

No século XI, um patriarca sangra os cristãos e incendeia altares: as atitudes diante da *violentia* ou uma inspiração em Jacques Le Goff¹

Leandro Duarte Rust
leandrorust@yahoo.com.br

Doutor em História
Pós-Doutor na Catholic University of America (2015-2016)
Professor da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)
Recebido em: 21/07/2016
Aprovado em: 16/10/2016

Resumo:

Poucos historiadores se veem tão pressionados a comprovar a relevância de suas pesquisas quanto aqueles que optam pelo estudo da política. A constatação é ainda mais grave quando consideramos os estudos medievais. A adoção da “Nova História”, e de seus combates contra a “velha história positivista”, como um modelo reverenciado de escrita da história cristalizou um consenso negativo a respeito de certos temas: as realezas, a Igreja, as relações jurídicas, a governança, as guerras e a violência são, frequentemente, encarados como assuntos ultrapassados, que demandam metodologias simplórias e propiciam apenas abordagens superficiais. No entanto, justamente na obra de um dos principais porta-vozes da “Nova História” podemos encontrar uma avaliação muito diferente. Antes mesmo do auge dos estudos sobre mentalidades e imaginários, Jacques Le Goff advertiu quanto à urgência de repensar o lugar atribuído à história política. Com este artigo buscaremos rememorar este valioso exemplo de crítica historiográfica, aplicando os apontamentos então formulados no estudo das atitudes a respeito da violência e do derramamento de sangue. Para isso analisaremos um episódio protagonizado por um conhecido personagem do século XI: Poppo, o patriarca guerreiro de Aquileia.

Palavras-chave: bispos guerreiros; violência medieval; Jacques Le Goff.

Abstract:

Few historians find themselves as pressured to prove the relevance of their research as those who choose to study politics. The conclusion is even more serious when we consider the case of the medieval studies. The adoption of the "New History", and its fighting against the "Old Positivist History" as a revered model of writing history crystallized a negative consensus around certain subjects: themes as the monarchies, the Church, the legal systems, the governance or even war and violence are often seen as outdated issues that require simplistic methodologies and provide only superficial approaches. However, within the work of one of the main spokesmen of the "New History" we can find a very different assessment. Even before the height of the studies on mentalities and imaginary, Jacques Le Goff warned about the urgent need to rethink this negative emphasis on political history. With this article we seek to restate this valuable example of historiographical criticism, applying the notes then formulated in the study of attitudes about violence and bloodshed. For this we analyze an episode starring a well-known character of the eleventh century: Poppo, the warrior Patriarch of Aquileia.

Keywords: warrior bishops; medieval violence; Jacques Le Goff.

“A história não precisa de notários, mas de historiadores”
Jacques Le Goff, 1987

1. A virtude da autocrítica: Jacques Le Goff e a profundidade da política

Falecido em 2014, Jacques Le Goff foi profusamente homenageado em vida. Não foi preciso esperar que a morte soprasse em suas narinas o fôlego do prestígio, tornando-o um autor reconhecido apenas quando já não mais estava entre os vivos. Diferentemente de outros tantos escritores, não foi necessário perdê-lo para que aprendêssemos a valorizá-lo. Esparramando-se por mais de meio século, sua incansável produção intelectual foi laureada com títulos, medalhas e o mais valioso prêmio: uma sempre renovada atenção de gerações de leitores. As páginas escritas por Le Goff formam uma pequena biblioteca. Não como um antiquário de temas empilhados em prateleiras empoeiradas; mas como um inventário de receitas experimentadas por insaciável apetite pela história. Diversamente de Michelet, que percorria arquivos e bibliotecas como se perambulasse pelas vielas de uma adormecida cidade dos mortos, Jacques Le Goff caminhava até as fontes históricas para reencontrar uma curiosidade vivaz, irrequieta, vertida para o papel como uma admirável capacidade de transformação e renovação da historiografia – como testemunharam Jean-Claude Schmitt, Jacques Revel, Pierre Nora, André Vauchez, Krzysztof Pomian e outros tantos (REVEL & SCHMITT, 1998).

Filho dileto da *história problema* pela qual tanto combateram Marc Bloch e Lucien Febvre, Le Goff foi, até o fim, a encarnação de uma lição tão simples e quanto decisiva: os estudos históricos não emergem de evidências; mas, sim, do *uso analítico* das evidências. Sem jamais sacrificar o rigor da erudição e da farta comprovação empírica, o autor francês insistia que o ponto crítico da explicação do passado não estava, simplesmente, nas fontes históricas, mas na maneira como os historiadores a enredavam. As conclusões, as relações e os conceitos que explicam o passado não são – insistia Le Goff – sacados das evidências como se lhes fossem intrínsecos. As razões, motivações e causas não estão entranhadas em acervos documentais à espera da dissecação intelectual. O lugar de onde emerge a história é outro. Não é um onde físico, palpável. Mas uma relação, um laço, um entremeio: nossa compreensão acerca dos homens e dos tempos surge do entrosamento entre as evidências e os olhos que as leem. Não basta acumular

documentos, inventariar objetos de uma cultura material, mapear sítios arqueológicos. Para pensar a história é imprescindível refletir sobre o historiador. É necessário vasculhar seus critérios de veracidade; explorar os pressupostos a partir dos quais ele organiza e classifica informações; conhecer as categorias que, ditadas por suas experiências, direcionam a observação. “Temos que tentar reencontrar o sabor do passado”, ele dizia, “mas em sistemas de exposições e interpretações de historiadores do presente” (LE GOFF, 2007, p. 103).

Por que a realidade histórica é tão empírica quanto interpretativa, simultaneamente constatada e proposta, somente se mergulha no passado respondendo a estas interrogações: o que pensam os historiadores? Qual a medida de seus julgamentos? Que limites sua visão de mundo demarca sobre as possibilidades do conhecimento? Para contemplar a imagem do ontem, para ampliar nossa percepção sobre a trajetória de homens e mulheres no tempo, é preciso desnudar intelectualmente pesquisadores e autores. Em outras palavras, escrever história é um permanente empenho de atualização do pensamento. A busca por conhecer o que se passou será vã e ilusória se não refletirmos sobre os princípios tácitos e as premissas implícitas que os historiadores partilham. O método histórico se torna ainda mais frutífero quando cultiva a postura de um constante confronto com as opiniões vigentes. Indagá-las com destemor, revolvê-las até os fundamentos e ousar encarar aquilo que parece estar além de seu alcance são procedimentos que cultivam uma competência essencial à cientificidade do ofício do historiador: reconhecer que o próprio ato de pensar o passado é histórico. Não basta pensar *sobre a* história, como se ela fosse o objeto a ser manejado por um observador que colhe e desvenda informações. É preciso pensar *com a* história, isto é, reconhecer que as maneiras como se ligam o sujeito que estuda e as evidências estudadas são, igualmente, resultados de relações temporais, mutáveis, finitas, passadiças. O conhecimento histórico se transforma porque os sujeitos que o elaboram mudam.

