



VOL.7 | N. 13 | JAN/JUN DE 2021 | ISSN 2359-4489

ARTE E POLÍTICA: RAÇA, GÊNERO E NACIONALIDADES

A violência nos séculos XI e XII

Uma análise a partir da contemporaneidade

Leandro Ribeiro Brito¹

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar o uso da palavra violência nas documentações dos séculos XI e XII. Além disso, compreender a relação com a construção de uma verdade que tem como propósito determinar o que é ou não violência e, a partir daí, refletir sobre o que hoje consideramos um ato violento. A metodologia empregada para tal é a análise de discurso foucaultiana. Esta escolha se justifica por compartilharmos da visão que o discurso é propositivo e tem uma vontade de verdade que busca deixar de fora aquilo que rejeita. Além disso, apontaremos uma possibilidade de análise do conceito de violência a partir da contemporaneidade.

Palavras-chave: Violência, discurso, Idade Média.

The Violence in the 11th and 12th centuries

an analysis based on contemporaneity

Abstract This article aims to analyze the use of the word violence in the documents of the 11th and 12th centuries. In addition, to understand the relationship with the construction of a truth that has the purpose of determining what violence is and what is not and, from there, reflect on what we now consider a violent act. The methodology used for this is Foucault's discourse analysis. This choice is justified because we share the view that the discourse is purposeful and has a will to truth that seeks to leave out what it rejects. In addition, we will point out a possibility of analyzing the concept of violence based on contemporaneity.

Keywords: Violence, Discourse, Middle Ages.

Considerações iniciais

Um dos temas mais candentes e que promovem diversos debates é o tema da violência. Compreender tal fenômeno requer uma reflexão ampla, pois se trata de um conceito polissêmico, complexo e ambíguo. O termo muitas vezes remete ao ato físico em si. No entanto, atualmente, a violência requer uma análise vasta, compreendendo-a em sua amplitude: sejam atos violentos em sua forma física, psicológica, estrutural etc.

A palavra em si deriva do latim *violentia*. Essa *violentia* é uma expressão da *vis*, aquele que possui força. A *violentia* com significado de ferocidade ou impetuosidade seria uma atitude

¹Mestrando em História Social pela Universidade Federal Fluminense. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) - E-mail: leandrorbrito@gmail.com

de quem tem a *vis*. Podemos, ainda, relatar o verbo *violo*, que se refere ao aspecto da violação, de injuriar ou transgredir. A *violentia*, então, pode ser comparada com a *hybris* grega². Trata-se de uma desmedida. No entanto, essa violência pode ser condenada ou não conforme o discurso e a forma como este é construído, além da associação desse discurso com as instâncias de poder, que tem a capacidade de determinar algo como violento ou não. Conforme Michel Foucault³, o discurso como dispositivo de poder é criador. Produz sentido e tem uma vontade de verdade, que mantém ausente dos regimes⁴ de verdade aquilo que rejeita.

O que pretendemos colocar aqui, inicialmente, é que a violência e seu significado como tal variam conforme os poderes e a época em questão. Sendo assim, o que hoje se considera um ato violento não o é em sociedades anteriores à nossa, por exemplo. Estudar a violência no medievo requer a compreensão de que o anacronismo é algo com que os historiadores que se debruçam sobre o tema precisam lidar. No entanto, esse tipo de reflexão não nos parece inadequada ou até mesmo inválida. Doravante, é importante que o pesquisador tenha a noção do caráter anacrônico de sua abordagem. A violência em sua análise sociológica, histórica e filosófica proporciona ao conceito uma larga capacidade de análise, independente do recorte temporal.

Se a violência faz parte de uma realidade e, a partir dela, os mecanismos sociais muitas vezes se reproduzem, podemos notar que o discurso dominante vai se apropriar do fenômeno para legitimar instituições variadas que possam colaborar para a manutenção de um *status quo*. A Igreja e os poderes temporais, embora entrem em conflito nos séculos XI e XII, constroem uma validade baseada na autoridade e, a partir desta, dirigem um movimento pertinente dentro de interesses próprios. Interesses que determinam o que é ou não uma violência. A análise da violência será feita no presente artigo articulando um *corpus* documental que trate dos embates travados entre os poderes eclesiásticos e poderes seculares nos séculos XI e XII. Tais poderes, embora associados na dominação, se confrontam pela primazia no seio da cristandade. A análise documental será feita em diálogo com a historiografia que trabalha o tema e seja pertinente para o recorte aqui pesquisado.

A violência nas documentações dos séculos XI e XII

O que hoje consideramos um ato de violência era visto como tal nos séculos XI e XII? Através da análise dos documentos, podemos perceber que a utilização do termo varia conforme os interesses daqueles que detêm a capacidade de estabelecer o que lhes for conveniente para a manutenção dos poderes coercitivos. Por muito tempo, foi lugar comum considerar o período

2 Para maiores detalhes desta análise etimológica, ver a obra *Violência no mundo antigo e medieval*, organizado por Maria Cristina Pimentel e Nuno Simões Rodrigues.

3 FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

4 Os regimes de verdades são aqueles que constituem algo como verdade. Uma verdade aceita significa que esta está alinhada com os poderes que tem a capacidade de determinar algo como verdadeiro ou não. Para Michel Foucault, a verdade tem relação com os discursos e não condizem com o real. Para maiores detalhes, ver as obras *A ordem do discurso* e *A arqueologia do saber* do mesmo autor.

feudal como um momento de extrema violência, no qual as vinganças sem fim pintavam de sangue o tecido social. No entanto, precisamos refletir sobre essa visão. Dominique Barthélemy⁵ aponta que existe mais uma ordem que desordem no período e que as conciliações eram mais buscadas que o derramamento efusivo de sangue. “Em geral, deseja-se que a justiça triunfe, mas não sem espetáculo de valor guerreiro. Desejam-se belas batalhas, mas sem efusão exagerada de sangue”⁶. O autor francês discute sobre a presença de mecanismos de controle que visam frear os conflitos que possam perturbar a sociedade, mesmo que se trate de embates travados em âmbito particular. A proposta de Barthélemy é demonstrar a fragilidade das teses mutacionistas⁷, que constroem uma imagem do período da Idade Média Central como uma anarquia feudal.

