

Armando López Castro
María Luzdivina Cuesta Torre
(editores)

**ACTAS DEL XI CONGRESO INTERNACIONAL DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL**
(Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005)

VOLUMEN II



UNIVERSIDAD DE LEÓN
Secretariado de Publicaciones
2007

Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Congreso Internacional (11º. 2005. León)

Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval : (Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005) / Armando López Castro, María Luzdivina Cuesta Torre (editores).

-- [León] : Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 2007

2 v. : il. ; 24 cm.

Contiene : Vol. I – Vol. II. – Textos en español, portugués y catalán

ISBN 978-84-9773-357-6

1. Literatura medieval-Historia y crítica-Congresos. I. López Castro, Armando. II. Cuesta Torre, María Luzdivina. III. Universidad de León. Secretariado de Publicaciones. III. Título

82.09"04/14"(063)

© **Universidad de León**

Secretariado de Publicaciones

© Los autores

ISBN: 978-84-9773-357-6

Depósito Legal: LE-1443-2007

Impresión: Universidad de León. Servicio de Imprenta

A IDEOLOGIA DA VIOLÊNCIA EM D. JUAN MANUEL

Margarida Madureira

Faculdade de Letras – Universidade de Lisboa

Diversos factores concorrem para a dificuldade de definir a noção de violência. Não me refiro apenas à sua ubiquidade na cena social ou à diversidade das realidades que, numa abordagem imediata, o termo engloba — a violência da criminalidade, a que rege, em numerosas sociedades de todas as épocas, a aplicação da justiça ou o exercício da governação num regime ditatorial —, as quais tornam impossível a sua limitação a um conjunto de actos sociais categorizáveis nas suas causas e nas suas modalidades.¹ Se se considerar a questão no plano sociopolítico — o que melhor se adequa à análise das obras de D. Juan Manuel, e em particular ao *Libro de los Estados*, base do estudo a desenvolver nesta comunicação —, as diversas reflexões sobre esta noção — de Thomas Hobbes à época actual, passando por Hegel, Marx ou Nietzsche — denunciam um compromisso com a realidade do seu tempo e postulados ideológicos, na origem de juízos éticos, ou mesmo morais. Este cunho ideológico implica, por um lado, que a noção de violência se inscreve numa determinada concepção do poder, da qual depende inteiramente; determina, por outro lado, a relação que as diversas teorias estabelecem entre a violência e outras noções susceptíveis de com ela se identificarem, como a força ou a autoridade. A obra de D. Juan Manuel dá bem testemunho desta dupla dimensão, objectiva e «subjectiva», da reflexão sobre a violência, em particular o *Libro de los Estados*, o qual alia, ao rigor da fundamentação teórica, a exemplificação através da experiência passada do seu autor.² O facto de o *Libro Enfenido*, manual de educação que o infante dedica especificamente ao filho, D. Fernando, funcionar como uma instrução de leitura personalizada do texto anteriormente referido (Bizzarri 2001: 75) reforça esta segunda vertente.³

Decorrem daqui duas consequências ao nível da metodologia a adoptar. A primeira diz respeito à definição prévia de um quadro conceptual que condicione a abordagem dos textos, cuja tentação deve ser afastada, posto que nada garante que as representações políticas e sociais que estes comunicam se conformem ao modelo ideológico proposto como «grelha» de análise — risco que aumenta na proporção directa da distância do leitor em relação à data de composição das obras, que no caso de D. Juan Manuel é de perto de sete séculos. Segunda consequência: qualquer análise que se restrinja ao edifício abstracto delineado no *Libro de los Estados*, descurando a relevância do caso pessoal, não pode deixar de conduzir a uma perspectiva

¹ Foram particularmente relevantes para a reflexão sobre a violência desenvolvida nesta comunicação os seguintes trabalhos nas áreas da sociologia ou da filosofia políticas: Arendt 1958 e 1970; Boudon e Bourricaud 1982; Freund 1983; Heitmeyer e Hagan 2003; e Michaud 1978. Os estudos que incidem especificamente sobre a época medieval serão indicados quando tal se revelar oportuno.

² A noção de «subjectividade» será, pois, utilizada, nesta comunicação, para designar o compromisso pessoal com a realidade política contemporânea que, como acima indiquei, condiciona a abordagem da violência. Ainda referindo-me ao *Libro de los Estados*, veja-se como a experiência política pessoal é aí apresentada como a principal motivação para a escrita: « Por ende, segu[n]d el doloroso et triste tienpo en que yo lo fiz, cuidando cómo podría acertar en lo mejor et más seguro, fiz este libro que vos envío» (72).