Para que a realidade do passado não seja entrouxada em contornos artificiais, para que sua complexidade e multiplicidade não sejam ocultadas sob representações aparentes, o historiador deve se atrever a pensar a diferença. Neste caso, a diferença não era entendida como a busca por um personagem inédito ou a descoberta do documento inexplorado, mas como um desvelamento dos silêncios adotados nos modelos explicativos vigentes. Jacques Le Goff ofereceu reiteradas demonstrações da importância

dessa máxima. Ele o fez sem se deixar seduzir por malabarismos teóricos, sem desviar o olhar da lucidez e da objetividade das lições práticas, dos ganhos metodológicos palpáveis. Assim ocorreu em 1960, quando publicou *Na Idade Média: tempo da igreja e tempo do mercador*. As poucas páginas deste ensaio foram suficientes para expor o quão pouco conhecíamos acerca das atitudes sociais em relação ao tempo. Ao atingir o espaço em branco do final do texto, muitos historiadores se perceberam sozinhos, diante da conclusão crua: ignorávamos que as maneiras coletivas de sentir e conceber o tempo eram construções inteiramente abertas, que podiam ser feitas e desfeitas conforme os movimentos das relações de poder, os pesos diversos das tradições, as pressões econômicas, as interações culturais. Isto porque os historiadores se limitavam a considerá-las uma questão de filosofia natural ou de psicologia das massas. Era preciso que eles deslocassem seus horizontes intelectuais para que o próprio tempo emergisse como um objeto de análise (LE GOFF, 1995, p. 43-60).

Adotada como um traço dominante da escrita da história, a reflexividade da análise fez de Le Goff um autor habituado a desafiar consensos. Assim já havia ocorrido em 1957, quando ele propôs que as usuais categorias da história das ideias não eram suficientes para dimensionar os vínculos que uniam os mestres das universidades dos séculos XII e XIII às forças cidadinas em franca ascensão histórica. Não bastava enxergá-los como “pensadores”. Era preciso considerá-los como *Intelectuais na Idade Média*. Em 1981, a ousadia não foi menor. Foi então que ele publicou a tentativa de explicar quando se deu *O Nascimento do Purgatório*. Afeitos à consagração posteriormente alcançada pela obra, esquecemos que trazer a público um estudo desse feito era algo assaz arriscado, pois poderia ser visto como a busca pelo início de uma crença. Isto, por sua vez, teria imposto sobre o autor o estigma de ser um adorador do “ídolo das origens”, uma divindade anticientífica – conforme havia definido François Simiand (2003, p. 113) décadas antes. Neste sentido, não surpreende que a difícil junção de abordagens estruturalistas e sociológicas, esforço que proporciona forma a essa síntese de escopo admirável, tenha, por vezes, refluído para trás de críticas a respeito da cronologia proposta para a ascensão dessa terceira região na geografia cristã do Além (NAUTIN, 1985, p. 177-179; CARDOSO, 2003, p. 47-72). Afinal, o estudo repercutia, de maneira direta, sobre a relação que os historiadores mantinham com uma categoria quase tão inevitável quanto tácita: a ideia da gênese histórica.

Poderíamos mencionar ainda o ano de 1996, quando o autor assinou a biografia *São Luís* após uma década de pesquisa dedicada a um gênero literário identificado por muitos como o resquício de um positivismo ingênuo e superficial. Ou mesmo pior: uma biografia não passaria de uma noção que o senso comum contrabandeara para o universo erudito, segundo o áspero julgamento de Pierre Bourdieu (1986, p. 69). Le Goff tornou-se um ícone da reinvenção da biografia como historiografia (DEL PRIORE, 2009, p. 10). Em 2010, ele respondeu ao chamado de um desafio ainda maior: rever as próprias conclusões. Ocorrida naquele ano, a publicação de *A Idade Média e o dinheiro: ensaio de antropologia histórica* marcava não só a revisão das ideias que fizeram a fortuna editorial de *A Bolsa e a Vida*, de 1986, mas assinalava, uma vez mais, o compromisso com o constante exame do papel do historiador na escrita da história, mesmo em sua modalidade mais difícil: a autocrítica (LE GOFF, 1993; 1999; 2003; 2014).

O exemplo era valioso. Acima de tudo, cumpre aos próprios historiadores impedir que seus postulados e suas conclusões se tornem monumentos – assim Le Goff demonstrou reiteradas vezes. São eles, os estudiosos e os pesquisadores, os primeiros responsáveis por impedir que seja cultuado como uma herança imperturbável o que, na realidade, é sempre o resultado de escolhas, limitações e influências circunstanciais. Quando as interpretações se tornam monumentos intelectuais, elas passam a servir aos poderes de perpetuação do *status* vigente mais do que à crítica e ao compromisso com a demanda social do conhecimento.

Quinze anos antes da última publicação mencionada acima, Le Goff perturbou o sono de outra convicção, que repousava candidamente nas mentes de muitos historiadores. Em 1971, ele se pôs a repensar a certeza de que a política não mais deveria ser o centro das atenções de um estudo histórico. A proposta inquietaria leitores. Ele parecia prevê-lo desde a linha inicial de *A política será ainda a ossatura da história?*, já que as primeiras palavras confiadas ao papel antecipavam a reação: “o título deste ensaio parecerá estranho”, avisou o autor como se erguesse defesas contra um presumível ataque, afinal, “o historiador dos *Annales* formou-se na ideia de que a história política é já velha e antiquada” (LE GOFF, 1989, p. 215). Quando essas palavras foram escritas, a política era uma referência atacada e desacreditada pela maioria dos historiadores franceses. O estudo dos poderes instituídos, dos atos jurídicos ou mesmo das guerras não era apenas relegado a uma posição marginal, mas repudiado como uma espécie de anti-história. Deixar que

ele capturasse a curiosidade era render-se a uma abordagem rasa, descritiva, enfadonha, melancolicamente encarcerada no minúsculo cotidiano das elites. Reivindicar a política como tema de pesquisa era uma confissão. Fazê-lo era considerado o mesmo que admitir-se culpado de uma interpretação destituída dos pré-requisitos de uma análise relevante: a interdisciplinaridade, os conceitos capazes de abarcar a multiplicidade temporal, uma metodologia adequada para cartografar as relações sociais inconscientes, estruturantes e anônimas. A história política não era uma opção legítima. Era uma falha a espera da correção definitiva.

Jacques Le Goff atreveu-se a reconsiderar tal consenso. Ele ousou pensar a questão novamente. Não era um passo simples. Em plena marcha da história das mentalidades para a posição de vanguarda intelectual, enquanto uma geração inteira de estudiosos celebrava a exploração dos imaginários cotidianos como o futuro dos estudos históricos, o medievalista se ocupou da abordagem que costumava rebaixar o *status* e a credibilidade de uma obra. O fez, aparentemente, movido por uma esperança: demonstrar que perdemos um pouco mais da realidade histórica quando as maneiras de explicar o passado se cristalizam, enrijecendo nossas opiniões sobre as possibilidades de novas abordagens e ângulos de análise. Essa foi sua mensagem decisiva. Descartar a política mutilava gravemente o estudo do passado. Era necessário atualizá-la, revigorá-la para impedir que fosse abandonada. Deveríamos fazer com que ela rompesse a dura casca criada por parâmetros tradicionais, herdados do século XIX, e reintegrá-la ao presente como vertente historiográfica irrequieta, curiosa, aberta aos novos métodos e às teorias das ciências sociais. O procedimento fundamental consistia em redefinir o *alcance* da análise sobre a política. Até então, assegurava Le Goff, ela tomava a exterioridade das relações de poder como seu “dado-limite”. O desfecho de uma batalha, a consumação de uma conquista do governo, a imposição de uma força dominante: episódios assim eram incorporados pelo historiador a partir da aparência fixada pela documentação. Isto é, a partir das razões declaradas pelos agentes sociais envolvidos. Tratava-se de uma abordagem excessivamente apegada ao voluntarismo como a medida das forças históricas, como fôrma explicativa dos acontecimentos. A intencionalidade dos homens e mulheres do passado era tomada como o principal indicador da extensão das relações subjacentes a um fenômeno, evento ou processo. Essa era a maior limitação: apegada às narrativas

fixadas para explicar os resultados dos eventos, a história política adotava um reduzido campo de causalidades e possibilidades (LE GOFF, 1989, p. 220).