O espetáculo guerreiro se refere à capacidade de batalhar, reunir hostes para marchar, proporcionar prestígio e boa pilhagem. Estas são as guerras do perfil guerreiro. A Igreja não condena ou chama de violência, desde que não rompa com a ordem ou se pratique a desmedida. Ela reconhece o direito de guerrear desses príncipes e, inclusive, nos tratados da Paz de Deus não se nega o requerimento ao que é de direito, pela guerra se for necessário. “Eu não incendiarei casas [...] salvo se eu encontrar aí um Cavaleiro que seja meu inimigo ou um ladrão, e salvo se elas estiverem contíguas a um castelo”⁸. Se o excesso é cometido, será efetuada uma penitência no pós-batalha. No entanto, apenas se for uma guerra entre cristãos. O que hoje detectamos como violência é legitimada pelas instituições eclesásticas, pois “Nem o direito de propriedade feudal, nem o direito de vingança são, em suma, postas em questão”⁹.

Os pactos de paz¹⁰ demonstram essa tensão existente entre a tentativa da Igreja de se proteger de um ambiente hostil, inclusive utilizando de hostilidade, caso fosse preciso para defender seu patrimônio. Jean Flori¹¹ identifica o domínio de duas aristocracias que se constituíram a partir da Alta Idade Média: uma militar e outra religiosa. O autor francês trabalha numa longa duração a construção dessas elites e a inserção da Igreja na lógica senhorial. No entanto, apesar de o fortalecimento dessas duas aristocracias poder ser explicado, em partes, nesse processo do alto medievo, é preciso trabalhar as especificidades e localidades dos quadros. Flori aborda a partir de uma área pertencente ao Império Carolíngio quando relata a fusão das aristocracias laicas e eclesásticas:

5 BARTHÉLEMY, Dominique. *A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Tradução: Néri de Barros Almeida e Carolina Gual da Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

6 Ibidem, p. 204.

7 Um expoente destas teses é Georges Duby em seus estudos sobre o Maconnais. A questão do exagero que aborda a Idade Média Central como um período sem controle, inserido na anarquia feudal é contestado por Barthélemy.

8 BARTHÉLEMY, Dominique. *L'An mil et La paix de Dieu: la France chrétienne et féodale*. Paris: Fayard, 1999, p. 422.

9 BARTHÉLEMY, Dominique. Op.Cit., p. 192.

10 A Igreja buscava proteger seu patrimônio com pactos de paz efetuados através de juramentos. Dentre os mais conhecidos podemos citar a paz de Deus e a trégua de Deus.

11 FLORI, Jean. *La guerra santa – La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Madrid: Editorial Trota, 2003.

As grandes famílias gálicos-romanas se apropriaram, na Gália franca, das sedes episcopais, selando assim a aliança das aristocracias laicas e eclesiásticas. Os Reis francos se asseguraram, desde 511, do controle das designações episcopais, o que reforçou mais ainda a dita fusão. Num nível inferior, os aristocratas, grandes proprietários de terras, fundaram estabelecimentos eclesiásticos e monastérios, considerando-os como patronos dos mesmos e nomeando sacerdotes e párocos. Aí reside um traço fundamental da Idade Média, cujas consequências, frequentemente funestas, veremos adiante: a fusão da Igreja ao mundo feudal¹².

Podemos compreender certos aspectos a partir da afirmação acima: a Igreja se insere no mundo dos senhores e de suas práticas, pois a instituição assim se estabelece a partir de uma aristocracia que adentra no corpo eclesiástico e controla parte das nomeações e fundações de novas sedes. Ou seja, a Igreja tem práticas senhoriais porque detém um poder senhorial. Esse poder senhorial se explica não só pelo meio em que a Igreja se insere, mas também com o tamanho de seu patrimônio. Uma forma de piedade presente desde a Alta Idade Média é a doação dos senhores laicos como forma de expiação dos pecados. Isso fez crescer consideravelmente o patrimônio eclesiástico, visto que não havia herdeiros a não ser a própria Igreja.

Com o tempo e as transformações ocorridas no seio da sociedade¹³, a Igreja se deparou com disputas contra os senhores que pretendiam usurpar ou tomar pela força as posses da instituição. Qual teria sido o motivo para que o patrimônio eclesiástico fosse alvo de ataques pelos leigos? Podemos colocar algumas situações para melhor entendimento. A mudança de perspectiva em relação à piedade¹⁴ nos ajuda a compreender por que as doações foram diminuindo com o desenrolar do século XI. As peregrinações e a compreensão de uma participação mais ativa no tocante a salvação foram modificando a espiritualidade daquela sociedade: “A partir do ano mil essas práticas passaram a declinar e competir com outras formas de piedade mais pessoais, em particular a peregrinação, que gozou de grande fervor nos séculos XI e XII. Isso enfraqueceu o patrimônio eclesiástico”¹⁵. Além disso, os leigos também vinham enfrentando uma divisão em suas terras devido às sucessões e a ausência da primogenitura. Ou seja, “nas famílias aristocráticas ou simplesmente influentes, as divisões sucessórias reduziam cada vez mais a parte correspondente a cada um”¹⁶.

Essa redução no patrimônio leigo pode ter sido um dos motivos que levou aos senhores laicos a diminuir as doações, além de contestarem as que já haviam sido efetuadas por seus antepassados: “A redução dos domínios levou as famílias a diminuir as doações às Igrejas e, às vezes, a impugnar aquelas doações concedidas anteriormente por parentes ou ancestrais; ou

12 Ibidem, p.34;

13 Trata-se de um momento onde o poder se parcela e as monarquias existem em realidades diferenciadas do período anterior. Os castelos passam a ser o símbolo do poder e segundo Édouard Perroy. Ver PERROY, Édouard. *A Idade Média: o período da Europa feudal, do islã turco e da Ásia mongólica (séculos XI-XIII)*. São Paulo. 1974. p. 10.

14 A espiritualidade ativa dos leigos os fez agir no mundo. Para maiores detalhes ver VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

15 FLORI, Jean. *La guerra santa – La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Madrid: Editorial Trota, 2003. p.113.

