Com muitíssima certeza”, ele disse, “sabei que, de modo algum, podeis ser expiados daquilo, pelo qual sois punidos com a mais vergonhosa punição, a não ser apenas pelo sangue cristão”. Tomando esta palavra, os judeus, sempre cegos e ímpios, determinaram que todo ano, em todas as províncias, o sangue cristão devia ser derramado para que, com tal sangue, convalescessem. Então ele [judeu convertido] acrescentou: “incorretamente”, diz ele, “eles compreenderam essa palavra, entendendo como o sangue de qualquer cristão, e não como aquele sangue que é vertido diariamente no altar para a remissão dos pecados, o qual qualquer um que, convertido à fé de Cristo, tão logo o consuma conforme o apropriado, é expiado daquela condenação paterna” (*Thomas Cantipratensis, Bonum universale de Apibus, 2.24.23, p. 305. Trad. de Kátia Regina Giesen*).¹³⁴

¹³⁴ *Hinc igitur videndum est, cur Iudaei secundum consuetudinem in omni provincia quam inhabitant Christianum sanguinem fundant. Certissime enim compertum est quod omni anno in qualibet provincia fortes mittunt, quae civitas vel opidum, Christianum sanguinem aliis civitatibus tradat. Constat quidem ex sancto Evangelio, quod Pilato lavante manus e dicente “mundus ego sum a sanguine iusti huius” Iudaei impiissimi clamaverunt: “sanguis eius super nos et super filios nostros”. Super quo beatissimus Augustinus in sermone quodam, qui incipit: “In cruce, innuere videtur, quod ex maledictione parentum currat adhuc in filios vena facinoris, per maculam sanguinem” ut per hanc importune fluidam proles impia inexplabiliter crucietur, quousque se ream sanguinis Christi recognoscat poenitens et fanetur. Praeterea audivi quendam litteratissimum Iudaeorum nostris temporibus convertum ad fidem dixisse quendam quasi prophetam eorum in extremo vitae prophetasse Iudaeis dicentem: “Certissime vos, inquit, scitote nullo modo sanari vos posse ab illo, quo punimini verecundissimo cruciatu, nisi solo sanguine Christiano”. Quod verbum caeci semper Iudaei et impii rapientes, induxerunt omni anno in omni provincia fundendum sanguinem Christianum, ut tali sanguine convalescant. Et addidit: “male”, inquit, “intellexerunt verbum[m], sanguinem intelligentes Christiani cuiuslibet: sed prorsus illum sanguinem, qui in salutem peccaminum quotidie funditur in altari: quem, quicumque nostrum conversus ad fidem Christi, sumpserit ut decuerit, mox sanatur ab illa maledictione paterna”.*

Escrita entre 1256 e 1263 pelo clérigo belga da Ordem dos Dominicanos, Tomás de Cantimpré (1201-1272), o *Bonum universale de apibus* é uma conhecida obra literária do gênero *exempla*. Segundo Elders (1994, p. 38), ela é um manual escrito para instruir os líderes eclesiais sobre como alcançar o estado de perfeição. Nela, Tomás de Cantimpré compara a vida das abelhas com a comunidade da Igreja, isto é, a Igreja como uma colmeia. No trecho supracitado, podemos observar claramente a sedimentação da mitologia do libelo de sangue no campo religioso cristão. Na obra, o dominicano busca construir uma teoria sobre os motivos pelos quais os judeus necessitariam de sangue cristão. Ele é o primeiro a escrever e publicar algo com essa tônica investigativa, por isso, o primeiro a teorizar sobre as razões dos libelos e crimes rituais. Nas primeiras frases do trecho, o autor já coloca toda questão como um conhecimento dado, no que sua função seria apenas *interpretar* ou *explicar* os fatos, uma vez que “sem dúvidas” (em latim, *certissime*) é sabido que todos os anos os judeus vertem sangue de cristãos em todas as províncias. Este *éthos* investigativo de Tomás revela a tradição na qual foi educado, isto é, a dominicana, célebre por seus conhecidos métodos inquisitoriais.

A partir do explicitado, notamos uma mudança discursiva entre os autores cristãos na abordagem de temáticas antijudaicas. Inicialmente, o *éthos* que busca legitimar as opiniões negativas sobre os judeus e sobre suas ações é mais caracterizado pela qualidade de testemunha e autoridade, cuja construção se dava por meio de uma cena de enunciação mais detalhada; neste outro contexto histórico, não parece haver necessidade de construir a legitimação do discurso que apresenta as ações dos judeus como negativas, pois ele se mostra plenamente estabelecido. O que ocorre, portanto, é que a necessidade agora parece ser analisar mais a fundo as razões que envolviam este fenômeno, o que justifica a mudança no *éthos* do autor cristão de testemunha ocular para investigador e juiz inquisitorial. Também a cenografia construída pelo autor caracteriza, agora, o tom investigativo, em que as afirmações atribuídas ao judeu convertido, as quais ele próprio teria ouvido, revelam provas cabais da necessidade dos judeus por sangue cristão em todas as províncias anualmente. Tais afirmações evidenciariam, portanto, a total culpabilidade judaica nos libelos de sangue. Expostas nossas considerações sobre as narrativas das crônicas cristãs acerca dos comportamentos judaicos por nós suscitados à análise, partamos às nossas conclusões.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho analisamos a forma como posicionamentos discursivos periféricos transformaram-se a partir de movimentos de circularidade, tornando-se centrais no interior de campos discursivos religiosos no Medievo central, tanto no judaísmo *ashkenazi* como no cristianismo europeu ocidental. Observamos como o posicionamento discursivo do cronista judeu sobre um novo conceito de mártir e de martírio recebeu influências interdiscursivas cristãs, e partiu de uma posição periférica no seu campo discursivo religioso para alcançar um lugar central na tradição martirológica judaica a partir do século XII. O discurso cristão, por sua vez, apresentou um movimento gradual de centralização dos posicionamentos menos favoráveis às comunidades judaicas, sobre as quais foram sendo construídas, paulatinamente, narrativas acusatórias baseadas na ideia de libelos de sangue.

Observamos, em nossa análise, que o discurso da crônica hebraica estava em concorrência com outros discursos religiosos dentro de seu próprio campo discursivo no judaísmo. Os cronistas hebraicos identificavam-se com a corrente hassidista, que, por sua vez, concorria com outros discursos religiosos judaicos. As crônicas representaram, portanto, uma nova maneira de sacralizar e exaltar a memória daqueles que morreram em *Kidush HaShem*, e inovaram tanto em seu gênero literário, quanto ideológico, pois criaram um novo conceito de martírio a fim de legitimar as ações de 1096. À geração sobrevivente das perseguições restou o desafio de adequar discursivamente essas ações com os precedentes haláchicos (da lei) e agádicos (da literatura). Aceitar a morte pela mão do dito inimigo, neste caso, os cruzados, era um desses precedentes previstos, ao passo que atentar contra a própria vida e contra a vida de outrem era algo mais controverso, que, em função de sua complexidade – pois foi uma transformação discursiva religiosa bastante significativa –, exigiu dos cronistas e rabinos da época uma diligência discursiva superior, que fosse capaz de legitimar a adoção da prática do *Kidush HaShem* em larga escala.

Vimos, ainda, que o modelo de educação *ashkenazi* desempenhou um papel importante para que o novo conceito de martírio se estabelecesse como regra a partir do novo padrão de

comportamento martirológico desempenhado pelos judeus de 1096. Assim como Goldin (1997, p. 117), concluímos que o sucesso da socialização do *Kidush HaShem* fez que os judeus educassem seus filhos à luz desses exemplos de conduta pia, criando um sistema que preparou os membros de suas comunidades para o dia em que possivelmente passariam por esse teste supremo de sua fé. Para além de apenas uma transformação na Lei, concordamos com Goldin (1997), quando este afirma que o *Kidush HaShem* passou a ser percebido cada vez mais como parte integrante do *ser judeu*, figurando sua própria identidade. Nesse sentido, a socialização desta prática tornou o *Kidush HaShem* uma das características da identidade judaica *ashkenazi*. A geração imediatamente posterior aos massacres de 1096 – ou o *éthos* rabínico dos cronistas – sentiu a necessidade de legitimar as ações dos mártires, o que fica evidente pela produção das crônicas hebraicas nesse exato período. Outra constatação sobre a produção das crônicas hebraicas em si é que elas representam um reflexo material e discursivo do sucesso dessa socialização. Se assumirmos que essas crônicas foram escritas em um contexto de novas perseguições contra os judeus renanos – vide as pregações da Segunda Cruzada e o surgimento de acusações de crimes rituais –, é aceitável compreender a necessidade desses cronistas, bem como da sociedade *ashkenazi* renana, em legitimar e estabelecer este novo padrão de comportamento martirológico naquele contexto de perseguição.