Era preciso dar um passo além. Inspirado em Marc Bloch, Le Goff advertiu: outra abordagem é possível sem que tal fatia de passado – a dos acontecimentos que se sucedem num tempo curto – seja descartada. Para isso, era necessário que o historiador procurasse “compreender a partir de dentro os fatos que escolheu como objeto de estudo” (LE GOFF, 1989, p. 220). Mesmo aqueles fatos mais pontuais possuem uma profundidade que escapa às consciências dos agentes históricos. Mesmo eventos cuja singularidade se insinua como um dado material são resultados de uma multiplicidade de determinações encobertas pelos enredos de motivações e finalidades explícitas. Uma “história das profundidades políticas” exige o emprego de técnicas de objetivação dessas determinações, isto é, de procedimentos que permitam partir do exterior das narrativas factuais e decifrar as combinações de fatores infraconscientes. É preciso encontrar o geral a partir do singular. Mesmo aquela ocorrência enunciada como um evento irrepetível contém experiências sociais duradouras, as quais ela “*re-apresenta*” ou “*re-significa*” – mas das quais ela nunca se esquivava.

Os fenômenos políticos são fio condutor para causas gerais da vida social. Uma das técnicas mais eficazes para restituir um fato político à tessitura das relações coletivas seria, segundo Le Goff, analisar os símbolos que permeiam os espaços e os atos de governo. No entanto, para isso, é preciso reconhecê-los como um fato em si mesmo. Como a eclosão de uma racionalidade mais abrangente e complexa do que aquela declarada, por exemplo, em documentos administrativos. Tratava-se de uma inversão de critérios: até então visto como a expressão de intenções e projetos de poder previamente existentes, o simbolismo político era evocado como contributo específico, um fator capaz de interferir e recriar as relações de poder. O autor buscava operar uma conversão do olhar. Que os historiadores detivessem o passo e observassem novamente. Então, perceberiam: o que julgavam ser uma dimensão figurativa da política era, na realidade, um nível constitutivo. Uma porta de acesso para as razões inconscientes que conduzem os processos decisórios e a capacidade de responder às circunstâncias com relativa autonomia. Ao invés de mero veículo das relações de poder, o símbolo é, historicamente, uma intervenção sobre o próprio mundo político (Ver ainda: LE GOFF, 1999; LE GOFF, 2002, p. 48-60).

Os símbolos constituem um dos mais importantes aspectos da história política e a vastidão de seus significados se revela apenas aos historiadores. São esses que possuem as categorias aplicáveis para racionalizar as atitudes mentais que se fazem presentes através do simbolismo, mapeando seus efeitos e repercussões. Métodos e conceitos antropológicos revelariam as estruturas sociais e as dinâmicas culturais que instruem os comportamentos dos quais resultavam os atos políticos (LE GOFF, 1989, 222-227). Por certo que a aposta legoffiana seria superada. Durante as décadas de 70 e de 80, enquanto o autor apontava os rituais, os cerimoniais e a imagética como principais temas de renovação da análise sobre a política, outras abordagens despontavam, fazendo destas reflexões apontamentos tímidos. À luz, por exemplo, do diálogo historiográfico com a genealogia dos regimes de verdade, de Michel Foucault, com a filosofia política de Claude Lefort ou o “contextualismo” de J. G. A. Pocock, a leitura proposta por Jacques Le Goff poderia até mesmo ser criticada como um projeto mais comprometido com a afirmação de uma hegemonia de competências da história das mentalidades do que com uma atenção específica aos fenômenos políticos. No entanto, era um avanço notável. Sobretudo para os estudos medievais. O autor oferecia um exemplo profícuo. Seu empenho para esboçar uma “nova história política, que é ainda mais um sonho do que uma realidade” (LE GOFF, 1989, p. 227), contribuiria para desfazer uma reputação persistente: a de que a política encarnava a anti-história, sendo a soma das piores deficiências historiográficas. Le Goff evocava a renovação da cidadania historiográfica da política quase duas décadas antes de René Remond capitanear o aparecimento de *Por uma História Política* (KOUSSER, 1982, p. 569; FERREIRA, 1992, p. 269; BOUCHERON, 1998, p. 7-11.). Fazê-lo afirmava um compromisso intelectual que transcendia a autoridade dos paradigmas e a geopolítica dos capitais simbólicos acadêmicos: “amado pelo grande público, [ele] permaneceu fiel ao espírito franco-atirador da *École des Hautes Études*: nada de *Collège de France*, nem de Academia Francesa, nem de mandarinato” (MONTREMY, 2000, p. 8).

Decifrar as atitudes mentais entrelaçadas na cronologia e nos relatos políticos – o cerne da proposta apresentada pelo *annaliste* há quarenta e cinco anos – é um desafio atual e inesgotável. Há muito por dizer sobre a relevância e a abrangência desta proposta para a elucidação de muitas das principais questões que inquietam historiadores no século XXI. Nas páginas a seguir as indicações legoffianas serão adotadas como grade de leitura

de um episódio que, à primeira vista, não passaria de um típico objeto da velha história política. O caso em questão se passou entre as décadas de 1020 e 1040 e consiste nas investidas de um patriarca guerreiro contra patrimônios controlados pelos venezianos.

É das atitudes mentais perante o uso da força e o derramamento de sangue de que vamos tratar.

2. Um patriarca mata, saqueia e incendeia: seriam os clérigos do século XI afeitos à violência?

O tormento veneziano era Poppo de Treffen (1004-1045). Em 1019, o rei teutônico Henrique II (973-1024) escolheu esse descendente dos condes de Chiemgau para conduzir a sé patriarcal de Aquileia. Bávaro de alta estirpe, Poppo dedicaria uma devoção leonina ao rei e à igreja que esse lhe confiara. Dois anos depois, quando o monarca otônida anunciou que marcharia sobre a península itálica pela terceira vez, o novo patriarca mandou que polissem a couraça, acariciou o gume da espada e partiu ao encontro do imperador seguido por nada menos que onze mil guerreiros. Ele assumiu o comando de uma das três colunas que formavam o exército real e liderou o cerco de Troia, uma fortaleza bizantina localizada no sul da península. O assédio fracassou. A praça-forte resistira aos cristãos assim como havia resistido aos muçulmanos anos antes. Contudo, Poppo não retornou inteiramente derrotado. Ele acabava de oferecer uma prova clamorosa de *fides*, isto é, da “fé” jurada ao monarca como fidelidade. E assim ele se revelou merecedor do privilégio recebido meses antes, quando o “augusto imperador” pelo qual lutava assegurou-lhe a posse sobre todas as funções públicas, as aldeias, os castelos e todos os habitantes das terras da santa igreja de Aquileia (*Diploma* 426. MGH DD H II: 541-542; SCAREL, 1997, p. 50). Vivida como bastião da “fé” devida à ordem imperial, a força das armas seria ainda sacada pelo patriarca para restaurar a tradição religiosa. Algum tempo após retornar da expedição, ele convocou os cavaleiros e vassalos novamente. Dessa vez, eles capturariam e arrastariam de volta à obediência uma ovelha que havia se desgarrado do rebanho de Aquileia há mais de quatro séculos. Eram os venezianos e sua igreja metropolitana, o Grado.