16 Ibidem, p.113;

limitar sua amplitude e discutir suas cláusulas”.¹⁷ A partir das agressões sofridas, construíram-se as tentativas de defesas por parte da Igreja no estabelecimento da paz. Ao fracassarem as tréguas, recorre-se às hostes de defesa. Ou seja, inserida numa realidade de agressões, a Igreja traz pra si tal mecanismo para manter suas riquezas. No entanto, na documentação referente às reações, não se usa o termo violência, vejamos alguns exemplos. O trecho abaixo está presente nas *histories* de Raul Glaber:

Aconteceu neste tempo que, sob inspiração da graça divina, e em primeiro lugar na região da Aquitânia, depois pouco a pouco, em todo o território da Gália, se concluiu um pacto, ao mesmo tempo por medo e por amor de Deus. Proibia a todo mortal, de quarta feira à noite, à madrugada de segunda-feira seguinte, ser suficientemente temerário para ousar tomar pela força o que quer que fosse a alguém, ou para usar da vingança contra algum inimigo, ou mesmo para se apoderar das garantias do fiador de um contrato. Aquele que fosse contra esta medida pública, ou o pagaria com a sua vida, ou seria banido da sua pátria e excluído da comunidade cristã. Agradou a todos chamar este fato, em língua vulgar, a trégua de Deus. Com efeito, não gozava apenas do apoio dos homens, como ainda foi muitas vezes retificada por temíveis sinais divinos. Por que a maior parte dos loucos que na sua audaciosa temeridade não recearam infringir este pacto foram castigados sem demora, quer pela cólera vingadora de Deus, quer pelo gládio dos homens. E isto deu-se em todos os lugares tão frequentemente que o grande número de exemplos impede de os citar um por um. Além disso, tratou-se apenas de justiça¹⁸.

O documento célebre e bem conhecido aponta a reação pela espada dos protetores do pacto como um ato de justiça. O uso da palavra justiça em vez de violência pode ser analisado como um procedimento de interdição referente ao discurso do documento. Michel Foucault aponta o que não pode ser dito em determinadas circunstâncias:

Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar. [...] por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder¹⁹.

Ao se fazer uso de uma palavra (justiça) e não de outra, compreende-se a noção do que é ou não é e como se relaciona com a construção de uma dada verdade. Verdade construída que pretende categorizar o que é ou não um ato violento. Ao analisarmos o período citado a partir de nossa contemporaneidade, notamos um quadro de violência endêmica e que, no entanto, era controlada, de certa forma. Quando nos referimos à questão do controle, queremos dizer acerca das condenações e incentivos relacionados aos atos que consideramos violentos a partir de nossa realidade atual. Conforme Jonathan Riley-Smith, “a violência era validada em maior ou

17 Ibidem, p.113.

18 Raul Glaber. *Histories*. Ed. e tradução: Marthieu Arnoux. Turnhout, 1996, p. 237-238.

19 FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 10.

menor grau pelo estado de espírito dos responsáveis, pelos fins buscados e pela competência do indivíduo ou organismo que justificava o uso da violência”²⁰.

A justificativa da força no discurso dos pensadores da Igreja se volta contra o próprio cristão em muitos momentos. Nos juramentos de paz da Gália no século XI, nota-se como a agressão sofrida pelo patrimônio eclesiástico era respondida pela força, igualmente. Força destinada também contra quem rompia os juramentos. Força que não era chamada de violência. A violência analisada por Jean Flori se refere, muitas vezes, aos atos judiciais perpetrados pelos senhores em relação ao patrimônio eclesiástico. O autor reconhece, inclusive, o exagero dos relatos que abordam o período em si repleto de atos de banditismo, quando, na verdade, essa violência se referia aos ataques (nem sempre físicos) sofridos pelos clérigos.

Outro documento que podemos consultar são os milagres de São Bento que nos mostra o juramento feito em 1038 por um grupo que era encarregado de combater quem descumprisse os acordos estabelecidos:

Naquela época, Aimon, Arcebispo de Bourges, quis estabelecer a paz na sua diocese mediante um juramento. Convocou os Bispos de suas províncias e, depois de receber conselhos de seus sufragistas, forçou todos os maiores de quinze anos a submeter-se ao seguinte compromisso: iriam se dirigir unanimemente contra todos os violadores do pacto prescrito e não se subtrairiam de nenhuma maneira a participar, inclusive, com seus bens. Ao contrário, se fosse necessário, se comprometeriam a atacar e fazer-lhes frente com as armas. Os próprios ministros do culto não seriam isentos: depois de se equiparem com as bandeiras depositadas em santuários do senhor, eles marchariam com a multidão do povo contra os violadores da paz juramentada²¹.

Por duas vezes podemos notar a palavra “violadores”: “violadores do pacto prescrito” e “violadores da paz juramentada”. Conforme o discurso do documento, notamos que o aspecto do verbo *viollo* referente a transgredir, cometer uma violência está presente para caracterizar o rompimento a uma ordem estabelecida. Fazer guerra ou matar não era suficiente para determinar unicamente a violência. “Era preciso violar a força da decisão de uma autoridade. Agia violentamente quem contradizia a lei, quem golpeava o que havia sido fundado, inaugurado ou justificado por uma força dominante, como o Rei, a Igreja, o costume”²².

Clero e leigos são dois poderes concorrentes que se unem, muitas vezes, para se legitimarem como exploradores. Ou seja, a força dominante advém dessas duas categorias que instituem os regimes de verdade a partir de seu controle e capacidade de exercer o poder. Não se sabe até que ponto as documentações deixadas pela Igreja não exageram no tocante à anarquia que eles relatam e sobre a violência dos senhores. A violência relatada pelos escritos eclesiásticos nem sempre poderia ser a violência física, mas poderia ter relação com “ações

20 RILEY-SMITH, Jonathan. *The Oxford History of the Crusades*. Oxford University Press, 1999.

21 *Miracula Sancti Benedicti, Libro Y*, 12. ed. De Certain: Paris, 1858.

22 RUST, Leandro Duarte. *Bispos Guerreiros: violência e fé antes das cruzadas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018. p. 114.

de todo tipo, incluindo jurídico, que contribuíram para debilitar os interesses econômicos dos estabelecimentos eclesiásticos”²³.

O que notamos são tentativas e disputas do controle. A primazia que a Igreja vai tentando trazer para si através de instrumentos variados de controle (principalmente por deter o monopólio do sagrado) vai estabelecendo e buscando o arbítrio em relação aos conflitos. Como se dá essa tentativa de arbítrio? Ao estabelecer a paz e o controle da violência para uma classe de cavaleiros, o clero institui normas que canalizam a belicosidade a seu favor. Além de responder às tentativas dos leigos de tomar seu patrimônio, não só com excomunhões, mas também organizando um exército de defesa, a Igreja passou a moralizar e teorizar a ação de seus defensores contra os espoliadores. Esses espoliadores, por outro lado, viam como válida suas reivindicações.

Foi essa classe de guerreiros que a Igreja buscou apaziguar e trazer para a sua órbita. A guerra²⁴ movimentava a sociedade medieval e “era um fator dinâmico e crucial nos desenvolvimentos econômicos, sociais e políticos na Idade Média”²⁵. As tentativas de controle podiam variar conforme época e espaço, mas destaca-se uma constante onde “alguns eclesiásticos enfrentaram a força com a força [...]”²⁶.