³ Um exemplo muito interessante no que respeita a esta «subjectivização» de um modelo sociopolítico, *a priori* apresentado como objectivo, acha-se na definição dos termos das relações que D. Fernando, enquanto grande senhor, deverá manter com a restante nobreza: uma vez que a linhagem dos Manuel apenas (re)conhece, na Castela contemporânea, como seus superiores, o rei e o príncipe herdeiro, as três possibilidades primeiro enunciadas são reduzidas a uma única (*Enfenido*: caps. V-VII).

deformada do pensamento do sobrinho do rei Sábio, cuja personalidade e ambições condicionaram de forma determinante a política peninsular das primeiras décadas do século XIII.⁴ D. Juan Manuel defenderá, em consequência, em toda a sua obra, e sobretudo nos textos que se seguem ao seu afastamento forçado da cena política, a primazia da nobreza como suporte de uma governação que assegure a restauração da glória passada da Nação (Gómez Redondo 1998: 1005 e 1144), o que se traduz, nomeadamente no *Libro de los Estados*, numa dupla projecção do autor no texto: enquanto responsável pelo discurso textual e enquanto paradigma de conduta (Funes 2000: 131). No sentido de um sólido vínculo entre o modelo teórico e a sua assunção por um olhar (e uma experiência) «subjectivo(a)» vai, pois, também a ficção que atribui a Julio uma relação privilegiada com o infante castelhano, cuja voz — voz de autoridade, fundada na experiência própria — se faz ouvir por seu intermédio: «Et por las grandes guerras quel acaesçieron et por muchas cosas que vio el que pasó, despartiendo entre él et mí, sope yo por él muchas cosas que pertenesçen a la cavallería, de que yo non sabía tanto, porque só clérigo, et el mí ofiçio es más de pedricar que usar de cavallería» (*Estados*: 100).⁵

Como afirma Franco Cardini, o modelo sociopolítico que estrutura a organização habitualmente designada de feudal emana dum mundo onde os guerreiros, oriundos da aristocracia, constituem a classe dominante: é a estes homens guerreiros, os «bellatores» ou, segundo a designação castelhana correspondente, os «defensores», que, de acordo com a estrutura das três ordens elaborada por volta do ano mil, cabe governar e administrar o território, aplicar a justiça, mas também fazer a guerra em defesa das outras duas ordens, os «oratores» e os «laboratores» (1982: 19). Modelo ideal, sem valor sociológico, como procurei demonstrar num outro artigo (Madureira 2001), mas que ao longo dos séculos vai modelando a cultura da nobreza a ponto de produzir uma ética guerreira original, que toma corpo na figura do cavaleiro e no ideal de cavalaria, «[...] más noble et más onrado estado que todos los otros; ca los cavalleros son para defender et defienden a los otros» (*Cavallero*: 46). Defesa dos «pobres», isto é, numa acepção medieval, dos que, em virtude da função a que se acham destinados nesta ordem hierárquica e harmónica, não sabem e/ou não podem pegar em armas («oratores» e «laboratores»), no respeito da vontade de Deus e da moral cristã. O *Libro de los Estados* — como, aliás, toda a obra de D. Juan Manuel — refere-se, assim, a um modelo de governação ideal no contexto de um *ordo* que, na perfeição da sua unidade ternária, é figura da própria Trindade divina. Referida a um modelo sociopolítico como função do «estado» a quem incumbe assegurar a permanência desta ordem teoricamente perfeita, a violência encontra neste fundamento a sua plena justificação ética. É deste ponto de vista que D. Juan Manuel concebe um legítimo emprego coercivo da força. Esta verificação leva-me a identificar dois parâmetros nucleares para a análise da representação desta noção na obra do infante, que tenham em conta, simultaneamente, a natureza dos actos sociais objectivamente categorizáveis como violentos, na medida em que atentam contra a integridade física de pessoas e bens, e a sua avaliação ética no quadro de um modelo sociopolítico ideal, cujo pilar secular é constituído pelos «defensores» nobres. Daí uma distinção entre violência e força, que decorre da legitimação do uso de actos

⁴ O facto de o pensamento nobiliárquico do infante castelhano proporcionar, mais tarde, aos Trastâmara os argumentos em que fundamentam a sua resistência contra o poder real (Gómez Redondo 2002) deixa, contudo, bem evidente que é a ideologia de toda uma classe que toma corpo na sua doutrina.

⁵ Atente-se ainda no *Libro Enfenido*, onde o sujeito do discurso didáctico, identificado com o próprio autor, é claramente definido, no prólogo, em função do lugar que, pela sua linhagem como pelas funções que desempenha, ocupa na cena política peninsular: «Et por que [yo], don Iohan, fijo del infante don Manuel, adelantado mayor de la frontera et del Bega e de Murcia, quer[r]ia quanto pudiese ayudar a mi et a otros a saber lo mas que yo pudiese, teniendo que el saber es la cosa por que omne mas debia fazer, por ende asme de conponer este tractado que tracta de cosas que yo mismo proue en mi mismo et en mi fazienda et bi que conteçio a otros, [et] de las que fiz et vi fazer et me falle dellas bien et yo et los otros» (147; sublinhados meus).