Quanto às questões concernentes aos discursos cristãos sobre os judeus, ambos os posicionamentos discursivos – aqueles de tolerância e os que levaram aos massacres depois da deterioração da proposição agostiniana – parecem ter sido gerados dentro do clero. No contexto da Primeira Cruzada, há muitos cronistas que reprovam as ações daqueles que perseguiram os judeus; também durante a Segunda Cruzada é possível destacar intervenção de Bernardo de Claraval, para evitar mais ataques. Entretanto, mitologias antijudaicas como as acusações de crime ritual passam a ser geradas e disseminadas por clérigos ao mesmo tempo em que competem com o discurso de tolerância, herança da teologia tardoantiga.

Identificamos, assim, uma disputa dentro deste campo religioso pelo estabelecimento de um discurso sobre a questão judaica, em que dois posicionamentos diferentes pleiteiam a legitimidade de um espaço central. Aquele de caráter antijudaico mais excludente e descomedido, ou intolerante, ganha maior apelo popular, ao passo que aquele sobre a tolerância fica cada vez mais circunscrito aos grupos de homens letrados da Igreja. Contudo,

ambos possuem a mesma raiz clerical. Nesta disputa pela centralidade do discurso em relação aos judeus, o posicionamento central era inicialmente aquele da tolerância, entretanto, no século XII, vemos uma progressiva intensificação do posicionamento periférico concorrente, que passa a lutar pela posição central. Com o fim do século XII e início do XIII, observamos o estabelecimento desse posicionamento antes periférico, agora cada vez mais central no campo do discurso do clero. Finalmente, concebemos a deterioração do *status* judaico como uma transformação sócio-política e religiosa que pode ser rastreada através da análise dos discursos clericais e pelas influências mútuas entre clero e povo.

Esse processo de deteriorização pode ser atestado pela narrativa do crime, criada desde o monge Tomás, que, em sua obra hagiográfica sobre o evento de Norwich, elencou algumas das características – variáveis a depender do local e do período – que foram vistas pelos historiadores como mote para a definição dos crimes rituais medievais. De maneira geral, como já foi dito, podemos destacar como traços da narrativa: o crime ocorrer em época próxima Páscoa; a vítima geralmente ser um menino cristão; a crucificação da vítima (elemento variante relacionado à zombaria ou deboche da morte de Jesus); e o envolvimento dos judeus como responsáveis pelo mal feito. Posteriormente, o elemento sangue foi incorporado, como novidade, a essa narrativa, a partir do que a acusação também passou a incluir certo canibalismo do sangue cristão para fins ritualísticos. Essa inclusão criou uma nova categoria de crimes rituais, os libelos de sangue.

Apesar de as narrativas sobre os libelos de sangue comporem temáticas da tradição folclórica medieval, ligadas aos setores mais baixos da sociedade, a popularização das acusações dos crimes rituais foram promovidas especialmente pelos clérigos católicos, que eram, inclusive, os únicos que poderiam de fato ter a possibilidade de acesso à literatura de textos clássicos sobre as acusações de crimes rituais antigos. Por isso, o fenômeno, em sua forma medieval, é algo menos puramente popular do que se poderia supor. Ademais, a documentação acerca dos crimes era de responsabilidade e autoria de clérigos; a primeira hagiografia sobre a acusação de Norwich, por exemplo, é escrita por um clérigo beneditino. Portanto, é cabível dizer que o movimento se deu da cultura letrada para a popular, não o inverso. Essa questão tornou-se importante para nossa argumentação, na medida em que as fontes das quais dispomos nos deram uma nova perspectiva e demonstraram os interesses do próprio clero, isto é, elas

sugerem o surgimento de um posicionamento discursivo alocado dentro do campo religioso cristão, corroborado pela alta hierarquia clerical, expoente de uma cultura letrada.

Apesar deste posicionamento antijudaico de viés mais intolerante e excludente ganhar espaço no campo discursivo cristão clerical, sabemos também que outros posicionamentos ainda buscavam manter um espaço para os judeus na sociedade cristã. Ao menos no que diz respeito aos libelos de sangue, as políticas papal e secular do Sacro Império Romano-Germânico promoveram investigações e lançaram bulas que descreditavam os boatos e lendas, a fim de proteger a integridade das comunidades judaicas. O papa Inocêncio IV lançou uma dessas bulas, em 1246, na qual especificamente denunciou as acusações contra os judeus. Frederico II, por sua vez, imperador do Sacro Império, também promoveu uma investigação e uma conferência para determinar a farsa das acusações, convidando judeus para que pudessem se defender. Como resultado desta conferência, ficou decidido, com base nos textos bíblicos, talmúdicos e midráshicos, que os judeus eram proibidos de utilizar sangue para qualquer finalidade, menos ainda para fins rituais, o que provaria sua inocência e afastaria qualquer possibilidade de serem culpados dos crimes que lhe eram atribuídos. O imperador fez desta investigação sua base para renovar os privilégios judaicos na Vormácia, estendendo a proteção da casa imperial para todos os judeus que habitavam o território do Império (ROTH, 2003, p. 120).

Consideramos, dessa forma, que a representação cristã dos martírios asquenazitas podem ter influenciado os cronistas cristãos que exibiam um posicionamento periférico e também central sobre os judeus, uma vez que a *impressão negativa* e o *discurso censor* em relação aos atos de martírio dos judeus foram tidos por cronistas de ambos os posicionamentos como apenas uma demonstração de impiedade e crueldade para com sua própria família e comunidade. Mesmo os cronistas cristãos que reprovaram as ações dos cruzados perseguidores dos judeus esvaziaram seus martírios de sentido religioso. Essa impressão negativa de que os judeus eram capazes de matar seus próprios filhos contribuiu para a crença, de uma parte do clero e da população, de que as acusações de crimes rituais e libelos de sangue fossem fundamentadas. Entretanto, após analisadas as fontes por nós selecionadas, não consideramos possível provar que tal impressão negativa possa ter sido responsável pelo surgimento das primeiras acusações medievais do século XII, pois se tratam de dois campos discursivos religiosos distintos, o cristão e o judeu, os quais são altamente lacunares. Concluímos,

portanto, a partir da análise de nossa amostragem de documentação latina, que não é possível afirmar que o surgimento das primeiras acusações de crime ritual contra judeus estava ligado a uma ressignificação cristã do *Kidush HaShem*. Acreditamos, por outro lado, que a influência interdiscursiva entre os dois campos religiosos pode ser verificada no discurso dos cronistas a partir da impressão negativa que os martírios causaram nas opiniões clericais. Tendo em vista a aplicação dos conceitos de *circularidade das ideias* e de *interdiscurso*, podemos confirmar essa hipótese a partir dos indícios encontrados em nossa investigação, que expuseram a busca desses posicionamentos clericais em relação aos judeus – e conseqüentemente às acusações de crimes rituais – na disputa pela *centralidade* dentro do campo religioso cristão.