A violência, sendo endêmica, foi legitimada pela Igreja. A partir dessa legitimação, busca-se regularizar e direcionar tal fenômeno. Sendo uma realidade presente e praticada por aqueles cavaleiros, inclusive por eclesiásticos, foi necessário teorizar os conflitos a partir da guerra justa: “A teoria da guerra justa desenvolvida pelos canonistas, estabeleceu que a guerra devesse ser sustentada por leigos em prol de uma causa justa e necessária que não pudesse ser vitoriosa por outros meios”²⁷. De acordo com Jean Flori, “O movimento de reconhecimento ideológico dos laicos, incluída sua função guerreira, estava em marcha”²⁸. As transformações do período se expressavam em algumas manifestações que podemos identificar, por exemplo, na mudança de categoria referente aos santos e os milagres atribuídos a estes mortos tão especiais²⁹.

O que se nota é que entre os séculos XI e XII há um aparecimento de santidades militares ou santos que utilizam do castigo físico como um *modus operandi* da ação santa. Tais práticas atestavam as mudanças que vinham ocorrendo no seio das sociedades. Tratava-se da junção de dois modelos tão distintos e que não tinham nenhuma relação em séculos anteriores.³⁰ Nota-se

23 FLORI, Jean. *La guerra santa* – La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano. Madrid: Editorial Trota, 2003, p. 112.

24 Como dito anteriormente, não podemos generalizar e achar que não havia tentativa de controle. Os conflitos tinham uma política e se buscava mais o resgate que uma série de assassinatos. As próprias *vendetas* tinham por objetivo conciliações em vez de trocas de homicídios. Embora haja casos. Para maiores detalhes ver BARTHÉLEMY, Dominique. *A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Tradução: Néri de Barros Almeida e Carolina Gual da Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

25 *Dicionário da Idade Média* / organizado por Henry R. Loyn; tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. II; p. 425.

26 Idem, p. 426.

27 FLORI, Jean. *La guerra santa* – La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano. Madrid: Editorial Trota, 2003, p. 426.

28 Idem, p. 426.

29 BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editora Presença, 1999.

30 Principalmente se formos analisar o Cristianismo primitivo e os santos do Baixo império que eram mártires onde, muitas

a mudança nesse aspecto ao longo do século XI quando “multiplicaram-se os relatos em que os santos participam dos combates terrenos dos homens. Era “uma verdadeira revolução doutrinal”³¹. Esses castigos eram referidos de diversas formas, nunca com o uso da palavra violência.

As imagens desses santos também estavam presentes nos concílios que buscavam discutir a posse de terras com intuito de persuadir quem atentava contra a Igreja: “Para atemorizar os adversários e impressionar o público, os monges levavam, geralmente a estátua ou relíquias do santo às terras cuja propriedade se discutia a fim delas mesma fazer justiça, estabelecendo o direito dos monges”³². A presença do santo guerreiro, através de sua relíquia ou imagem, tem um simbolismo e tal símbolo ali presente dá sentido amplo em relação ao sagrado e à dominação a que se pretendia chegar através do apaziguamento que se buscava. “Os símbolos constituem o núcleo dos sistemas culturais, pois são com eles que formamos pensamentos, ideias e outras maneiras de representar a realidade para os outros e para nós mesmos”³³. A presença daqueles símbolos busca, em sua essência, uma conciliação, um consenso. “O símbolo, em seu âmago e quase na origem de seu termo, é unificador de pares opostos”³⁴. Seria a faculdade de manter unido o sentido consciente que capta e recorta precisamente os objetos e a matéria-prima que emana do fundo do inconsciente. Ou seja, “o símbolo seria uma mediação entre a realidade concreta e uma abstração, um conceito, implicando uma função de comunicação. O símbolo é sempre algo que representa alguma coisa para alguém”³⁵.

O símbolo, como forma de união e consenso, ao mesmo tempo promove uma obrigação, de certa forma. Tal obrigação representa a capacidade de apreensão que se desenvolve nas pessoas diante da forma simbólica. A forma, ao produzir sentido, também tem a capacidade de promover coerção. Em se tratando de um cotidiano cristianizado, no qual os costumes, ações e simbolismos remetem ao sagrado, ao sobrenatural, era de se esperar que as coisas que remetessem ao espiritual promovessem um misto de admiração e medo

A presença do santo patrono do mosteiro nas assembleias traz ao plano da realidade uma representação daquele que castiga os prevaricadores e combate não só os infiéis como também os adversários cristãos, que insistem nas práticas violentas de espoliação do patrimônio eclesiástico. “Quando falamos de imagens, devemos considerar que essas funcionam como símbolos, repletos de significados, que embora não pertença a linguagem propriamente discursiva, expressam ou geram conceitos”³⁶. Desta forma, buscava-se uma anuência pela imposição, através de juramentos que determinavam o respeito em relação às coisas da Igreja. As assembleias que se manifestaram no século XI foram convocadas pelos Bispos que

vezes, morriam por se recusarem a pegar em armas.

31 FLORI, Jean. *La guerra santa – La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Madrid: Editorial Trota, 2003. p. 121.

32 Idem, p. 123.

33 JOHNSON, Allan, *Dicionário de sociologia*. 1997, p. 206.

34 DURAND, G. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, EDUPS, 1988. p. 161.

35 Idem, p. 161.

36 CRUXEN, Edilson. *Reflexões sobre o medievo II: Práticas e saberes no Ocidente Medieval*. Organizado por Carlinda Maria Fischer Mattos, Edilson Bisson Cruxen e Igor Salomão Teixeira. São Leopoldo: Oikos, 2012. p. 156.

recomendaram que houvesse testemunhas e se fizessem convocações para que presenciassem o que seria o “restabelecimento da paz.”

Foi então (no milésimo ano da Paixão de Cristo) que, primeiro nas regiões da Aquitânia, os abades e os outros homens dedicados à santa religião começaram a reunir todo o povo em assembleias para as quais se trouxeram numerosos corpos de santos e inumeráveis relicários cheios de santas relíquias³⁷.