Aquileia era uma sede de prestígio quase incomensurável. Desde a Antiguidade, os bispos locais se julgavam tão apostólicos quanto os papas. Quem rastreasse aquela

dinastia espiritual, seguindo seu curso de volta no leito do tempo, encontraria a nascente da própria fé, a época de Cristo e dos apóstolos. Pois, acreditava-se, a igreja aquileiense fora fundada por São Marcos (10 a.C.-68), que designou o primeiro bispo do lugar. Séculos após abrigar o evangelista, a cidade se tornou a residência daquele que era lembrando como fundador da tolerância aos cristãos, Constantino I (272-337). Suas longas estadias traziam à memória momentos cruciais. Era lá que se encontrava o primeiro imperador cristão às vésperas da batalha sobre a Ponte Mílvia ou no outono que precedeu a promulgação do chamado Édito de Milão, em 313. Foi em Aquileia que Atanásio de Alexandria (?-373) encontrou exílio em meio às controversas campanhas para defender a doutrina proclamada no concílio de Niceia. Lá Ambrósio de Milão (340?-397) reuniu bispos para combater a heresia ariana. Tantos foram os episódios da “história sagrada” – conforme diziam os autores eclesiásticos – ocorridos nesta na cidade, que se torna quase quixotesco enumerar todos eles. Situada no topo do Adriático e dominando a passagem para o leste, ao sul dos Alpes Julianos, com as cem mil almas que a habitavam, Aquileia era uma antiga e cosmopolita sentinela de pedra que controlava uma grande parte da comunicação entre o centro do Império, os Balcãs e o Levante. Muitas ideias e manuscritos formados nas efervescentes comunidades teológicas orientais passavam por ela antes de alcançar os bispos ocidentais. Foi, em parte, julgando-se guardiões do credo católico, que os bispos do lugar romperam a comunhão com Roma e se intitularam “patriarcas” em meados século VI. O título foi mantido após a reconciliação e se tornou o emblema de um senso adormecido de independência (Ver: CUSCITO, 1987; FEDALTO, 1999; STEINHAUSER, 2000, p. 275-288; SOTINEL, 2005).

Em 452, a cidade foi impiedosamente saqueada pelos hunos. Após longo cerco, os guerreiros de Átila (406?-453) destroçaram as defesas urbanas e se lançaram à carnificina. A essa altura dos acontecimentos, o patriarca havia fugido para a minúscula ilha de Grado, protegida de ataques terrestres por grandes lagunas. Ele retornou após algum tempo, tendo deixado para trás um bispo e uma comunidade de refugiados cristãos. Um século depois, a cena se repetiu. À frente de um cortejo de bispos esbaforidos, o patriarca de então, Paulino (?-571), embarcou no navio oferecido pelos bizantinos e tomou o rumo da ilha. Mas, dessa vez, ao ser avisado da aproximação dos lombardos, Paulino, tomou uma decisão drástica. Ordenou que “todo o tesouro da igreja” fosse retirado do santuário, pois o levaria consigo. Assim foi feito. Enquanto o medo da invasão devorava as ruas como

uma neblina espessa, sacerdotes acorreram ao que restava da basílica destruída por Átila e removeram os restos mortais dos santos e dos mártires. Em seguida, eles aninharam estas e outras relíquias nos melhores tecidos de que dispunham e as carregaram até as embarcações. Os corpos santos deveriam suportar a fadiga de chacoalhar sobre as águas ao lado do clero aquileiense. Pois Paulino não estava fugindo para salvar a própria pele, como o predecessor havia feito – ao menos era o que ele assegurava. Estava transferindo a sede do patriarcado para Grado. A firmeza da convicção foi provada com a própria morte, pois o patriarca fez sua mortalha na “Nova Aquileia”, onde foi sepultado. Atendendo aos clamores do sucessor, em 579, o papa Pelágio II (530-590) aprovou a decisão e confirmou “o Grado como sé metropolitana da Venécia, Ístria e Dalmácia” (CHRONICA PATRIARCHARUM GRADENSIIUM. MGH SS. rer. Lang: 393; MANSI, 9: 924; JAFFÉ, 1885: 1047; CHIESA, 2003).

Ao ditar a decisão, o papa assegurou que agia como porta-voz do consenso firmado pelos clérigos que formavam o patriarcado. Caso tenha sido assim, o consenso se espatifou em muito pouco tempo. Nem todos os eclesiásticos haviam seguido Paulino. Aqueles que permaneceram no continente, sob o jugo lombardo, declararam o patriarcado restaurado na antiga sede e elegeram outro superior, que passaria a considerar os gradenses desertores de uma unidade original e a reivindicar sua subordinação. Dois patriarcas passavam a existir no norte peninsular. A rivalidade entre eles cedeu lugar a uma coexistência ruidosa. Porém, a ideia de reaver a subordinação do clero e dos territórios assumidos pela igreja do Grado não abandonou os metropolitanos de Aquileia. Em 827, essa ambição chegou, inclusive, a triunfar, após uma virulenta disputa. Mas não vingou, sendo anulada logo depois. Desde então, ela adormecia, repousando como um princípio latente sob o antigo trono patriarcal. Seguia viva, como memória que hibernava em mosaicos e afrescos aquileienses, embalada por pergaminhos e relatos enquanto a morte revezava os ocupantes do título de patriarca (CONCILIUM MANTUANUM. MGH Conc. 2: 583-589). Agora, duzentos anos depois, no alvorecer do século XI, Poppo decidiu acordá-la com as trombetas da guerra.

No início de 1024, o patriarca rasgou o horizonte da ilha do Grado, fazendo trovejar sobre ela um bando de guerreiros. Nada foi poupado. Durante a marcha até a cidadela, tudo foi saqueado, nem mesmo igrejas e mosteiros encontraram clemência. Poppo agia como se arrancasse o título de patriarca de cada edifício e casa, fazendo da destruição

uma prova da inferioridade daquele bispado. Ele parecia cravar a ferro a demonstração de que a “Nova Aquileia” não passava de uma “paróquia” da antiga sede continental – como mencionaria a chancelaria imperial (*Diploma* 205. MGH DD K II: 277-278). O saque figuraria como uma memória de profanação e matança: altares foram depredados, monjas violadas, sacerdotes sangraram sob as ordens do bávaro. Entretanto, o mais intrigante está por vir. Segundo a narrativa que circulava no mosteiro de Benedictbeuern – estabelecimento religioso bávaro, intimamente conectado com a realeza teutônica pela qual o patriarca havia lutado –, através da súbita selvageria, o patriarca buscava resgatar os fiéis daquele lugar de uma usurpação e restaurar uma santa aliança com o passado. Poppo tingia a sangue uma *renovatio* da fé e do prestígio que haviam sido depositados sobre Aquileia séculos atrás. Para isso, ele se valeu das circunstâncias incomuns sobre as quais se comentava aos quatro ventos no alvorecer do ano de 1024.