Sobre a análise dos posicionamentos discursivos dentro dos grupos clericais e sua relação com os discursos ditos *populares* – dos quais não dispomos de fontes – devemos fazer algumas considerações importantes. Primeiro, a despeito de uma abordagem que intenta criar um elo discursivo direto entre a impressão cristã dos martírios de 1096 e o surgimento dos crimes rituais medievais – de acordo com a qual este último seria uma espécie de inversão do primeiro, em que a única diferença seria que, ao invés dos judeus matarem seus próprios filhos, executariam os dos cristãos – acreditamos que foge a esta teoria um maior respaldo na documentação escrita. Em segundo lugar, acreditamos que tentar, a todo custo, criar lógicas de comportamento e alinhamento discursivo entre indivíduos de determinado estamento social ou instituição com os de indivíduos das camadas mais populares configura uma forma de forçar argumentos e lógicas que não necessariamente possuíam o nexos que desejamos encontrar ou encaixar nos discursos desses indivíduos. Essa constatação teórico-metodológica remete ao que Skinner (2007) procurou chamar de *mitologia*, conceito que, apesar de pensado pelo autor para o estudo da história das ideias e dos clássicos, não deixa de ser válido para uma reflexão no estudo de qualquer texto histórico, como, em nosso caso, das crônicas latinas e das hebraicas. Nessa perspectiva, uma abordagem equivocada de um texto clássico comprometeria os resultados da análise histórica, de modo que a história deixa de o ser para tornar-se uma *mitologia*.

Uma das mitologias específicas às quais remetemos no trato com o nosso objeto de estudo é a *mitologia da doutrina*, que se refere a uma prática interpretativa recorrente na qual o historiador procura enquadrar, em forma de *doutrina*, enunciados de textos clássicos que ocorrem de maneira ocasional. Entretanto, essas construções ideais costumam ser concepções

do próprio historiador, que acaba forçando e sistematizando esses enunciados esparsos na condição de uma suposta doutrina, e comete o erro de atribuí-las ao universo de crenças do autor em análise (SKINNER, 2007, 7-16). Outra mitologia específica à qual cremos remeter interpretação forçosa da ligação discursiva direta entre o *Kidush HaShem* e os libelos de sangue é a *mitologia da coerência*. Nesta, comete-se o equívoco de presumir que o autor estudado concebeu sistemas intelectuais fechados e, a partir disso, identifica-se uma relação de coerência entre todos os seus enunciados, o que impede o historiador de perceber as contradições entre os enunciados de um autor, bem como mudanças em suas concepções a respeito de determinados temas (SKINNER, 2007, p. 16-22).

Por fim, como postula Yerushalmi (1992), devemos ter cuidado ao reduzir a história judaica medieval a uma história de hostilidades antijudaicas ou simplesmente a um registro de *pogroms* e perseguições sistemáticas, pois, ainda que parta das melhores intenções, esse tipo de análise também reduz os judeus a objetos passivos da História, ao invés de tratá-los como sujeitos ativos. Tal movimento seria, novamente, uma negação da história judaica. Portanto, “[...] para conhecer os judeus, você precisa indagar sobre o que eles estavam fazendo *entre os pogroms* e ponderar não apenas como eles morreram, mas, acima de tudo, como eles viveram” (YERUSHALMI, 1992, p. 23). Esta importante questão levantada por Yerushalmi faz referência também àquela posta por Baron (1967), sobre a necessidade de combater o que chamou de uma historiografia *lacrimosa* sobre os judeus. Assim, esses mitos modernos sobre o passado criados pelos historiadores, não só nos estudos da cultura judaica, podem, no lugar de esclarecer questões que se apresentam muito mais complexas, ameaçar nossa compreensão histórica de maneira a criar outras noções preconcebidas, diferentes daquelas sobre as quais com frequência tecemos críticas, mas que são igualmente equivocadas.

A história do judaísmo medieval está repleta de horrores, assassinatos, traições e expulsões, mas as situações extremas relatadas nas crônicas não devem ser confundidas com as condições da vida cotidiana de todo um povo, portador de uma rica identidade social. De forma alguma esta colocação tende a minimizar as vicissitudes e perseguições presentes na história judaica, mas, por outro lado, é preciso não reduzir toda a trajetória de um povo apenas aos episódios de sofrimento de forma a simplificar algo muito mais complexo que é a totalidade de sua história. A característica maior desta dissertação foi analisar questões relacionadas a alguns desses momentos específicos. Entretanto, jamais compreendemos a

história judaica em termos reducionistas. Longe disso, buscamos humanizar essas personagens históricas e tratá-las pelo que foram: pessoas comuns que sobreviveram, criaram, transformaram e ressignificaram a realidade social, cultural e política à sua volta, no cotidiano de suas interações identitárias e nas relações com os povos que convíviam em sua proximidade, em contato mútuo; pessoas que influenciaram, mas também foram influenciadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA IMPRESSA

Crônicas medievais hebraicas e latinas

ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES. *Recueil des historiens des Gaules et de la France*. Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 1737-1904. 24 v.

ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES. *Recueil des historiens des croisades: Historiens occidentaux*. Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 1844-1895. 5 v.

EDGINGTON, Susan B. *Albert of Aachen: Historia Ierosolimitana* (History of the journey to Jerusalem). Oxford: Clarendon University, 2007.

EIDELBERG, Shlomo. *The Jews and the Crusaders: the Hebrew chronicles of the first and second Crusades*. New Jersey: Ktav, 1996.

FALBEL, Nachman. *Kidush Hashem: Crônicas hebraicas sobre as Cruzadas*. São Paulo: Edusp, 2001.

GUIBERT DE NOGENT. *Autobiographie*. Éd. et trad. Edmond-René Labande. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

MCCARTHY, Thomas John Henry. *Chronicles of the Investiture Contest: Frutolf of Michelsberg and his continuators*. Manchester: Manchester University, 2013.

MOMMSEN, Christian Matthias Theodor *et al.* (hrsg.). *Monumenta Germaniae Historica: Scriptorum*. Hannover: Reichsinstitut für ältere deutsche Geschichtskunde, 1826-1934. 32 band.

NASS, Klaus (hrsg.). *Die Reichschronik des 'Annalist Saxo'*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2006.

NEUBAUER, Adolf; STERN, Moritz Abraham (hrsg.). *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen Während der Kreuzzüge*. Berlin: Leonhard Simion, 1892.

ROBINSON, Ian Stuart. *Eleventh-Century Germany: The Swabian Chronicles*. Manchester: Manchester University, 2008.

SOLOMON BAR SIMSON. Chronicle. Trans. Shlomo Eidelberg. In: EIDELBERG, Shlomo. *The jews and the crusaders: the hebrew chronicles of the First and the Second Crusades*. New Jersey: KTAV, 1996.

Obras de referência da legislação judaica

A TORÁ Viva. Anotações e tradução de Arich Kaplan. São Paulo: Mayanot, 2001.

BÍBLIA de Jerusalém. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais e coordenação por Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2006.

BÍBLIA Hebraica. Tradução e apresentação de David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Sefer, 2006.

CHUMASH com comentários de Rashi. Tradução dos comentários de Isaac Trejger. São Paulo: Trejger, 1993. 5 v.

MISHNAH, Hersh Goldwurm. *Seder Mo'ed*. A new translation with a commentary Yad Avraham anthologized from Talmudic Midrashic, and rabbinic sources and classic commentaries. Text in English and Hebrew; commentary and translated by Avroham Yoseif Rosenberg, Yehezkel Danziger, Avie Gold and Hersh Goldwurm. New York: Mesorah, 1986.

MISHNAYOT, *Seder Mo'ed*. a new translation with a commentary Yad Avraham anthologized from Talmudic Midrashic, and rabbinic sources and classic commentaries. Text in English and Hebrew; commentary and translated by Avroham Yoseif Rosenberg, Yehezkel Danziger, Avie Gold and Hersh Goldwurm. New York: Mesorah, 1986.

TALMUD BAVLI (= Talmude da Babilônia ou Talmude do Leste). *The Babylonian Talmud*. Original Text Edited, Corrected, Formulated, and Translated into English by Michael Levi Rodkinson. Boston: The Talmud Society, 1918. 10 v.

TALMUD YERUSHALMI (= Talmude de Jerusalém, Talmude Palestino, *Talmud di-Venei Ma'arava* [Talmude do Oeste] ou *Talmud de-Erez Yisrael*). *The Talmud of the Land of Israel*. Edited by Jacob Neusner; Translated by Jacob Neusner, et al. Chicago: The University of Chicago, 1982-1993. 35 v.

TORÁ. *A Lei de Moisés*. Tradução, explicações e comentários de Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Sefer, 2001.