A presença das relíquias não só dava maior sacralidade às assembleias como, dependendo do santo ali presente e de como ele agiria nas intervenções a favor dos clérigos e dos “justos”, criava uma carga simbólica de coerção aos violadores ou àqueles que se recusassem ao juramento de não agressão. O ladrão ou aquele que tinha invadido o domínio de outrem estava submetido ao rigor de uma pena corporal. Para se conter a violência³⁸ se utiliza da violência, e esta é uma condição *sine qua non* para se compreender as relações daquele momento. A Igreja não busca, inicialmente, nessas assembleias se colocar como instituição dominante e sim criar um mecanismo de autodefesa. No entanto, após a trégua de Deus e a virada do ano mil, podemos perceber uma tendência se desenvolvendo no seio da Igreja, que explicaria as mudanças doutrinárias e as reformas que colocariam o Papa na vanguarda da cristandade.

Ao direcionarmos o foco para a o Império, poderemos notar semelhante movimento sobre as denominações acerca do uso da palavra *violentia*. As relações existentes na região entre os séculos XI e XII colocavam em embate não só uma aristocracia contra o clero, mas muitas vezes os conflitos ocorriam no seio de cada classe em separado. Entre as famílias senhoriais e entre o próprio clero. Sendo assim, o clima instável fazia do “portar armas” função sagrada. “A Igreja deveria ser mantida e salva do mundo no próprio mundo. No período aqui relatado (séculos XI e XII) não bastava rezar por ela, era preciso defendê-la com as armas do século³⁹. Violar as leis era cometer violência e evitar essas violações requeria guerrear, derramar o sangue daqueles que atentavam contra o bem estar público. Conforme Leandro Duarte Rust:

Proeminentemente política, a violência não é uma ideia universal. Se trata de uma categoria histórica, variável, aberta a diferentes entendimentos do justo e do injusto, do aceitável e do repugnável, do útil e do nulo. É padrão de comportamento e, como tal, o efeito de algo mutável, reversível e finito⁴⁰.

Exemplos nas documentações não faltam. Um célebre caso de uma carta escrita por Henrique IV ao papa Gregório VII durante o conflito destes dois mostra o que Henrique enxerga como uma violação cometida pelo então Sumo Pontífice:

37 Raul Glaber. *Histories*. Ed. e tradução: Marthieu Arnoux. Turnhout, 1996.

38 De início, a violência que se visava impedir era aquela que se cometia contra o patrimônio da Igreja.

39 RUST, Leandro Duarte. *Bispos Guerreiros: violência e fé antes das cruzadas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

40 Idem, p. 115.

Henrique, Rei não por usurpação, mas pela piedosa ordenação de Deus, a Hidebrando, agora não mais papa, mas falso monge: [...] Vós mereceis uma saudação como esta por causa da confusão que haveis causado; Por quererdes, deixando intocadas as ordens da Igreja, fazê-la participante da dúvida ao invés da honra, da maldição ao invés da benção. [...] Renunciai à Sé Apostólica que vos haveis arrogado. Deixai que outro, que não mascare a **violência**⁴¹ com a religião, mas que ensine a pura doutrina de São Pedro, suba ao seu trono. Eu, Henrique, rei pela graça de Deus, juntamente com todos os nossos Bispos, vos ordenamos: Descei! Descei! Condenado para sempre⁴².

Henrique IV não considerava Hidebrando como legítimo Papa, visto sua saudação inicial em que o acusava de ser falso monge que ocupava o cargo de forma indevida, rompendo com o que é de direito e praticando uma violência contra a Igreja e seus fiéis. Podemos notar que não se trata de um ato físico em si. Uma palavra significa de forma distinta conforme o período e o lugar. A memória presente num discurso, numa palavra, remete a um significado ou significados. Cada palavra pode significar coisas diferentes, dependendo de quem produz ou recebe o discurso. A relação entre discurso e poder é essencial para a compreensão na elaboração de verdades. Essas verdades que o poder constrói acabam determinando aquilo que é ou não é violência.

Ainda na região do Império, no ano de 1004, podemos notar numa doação em relação ao bispado de Cremona, Henrique II investindo o episcopado daquela região, fazendo as seguintes recomendações sobre aquela. “Pela caridade de Deus e pelos Augustos Imperadores Oto I, II e III [...] que ninguém, seja Duque, Marquês, Arcebispo, Bispo, Conde, pessoa rica ou pobre, ouse incorrer numa perturbação ou violência contra o que foi conferido à mencionada Igreja”.⁴³ Aqui, notamos que a palavra violência presente no documento se refere ao ato de interromper o que foi concedido como direito. Então, se uma guerra ou embate jurídico fosse travado acerca da doação, estaria se cometendo um ato violento, pois estava se questionando a palavra da autoridade: o Imperador Henrique II. Notar a violência como política nos séculos XI e XII é reconhecer que as relações se davam naquele âmbito. No entanto, precisamos ter precaução para não incorporar ao período uma imagem de brutalidades sem controle, em que tudo se dava a partir de mutilações que se reproduzem num ciclo interminável de mortes e vinganças. “É inapropriado falar de instabilidade emocional. Controles para as agressões dos cavaleiros podem ser identificados. Demonstrações públicas de raivas nas narrativas podem ser identificadas⁴⁴”. De acordo com Stephen White⁴⁵, poderiam ser sinais de convite à contenção.

A análise da região do Império e da Gália demonstra uma concepção de violências equivalentes a partir da análise da documentação elaborada por homens da Igreja. No bojo dessa concepção, os leigos também se utilizam desses mecanismos para promover seu poder

41 Grifo nosso.

42 in *M.G.H. constitutiones et acta I*.

43 In: Monumenta Germânica Histórica, *Diploma 84 - DD H II*. p. 107.

44 LOPEZ, Abel. Violência, paz e justiça na Idade Média. *Mem. Soc.* [online], 2017, p. 82-101.

45 WHITE, Stephen. *The Politics of Anger», en Anger's Past*, ed. Barbara Rosenwein. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

diante dos clérigos. A *violentia* é política, assim como o uso do termo. Ao buscar se defender dos ataques ao seu patrimônio, o discurso eclesiástico qualifica um conjunto de atos como violência. Na contramão, os senhores laicos igualmente qualificam de violência certos atos promovidos por aqueles homens responsáveis pelo sagrado. Leandro Duarte Rust⁴⁶ compreende que a paz na região do Império era uma paz ativa, diferentemente da Gália, que era mais passiva e com políticas de contenção. No entanto, a comparação dessas duas regiões no presente artigo demonstra que os concílios de paz na Gália abordam uma paz igualmente ativa. Era preciso guerrear para pacificar.

Matar ou fazer guerra não era o suficiente para determinar os quadros violentos. Por isso, as análises acerca do conceito atual transportadas para a Idade Média precisam se atentar para como será feita tal reflexão, visto que se trata de visões diferenciadas acerca de atos de violência a partir de nossa contemporaneidade.