«violentos», segundo o primeiro critério, mas não de acordo com o segundo, uma vez que visam, precisamente, a reposição da ordem transgredida.

Uma das funções do imperador — bem como, no modelo nobiliárquico de D. Juan Manuel, não apenas do rei, mas também dos grandes senhores, a quem aquele serve de modelo — visa «guardar su enperio en justiçia» (*Estados*: 206). Esta não se destina apenas à punição exemplar, eventualmente com a própria morte, de quem perturba a ordem e a paz, mas também ao reconhecimento e recompensa dos que, pelo contrário, vivem «en asusiego et sin rebuelta». Julio explica, assim, ao infante Johás em que deve consistir o exercício da justiça:

Señor infante, commo quier que para esto ha mester muchas cosas, segund yo cuido, mostrando buen talante et faziendo mucho bien a los que quisieren bevir en paz et en asusiego et sin rebuelta, et mostrando mal talante de dicho et de obra a los tortiçieros que non quieren bevir en paz et en asesiego, sinon con bolliçio el con rebuelta, castigándolos cruamente et brava, así puede mantener su enperio en justiçia et en paz (*Estados*: 206).

Como aconselha Don Juan Manuel ao filho no *Libro Enfenido*: «bien por bien et mal por mal». Esta oposição dualista reflecte claramente a estrutura dicotómica que organiza o mundo medieval, do mesmo modo que a justiça real ou senhorial se refere ao juízo implacável de Deus, o qual retribuirá, também ele, bons e maus segundo o seu merecimento, não hesitando em condenar estes últimos a uma morte eterna.

A justiça deve ser cruel e impiedosa, por forma a garantir uma eficácia preventiva. Mas esta «violência» dos actos de justiça é regulada e controlada por regras não apenas pragmáticas, mas também morais: «Et commo quier que a vezes cunple mostrar se los sennores por brauos et por cueles, esto deue ser por espantar et por escarmentar los malos, mas non por que el sensor de su talante nin de su naturaleza sea brauo et cruel» (*Enfenido*: 176-177). Nada mais distante, pois, da violência desordenada que ameaça o equilíbrio e a coesão da ordem instituída por Deus do que a aplicação a cada um, por parte do poder legítimo, da pena merecida pela transgressão, tendo em vista repor essa ordem por um tempo subvertida. Se o crime praticado for muito grave, a pena de morte acha-se plenamente justificada. Num quadro de pensamento em que a verdadeira vida se situa para além da morte física e em que a salvação depende, não tanto dos actos praticados, mas do arrependimento, a vida humana terrena não possui o valor que se lhe atribui no mundo de hoje. Deste modo, a ponderação que a aplicação da pena capital exige nada tem a ver com um qualquer princípio de inviolabilidade da vida, mas decorre, ainda, de um dos objectivos prioritários da boa governação: a manutenção da ordem e da paz. Com efeito, as solidariedades que se tecem entre parentes impõem um dever de preservação da honra de cada um dos membros da família, da qual depende a própria reputação da linhagem. Por isso a pena de morte não pode, também ela, deixar de introduzir a desarmonia na relação senhor-vassalo:

Ca mucho deve foír de matar los omnes: lo uno, porque después que el omne es muerto, perdido es todo el su serviçio et el bien que puede fazer, ca en la muerte nunca ay cobro; et demás, que los parientes et los que an deudo con él, aunque la muerte sea con justiçia et con derecho, sienpre los coraçones fincan más amanzellados que ante que aquella muerte fuese fecha (*Estados*: 206).

O mesmo ideal de uma sociedade ordenada, regulada, onde reine a paz, transparece na condenação veemente da guerra: «Ca por la guerra viene pobreza et lazeria et pesar, et nasce della desonra et muerte, et quebranto et dolor, et deserviçio de Dios et despoblamiento del mundo, et mengua de derecho et de justiçia. Et por ende, deve omne escusar quanto pudiere de non aver guerra» (*Estados*: 207). Em suma, como Julio afirma noutro lugar, a paz é o maior

bem.⁶ Reconhece-se, nesta reprovação, a herança difusa desse esforço para limitar os conflitos no interior da cristandade que a Igreja procura impor, no sul da França desde a primeira metade do século XI, ao afirmar a guerra como um mal e um pecado e delimitar os dias em que os conflitos armados são tolerados. Ao longo dos séculos que se seguiram, a doutrina ganhou consistência, desenvolvendo e precisando a distinção entre guerra justa e guerra injusta que Agostinho primeiro formalizou, ganhou sólidos apoios no mundo leigo, em particular por parte de alguns grandes senhores e do próprio poder real (Barthélemy 1999; Duby 1966 e 1973; Flori, 2001: 59-99; Grabois 1966; Zumthor 1964). De tudo isto subsiste um eco no *Libro de los Estados*, particularmente evidente nos princípios que regem a guerra contra os mouros, a guerra justa por excelência. Combate sempre legítimo, não apenas por razões religiosas, mas também, e sobretudo, por motivos políticos, a luta contra os inimigos da fé cristã pode valer ao cavaleiro que nela participa, quer a remissão de todos os seus pecados, quer mesmo o martírio e a santificação, como Urbano II já prometera no apelo a favor das cruzadas dirigido aos franceses em 1095. Mas, como este mesmo papa já sublinhava também, apenas para os que, desprendidos dos interesses e dos desejos materiais, façam desta guerra um combate puramente espiritual:

Mas lo çierto es que todos los que van a la guerra de los moros et van en verdadera penitencia et con derecha entencion, toviendo que pues [nuestro] señor Jhesu Christo murió por redimir los pecadores, que es de buena ventura si él muere en defindimiento et ensalçamiento de la su sancta fe católica. Et los que así mueren, sin dubda ninguna, son sanctos et derechos mártires, et non an ninguna otra pena sinon aquella muerte que toman (*Estados*: 226).

A guerra contra os mouros é, assim, regulamentada por princípios morais e éticos, visivelmente influenciados pela ideologia cristã da guerra santa. Em consequência, para que ela valha a salvação da alma aos que nela participem, urge depurá-la das consequências secundárias, mas inevitáveis, de toda a acção bélica: o roubo, a pilhagem, a violação das mulheres. Trata-se de uma guerra «limpa», onde o cavaleiro é movido, não pela ganância ou pela vanglória, mas pelo desejo de servir a Deus.

Et, señor infante, commo quier que todos los que van contra los moros fazen bien, pero non debes creer que todos los que mueren en la tierra de los moros son mártires nin sanctos. Ca los que allá van robando et forçando las mugeres et faziendo muchos pecados et muy malos, et mueren en aquella guerra, nin aun los que van solamente por ganar algo de los moros, o por dineros que les dan, o por ganar fama del mundo, et non por entencion derecha et defindimiento de la ley et de la tierra de los christianos, éstos, aunque mueren, Dios, que sabe las cosas escondidas, sabe lo que a de seer destes tales (*Estados*: 225).

Deve reconhecer-se, porém, que o pensamento de D. Juan Manuel permanece, em larga medida, alheio ao ideal de cruzada. Assim, a justificação maior da guerra contra os muçulmanos acha-se no facto de estes se terem apoderado de terras que pertenciam legitimamente aos cristãos: «ca, quanto por la ley nin por la secta que ellos [os muçulmanos] tienen, non avrían [cristãos e muçulmanos] guerra entre ellos. Ca Jhesu Christo nunca mandó que matasen nin

⁶ «[...] uno de los mayores viciés que puede aver en la tierra es la paz [...]» (*Estados*: 159). O tema da minha comunicação sobrepõe-se parcialmente ao de um artigo de Manuel Torres, consagrado ao estudo da guerra no *Libro de los Estados* de D. Juan Manuel. Não espanta, assim, que haja coincidência em muitos elementos referidos como específicos do entendimento que o infante tem desta realidade (1933: *passim*). A perspectiva, essa é, como não podia deixar de ser, muito diferente.

apremiasen a ninguno por que tomasen la su ley, ca Él non quiere serviço forçado, sinon el que [se] faze de buen talante et de grado» (*Estados*: 117). Nas considerações que o autor desenvolve a propósito da guerra contra os mouros interferem, assim, duas perspectivas diferentes, nem sempre conciliáveis.

Se a guerra contra o inimigo muçulmano é duplamente legitimada pelos poderes eclesiástico e secular, já a que é travada no interior do mundo cristão entre o rei e os grandes senhores, entre estes e os seus vassallos ou entre nobres que ocupam lugares equivalentes na hierarquia senhorial, aparece, à partida, como expressão de uma violência extrema, na medida em que põe em causa a ordem política e social nos vários reinos e senhorios peninsulares. É nesta perspectiva que a descreve Julio, num passo que anteriormente citei. Em defesa da guerra como ordem, diversos sociólogos sublinham, porém, o facto de a organização militar constituir uma das instituições sujeitas a uma disciplina mais estrita. D. Juan Manuel põe em evidência esta característica nos capítulos do *Libro de los Estados* que consagra à tática a utilizar na guerra com vários tipos de inimigos.