Demais documentações antigas e medievais

AGOSTINHO DE HIPONA. A fé nas coisas invisíveis. Trad. de Fabrício Gerardi, introd. de Heres Drian de O. Freitas. In: SANTO AGOSTINHO. *O Sermão da Montanha e escritos sobre a fé: A fé e as obras, A fé nas coisas invisíveis, Enquirídio, O Símbolo aos catecúmenos*. São Paulo: Paulus, 2017.

BERNARDO DE CLARAVAL. *Obras completas de San Bernardo*. Trad. de Iñaki Aranguren y Mariano Ballano. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.

CODEX THEODOSIANUS. *Le code Théodosien*. Traduit par Sylvie Crogiez-Pétrequin, Pierre Jaillette, Jean-Michel Poinssotte. Turnhout: Brepols, 2009.

DIO CASSIUS. *Roman History*. Trans. by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University, 1995.

FLAVIUS JOSEPHUS. *The Jewish War*. Trans. Geoffrey Arthur Williamson. New York: Penguin, 1981.

GUILHERME DE TIRO. *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*. In: L'ACADEMIE ROYALE DES INSCRIPTIONS ET DES BELLES-LETTRES. *Recueil des Historiens des Croisades: Historiens Occidentaux*. Paris: Imprimerie Royale, 1844. v. 1.

LANDGRAF, Artur Michael. *Commentarius Cantabrigiensis in Epistola Pauli e Schola P. Abaelardi*. 1. In *Epistolam ad Romanos*. 2. In *Epistolam ad Corinthios. I^{am} et II^{am} ad Galatas et Ad Ephesios*. 3. In *Epistolam ad Philippenses, Ad Colossenses, I^{am} et II^{am} ad Thessalonicenses, I^{am} et II^{am} Ad Timotheum, Ad Titum et Ad Philemon*. 4. In *epistolam ad Hebraeos*. Notre Dame: Presses Universitaires de France, 1939-1960. 4 v.

REGRA DE SÃO BENTO: edição bilíngue, latim-português. Trad. de João Evangelista Enout. Juiz de Fora: Subiaco / Mosteiro da Santa Cruz, 2008.

TERTULLIEN. De la Couronne du soldat. In: *Oeuvres de Tertullien: Apologétique. Prescriptions contre les gentils. Du Baptême. De l'Ornement des femmes. Contre les spectacles. De la Patience. De la Couronne du soldat. Contre Marcion, extrait. De la Chair de Jésus-Christ. De la Résurrection de la chair. Aux nations.* Traduit et éditée par Marc-Antoine Charpentier. Paris: Marc-Antoine Charpentier, 1844. p. 236-259.

OBRAS DE APOIO

ABULAFIA, Anna Sapir. *Christian-Jewish relations, 1000-1300: Jews in the service of medieval Christendom.* Harlow: Routledge, 2011.

ABULAFIA, Anna Sapir. The interrelationship between the Hebrew Chronicles on the First Crusade. *Journal of Semitic Studies*, Manchester, v. 27, n. 2, p. 221-239, 1982.

AGUS, Irving Abraham. *Urban civilization in pre-crusade Europe: a study of organized town-life in Northwestern Europe during the tenth and eleventh centuries based on the Responsa Literature.* Leiden: Brill, 1968.

ALMEIDA, António José de. Santa Úrsula e as onze mil virgens segundo as traduções portuguesas quinhentistas da 'Legenda Áurea'. *Via Spiritus*, Porto, v. 18, p. 113-156, 2011.

ALMEIDA, Néri de Barros (org.). *A Idade Média entre os séculos XIX e XX: estudos de historiografia.* Campinas: Unicamp, 2008.

AMARAL, Ronaldo. *Hagiografia e Vida Monástica: o eremitismo como ideal monástico na Vita Sancti Fructuosi.* 2006. 383 f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.

ANDRÊS, Artur Domingos Santos. *O conceito de 'violência' no pensamento de Hannah Arendt.* 2012. 72 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia Geral) - Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2012.

ANSBACHER, Mordechai; DAEMMIG, Larissa. Speyer. In: SKOLNIK, Fred (ed.). *Encyclopedia Judaica.* New York: Thomson Gale, 2006. v. 19. p. 100-102.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

ARIÈS, Philippe. *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris: Plon, 1960.

ASSAF, Simha. Yeshivot. In: SKOLNIK, Fred (ed.). *Encyclopedia Judaica*. New York: Thomson Gale, 2006. v. 21. p. 31.

AUTENRIETH, Johanne. *Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits: die wissenschaftliche Arbeitswelt Bernolds von Konstanz und zwei Kleriker dargestellt auf Grund von Handschriftenstudien*. Stuttgart: Kohlhammer, 1956.

AUTENRIETH, Johanne. Die kanonistische Handschriften der Dombibliothek Konstanz. In: AUTENRIETH, Johanne; KOTTJE, Raymund (hrsg.). *Kirchenrechtliche Texte im Bodenseegebiet: mittelalterliche Überlieferung in Konstanz, auf der Reichenau und in St. Gallen*. Sigmaringen: J. Thorbecke, 1975. p. 7-21.

AVNERI, Zvi. Worms. In: SKOLNIK, Fred (ed.). *Encyclopedia Judaica*. New York: Thomson Gale, 2006. v. 21. p. 226-227.

BAER, Yitzhak Fritz. Gzeirot Tatnu (The Persecutions of 1096). In: CASSUTO, Umberto; KLAUSNER, Joseph; GUTMAN, Joshua (ed.). *Sefer Assaf*. Jerusalem: Mossad haRav Kook, 1953. p. 126-140.

BALE, Anthony. *The Jew in the medieval book: English antisemitisms, 1350-1500*. Cambridge: Cambridge University, 2006.

BAMBERGER, Bernard J. *The Story of Judaism*. New York: Union of America Hebrew Congregations, 1992.

BANDERIER, Gilles. Richer de Senones: la chronique de Richer, moine de l'abbaye de Senones. Strasbourg, *Revue d'Alsace*, v. 140, 2014.

BAPTISTA, Natan Henrique Taveira. *A glória atlética entre o desejo e a censura: spectāculum, conflito urbano e representação corporal do auriga na África romana (séc. III-IV)*. 2015. 385 f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.

BARON, Salo Wittmayer. *A social and religious history of the Jews*. New York: Columbia University, 1967.

BARROS, Cristiano Ferreira de. Judaísmo e Cristianismo na Germânia à época das Cruzadas. In: AMARAL, Clínio *et al.* (org.). *Representações, poder e práticas discursivas*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2010. p. 1-17.

BARROS, Cristiano Ferreira de. *O pietismo medieval nas comunidades judaicas germânicas e a representação sociorreligiosa presente no Sefer Hassidim*. 2014. 90 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

BARROS, José D'Assunção. A História Cultural e a contribuição de Roger Chartier. *Diálogos*, Maringá, v. 9, n. 1, p. 125-141, 2005.

BARTHELÉMY, Dominique. *Chevaliers et miracles: la violence et la sacré dans la société féodale*. Paris: Armand Colin, 2004.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2009.

BAUMGARTEN, Jean. Jewish Studies. In: CLASSEN, Albrecht (ed.). *Handbook of medieval studies: terms, methods, trends*. Berlin: De Gruyter, 2010. v. 1, p. 756-770.

BELL, Dean Phillip. Jews. In: JEEP, John Michael (ed.). *Medieval Germany: an Encyclopedia*. London: Routledge, 2001. p. 467-468.

BENNETTT, Gillian. Towards a revaluation of the legend of 'Saint' William of Norwich and its place in the blood libel legend. *Folklore*, London, v. 116, n. 2, p. 119-139, 2005.

BEN-SASSON, Haim Hillel. Black Death. In: SKOLNIK, Fred (ed.). *Encyclopedia Judaica*. New York: Thomson Gale, 2006. v. 3. p. 731-734.

BEN-SASSON, Haim Hillel *et al.* *Historia del pueblo judío: La Edad Media*. Madrid: Alianza, 1988. v. 2.

BERENBAUM, Michael. Ghetto. In: SKOLNIK, Fred (ed.). *Encyclopedia Judaica*. New York: Thomson Gale, 2006. v. 7. p. 573-578.

BEREZIN, Jaffa Rifka. *Dicionário Hebraico-Português*. São Paulo: Edusp, 2003.