Violência no medievo a partir da contemporaneidade

Como dito anteriormente, o que hoje consideramos violência não é visto dessa forma pelas sociedades dos séculos XI e XII. Sendo assim, como abordar tal conceito a partir de nossas pesquisas atuais? A sociologia de Johan Galtung pode auxiliar nesse caso. O sociólogo norueguês relata três categorias de violência: a violência direta, a violência estrutural e a violência cultural. As três podem ser analisadas em conjunto, interagir e se complementar em muitos casos.

A primeira categoria, a violência direta, tem relação com um acontecimento no qual é possível identificar um ator ou atores, traçar a origem do ato violento em si. Ou seja, de onde parte. Uma agressão verbal também faz parte dessa categoria. Ora, as guerras feudais e as relações baseadas na violência como formas de reprodução fazem da categoria direta uma forma atestada em muitas documentações:

Ele massacrrou-os e infligiu torturas horríveis. Quando ele forçou seus prisioneiros, quem quer que fossem, a pagar resgates, ele os tinha amarrado pelos testículos - às vezes ele fez isso com as próprias mãos - e muitas vezes o peso era demais para suportar, de modo que seus corpos se romperam e o vísceras derramadas⁴⁷.

O relato acima é de Guiberto de Nogent, abade de um mosteiro em Laon. Ele retrata a justiça exercida por Tomás de Marle⁴⁸, por volta de 1115. Temos que considerar, no entanto, que Guiberto era crítico ao conde e pintava daquele uma imagem de desmedida.⁴⁹ A crítica ao ato da violência como justiça se estabelece pelos supostos exageros que teriam sido cometidos e

46 RUST, Leandro Duarte. *Bispos Guerreiros: violência e fé antes das cruzadas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

47 Guiberto de Nogent. *Dei gesta per Francos et cinq autres textes*. Éd. R. B. C. Huygens. Turnhout: Brepols, [CCCM 127A], 1996.

48 Foi um cruzado. Era senhor de Couce, de Marle e Conde de Amiens.

49 Tomás de Martle foi, inclusive, excomungado por práticas contra a Igreja.

não o próprio ato torturante em si. Conforme Marcus Bull: “o retrato de Guiberto é claramente tendencioso e exagerado. O seu verdadeiro significante reside no seu exagero, uma vez que este revela implicitamente os padrões de comportamento normal através dos quais os delitos tiveram de ser julgados”⁵⁰.

No relato de Nogent, identificamos um ato de justiça sendo exercido (não se cita a palavra violência) na forma de violência direta, pois podemos situar o autor (Tomás Marle) e uma vítima (embora o documento não dê nome e apenas chame de prisioneiro). Ser severo não era sinônimo de ser violento. A junção do poder com a severidade determinava a capacidade de bem governar.

A segunda categoria é a violência estrutural. Trata-se da violência de que não se pode traçar uma origem como na violência direta. É a consequência de um processo, de relações históricas que dão fruto às desigualdades sociais. Johan Galtung aborda da seguinte forma:

Nós nos referimos ao tipo de violência onde há um agente que comete a violência como violência pessoal ou direta, e a violência onde não há ator como violência estrutural ou indireta. Em ambos os casos os indivíduos podem ser mortos ou mutilados, atingidos ou machucados em ambos os sentidos dessas palavras e manipulados por meio de estratégias e porretes. Mas enquanto no primeiro caso essas consequências podem ter sua origem traçada de volta até pessoas e agentes concretos, no segundo caso isso não é mais significativo. Talvez não haja nenhuma pessoa que diretamente cause danos a outra na estrutura. A violência é embutida na estrutura e aparece como desigualdade de poder e, conseqüentemente, como chances desiguais de vida⁵¹.

A violência estrutural aparece nas desigualdades em relação aos poderes e tais poderes exercem a força como forma de perpetuar esse mesmo poder. Sendo assim, é possível identificar casos variados deste exemplo nos séculos XI e XII. A sociedade estava dominada por duas aristocracias: uma laica e outra religiosa. No entanto, ambas se conectavam e se penetravam. Interagiam, rivalizavam, faziam pactos e rompiam esses pactos. Tudo dependia dos interesses de cada categoria. Entre essas próprias categorias não havia homogeneidade. Porém, ambas eram dominantes. Havia uma fratura social e as doutrinas⁵² das mais variadas foram responsáveis para manter essa dominação. O discurso da Igreja reforçava essa dominação e se colocava acima das outras categorias: “guiar o mundo conforme a exemplaridade celestial era uma tarefa para senhores do trabalho alheio”⁵³.

Para que o Estado goze da paz tranquila da Igreja, é necessário submetê-lo a duas leis diferentes, definidas uma e outra pela sabedoria, que é a mãe de toda virtude. Uma é a lei divina: não faz nenhuma diferença entre os seus ministros; segundo ela, são todos da

50 RILEY-SMITH, Jonathan (org.) *The Oxford History of the Crusades*. Oxford University Press, 1999.

51 GALTUNG, Johan e Høivik. *Structural and direct violence: a note on operationalization*.

52 A mais célebre se trata da Adalberon de Laon acerca das três ordens: *Oratores, Bellatores e Laboratores*. Le Goff faz uma análise interessante sobre essas três categorias em *Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*.

53 RUST, Leandro Duarte. *Bispos Guerreiros: violência e fé antes das cruzadas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018. p. 35.

mesma condição, por mais diferenças que se estabeleçam entre eles pelo nascimento ou pela posição; um filho de um artesão não é aí inferior ao herdeiro de um Rei. A estes, esta lei clemente interdita qualquer vil ocupação mundana. Não sulcam a terra; não caminham atrás de bois [...] A lei eterna de Deus ordena-lhes, pois, que sejam assim sem mancha ⁵⁴.

O trecho de Adalberón de Laon justificava as desigualdades sociais existentes através da lei de Deus que precisava ser mantida para que existisse tranquilidade. A lei era guardada pelos clérigos, que primam pela condução da cristandade. Pelo menos essa é a verdade que o discurso busca demonstrar. O discurso presente nesse trecho trata da construção de uma verdade. Conforme Ciro Flamarion⁵⁵, o discurso e sua aceitação, valores e circulação têm a capacidade de ser legitimados e legitimar de acordo com sua relação com o poder. “A relação entre poder e discurso é essencial para a compreensão na elaboração de verdades. Não é a própria sociedade que constitui a realidade a ser estudada, mas sim os discursos que ela produz, ou então suas práticas”⁵⁶.