Meses antes, os habitantes de Veneza expulsaram o *doge* Oto Orseoli (970-1031). O governante da próspera cidade marítima resistiu enquanto pôde, mas, enfim, foi forçado a buscar refúgio na Ístria. Como a fúria veneziana mirava todo o clã dominante, Orso (948-1049), o irmão mais velho do *doge*, temeu pelo pior. Há anos, ele ouvia seu nome ressoar entre dentes cerrados por ódio. Era assim desde o dia em que chegou a arcebispo e tornou possível que a hegemonia de sua família cravasse as presas sobre um imenso patrimônio eclesiástico. Agora, após a certeza de que a segurança havia sido enxotada para longe com o irmão, crescia em Orso o medo de que o ódio dos adversários jorrasse sem limites e lhe levasse a vida. Julgando-se sem alternativa, ele também partiu para o exílio. Era o patriarca do Grado. A gigantesca sé ficava acéfala e os gradenses, espiritualmente desamparados. Em meio às incertezas, Poppo enviou uma carta aos fiéis da igreja que julgava subtraída à autoridade de seus predecessores. Movido pela caridade cristã, dizia, ele se oferecia para proteger aquele rebanho recentemente abandonado e defender os direitos de seu “confrade clerical, o patriarca, e seu amigo, o *doge*”. Ele pouparia os habitantes da ilha. Oito nomes assinavam a carta além dele. Todos reluzindo como testemunhas da amizade então jurada pelo prelado bávaro (MANSI, 19: 493; ANDRÉ DANDOLI. *Chronicon Venetum*. RISS 12: 235-238).

Após a promessa de amizade render livre acesso às terras do Grado, veio a primeira providência: enviar provisões àquela população. Apresentando-se como um pai que dosava sabiamente a caridade, Poppo tomava uma parte dos bens entregues à sua mesa –

e que, como tal, estaria reservada ao socorro do próprio rebanho –, e os redistribuía àqueles filhos alheios que suportavam a provação do abandono. É provável que muitos gradenses tenham acreditado nesta imagem. Sobretudo após avistarem a aproximação de um carregamento na direção da enseada. Eram quarenta ânforas imensas, altas como um homem, sobre o convés de um navio. A julgar pelo porte, os recipientes conteriam vinhos e grãos suficientes para semanas. Mas, apenas quando a embarcação estava prestes a ancorar foi possível descobrir o real auxílio confiado aos jarros: cada um deles ajudava a ocultar um guerreiro equipado “com cotas metálicas, elmos, espadas e todo o restante necessário para a guerra”. Assim teria sido o início da ocupação. Em seguida, mais homens de Aquileia surgiram. A invasão entrou em curso. O patriarca bávaro nada fez para impedir a destruição. Ao contrário. Se a versão dos acontecimentos redigida em *Benedictbeuern* para exaltar o próprio Poppo for, minimamente, representativa da maneira como ele encarava o mundo – e acreditamos que é –, podemos afirmar que ele se valeu do brutal assalto ao Grado para provar a justiça de sua causa. Afinal, “do modo como ele surgiu, pôs todos em fuga rapidamente, destruiu a fortificação, consumiu outros edifícios pelo fogo, conquistou a glória e a vitória com o saque, dividindo os espólios entre os seus”. Para o patriarca e seus partidários, a guerra era um juízo de Deus. A glória e a vitória obtidas a fio de espada provavam que a retidão e a santidade eram com ele (*CHRONICON BENEDICTOBURANUM*. MGH SS 9: 225-226).

Após o triunfo, os conquistadores se apoderaram dos “tesouros” do lugar. Os restos mortais de santos e mártires foram capturados e enviados para Aquileia. Entre as relíquias, estavam os ossos do primeiro bispo, Hermágoras, o escolhido do apóstolo Marcos. O gesto era de uma força simbólica devastadora: ao capturar o santo corpo, Poppo removeu a pedra fundamental da autoridade patriarcal. Após tantos séculos, a tradição apostólica embarcou de volta para o continente junto com as relíquias. A antiga sé voltava a ser o palco de uma plena comunhão com o passado: era lá que os fiéis sentiriam a presença que os ligava aos tempos apostólicos. Privada daqueles mortos excepcionais, o Grado não passava de uma igreja como outras. A superioridade de Aquileia estava restaurada.

Era um desfecho dramático. Ou melhor, teria sido. As notícias sobre a destruição do Grado levaram os venezianos a repensar o exílio dos Orseoli. Trazidos de volta aos postos, os irmãos retomaram o controle da ilha, forçaram a debandada dos aquileienses e puseram um fim às pretensões de controle jurisdicional de Poppo. Quando retornou à

basílica, Orso descobriu que o rival bávaro se enganara. São Hermágoras não havia partido: as relíquias levadas eram, na realidade, de São Félix, um sacerdote romano morto no início do século IV. Ainda assim, o teutônico não cedeu e prosseguiu atestando como justa a subordinação da igreja controlada pelos venezianos. Em dezembro de 1024, a disputa foi levada a Roma. O papa João XIX (?-1032) determinou que os dois patriarcas comparecessem diante de um concílio e oferecessem provas da verdade de suas palavras. Ambos o fizeram. No entanto, enquanto Poppo, aparentemente, ofereceu apenas a força de seu testemunho, Orso surgiu abarrotado de antigos pergaminhos. Como se houvesse operado uma devassa nos arquivos da própria igreja, ele despejou perante a santa audiência numerosos privilégios concedidos por um rol de pontífices que se alongava de Pelágio II, falecido no século VI, até Sérgio IV (965-1012), morto recentemente. Com efeito, os padres conciliares emitiram uma decisão inequívoca, anunciada através de uma bula do papa João. Para que o caso fosse um “útil exemplo aos séculos futuros”, foi redigida uma memória do conflito. Nesta versão dos fatos, Poppo é caracterizado como um eclesiástico que agia “à maneira dos gentios”, já que havia desprezado um juramento de amizade oferecido, devastado mosteiros “com a própria mão” e transladado, “desonrosamente”, os corpos dos mortos para sua cidade. Em seguida, o papa rejeitou como infundada a pretensão de sujeitar a igreja do Grado e advertiu: quem desafiasse a decisão incorreria na ira de Deus e, excomungado, padeceria perpetuamente, condenado junto ao diabo (MANSI, 19: 491-494; JAFFÉ, 1885: 4063).

Na decisão do concílio romano encontramos uma medida dos princípios que regiam o uso da força por eclesiásticos. A coerção, em si, não foi condenada. O patriarca do Friuli – assim Poppo é designado na bula papal –, não foi condenado, sequer repreendido, pela beligerância incitada com a própria mão. Ter se lançado à guerra não foi considerado uma violação do *status* clerical, pois não provocou punição alguma. A brutalidade do bávaro foi razão de escândalo na medida em que propagou uma injustiça, uma ilegalidade. Não foi a selvageria dos aquileienses que provocou escândalo no plenário em Roma, mas o fato dela decorrer da violação de um juramento de amizade. A degradação desse vínculo público era o que tornava a conduta de Poppo censurável. Por sinal, lembrava o texto da bula, em toda esta história, uma grave “insolência secular” havia, sim, sido cometida. No entanto, ela não seria encontrada nas ações do prelado, mas na conduta dos venezianos, que se atreveram a “conspirar contra o doge, seu senhor, o mencionado patriarca, seu

irmão”. A conjuração e a quebra da promessa solenemente jurada eram as transgressões intoleráveis. O uso da força física era maléfico na medida em que se originava dessas infrações, enquanto prolongava a corrupção da “fé” pública, não pelo ato em si mesmo. Da mesma maneira, os sofrimentos dos gradenses sequer são mencionados. Já a destruição do patrimônio eclesiástico, sim. No texto da decisão papal, a desventura da população da ilha é abafada pela estridente alusão às notícias de que “a igreja foi depredada, as religiosas de dois mosteiros estupradas e nem mesmo os monges foram poupados” (MANSI, 19: 491-494; JAFFÉ, 1885: 4063). As ações do patriarca causavam espanto por violar a imunidade dos espaços e corpos eclesiásticos. Não, necessariamente, por ceifar as vidas dos habitantes do lugar.