BERGER, David. *Persecution, polemic, and dialogue: essays in Jewish-Christian relations*. Boston: Academic Studies, 2010.

BERGER, David. Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages. *The American Historical Review*, Chicago, v. 91, n. 3, p. 576-591, 1986.

BERGER, David. *The Jewish-Christian debate in the High Middle Ages: a critical edition of the Nizzahon Vetus* with an introduction, translation, and commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1979.

BERMAN, Louis Arthur. *The Akedah: the binding of Isaac*. New Jersey: Jason Aronson, 1997.

BILDHAUER, Bettina. *Medieval Blood*. Cardiff: University of Wales, 2005.

BLAKE, Ernest Oscar; MORRIS, Colin. A hermit goes to war: Peter and the origins of the First Crusade. *Studies in Church History*, Cambridge, v. 22, p. 79-107, 1985.

BONFIL, Robert. How Golden was the Age of Renaissance in Jewish Historiography. *History and Theory*, Middletown, v. 27, n. 4, p. 78-102, 1988.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. *Introdução à Análise do discurso*. Campinas: Unicamp, 1994.

BRIDGE, Gary; WATSON, Sophie (ed.). Reflections on materialities. In: *The New Blackwell Companion to the City*. London: Wiley-Blackwell, 2003. p. 03-14.

BROWN, Peter. O monasticismo. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, George (org.). *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. v. 1, p. 258-269.

BULL, Marcus. Origins. In: RILEY-SMITH, Jonathan (ed.). *The Oxford illustrates history of the Crusades*. New York: Oxford University, 2001. p. 13-33.

BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: Unesp, 2005.

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CAHEN, Claude. *Orient et Occident au temps des Croisades*. Paris: Aubier, 1983..

CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2006. v. 1, p. 473-487.

CARDINI, Franco. Un sociologo al Santo Sepolcro. In: HALBWACHS, Maurice. *Memorie di Terrasanta*. Venezia: Arsenale, 1988. p. vii-xxiv.

CARLEBACH, Alexander; BERENBAUM, Michael. Cologne. In: SKOLNIK, Fred (ed.). *Encyclopedia Judaica*. New York: Thomson Gale, 2006. v. 5, p. 59-62.

CARR, David R. Judaism in Christendom. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan (ed.). *The Blackwell companion to Judaism*. Oxford: Blackwell, 2000. p. 142-161.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994. v. 1.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2016.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difusão, 1990.

CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

CHAUHAN, Yamini. Cathedral school (Medieval European School). In: HOIBERG, Dale *et al.* (ed.). *Encyclopædia Britannica*. New York: Encyclopædia Britannica, 1985. v. 6.

CHAVES, Thiago de Souza Ribeiro. *Urbano II em Clermont-Ferrand: A pregação da Primeira Cruzada*. 2015. 169 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

CHAZAN, Robert. The facticity of medieval narrative: a case study of the Hebrew First Crusade narratives. *AJS Review*, Cambridge, v. 16, p. 31-56, 1991.

CHAZAN, Robert. *European Jewry and the First Crusade*. Berkeley: University of California, 1987.

CHAZAN, Robert. The Hebrew First Crusade Chronicles: Further Reflections. *AJS Review*, Cambridge, v. 3, p. 78-98, 1978.

CHAZAN, Robert. *Medieval Jewry in Northern France: a political and social history*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1973.

CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*. Jerusalem: Feldheim, 1999.

COCHRAN, Gregory; HARPENDING, Henry. *The 10,000 year explosion: how civilization accelerated human evolution*. New York: Basic Books, 2009.

COHEN, Jeremy. *Sanctifying the name of God: Jewish martyrs and Jewish memories of the First Crusade*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2004.

COHEN, Jeremy. Scholarship and intolerance in the Medieval academy: the study and evaluation of Judaism in European Christendom. *The American Historical Review*, v. 91, n. 3, p. 592-613, 1986.

COHEN, Jeremy. *The friars and the Jews: the evolution of medieval anti-Judaism*. London: Cornell University, 1983.

COHN-SHERBOK, Dan. *The Blackwell dictionary of Judaica*. Oxford: Blackwell, 1992.

CROSSAN, John Dominic. A vida do Jesus histórico. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele (org.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 13-37.

CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.

DAS, Darshana. *Peshat (Hermeneutics)*. In: HOIBERG, Dale *et al.* (ed.). *Encyclopædia Britannica*. New York: Encyclopædia Britannica, 1985. v. 31.

DI CESARE, Michelina. *The pseudo-historical image of the prophet Muhammad in medieval Latin literature: a repertory*. Berlin: De Gruyter, 2012.

DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. Hagiografia e Iconografia Beneditinas: Os 'Diálogos' do Papa S. Gregório Magno. *Via Spiritus*, Porto, v. 3, p. 7-24, 1996.

DIESTELKAMP, Bernhard. Der Vorwurf des Ritualmordes gegen Juden vor dem Hofgericht Kaiser Friedrichs II. im Jahr 1236. In: SIMON, Dieter (hrsg.). *Religiose Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichungen in westlichen und östlichen Mittelalter*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1990. p. 19-39.

DIETZ, Maribel. *Wandering monks, virgins and pilgrims: ascetic travel in Mediterranean world, AD 300-800*. Philadelphia: Pennsylvania State University, 2005.

DUBY, Georges. La memoria para el historiador. *Zona Erógena*, Buenos Aires, n. 36, p. 1-8, 1997.

DUNES, Alan (ed.). *The Blood libel legend: a casebook in anti-Semitic folklore*. Madison: Wisconsin University, 1991.

DUNPHY, Graeme. Chronicles. In: CLASSEN, Albrecht (ed.). *Handbook of medieval studies: terms, methods, trends*. Berlin: De Gruyter, 2010. v. 1, p. 1714-1721.

EHRMAN, Albert. The origins of Ritual Murder accusation and Blood Libel. *Tradition*, New York, v. 15, n. 4, p. 83-90, 1976.

ELDERS, Willem. *Symbolic scores: studies in the music of the Renaissance*. Leiden: Brill, 1994.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994a.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994b. v. 1.

ELON, Menachem. *Jewish Law: history, sources, principles*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.

FALBEL, Nachman. Raízes do antissemitismo na Antiguidade e na Idade Média. In: FUKS, Saul (org.). *Tribunal da História II: processos de formação da identidade judaica e do antissemitismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2008. p. 197-216.

FALBEL, Nachman. A literatura polêmica judaico-cristã na Idade Média. *Revista de História*, São Paulo, n. 114, p. 95-105, 1983.

FAVRET-SAADA, Jeanne. A fuzzy distinction: Anti-Judaism and anti-Semitism (an excerpt from *Le Judaïsme et ses Juifs*). *Journal of Ethnographic Theory*, London, v. 4, n. 3, p. 335-340, 2014.

FELDMAN, Louis Harry. *Studies in Hellenistic Judaism*. Leiden: Brill, 1996.

FELDMAN, Louis Harry. *Jew and Gentile in the Ancient World: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*. Princeton: Princeton University, 1993.

FELDMAN, Sergio Alberto. Da santificação do nome divino ao libelo de sangue: interações entre judeus e cristãos no período das cruzadas. *Graphos*, João Pessoa, v. 15, n. 1, p. 1-19, 2013.

FELDMAN, Sergio Alberto. Judeus na Antiguidade Tardia: a construção da alteridade sob Agostinho. *Dimensões*, Vitória, v. 25, p. 131-147, 2010.

FELDMAN, Sergio Alberto. Entre o *Imperium* e a *Ecclesia*: os judeus no Baixo Império. In: *Anais do XIX Encontro Regional de História da Anpuh/SP. Poder, Violência e Exclusão*. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008. p. 01-12.

FIORIN, José Luiz. *Elementos de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2016.

FLANNERY, Edward H. *A Angústia dos judeus: história do anti-semitismo*. São Paulo: Ibrasa, 1968.

FLORI, Jean. *La Première Croisade: L'Occident chrétien contre l'Islam*. Bruxelles: Complexe, 1996.

FLORI, Jean. L'Église et la Guerre Sainte: de la « Paix de Dieu » a la « croisade ». *Annales*, Paris, v. 47, n. 2, p. 453-466, 1992.