A terceira e última categoria é a violência cultural. Trata-se da legitimação das relações violentas através de elementos simbólicos das sociedades: a religião, a linguagem, a ciência etc. “Por violência cultural nós queremos dizer aqueles aspectos da cultura, a esfera simbólica da nossa existência, que pode ser utilizada para justificar ou legitimar a violência direta ou estrutural”⁵⁷. Trata-se de perpetuar uma violência como legítima de acordo com os costumes ou domínios de uma classe que detém o direito de tal. Essa violência gira em torno do mundo simbólico que Cecília Sardenberg⁵⁸ localiza onde está essa violência simbólica, que se aproxima da violência cultural de Galtung: “É nesse mundo simbólico que a violência simbólica se localiza e se manifesta através de toda uma produção simbólica, via linguagem, arte, religião e outros sistemas simbólicos, que reforçam as relações assimétricas e hegemônicas”⁵⁹. Sendo assim, nessas condições se perpetuam as violências de todo o tipo. “A violência cultural faz com que a violência direta e estrutural apareça, ou mesmo seja sentida como correta – ou ao menos não errada”⁶⁰. Analisemos o seguinte trecho de Inocêncio III que escreve como se devem dar as relações entre papado e Império em 1198:

Deus criador do universo fixou duas grandes luminárias no firmamento do céu; a luminária maior para dirigir o dia e a luminária menor para dirigir a noite. Da mesma maneira, para o firmamento da Igreja Universal, como se tratasse do Céu, nomeou duas grandes dignidades; a maior para tomar a direção das almas, como se estas fossem os dias, a menor para tomar a direção dos corpos, como se estas fossem as noites. Estas

54 Adalberón de Laon. Poeme au Roi Robert. Paris.

55 CARDOSO, Ciro F. S.; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

56 BARROS, José D, Assunção. História Política: da expansão conceitual às novas conexões intradisciplinares. *OP SIS*, Catalão, v. 12, n. 1, p. 29-55, 2012, p. 40.

57 GALTUNG, Johan. Cultural violence. *Journal of peace research*, v. 27, n. 3, 1990, p. 291-305.

58 SARDENBERG, C. M. B. *A violência simbólica de gênero e a lei “antibaixaria” na Bahia*. OBSERVE: NEIM/UFBA, 2011.

59 Ibidem, p. 2.

60 GALTUNG, Johan, op.cit, p. 221.

dignidades são a autoridade pontifícia e o poder real. Assim como a lua deriva a sua luz do sol e na verdade é inferior ao sol tanto em quantidade como qualidade, em posição como em efeito, da mesma maneira o poder real deriva o esplendor da sua dignidade da autoridade pontifícia: e quanto mais intimamente se lhe unir, tanto maior será a luz que é adornada; quanto mais prolongar, mais crescerá em esplendor⁶¹.

Notamos com o trecho citado que a união entre os dois poderes é fundamental, na visão de Inocêncio, para conduzir a sociedade cristã. No entanto, podemos perceber que o Papa faz questão de demarcar a primazia⁶² do papado perante o poder secular. Que o poder real só se ilumina a partir da luz do Pontífice. Interessante notar que a condução da sociedade deixa excluída desta mesma sociedade o campesinato que não surge, mas que sabemos estar presente. A exclusão demonstra que o campesinato não está imbuído de conduzir a direção da cristandade, mas que tem seu papel subordinado às elites. Este esquecimento da figura do camponês faz parte da rejeição, onde há uma separação que Michel Foucault⁶³ identifica como um procedimento de exclusão que se dá com certa dose de violência. Foucault faz tal análise a partir da loucura, no entanto, esse procedimento de exclusão se encontra nos discursos que detêm a vontade de verdade a partir do momento em que “o silêncio esteja alerta para que a separação permaneça”⁶⁴. Tal separação que rejeita, deixa de fora a fala ou a existência daquele que a palavra seja considerada nula.

A aceitação desses termos e da conduta da sociedade por uma elite faz parte de um projeto de dominação que submete as categorias sociais menos abastadas a se sujeitar a todo tipo de violência. Dentre elas, a violência cultural, que se legitima a partir da incorporação de um *habitus* que se reproduz nos mais variados discursos aristocráticos e, nesse momento, da Igreja que se coloca como a condutora da cristandade. No entanto, é importante destacar que o campesinato não era passivo. Resistências campesinas se organizaram ao longo dos anos e muitas concessões foram feitas a partir das reivindicações desses servos.

Essa violência cultural ou simbólica faz com que o campesinato enxergue essas relações como legítimas, pois se estabelecem por aqueles que detêm o poder. Conforme Michel Foucault⁶⁵, esse conjunto de discursos (das elites) produz a *episteme*. Cada época tem sua *episteme*, seu regime de verdades. Compreender a *episteme* de uma época é compreender a produção das verdades, permeadas de poder. Conforme Leandro Duarte Rust:

61 Miguel, P.L. *Series Latina*, t.CCXIV, Paris, 1890, col. 377.

62 O *dictatus Papae* já estabelecia a tentativa de soberania com as determinações propositivas. Dentre elas “Todos os príncipes devem beijar seus pés.” In: Documentos Históricos Selectos de La Edad Media. Acessado em 11 set. 2020. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/es-g7-dictpap.asp>.

63 FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 12-13.

64 Ibidem, p.12;

65 FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

A violência é o resultado das relações que selecionam e hierarquizam prioridades sociais. A capacidade de uma sociedade ou comunidade para reconhecer ou desconhecer a violência não é inata, nem natural. É resultado dos procedimentos políticos que predominam numa época, isto é, é efeito de formas difundidas de classificação das ações segundo as razões, os motivos e os interesses de certos grupos. Neste processo, as elites ocupam posição privilegiada. Em outras palavras, graças à concentração de recursos materiais e ideológicos, os grupos dominantes retêm o poder para fazer ver ou ignorar certos comportamentos como violência, controlam o poder de fazê-la aparecer e desaparecer como marca de certos atos e decisões⁶⁶.

Analisar a violência no medievo a partir desta visão sociológica nos parece uma das alternativas pertinentes. Existem outras e que podem ser igualmente exploradas. Compreender o fenômeno da violência em diversas realidades pode nos mostrar que aquela pode se tornar um instrumento de controle conforme as classes dominantes entendam que assim lhes convém. O discurso visa legitimar a violência que se pratica, além de ofuscá-la conforme for conveniente.