Não se trata, aqui, de caracterizar os contemporâneos que testemunharam a invasão do Grado como pessoas insensíveis, moralmente desnaturadas ou indiferentes à crueldade. Tampouco de justificar a tragédia humana provocada pelas tropas aquileienses. De forma alguma! A conclusão que encerra o parágrafo anterior deve se prestar apenas a afirmar esta ideia: um dos maiores problemas enfrentados no estudo de episódios como este reside na “equivocada suposição de que a crueldade é uma categoria objetiva” (BARAZ, 2003, p. 2). O antigo dilema intelectual que nos faz colocar os tempos medievais na berlinda da história e julgá-los por ter corrompido a índole originalmente pacifista do cristianismo dá lugar a outras inquietações quando percebemos que a crueldade – e com ela a noção de violência – não é um enunciado neutro e óbvio, mas um vocábulo frequentemente ambivalente, aberto a disputas, a variações e recriações discursivas. Isto foi reconhecido por Jerônimo (347-420) por volta de 410. O próprio elaborador da Vulgata constatou: “um dia é considerado cruel não conforme o mérito [do que aí ocorre], mas conforme o [juízo do] povo”, disse como se sentisse o gosto acre de um relativismo moral em cada palavra. “Aquele que mata um [homem] cruel não é cruel”, prosseguia o santo, “enquanto o ladrão que pende na forca julga ter encarado um juiz cruel” (JERÔNIMO. *Commentarii in Isaiam*, 1963, p.162). Sem que jamais se reduza a simples jogo de palavras, a uma categoria meramente discursiva, a crueldade é um fenômeno polissêmico, uma realidade plural e movente, que se transforma e oscila no tempo. Mesmo a mais temível faceta humana tem história (Ver: VILJAMAA, TIMONEN & KRÖTZL, 1994).

Embora tenha sido liderada por um prelado, a beligerância não era, imediatamente, censurável: ela se tornava repreensível em consequência dos efeitos sociais propagados – por atingir, como golpe certo, vínculos fundadores da ordem pública, como o juramento e a imunidade. Isto significava que o desafio maior enfrentado por Poppo não era abdicar à guerra, mas, isto sim, alterar a reputação atribuída a seus atos. Foi o que ele fez. Em 1026, ele convenceu o bispo Meinwerk de Paderborn (975-1036) a interceder a seu favor diante da corte imperial: que ele convencesse o rei a endireitar a recente decisão do pontífice e as relíquias de São Félix seriam suas. A barganha surtiu efeito. Em abril do ano seguinte, um novo sínodo se reuniu. Diante de uma audiência apinhada de bispos imperiais e sob o olhar férreo do monarca, o papa João ordenou ao bibliotecário romano que inscrevesse em um novo privilégio: “movidos pelo amor onipotente de Deus e pela piedade imperial, segundo a autoridade apostólica e sinodal, restituímos a paróquia do Grado a igreja de Aquileia” (MANSI, 19: 479; ITALIA PONTIFICIA, 7: 28-29; CONRADI II ET JOHANNIS XIX SYNODUS ROMANA. MGH Const. 1: 82-84; JAFFÉ, 1885: 4083; VITA MEINWERCI EPISCOPI. MGH SS rer. Germ. 9: 115). A invasão podia tornar-se o esteio de justificação das reivindicações do prelado bávaro.

A vitória teria vida curta. Em 1044, dois anos após a morte de Poppo, o pontífice de então, Bento IX (1012-1056), ouviu as queixas dos venezianos. Ele reverteu a decisão, afirmando que o patriarca se valera de uma “malícia venenosa” para confundir o pontífice anterior e obter a aprovação apostólica para a “maneira fraudulenta” com que se apossou da sé do Grado. A iniquidade se revelava uma vez mais em seus atos, prosseguia Bento, já que, “em nosso tempo”, ele flagelou novamente aquele lugar, “incendiou as igrejas de toda a cidade, pôs os altares em chamas, se apoderou dos tesouros e entregou todo o restante ao fogo, como num rito pagão”. O papa se referia a um novo episódio, uma segunda ocupação do Grado. Pouco antes de morrer, em 1042, o bávaro invadiu novamente a ilha. Dessa vez, o papado retaliou com uma censura fulminante. O vocabulário e a veemência do texto são sensivelmente diferentes daqueles empregados quase vinte anos antes. Desta vez, a censura foi incisiva. Poppo violara a “quietude devida às possessões do patriarca Orso”, protestou Bento. Ele cometera um ato “abominável”, um manifesto “sacrilégio”. Por se render a uma ofensa maligna, ele “foi levado dessa vida por juízo divino, sem ter se confessado e sem ter recebido o viático”. Sentenciado pelo próprio Deus a desencarnar deste modo, abarrotado de pecado, aquele prelado vagaria

pela eternidade, feito um espírito errante – assegurava a carta enviada pelo pontífice ao “*doge* e povo veneziano” (MANSI, 19: 605-608; ANDRÉ DANDOLI. *Chronicon Venetum*. RISS 12: 239-242).

Poppo era lembrado pelo papado como um prelado caído em desgraça. No entanto, considerar o controverso patriarca de Aquileia como “o perfeito exemplar de um fenômeno tão característico da Idade Média, o padre-guerreiro mundano, ambicioso” (NORWICH, 2003, p. 61) é arriscar-se a simplificar o homem e sua época. Detentor de “uma influência e de um carisma aparentemente difíceis de resistir” (WOLFRAM, 2006, p. 109), o bávaro foi um defensor rigoroso dos antigos direitos reivindicados para sua igreja e – por mais que isto desconcerte os valores atuais, nossos pontos de vista modernos – é preciso reconhecer que uma espiritualidade autêntica motivava as agressivas campanhas empreendidas para restaurar a grandeza da sé patriarcal. O mesmo eclesiástico que invadiu e devastou o Grado iniciou a reconstrução da basílica parcialmente destruída por Átila no distante século V. A riqueza impiedosamente amealhada nos saques foi colocada à disposição da arte sacra. Os planos decorativos para paredes, tetos e, especialmente, para a cripta onde descansavam os santos, revelam um zelo religioso que se ergue do chão como “uma proeza, uma vitória, a batalha ganha dum chefe de guerra” (DUBY, 1993, p. 115). A mesma mão que fazia com que a espada não retornasse vazia de sangue ofertava o botim como uma dádiva piedosa à Virgem e aos mártires (DALE, 1997, p. 108-179; SCAREL, 1997, p. 96-151). Poppo era um zelota do ano 1000: um reformador militante, um líder clerical disposto a empregar o medo e a brutalidade para restaurar a idade de ouro de sua igreja. Ele era um amálgama vivo de crenças e medidas extremas, um tipo que não pode ser reduzido a uma deformação mundana imposta à religião por uma “ética aristocrática laica”. Por séculos o cristianismo acomodou personagens similares, como demonstrou Thomas Sizgorich (2009) no notável livro *Violence and belief in Late Antiquity: militant devotion in Christianity and Islam*.