FOLLADOR, Kellen Jacobsen. *Uma linhagem manchada pelo pecado. O discurso antijudaico e a estigmatização dos judeus-conversos (Castela, 1391-1478)*. 2016. 325 f. Tese (Doutorado em História) - Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

FRANKOPAN, Peter. *The First Crusade: the call from the East*. Cambridge: Harvard University, 2012.

GAUVARD, Claude. Violência. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2006. v. 2. p. 605-612.

GEBARA, Ademir; LUCENA, Ricardo de Figueiredo. O poder e cotidiano: breve discussão sobre o poder para Norbert Elias. In: *Anais do IX Simpósio internacional Processo Civilizador*. Tecnologia e Civilização. Ponta Grossa: Universidade Tecnológica Federal do Paraná, 2005. p. 1-7.

GEIGER, Paulo. O antissemitismo. In: FUKS, Saul (org.). *Tribunal da História: processos de formação da identidade judaica e do antissemitismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2008. p. 255-271.

GEREMEK, Bronislaw. The marginal man. In: LE GOFF, Jacques (ed.). *Medieval callings*. Chicago: The University of Chicago, 1990. p. 347-374.

GILCHRIST, John. The Perception of Jews in the Canon Law in the Period of the First Two Crusades. *Jewish History*, Springer, v. 3, n. 1, p. 9-24, 1988.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlo. *Relações de força: História, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOLDIN, Simha. The socialisation for *Kiddush ha-Shem* among Medieval Jews. *Journal of Medieval History*, Amsterdam, v. 23, n. 2, p. 117-138, 1997.

GOMES, Paulo César da Costa; BERDOULAY, Vincent. Cenários da Vida Urbana: Imagens, Espaços e Representações. *Cidades - Imagens da cidade: Grupo de Estudos Urbanos*, São Paulo, v. 5, n. 7, p. 01-25, 2008.

GRABOIS, Aryeh. The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century. *Speculum*, Chicago, 50, n. 4, p. 613-634, 1975.

GRAETZ, Heinrich. *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Aus den Quellen neu bearbeitet*. Leipzig: O. Leiner, 1856-1875. 11 v.

GRAYZEL, Solomon. *História geral dos judeus*. Rio de Janeiro: Tradição, 1967.

GREGOLIN, Maria do Rosário Valencise. A Análise do Discurso: conceito e aplicações. *Alfa*, São Paulo, v. 39, p. 13-21, 1995.

GÜDEMANN, Moritz. *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*. Wien: Alfred Hölder, 1880-1888. 3 v.

HABINEK, Thomas. *Ancient Rhetoric and Oratory*. Malden: Blackwell, 2005.

HADAS-LEBEL, Mireille. *Flávio Josefo, o judeu de Roma*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HAMES, Harvey. Review - Reconstructing Ashkenaz: the human face of Franco-German Jewry, 1000-1250. *Speculum*, Chicago, v. 85, n. 1, p. 708, 2010.

HARSAHAV, Benjamin. *O significado do iídiche*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

HATZAMRI, Abraham; HATZAMRI, Shoshana More. *Dicionário Português-Hebraico e Hebraico-Português*. São Paulo: Sêfer, 1991.

HAVERKAMP, Alfred. *Medieval Germany: 1056-1273*. Oxford: Oxford University, 1988.

HAYDEN, Dolores. Claiming urban landscape as public history. In: *The power of place: urban landscapes as public history*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1995. p. 1-78.

HERR, Moshe David. Midrash. In: SKOLNIK, Fred (ed.). *Encyclopedia Judaica*. New York: Thomson Gale, 2006. v. 14, p. 182-185.

HERROU, Adeline; KARAUSKOPFF, Gisèle (ed.). *Moines et moniales de par le monde: la vie monastique au miroir de la parenté*. Paris: L'Harmattan, 2010.

HIRSCHMAN, Raphael. The Takanos of SHUM. *Kolmus: The Journal of Torah and Jewish Thought*, New York, n. 260, v. 1, p. 16-23, 2009.

HORBURY, William. Pappus and Lulianus in Jewish resistance to Rome. In: BORRÁS, Judit Targarona; SÁENZ-BADILLOS, Angel (ed.). *Jewish studies at the turn of the twentieth century: proceedings of the 6th EAJC congress, Toledo, July 1998*. Leiden: Brill, 1999. p. 289-296.

HSIA, Ronnie Po-Chia. *The myth of ritual murder. Jews and magic in reformation Germany*. New Haven: Yale University, 1988.

HUFFMAN, Joseph P. Cologne, History. In: JEEP, John Michael (ed.). *Medieval Germany: an Encyclopedia*. London: Routledge, 2001. p. 187-188.

INTROVIGNE, Massimo. *Cattolici, Antisemitismo e Sangue. Il mito dell'omicidio rituale*. Milano: Sugarco, 2004.

JACOBS, Joseph. Little St. Hugh of Lincoln: research in history, archaeology and legend. In: DUNES, Alan (ed.). *The Blood Libel Legend: a casebook in anti-Semitic folklore*. Madison: Wisconsin University, 1991. p. 41-71.

JACOBS, Joseph. Bishop of the Jews. In: ADLER, Cyrus *et al.* (ed.). *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk and Wagnalls, 1906. v. 3, p. 229.

JACOBS, Louis; SAGI, Avi. *Akedah*. In: SKOLNIK, Fred (ed.). *Encyclopedia Judaica*. New York: Thomson Gale, 2006. v. 1, p. 555-560.

JACOBS, Neil G. *Yiddish: A Linguistic Introduction*. Cambridge: Cambridge University, 2005.

JOHNSON, Paul. *A history of the Jews*. New York: Harper Collins, 1988.

JOST, Isaac Marcus. *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabaeer bis auf unsere Tage*. Berlin: Schlesinger, 1820-1828. 9 v.

JUSTER, Jean. *Les Juifs dans l'Empire romain; leur condition juridique, économique et sociale*. Paris: P. Geuthner, 1914.

KANARFOGEL, Ephraim. Ashkenazic Talmudic Interpretation an the Jewish-Christian encounter. *Medieval Encounters*, Leiden, v. 22, p. 72-94, 2016.

KANARFOGEL, Ephraim. *The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz*. Detroit: Wayne State University, 2012.

KANARFOGEL, Ephraim. *Jewish education and society in the High Middle Ages*. Detroit: Wayne State University, 1992.

KATZ, Jacob. *Exclusiveness and tolerance: studies in Jewish-Gentile relations in medieval and modern times*. London: Behrman House, 1961.

KISCH, Guido. *The jews in the medieval Germany: a study of their legal and social status*. Chicago: University of Chicago, 1949a.

KISCH, Guido. *Jewry-law in medieval Germany: laws and court decisions concerning jews*. New York: Jewish Publication Society, 1949b.

KOBER, Adolf. *Cologne*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1940.

KOTLAR, David. Mikveh. In: SKOLNIK, Fred (ed.). *Encyclopedia Judaica*. New York: Thomson Gale, 2006. v. 14, p. 225-230.

KREY, August C. *The First Crusade: the accounts of eyewitnesses and participants*. Princeton: Princeton University, 1921.

KRIEGEL, Maurice. Judeus. In: LE GOFF, Jacques; SHIMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2002. v. 2, p. 37-53.

KUNZEL Rudi. *The plow, the pen and the sword: images and self-images of medieval people in the Low Countries*. New York: Routledge, 2018.

LANGMUIR, Gavin Irving. Thomas of Monmouth: detector of ritual murder. *Speculum*, Chicago, v. 59, n. 4, p. 820-46, 1984.

LANGMUIR, Gavin. *Toward a definition of Antisemitism*. Berkeley: University of California, 1996.

LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2007.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2005.

LE GOFF, Jacques. *L'Europe est-elle née au Moyen-Age?* Paris: Seuil, 2003.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1990. p. 423-484.

LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal. Lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

LEVINE, Lee I. The Hellenistic-Roman Diaspora CE 70-235: the archaeological evidence. In: HORBURY, William; DAVIES, William David; STURDY, John (ed.). *The Cambridge History of Judaism: The Early Roman Period*. Cambridge: Cambridge University, 2008. v. 3, p. 991-1024.