Na verdade, nem toda a guerra entre cristãos é, aos olhos de D. Juan Manuel, um acto de violência ilegítima. Através do seu porta-voz, Julio, o infante enuncia uma ética da guerra mostrando-a, apesar da desaprovação inicial, como um dos recursos basilares da organização sociopolítica do mundo que descreve. Tendo em vista fazer da violência que, de acordo com a ideologia eclesiástica (e monárquica), é a guerra entre cristãos um legítimo exercício da força, D. Juan Manuel pondera argumentos provenientes quer da regulamentação da Igreja sobre a guerra justa, convenientemente adaptados ao pensamento nobiliárquico (e às suas próprias ambições políticas), quer de uma cultura leiga e aristocrática. Assim, a vitória na guerra, único modo de finalmente decidir da justeza de um conflito armado, depende, antes de mais, da legitimidade do móbil: a guerra nunca deve ser desencadeada por razões fúteis, mas ser «con derecho». Só a justeza dos motivos assegura o auxílio de Deus, sem o qual nenhuma guerra pode ser conduzida com sucesso. Esta é, pois, vista, ainda no século XIV, como uma espécie de julgamento de Deus.⁷ A plena inscrição do indivíduo e das suas motivações para a guerra no espaço sociopolítico a que pertence, sancionada pela adesão de parentes, amigos e vassallos, constitui um último factor decisivo para um desfecho favorável do combate.⁸

A principal causa — uma causa irremovível — que D. Juan Manuel apresenta para a guerra é a defesa da honra:

Et todas las otras cosas deve omne ante sufrir que començar guerra, salvo la desonra; ca non tan solamente la guerra, en que ha tantos males, mas aun la muerte, que es la más grave cosa que puede seer, deve omne ante sufrir que pasar et sufrir desonra, ca los grandes omnes que se mucho preçian et mucho valen, son para seer muertos mas non desonrados (*Estados*: 207).

Ao contrário da ideia mais difundida no senso comum, a noção de honra não é exclusiva da nobreza; bem pelo contrário, ela atravessa todos os estratos sociais do mundo medieval, constituindo a principal motivação para a violência: «L'honneur», afirma Claude Gauvard, «est au coeur de la violence» (1991: 705). No entanto, como demonstrou este historiador, se esta violência é marginal à legislação escrita, ela não se confunde, de forma alguma, com a violência incontida da criminalidade comum. O costume que a regulamenta define regras muito estritas

⁷ «[...] entre todas la cosas del mundo que Dios tiene en su poder, de las más señaladas es las guerras e las lides; ca esto, sin dubda ninguna, todo se faze segu[n]d la voluntad de Dios. Et, pues Dios es derechoero, forçadamente conviene que se tenga con el que tiene derecho et quel ayude [...]» (*Estados*: 214-215).

⁸ «Et esto guardado, deue fazer quanto pudiere por auer grant poder de fortalezas et de vasallos et de parientes et de amigos para se defender si mester fuere» (*Enfenido*: 161).

para a execução da vingança e a defesa da honra, em parte tacitamente aceites pela justiça oficial, como dão conta numerosos indultos e comutações de pena (1991: sobretudo a IV parte, «Un monde codifié»).

A citação transcrita acima deixa, contudo, bem evidente que D. Juan Manuel considera a honra no quadro mais estrito da ideologia senhorial que informa todo o seu pensamento político: a decisão da paz e da guerra incumbe, de forma exclusiva, aos «bellatores» nobres. Isto não retira a dimensão individual que sempre se associa à noção de honra. Situa-a, porém, num contexto político e numa conjuntura singulares, que devem ser tidos em conta na análise a realizar da correlação estabelecida entre a honra e essa forma específica de violência que é a guerra. Em França (país que as reflexões de Gauvard, por exemplo, têm por horizonte), o processo de centralização do poder no monarca da Île-de-France e o progressivo domínio efectivo deste sobre todo o território tende, já desde as últimas décadas do século XII e, de forma decisiva, nas primeiras do século seguinte, a regulamentar, e assim a reduzir, os conflitos entre a nobreza, mesmo se o poder real não pode deixar de ceder frequentemente às suas reivindicações, em virtude da absoluta necessidade que tem do apoio militar que ela lhe pode proporcionar (Cazelles 1960: 545). A situação é, porém, muito diferente no espaço peninsular. A existência de dois centros de poder, as cortes de Castela e de Aragão, potenciam um jogo de fidelidades e traições de que, como é bem sabido, D. Juan Manuel se soube aproveitar (Ayerbe-Chaux 1982: 18). Para além disso, as menoridades de Fernando IV e Afonso XI enfraqueceram o poder monárquico na proporção exacta em que beneficiaram o das grandes linhagens senhoriais, por sua vez divididas por constantes conflitos de interesses. Juntemos, ainda, a estes dois factores a presença muçulmana na Península, que as últimas décadas pouco tinham conseguido molestar, a qual favorece, em circunstâncias de crise aguda, alianças ambíguas.