Nome que simboliza a “era de ouro do patriarcado de Aquileia”, Poppo acalentou uma devoção militante. Se ele passou à posterioridade sendo lembrado como um sacerdote maldito, não foi por ter sido um bispo guerreiro, mas um bispo invasor das terras de outro eclesiástico. É a ilegalidade de seus atos que despertam reprovação – não, necessariamente, a brutalidade. Ainda que sanguinário, não era o uso da força que desencadeava a sensação de que a normalidade fora rompida, exigindo reparações

imediatas. Era a violação da lei e da hierarquia. Entretanto, precisamente neste ponto, devemos recordar os apontamentos de Le Goff. É preciso problematizar os sentidos imediatamente conferidos às práticas sociais, isto é, devemos ousar olhar sob seus significados exteriores, vasculhar as atitudes mentais coletivas encobertas pelas aparências de intenções individuais e de relatos voluntários. Sem isto, nos colocamos à mercê de conclusões que naturalizam um escasso conjunto de razões como causas universais, aspecto característico da “velha história política, um cadáver que tem de ser sepultado” (LE GOFF, 1989, p. 227). Portanto, indaguemos aquilo que parece soterrado por um senso comum indestrutível: a noção de violência não fazia parte da visão de mundo de um bispo como ele? Um homem como o patriarca partilhava alguma ideia a respeito do comportamento violento?

3. A *Violentia* e a tragédia humana: o derramamento do sangue como guia para uma racionalidade política

À primeira vista, com nossa razão, provavelmente, guiada pelo estereótipo de uma Idade Média brutalizada, a resposta seria “não”. A ideia de violência como um substantivo que nomeava e reunia tudo o que ultrajava um sentimento coletivo de autopreservação não existiria. Ela não faria sentido quando o cotidiano estava povoado pelas mais elementares ameaças à integridade física e mental dos indivíduos, quando a vulnerabilidade era parte da prosa do mundo. Por mais que sofressem a tragédia das agressões e das perdas, aqueles que viveram no reino itálico nos primórdios do século XI estavam imersos numa mentalidade em que as mazelas físicas e morais eram, supostamente, um aspecto intrínseco da vida em sociedade. As “explosões de crueldade não excluía ninguém da vida social. Seus autores não eram banidos. O prazer de matar e de torturar era grande e socialmente permitido. Até certo ponto, a própria estrutura social impelia seus membros nessa direção, fazendo com que parecesse necessário e praticamente vantajoso comportar-se dessa maneira” (ELIAS, 1994, p. 192) – teria sido um gosto e um hábito viver assim. “Todos os elementos da vida mostravam-se abertamente, com alarde e crueldade”: assim era a emotividade do Ocidente de séculos atrás, lembrou Johan Huizinga em páginas memoráveis (HUIZINGA, 2010, p. 11). Segundo essa interpretação, a noção de violência surgiria quando essa crueldade que

encharcava a interação coletiva fosse desnaturalizada por uma nova sensibilidade acerca da condição humana (RAY, 2011, p. 6-62; MUCHEMBLED, 2012, p. 1-32).

Observemos as reações eclesiásticas às duas vezes em que Poppo ocupou as terras do Grado. Tanto em 1024, quanto vinte anos depois, o papa levou o caso a um concílio que se reuniu em Roma. Em ambas as ocasiões, as decisões tomadas pela assembleia clerical foram redigidas em bulas pontifícias e, a seguir, enviadas aos envolvidos. Nenhum desses textos qualificou os atos atribuídos ao patriarca como *violentia* – embora a palavra fizesse parte da linguagem da época. Não que a redação dos documentos denotasse indiferença. Os eclesiásticos que se ocuparam das queixas apresentadas pelos emissários venezianos não parecem ter tolerado o que ouviram. O vocabulário das bulas sugere o contrário. Uma “invasão abominável”: foi assim que os padres conciliares nomearam a conduta que Poppo considerava ter sido uma reintegração patrimonial. Não só. Ao subscrever o texto redigido pelo papado, eles endossaram os demais termos usados pelos notários romanos: tratava-se de uma “opressão”, uma “perturbação” da santa “quietude” a que toda igreja faz jus, uma “iniquidade” cometida por alguém “persuadido pelo Diabo” (MANSI, 19: 491-493, 605-610). Era uma conduta inadmissível, censurável e que não deveria se repetir. Mas, embora a repudiassem, eles não a classificaram como uma “violência”.

Essa caracterização dá razão a um historiador como Marcel Gauvard. A ausência da palavra latina *violentia* indica a inexistência da possibilidade de sintetizar uma avaliação negativa a respeito do emprego da força e da coerção. Com efeito, sugere o historiador, a violência era, de fato, condenada pela Igreja desde os primórdios do cristianismo, mas ela o fazia em casos pontuais, destilando princípios circunstanciais demais para assumir uma correspondência precisa com atos e condutas generalizáveis. Como resultado, “a violência era, globalmente, considerada como lícita até o século XIII” (GAUVARD, 2005, p. 265). Sem enxergar a violência como categoria em si – isto é, como a característica de um estado da vida social e não uma índole individual –, os prelados do reino itálico podiam somente condenar seus excessos, reagindo às erupções de um convívio “globalmente” violento. As repreensões ditadas como decretos, leis ou cânones formavam uma galáxia de casuísmos. Afinal, eles, supostamente, miravam sempre certos atos, aqueles que rasgavam o cotidiano como relâmpago, tornando-se subitamente visíveis: como o homicídio de um personagem de elevado *status*, o roubo de um bem que

se estima inviolável ou a invasão devastadora de terras de uma igreja. Para além destas circunstâncias, a vida social seguia seu curso, imersa na correnteza de agressões e riscos fatais. Apenas os “efeitos de uma violência interpessoal imoderada” eram repreendidos e punidos – conforme uma controversa expressão escolhida pelos editores de uma notória publicação sobre o tema (MEYERSON, THIERRY, FALK, 2004, p. 3).

Porém, a palavra *violentia* integrava o vocabulário daquela época, enunciando algo que não era mero casuísmo, tampouco algo “globalmente considerado legítimo”. Durante as primeiras décadas do século XI, os prelados itálicos eram instruídos a temê-la como um arqui-inimigo da integridade de seus bispados. Assim constava nos privilégios solenemente arquivados nas igrejas de Cremona, Parma, Milão, Pisa, Módena, Lucca, Veneza, Luni, Brescia, Bérgamo, Verona, Mântua e outros: “que ninguém ouse cometer uma violência contra elas” é, em todos esses casos, a advertência final, que conclui a concessão. Era uma declaração disposta nos textos como a última palavra, a garantia essencial que arrematava o sentido de tudo o que acabava de ser concedido (*Diplomas* 41, 95, 103, 291, 292, 298, 310, 495. MGH DD H II: 49, 120, 157, 356, 358, 368, 390, 632; *Diplomas* 46, 58, 79, 81, 83, 90, 96, 98, 234, 236, 245, 248, 292. MGH DD K II: 53, 69, 106, 110, 113, 122, 136, 141, 323, 335, 338, 342, 415). Um homem violento colocava em risco não só a vida, mas ameaçava, simultaneamente, pessoas e bens, corpos e propriedades. Havia, sim, uma ideia geral acerca da violência como o nome de práticas inadmissíveis à ordem social, práticas a ser temidas e contidas.