LEWIN, Helena. Os judeus e seu compromisso com a memória. *Museu Judaico do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, p. 01-07, 2002.

LINDER, Amnon. *The Jews in the legal sources of the early Middle Ages*. Detroit: Wayne State University, 1997.

LLOYD, Simon. The crusading movement 1096-1072. In: RILEY-SMITH, Jonathan (ed.). *The Oxford illustrates history of the Crusades*. New York: Oxford University, 2001. p. 34-65.

LYON, Henry Royston; PERCIVAL, John. *The Reign of Charlemagne: documents on carolingian government and administration*. New York: St. Martin, 1975.

MACCOBY, Hyam. *O judaísmo em julgamento: os debates judaico-cristãos na Idade Média*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso e análise do discurso*. São Paulo: Parábola, 2015.

MAINGUENEAU, Dominique. *Doze conceitos em análise do discurso*. São Paulo: Parábola, 2010.

MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso literário*. São Paulo: Contexto, 2009.

MAINGUENEAU, Dominique. *Cenas da enunciação*. São Paulo: Parábola, 2008a.

MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos discursos*. São Paulo: Parábola, 2008b.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes, 1997.

MALKIEL, David. *Reconstructing Ashkenaz: the human face of Franco-German Jewry, 1000-1250*. Stanford: Stanford University, 2009.

MARCUS, Ivan. Story and Collective Memory: Narrativity in Early Ashkenazic Culture. *Prooftexts*, New York, v. 10, n. 3, p. 365-388, 1990.

MARCUS, Ivan. Hierarchies, religious boundaries and Jewish spirituality in medieval Germany. *Jewish History*, New York, v. 1, n. 2, p. 7-26, 1986.

MARCUS, Ivan. From politics to martyrdom: shifting paradigms in the Hebrew narratives of the 1096 Crusade riots. *Prooftexts*, New York, v. 2, n. 1, p. 40-52, 1982.

MARQUEZ, Rodrigo Oliveira. *Teoria da História: Hayden White e seus críticos*. 2008. 179 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

MARTIN, James. Identity. In: ATKINSON, David *et al.* (ed.). *Cultural Geography: a critical dictionary of key concepts*. New York: I. B. Tauris, 2005. p. 97-102.

MARTINS, Hugo. História e Memória Judaica: Considerações em torno de um debate historiográfico. In: TAVARES, Célia Cristina da Silva; CRUZ, Maria Leonor García da (coord.). *Estudos Imagética*. Rio de Janeiro: UERJ/CH-FLUL, 2014. p. 01-14.

MATTEONI, Francesca. The Jew, the blood and the body in Late Medieval and Early Modern Europe. *Folklore*, Bloomington, v. 119, n. 2, p. 182-200, 2008.

MATTOSO, José. A utilização dos Diálogos de Gregório Magno pelo *Libro de los exemplos*. In: *O Reino dos mortos na Idade Média peninsular*. Lisboa: João Sá da Costa, 1996. p. 233-239.

MAYER, Hans Eberhard. *The Crusades*. Oxford: Oxford University, 1972.

MAYOL, Pierre. Morar. In: CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano: morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 1996. v. 2, p. 37-114.

MCCULLOH, John. Jewish ritual murder: William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the early dissemination of the myth. *Speculum*, Chicago, v. 72, n. 3, p. 698-740, 1997.

MENDES, Simone Rezende da Penha. *Paulo e a ekklesia de Corinto: conflitos sociais e disputas de autoridade no período paleocristão*. 2012. 182 f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.

MEYER, Michael. A. Germany. In: BASKIN, Judith Reesa (ed.). *The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*. Cambridge: Cambridge University, 2011. p. 199-201.

MONGELLI, Márcia (org.). *Trivium e Quadrivium: as artes liberais na Idade Média*. Cotia: Íbis, 1999.

MORAIS, Vinícius de Freitas. As origens do crime ritual e as dinâmicas da difusão de uma narrativa acusatória contra os judeus no século XII. *Veredas da História*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 387-423, 2017.

MORSEL, Joseph. *La aristocracia medieval: el dominio social en Occidente (siglos V-XV)*. València: Universitat de València, 2008.

MOURA, Vera Lúcia Alves. *O diálogo com o mosteiro beneditino de Santo Tirso*. 2014. 62 f. Dissertação (Mestrado em estudos integrados conducentes em Arquitectura) – Escola de Arquitectura, Universidade do Minho, Minho, 2014.

NICHOLAS, David. *A evolução do mundo feudal: sociedade, governo e pensamento na Europa (312-1500)*. Lisboa: Europa-América, 1999.

NIRENBERG, David. Race and the Middle Ages: the case of Spain and its Jews. In: GREER, Margaret; MIGNOLO, Walter; QUILLIGAN, Maureen (ed.). *Rereading the Black Legend: the discourses of religious and racial difference in the Renaissance empires*. Chicago: University of Chicago, 2007. p. 71-87.

NIRENBERG, David. *Comunidades de violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona: Península, 2001.

NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.

NORA, Pierre. *Entre mémoire et histoire: la problématique des lieux*. Les Lieux de mémoire. Paris: Gallimard, 1984.

O'BRIEN, Darren. *The pinnacle of hatred: the Blood Libel and the Jews*. Jerusalem: Hebrew University Magnes, 2011.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2005.

ORUM, Anthony M.; CHEN, Xiangming. *The world of cities: places in comparative and historical perspective*. Malden: Blackwell, 2003.

PARKES, James. *The Jew in the Medieval Community: a study of his political and economic situation*. New York: Hermon, 1976.

PERINI, Valentina. *Il Simonino: geografia di um culto*. Trento: Società di Studi Trentini do Scienze Storiche, 2012.

PERLMUTTER, Haim. *Tools for Tosafos*. New York: Targum, 1996.

PETERS, Edward (ed.). *The Chronicle of Fulcher of Chartres and other source materials*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1998.

PINTO, Milton José. *Comunicação e discurso: introdução à análise de discurso*. São Paulo: Hacker, 1999.

POLIAKOV, León. *A História do antissemitismo: de cristo aos judeus da corte*. Perspectiva: São Paulo, 1956.

POLIAKOV, León. *De Cristo aos judeus da Corte*. São Paulo: Perspectiva. 1955.

PRAWER, Joshua. *Histoire du royaume latin de Jérusalem*. Paris: CNRS, 2007.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RECH, Régis. Richer of Senones. In: DUNPHY, Graeme (ed.). *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*. Leiden: Brill, 2010. p. 1492-1495.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

RICHE, Pierre. *The Carolingians: a family who forged Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1993.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2014.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papyrus, 1994. 3 v.

- RILEY-SMITH, Jonathan. *The First Crusade and the idea of crusading*. London: Continuum, 2003.
- RILEY-SMITH, Jonathan. *The Crusades: a short history*. London: Athlone, 1987.
- ROEMER, Nils. Turning defeat into victory: *Wissenschaft des Judentums* and the martyrs of 1096. *Jewish History*, Springer, v. 13, n. 2, p. 65-80, 1999.
- ROOS, Lena. *God wants it! The ideology of martyrdom in the Hebrew crusade chronicles and its Jewish and Christian background*. Turnhout: Brepols, 2006.
- ROSE, Emily M. *The murder of William of Norwich: the origins of the Blood Libel in Medieval Europe*. Oxford: Oxford University, 2015.
- ROTH, Cecil. Jewish Quarter. In: SKOLNIK, Fred (ed.). *Encyclopedia Judaica*. New York: Thomson Gale, 2006. v. 11, p. 310-313.
- ROTH, Cecil (ed.). *The world history of the Jewish people: The Dark Ages, Jews in Christian Europe, 711-1096*. New Jersey: Rutgers University, 1966. v. 11.
- ROTH, Cecil. The Feast of Purim and the origins of the Blood Accusation. *Speculum*, Chicago, v. 8, n. 4, p. 520-526, 1933.
- ROTH, Norman. Blood Libel. In: ROTH, Norman (ed.). *Medieval Jewish civilization: an encyclopedia*. New York: Routledge, 2003, p. 119-121.
- ROUSSET, Paul. *História das Cruzadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- ROZENTAL, Renata. *De decretione judaeorum: relações entre Episcopado e cultura rabínico-talmúdica na Península Ibérica visigoda. Século VII*. 2001. 269 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.
- RUBIN, Miri. *Gentile Tales: the narrative assault on Late Medieval Jews*. New Haven: Yale University, 1999.
- RUNCIMAN, Steven. *História das Cruzadas: a Primeira Cruzada e a fundação do reino de Jerusalém*. Rio de Janeiro: Imago, 2003. v. 1.