Considerada a questão deste ponto de vista, compreende-se a razão por que, mais do que um ideal, a paz constitui uma miragem, neste mundo onde a guerra é omnipresente. Basta atentar nos termos em que Julio descreve a vida do infante castelhano que supostamente educou:

Et después torné a él [D. Juan Manuel] algunas vezes, et siempre le fallé en grandes guerras, a vezes con grandes omnes de la tierra, et a vezes con el rey de Aragón, et a vezes con el rey de Granada, et a vezes con amos. Et agora, quando de allá partí, estava en muy grant guerra con el rey de Castiella, que solía ser su señor (*Estados*: 100).

A interferência de elementos autobiográficos no *Libro de los Estados* tem em vista elaborar, a partir do enquadramento conceptual traçado, uma perspectiva que dê a compreender, a uma luz favorável, o argumento da versão concorrente da História exposta por D. Juan Manuel. Na verdade, a desonra põe em causa a integridade do indivíduo num mundo onde este se vê através do olhar que sobre ele tem o outro. Ela exige, pois, reparação pública que, no caso, se desdobra em duas vertentes: a realidade da guerra e o edifício ficcional desenvolvido em torno dessa realidade. A finalizar este trabalho, analisarei a representação que o magnate castelhano dá de um acontecimento decisivo, talvez o mais decisivo de toda a sua vida, uma vez que o afasta definitivamente da cena política, na qual desempenhou um papel de primeiro plano ao longo de três décadas: o conflito com Afonso XI que resultou do rompimento, por parte do rei, do acordo tendo em vista o seu casamento com D. Constança, filha de D. Juan Manuel. O argumento desenvolvido por este último não se limita, contudo, a uma autojustificação da guerra que travou contra o rei de Castela: em última instância, fragiliza politicamente o próprio poder real, contestando a capacidade de Afonso XI, monarca arbitrário e prepotente, para o exercer. Particularmente complexa e elaborada, esta estratégia argumentativa atravessa três das obras do infante: para além do *Libro de los Estados*, o *Libro Enfenido* e o *Libro de las Armas*. Concentrar-me-ei nas duas primeiras, cuja demonstração, assente numa sólida articulação entre um modelo

sociopolítico ideal e a prática política efectiva, ostenta a guerra como mecanismo de regulação de conflitos e de reparação da honra ofendida.

Mais do que narrado, o episódio é aludido no *Libro de los Estados* (207-208) a propósito das razões que constituem causa legítima para a guerra, todas elas subsumíveis sob o valor supremo que é a honra. Nenhum detalhe particulariza o caso pessoal: D. Juan Manuel desencadeia a guerra justificado «por muchos tuertos e desonras quel avía fecho» o rei de Castela. Nem a desproporção das forças de que pode dispor cada um dos contendores, nem as circunstâncias adversas que acentuam o isolamento do infante face a um inimigo tão poderoso — o qual, para além do mais, conta com a aliança dos reis de Portugal e Aragão — o fazem esmorecer na sua persistente reivindicação de uma reparação honrosa. Daí a sua recusa de qualquer acordo de paz «fasta que oviese emienda del mal que reçibiera et fincase con onra» (208). A razão de D. Juan Manuel obtém ampla demonstração pública — como pública foi (é) a desonra — nos termos do pacto que põe fim à guerra, o qual traduz o julgamento de Deus sobre a questão: « Et lo uno, por quanto fizo por guardar su onra, et lo ál, porque se tovo Dios con él, en quien él avía toda su sperança quel defendría, por el derecho que tenía, guisólo así, que ovo paz con el rey, la más onrada que nunca se falla por ninguna fazaña que la oviese omne en España» (208).

O argumento desenvolvido neste passo só adquire autêntica profundidade quando referido ao *Libro Enfenido*, obra que — não é demais repeti-lo nestas circunstâncias — funciona como um manual de utilização prática, aplicado aos Manuel, do *Libro de los Estados*. Chamo particularmente a atenção para o capítulo IV, onde o magnate castelhano expõe «en qual manera los tales commo vos [D. Fernando, filho do infante] deuen pasar con-los reys, sus sennores» (159). Apoiando-se no *De regimine principum*, de Egídio Romano, tratado para que explicitamente remete, D. Juan Manuel começa por estabelecer uma breve distinção entre reis e tiranos. Para o meu propósito, interessa-me a segunda categoria, cuja actuação se caracteriza por um uso arbitrário e indiscriminado, e por consequência ilegítimo, da violência: estes são «reys tortiçeros et crueles et codiçiosos et complidores de sus uoluntades, et desordenados et destroydores del pueblo» (159). O tirano é, pois, factor de desordem no mundo que Deus ordenou. Não que se ache em causa a função real que desempenha: senhor natural, ocupando o lugar de Deus na terra, o rei, qualquer que ele seja, acha-se, por princípio, legitimado no lugar institucional que ocupa, ainda que não na sua pessoa moral ou nas acções que realiza. A mesma distinção entre função e indivíduo é avançada por Julio a propósito das perversões que podem ocorrer na eleição do imperador, as quais incriminam, não o sistema, mas os indivíduos, moralmente responsáveis por essa corrupção da ordem:

[...] non ha cosa, por buena que sea, que si omne della mal usa, que non puede seer muy mala et muy dañosa [...]. Et por ende, vos respondo agora que si entre el papa et el electo acaesçe alguna discordia, que non puede ser sinon por yerro et por desaguizado que quería fazer el uno o el otro, o amos. Et así devedes entender que los que al comienço esta eslección ordenaron, muy bien lo fizieron, mas si el papa o el electo non fazen lo que deven, non es la culpa de la eslección nin de los que la ordenaron, mas es de los que non usan della así commo deven (*Estados*: 166-167).