Considerações finais

O fenômeno da violência está presente em nosso cotidiano. Ao ligarmos a televisão, ao nos informarmos sobre as notícias nos meios digitais ou dentro de nosso próprio lar. Buscar compreender as formas como ela se faz presente em nossa sociedade ajuda a tentar combatê-la. Muitas vezes naturalizamos as atitudes violentas no dia a dia. Muitas visões de mundo são pautadas pelas relações de violência que usam do discurso, que se pretende dominante, uma fonte legitimadora.

Entender esses conceitos em sociedades distantes pode nos permitir compreender como as relações de força se constroem em sociedades desiguais e tendem a estabelecer um *habitus* e com este manifestar na realidade social uma prática de permissividade diante daquilo que, muitas vezes, consideramos como autêntico. Trata-se de uma constatação de costumes marcados por um poder simbólico. Muitas vezes se estigmatiza a Idade Média como uma época danosa para a ciência, obscurantista e marcada pela violência nas relações, em que a guerra é sempre presente. E, por acaso, o capitalismo também não é assim? As relações de poder marcadas por discursos violentos de dominação não estão presentes nas sociedades do século XXI? Compreender o fenômeno da violência em diversas realidades nos permite ver que aquela pode se tornar um instrumento de controle conforme as classes dominantes entendam que assim lhes convenha.

Fontes

Adalberón de Laon. *Poeme au Roi Robert*. Paris.

⁶⁶ RUST, Leandro Duarte. *Bispos Guerreiros: violência e fé antes das cruzadas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018. p. 114.

Agostinho de Hipona. *A Cidade de Deus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 70.

Andres de Fleury. *Miracula Sancti Benedicti*. Libro Y, 12. ed. E. de certain: Paris, 1858. (traduzido do francês).

Bernardo de Angers, *Liber miraculorum sancte jidis*, 1, 26. ed. A. Bouillet: Paris, 1897. p. 66-67 (trad. franco del autor).

CONCÍLIO PROVINCIAL DE NARBONA (1054). Mansi, 19, col. 827832, trad. em Sources d'histoire médiévale.

Dictatus Papae. In: *Documentos Históricos Selectos de La Edad Media*. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/es-g7-dictpap.asp>. Acesso em: 13 set. 2020.

Guiberto de Nogent. *Dei gesta per Francos et cinq autres textes*. Éd. R. B. C. Huygens, Turnhout: Brepols [CCCM 127A]. 1996. E a bela tradução de M.-C. Garand, *Geste de Dieu par les Francs*. Turnhout: Brepols, 1998.

Henrique IV. constitutiones et acta I. *Mounmenta Germânica histórica*.

Hinojosa, E. *El Régimen Señorial y La cuestión agraria em Cataluña durante La Edad Media*. Madrid, 1905.

Miguel, P.L. *Series Latina*. t. CCXIV. Paris, 1890. col. 377.

Miracula Sancti Benedicti, Libro Y, 12. ed. De Certain: Paris, 1858.

Raul Glaber. *Histories*. Ed. e tradução: Marthieu Arnoux. Turnhout, 1996.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, José D. Assunção. História Política: da expansão conceitual às novas conexões intradisciplinares. *OPSIS*, Catalão, v. 12, n. 1, p. 29-55, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/17338>. Acesso em: 13 set. 2020.

_____. *Papas Hereges e Imperadores na Idade Média*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BARTHÉLEMY, Dominique. *A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Tradução: Néri de Barros Almeida e Carolina Gual da Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

_____. *L'An mil et La paix de Dieu: la France chrétienne et féodale*. Paris: Fayard, 1999.

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. Tradução de Marcelo Rede. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1979.

BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editora Presença, 1999.

CARDOSO, Ciro F. S.; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CRUXEN, Edilson; MATTOS, Carlinda Maria Fischer; TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *Reflexões sobre o medievo II: Práticas e saberes no Ocidente Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 2012.

Dicionário da Idade Média. Organização: Henry R. Loyn; tradução: Álvaro Cabral; revisão técnica: Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FLORI, Jean. *La guerra santa – La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Madrid: Editorial Trota, 2003.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *A arqueologia do saber*. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense–Universitária, 1987.

GALTUNG, Johan e Höivik. *Structural and direct violence: a note on operationalization*.

_____. *Cultural violence*. *Journal of peace research*. v. 27, n. 3, 1990. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0022343390027003005>. Acesso em: 13 set. 2020.

JOHNSON, Allan. *Dicionário de sociologia*. 1997.

J. Riley Smith (org.). *The Oxford History of the Crusades*. Oxford University Press, 1999.

LE GOFF, Jacques. *Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. 18 ensaios/Jacques Le Goff. Tradução de Thiago de Abreu e Lima Florêncio e Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

LOPEZ, Abel. Violência, paz e justiça na Idade Média. *Mem. Soc.* [online], 2017. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0122-51972017000100082. Acesso em: 13 set. 2020.

OLIVEIRA, Luizir e SILVA, Lara. O papel da violência simbólica na sociedade por Pierre Bourdieu. *Rev. FSA*, Teresina, v. 14, n. 3, art. 9, p. 160-174, maio/jun. 2017. ISSN Impresso: 18066356 ISSN Eletrônico: 2317-2983 <http://dx.doi.org/10.12819/2017.14.3.9>.

ORLANDI, P. Eni. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.

PAVIENI, Jayme. In: MODENA, Maura Regina (org.). *Conceitos e formas de violência* [recurso eletrônico]. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016.

PERROY, Édouard. *A Idade Média: o período da Europa feudal, do islã turco e da Ásia mongólica (séculos XI-XIII)*. São Paulo, 1974.

PIMENTEL, Maria Cristina. RODRIGUES, Nuno Simões. *Violência no Mundo Antigo e Medieval*. Lisboa: eClassica, 2017.

RUST, Leandro Duarte. *Bispos Guerreiros: violência e fé antes das cruzadas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

SALLES, Bruno. 2011. A intervenção gregoriana na cristandade: a vassalidade de São Pedro e dominium pontifício (1075-1088). In: *OP SIS*, Catalão, v. 11, n. 1, p. 210-233, jan./jun. 2011.

SARDENBERG, C. M. B. *A violência simbólica de gênero e a lei “antibaixaria” na Bahia*. Observe: NEIM/UFBA, 2011. Disponível em: <http://www.neim.ufba.br/wp/wp-content/uploads/2019/08/violencia-de-genero-repositorio.pdf>. Acesso em: 19 set. 2020.

WHITE, Stephen. *The Politics of Anger», en Anger's Past*. Ed. Barbara Rosenwein. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

Recebido em: 14/09/2020
Aprovado em: 28/10/2020