RUST, Leandro Duarte. *Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média central*. São Paulo: Annablume, 2011.

SANCOVSKY, Renata Rozental. *Judeus e conversos na Península Ibérica hispano-visigoda: anti-semitismo e marranismo (século VII d.C.)*. 2007. 452 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SCHMITZ-ESSER, Romedio. Travel and exploration in the Middle Ages. In: CLASSEN, Albrecht (ed.). *Handbook of medieval culture: fundamental aspects and conditions of the european Middle Ages*. Berlin: De Gruyter, 2015. v. 1, p. 1680-1704.

SCHOLEM, Gershom Gerhard. *Major trends in Jewish mysticism*. New York: Schocken, 1995.

SCHWARZSTEIN, Dora. História Oral, memória e histórias traumáticas. *História Oral*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 73-83, 2001.

SELTZER, Robert M. *Povo Judeu, Pensamento Judaico*. Rio de Janeiro: Koogan, 1990. v. 1.

SEWELL, John. Religious conflict. In: CLASSEN, Albrecht (ed.). *Handbook of medieval culture: fundamental aspects and conditions of the european Middle Ages*. Berlin: De Gruyter, 2015. v. 1, p. 1454-1485.

SHEPKARU, Shmuel. From after Death to Afterlife: martyrdom and its recompense. *Review AJS*, New York, v. 24, p. 1-44, 1999.

SIGNER, Michael. Community and education in premodern Judaism. In: ENGEN, John Van (ed.). *Educating People of Faith: exploring the history of Jewish and Christian communities*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2004. p. 133-149.

SILVA, Giuslane Francisca. Resenha de A memória coletiva, de Maurice Halbwachs. *Aedos*, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 247-253, 2016.

SILVA, Rosana Marins dos Santos. Zachor: memória e identidade judaica na literatura medieval. In: *Anais da XIV Encontro Regional da Anpuh-Rio. Memória e Patrimônio*. Rio de Janeiro: Unirio, 2010. p. 1-10.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73-159.

SIMON, Marcel. *Verus Israel*. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425). Paris: E. de Boccard, 1964.

SINGMAN, Jeffrey. *Daily life in medieval Europe*. Westport: Greenwood, 1999.

SKINNER, Quentin. Significado y comprensión en la historia de las ideas. In: SKINNER, Quentin. *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2007. p. 109-164.

SKOLNIK Fred. Ashkenaz. In: SKOLNIK, Fred (ed.). *Encyclopedia Judaica*. New York: Thomson Gale, 2006. v. 2, p. 569-571.

SLACK, Corliss Konwiser. *Historical Dictionary of the Crusades*. Lanham: Scarecrow, 2003.

SMALLWOOD, Edith Mary. Introduction. In: FLAVIUS JOSEPHUS. *The Jewish War*. Trans. Geoffrey Arthur Williamson. New York: Penguin, 1981. p. 01-34.

SORLIN, Pierre. *O Anti-semitismo alemão*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

SOUZA, Karla Constancio de. *Kidush Hashem: reflexões sobre a violência antijudaica na Primeira Cruzada (séc. XI-XII)*. In: *Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História*. Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios (27 a 31 de julho de 2015). Florianópolis: Anpuh, 2015. p. 01-12.

SOUZA-E-SILVA, Maria Cecília. Concepção integrada de discurso: discursividade e espaço discursivo. In: FIGARO, Roseli (org.). *Comunicação e Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2015. p. 99-118.

SPIEGEL, Shalom. *The Last Trial*. New York: Behman House, 1967.

STACEY, Robert. From ritual crucifixion to host desecration: Jews and the body of Christ. *Jewish History*, New York, v. 12, n. 1, p. 11-28, 1998.

STEMBERGER, Guenter. The formation of Rabbinic Judaism, 70-640 CE. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan (ed.). *The Blackwell companion to Judaism*. Oxford: Blackwell, 2000. p. 78-92.

- STOW, Kenneth R. *The Jews in Rome: the Roman Jew*. New York: Brill, 1995.
- STOW, Kenneth R. *Alienated Minority: the Jews of Medieval Latin Europe*. Cambridge: Harvard University, 1992.
- STRACK, Hermann Leberecht. *The Jew and human sacrifice: human blood and Jewish Ritual. An historical and sociological inquiry*. New York: Bloch, 1909.
- SWANTON, Michael. *The Anglo-Saxon Chronicle*. New York: Routledge, 1998.
- TARADEL, Ruggero. *L'accusa del sangue: storia politica di un mito antisemita*. Roma: Riuniti, 2002.
- TOAFF, Ariel. *Passovers of Blood: The Jews of Europe and Ritual Murders*. Roma: Lucchese-Gianetti, 2016.
- TOCH, Michael. *The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages*. New York: Brill, 2012.
- TRACHTENBERG, Joshua. *The Devil and the Jews: the medieval conception of the Jew and its relation to modern Antisemitism*. New Haven: Yale University, 1943.
- TRACHTENBERG, Joshua. *Jewish magic and superstition: a study in folk religion*. New York: Behrman's Jewish, 1939.
- TREUE, Wolfgang. *Der trienter Judesprozess: Voraussetzungen - Abläufe - Auswirkungen (1475-1588)*. Hannover: Hahnsche Buchlandlung, 1996.
- TUCHMAN, Barbara Wertheim. *Um espelho distante: o terrível século XIV*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1990.
- TYERMAN, Christopher. *The Crusades: a very short introduction*. New York: Oxford University, 2004.
- VERZA, Tadeu Mazzola. *A doutrina dos atributos divinos no Guia dos perplexos de Maimônides*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- WEINRYB, Bernard Dov Sucher; DAEMMIG, Larissa. Mainz. In: SKOLNIK, Fred (ed.). *Encyclopedia Judaica*. New York: Thomson Gale, 2006. v. 13, p. 403-405.
- WEISS, Moshe. *A brief history of the Jewish People*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004.

WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: Edusp, 2008.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 2001.

WILLIAMS, Arthur Lukyn. *Adversus Judaeos: a bird's-eye view of Christian apologiae until the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University, 1935.

WIRTH, Louis. Education for Survival: the Jews. *American Journal of Sociology*, Chicago, v. 48, n. 6, p. 682-691, 1943.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 07-72.

YARROW, Simon. *Saints and their communities miracle stories in twelfth century England*. New York: Oxford University, 2006.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: história judaica e memória judaica*. São Paulo: Imago, 1992.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Haggadah and History*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1974.

YUVAL, Israel Jacob. *Two nations in your womb: perceptions of Jews and Christians in late antiquity and the Middle Ages*. London: University of California, 2006.

YUVAL, Israel Jacob. The Silence of the Historian and the Ingenuity of the Storyteller: Rabbi Amnon of Mayence and Esther Minna of Worms. *Common Knowledge*, Jerusalem, v. 9, n. 2, p. 228-240, 2003.

YUVAL, Israel Jacob. 'They tell lies: you ate the man': Jewish reactions to Ritual Murder accusations. In: ABULAFIA, Anna Sapir (ed.). *Religious violence between Christians and Jews: medieval roots, modern perspectives*. New York: Palgrave, 2002. p. 86-106.

YUVAL, Israel Jacob. Messianic expectations towards 1240. In: COHEN, Marc; SCHAFER, Peter (ed.). *Toward the millennium: messianic expectations from the Bible to Waco*. Leiden: Brill, 1998. p. 105-122.

YUVAL, Israel Jacob. Vengeance and damnation, blood and defamation: from Jewish martyrdom to blood libel accusations. *Zion*, Jerusalem, v. 58, p. 33-90, 1993.

ZINCONE, S. Bento de Núrsia. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Paulus, 2002. p. 228-230.

ZUNZ, Leopold. *Die synagogale Poesie des Mittelalters*. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1855.