A argumentação de D. Juan Manuel no capítulo do *Libro Enfenido* a que me tenho vindo a referir acha-se exposta segundo uma perspectiva abstracta, na terceira pessoa, à excepção do primeiro parágrafo, onde, pelo contrário, são evidentes marcas recorrentes de subjectividade linguística: «Fijo don Fer[r]ando [...] vos fable [...] hablar vos he [...] en lo que yo entendiere [...] los tales commo vos [...] segund lo que yo proue et bi [...]» (158-159). Esta declaração inicial tem por consequência a subtil particularização do discurso subsequente, implicitamente

referido aos termos específicos das relações de D. Juan Manuel com o seu senhor natural, o rei de Castela — com todos os reis que o infante viu sucederem-se no trono de Castela ao longo da sua vida. Sob a superfície generalizadora da letra, desenha-se, assim, um horizonte referencial muito concreto. Vejamos, pois, que culpas são as do tirano, a quem, apesar de tudo, D. Juan Manuel assegura a sua fidelidade de princípio. Duas são as situações referidas de conflito agudo, qualquer delas associada à violência extrema da guerra: a tentativa de assassinio e a contenda armada propriamente dita.

Sob a discriminação detalhada, no *Libro Enfenido*, das precauções que o vassalo deve tomar a partir do momento em que adquire consciência de que o rei deseja a sua morte (160-161), D. Juan Manuel insinua a sua própria experiência pessoal (cf. «segund lo que yo proue et bi»). Na tentativa de assassinio por parte do irmão de Fernando IV, D. Filipe, que Julio refere no *Libro de los Estados* (187-188), o infante sugere, talvez, a intervenção do próprio monarca. Certa, porém, mesmo na ausência de qualquer menção explícita, é a alusão a idênticos intentos por parte de Afonso XI, do domínio público uma vez que a crónica oficial deste rei regista este receio como justificação para a partida de D. Juan el Tuerto e D. Juan Manuel de junto do monarca (I, 379). A concretização do assassinio do primeiro, que a mesma crónica não esconde resultar da vontade do jovem rei (I, 394-395), não podia deixar de conferir verosimilhança aos temores do sobrinho do rei Sábio. Ora, entre os três preceitos fundamentais que o monarca deve guardar em relação aos seus naturais, o primeiro «[...] es que en ninguna manera non le mate nin se trabage en lo matar, sin seer oído et judgado por derecho» (*Estados*: 261). O parecer do próprio infante é convocado por Julio para explicar a razão por que o não cumprimento deste princípio basilar é justificação suficiente para que o rei seja considerado traidor e legitima a ruptura das obrigações por parte do seu «natural». Percebe-se o que leva D. Juan Manuel a escamotear a causa directa do conflito com Afonso XI: a ruptura de um compromisso de casamento não tem, nem de longe, a mesma gravidade da violação de uma regra que põe em causa o próprio princípio da naturalidade: «[...] faziendo el señor cada una destas cosas contra el su natural, él le tira la naturaleza que ha con él» (*Estados*: 262).

De acordo com a representação que nos oferece D. Juan Manuel, nenhuma dúvida pode subsistir sobre a justeza do seu direito, a partir do momento em que o conflito se acha polarizado em torno do valor em que assenta a ordem do mundo tal como Deus a desejou: a fidelidade — à qual se opõe, numa relação exclusiva, a traição, enquanto factor de desordem (cf. *Estados*: 260-261).

A finalizar, gostava de citar Claude Gauvard, num passo que me parece adequar-se de forma particularmente feliz ao pensamento de D. Juan Manuel, ao mesmo tempo que evidencia a clivagem fundamental que ideologicamente o opõe ao propósito unificador e centralizador de Afonso XI:

Parce qu'elle sait user de la violence, la société médiévale peut intégrer cette violence comme un ressort nécessaire du lien social. La violence reste, en grande partie et pendant tout le Moyen Age, le fondement des hiérarchies de pouvoirs [...]. D'une certaine façon, la noblesse prend conscience d'elle-même en confisquant la violence à son profit et en échappant à l'obéissance, celle qu'imposent l'Etat ou l'Eglise (Gauvard 1999: 1203-1204).

A razão do Estado denega, assim, as razões da nobreza, a justeza da guerra privada, em nome da honra, que nenhum julgamento de Deus vem legitimar: a D. Juan Manuel, apenas resta a ficção da sua vitória.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

TEXTOS

- Gran Cronica de Alfonso XI* (1977), CATALÁN, Diego (ed. lit.), Madrid, Gredos, 2 vols.
 JUAN MANUEL (1982^a), *Libro del Cauallero et del Escudero [Cavallero]*, in BLECUA, José Manuel (ed. lit.), *Obras Completas*, Madrid, Editorial Gredos, I, pp. 35-116.
 JUAN MANUEL (1982^b), *Libro Enfenido [Enfenido]*, in BLECUA, José Manuel (ed. lit.), *Obras Completas*, Madrid, Editorial Gredos, I, pp. 141-189.
 JUAN MANUEL (1991), *El Libro de los Estados [Estados]*, MACPHERSON, Ian R. e TATE, Robert Brian (eds. lits.), Madrid, Editorial Castalia.

ESTUDOS

- ARENDRT, Hannah (1970), «Sur la violence», in *Du mensonge à la violence*, Paris, Agora, pp. 105-187 (ed. util.: 2005).
 ——— (1958), «Qu'est-ce que l'autorité ?», in *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, pp. 121-185 (ed. util.: 1989).
 AYERBE-CHAUX, Reinaldo (1982), «Don Juan Manuel y la Corona de Aragón: la realidad política y el ideal de los tratados», in *Don Juan Manuel: VII Centenario*, Murcia, Universidad de Murcia-Academia Alfonso X el Sabio, pp. 17-26.
 BARTHÉLEMY, Dominique (1999), *L'an mil et la paix de Dieu: la France chrétienne et féodale, 980-1060*, Paris, Fayard.
 BIZARRI, Hugo (2001), «El concepto de ciencia política en Don Juan Manuel», *Revista de Literatura Medieval*, XIII, 1, pp. 59-77.
 BOUDON, Raymond e BOURRICAUD, François (1982), «Violence», in *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF (ed. util.: 1994).
 CARDINI, Franco (1982), *La Culture de la guerre: X^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, ed. util.: 1992.
 CAZELLES, Raymond (1960), «La réglementation royale de la guerre privée de saint Louis à Charles V et la précarité des ordonnances», *Revue historique du droit français et étranger*, 4^o s., XXXVIII, pp. 530-548.
 DUBY, Georges (1966), «Les laïcs et la paix de Dieu», in *La Société chevaleresque. Hommes et structures du Moyen Age (I)*, Paris, Flammarion, ed. util.: 1988.
 ——— (1973), «La Paix», in *Le Dimanche de Bouvines: 27 juillet 1214*, Paris, Gallimard, pp. 101-132.
 FLORI, Jean (2001), *La Guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, Aubier.
 FREUND, Julien (1983), *Sociologie du conflit*, Paris, PUF.
 FUNES, Leonardo (2000), «Paradojas de la voluntad de autoría en la obra de don Juan Manuel», in Sevilla, Florencio e Alvar, Carlos (eds.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Madrid. 6-11 de Julio de 1998. I. Medieval. Siglos de Oro*, Madrid, Editorial Castalia.
 GAUVARD, Claude (1991), «De grace especial». *Crime, Etat et société en France à la fin du Moyen Age*, Paris, Publications de la Sorbonne.
 ——— (1999), «Violence», in Le Goff, Jacques e Smith, Jean-Claude (eds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, pp. 1201-1209.
 GÓMEZ REDONDO, Fernando (1998), *Historia de la Prosa Medieval Castellana*, I. *La Creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra.
 ——— (2002), «Don Juan Manuel, Trastámara», *Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales*, 25, pp. 163-181.
 GRABOIS, Aryeh (1966), «De la trêve de Dieu à la paix du roi: étude sur les transformations du mouvement de paix au XII^e siècle», in *Mélanges offerts à René Crozet à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Poitiers, Société d'Etudes Médiévales, pp. 585-596.
 HEITMEYER, Wilhelm e HAGAN, John, (eds.) (2003), *The International Handbook of Violence Research*,

Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

- MADUREIRA, Margarida (2001), «A representação da ordem social no *Libro de los Estados* de don Juan Manuel», in *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santander, 22-26 de Setembro de 1999)*, Santander, Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria-Año Jubilar Lebaniego, II, pp. 1149-1160.
- MICHAUD, Yves (1978), *Violence et politique*, Paris, Gallimard.
- TORRES, Manuel (1933), «El Arte y la justicia de la guerra en el *Libro de los Estados* de Don Juan Manuel», *Cruz y Raya*, 8, pp. 201-240.
- ZUMTHOR, Paul (1964), *Guillaume le conquérant*, Paris, Tallandier (Seuil-Points), ed. util.: 2003.