Logo, um eclesiástico como Poppo de Aquileia era capaz de reconhecer a *violentia* e que sua conduta poderia carregar tão terrível marca. Afinal, não foi precisamente isto – a *violentia* – o que ele e seus guerreiros cometeram quando invadiram as terras do Grado e mataram seus habitantes? De fato, mesmo sem a menção à palavra, aparentemente, Poppo recorreu a *esse mesmo* uso da força, nomeado nos diplomas imperiais como uma *violentia*, para evidenciar a legitimidade de suas queixas: as invasões provariam que a justiça seguia a seu lado quando ele reclamava a subordinação hierárquica de outra igreja. O patriarca teria se lançado à matança e à devastação para reparar a integridade de sua sé, para restituir a inteireza dos patrimônios aquileienses, desfeita séculos atrás. Assim seria restaurada uma unidade original, corrompida na senda do tempo. Perfurando corpos e incendiando igrejas, Poppo lutava contra a mesma transgressão prevista nos privilégios imperiais recebidos por diversos prelados como ele. Se ele recorria à violência era para

combater outra, anterior e mais grave. Ainda que esta seja uma explicação possível para a conduta de um eclesiástico guerreiro como o patriarca, a dúvida permanece inquietante: o que explicaria a atitude dos padres conciliares, que não decretaram a mínima censura contra o patriarca invasor? Eles não enxergavam que o bávaro se lançava à *violentia* contra qual advertiam os diplomas que arquivados como letras santas em suas igrejas? Acaso foram intimidados pela proximidade daquele homem violento com a corte imperial? Teriam abdicado à punição porque sabiam que julgavam as ações de um favorito imperial – como sugere Herwig Wolfram (2006, p. 106-109)?

Ainda que tal razão tenha interferido – opinião com a qual concordamos –, limitar a argumentação a ela deixa sem resposta o cerne do questionamento feito acima: os homens convocados a julgar o caso, simplesmente, viraram as costas para os valores jurídicos caros às próprias igrejas? Eles se fizeram cegos para a gravidade do caso? Ou compreenderam-no de uma maneira que nos escapa como suposta ausência de reação? Trata-se, em suma, de um dilema legoffiano: a resposta aparente (a que fala em omissão) é historicamente satisfatória ou há alguma atitude mental profunda que estamos prestes a negligenciar?

É compreensível que nos inclinemos à primeira opção. Isto, provavelmente, por ela ser a consequência de projetar sobre toda a história valores que nos marcam intimamente, mas que foram estabelecidos a partir do século XVIII. Nessa época, a cultura ocidental foi tomada pela “verdade autoevidente” de que todos os indivíduos “são dotados de certos direitos inalienáveis, entre estes estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade”. Foi a “invenção dos direitos humanos” que transformou as noções de liberdade e felicidade num conjunto de pressuposições sobre a autonomia individual. Uma autonomia que só se revela – só se faz autoevidente – quando “ressoa no interior de cada indivíduo” e é experimentada como “uma disposição em relação às outras pessoas”. A linguagem política da chamada Era Iluminista fez mais do que fixar o ideal de preservação da vida como valor absoluto, como propósito maior a ser almejado pelas sociedades contemporâneas: ela o internalizou na condição humana. Proclamados, os direitos universais encarnaram. Eles desceram do céu à terra e ganharam uma dimensão física palpável: o corpo individual. Sua existência depende de uma sensibilidade a respeito da separação e da inviolabilidade da constituição física de todos os seres humanos. Depende, portanto, de perceber que “o seu corpo é seu, e o meu corpo é meu, e devemos ambos

respeitar as fronteiras entre os corpos um do outro”. (HUNT, 2009, p. 13-29). A integridade corporal é o lugar onde encontramos a presença da preservação da vida, da busca pela felicidade, da liberdade, da igualdade, enfim, das ideias que as sociedades ocidentais cultuam como valores supremos. Ameaçá-la ou violá-la é, em nossa cultura, a quintessência da violência. Quem viola um único corpo fere a integridade moral de uma coletividade. Portanto, eis as únicas alternativas que nossa cultura considera plausíveis: ou condenamos tal conduta ou a banalizamos pela omissão. E assim desponta o veredicto que mencionamos. Os padres conciliares não repreenderam o brutal patriarca de Aquileia. Eles se omitiram porque viviam num mundo onde o mal era banal.

Mas não era assim nos séculos X e XI. Naquela época, a integridade física não era o território de um valor absoluto. Na realidade, não era incomum que homens e mulheres de então acreditassem se deparar com a face mais sublimes da vida precisamente ao romper a fronteira dos corpos. Afinal, sem a *effusio sanguinis*, sem “derramamento de sangue”, não teria havido salvação. Assim ensinavam as Sagradas Escrituras. “E quase todas as coisas, segundo a lei, se purificam com sangue; e sem derramamento de sangue não há remissão” dos pecados – dissera Paulo (Hb 9:22). Não era o sangue de bodes ou bezerras que retirava os pecados do mundo, mas o que se esvaia de chagas humanas, vertido das veias do Filho do homem. No próprio Cristo encontrava-se o ensinamento: o sangue que escorre e escapa do corpo vivo, cravado pelo metal, era o elo da salvação. Gotejando das extremidades da carne golpeada, o líquido avermelhado abria as portas do reino celestial aos pecadores. O bispo Dietmar de Merseburg (875-1018), um dos principais cronistas do reino itálico de então, partilhava essa opinião. Ela emerge, por exemplo, em sua narrativa a respeito da morte de um arcebispo de Canterbury, equivocadamente identificado como Dunstan (909-988) – o relato se refere, na realidade, ao sucessor deste. No final da vida, descreve Dietmar, o arcebispo foi capturado por homens do norte. Lançado no cativeiro, faminto e assaltado por dores indescritíveis, ele foi “sobrepujado pela fraqueza humana”. Dunstan implorou e negociou uma troca: a vida por um resgate. A oferta foi aceita e um prazo fixado. Chegado o dia estipulado para o pagamento, o “servo de Deus” surgiu de mãos vazias, confessando-se incapaz de contornar a “extrema pobreza” em que vivia. O bando se enfureceu e fulminou o prisioneiro com uma saraivada de pedras e estacas. Até crânios de animais foram arremessados contra ele. Ao ser abatido por essa cólera indomável, o arcebispo contentou

os céus. “Ele agradou os olhos de Deus, com sua estola, antes branca da inocência de sua mente e de seu corpo, mas agora tingida de vermelho pelo sangue”, disse o cronista como se houvesse testemunhado a cena (DIETMAR DE MERSEBURG. *Chronicon*. MGH SS rer. Germ. N. S. 9: 451).

Viver à custa do sangue alheio não era uma virtude, tampouco tolerável. “O Senhor determina: não matarás o inocente e o justo” – lembrava Dietmar. Que recordava ainda um exemplo nefasto. Pouco antes de encerrar sua crônica, o bispo se referiu a Walter Pulverel, um homem “acostumado a reduzir seus oponentes ao pó”. Esta figura aterrorizante era um clérigo. Ou melhor, ele o era apenas na aparência, corrigiria o cronista. Vestia-se como tal, “mas era, na realidade, um exímio bandido”, cuja “sede por sangue nunca fora saciada”. “As pessoas diziam”, prosseguia o autor como se as palavras surgissem entrecortadas por medo, “que ele considerava um dia vivido unicamente quando sua lança estava coberta por sangue humano e ele havia visto a casa do Senhor, que outros pouparam do mal, ruir em chamas”. Destruidor de igrejas, obcecado por fazer jorrar a seiva que transportava o calor da vida humana, Walter era criatura maligna, cuja existência deveria ser evocada como um alerta. Os cristãos, sobretudo aqueles investidos do poder de governar, deveriam se manter vigilantes para não viver assim, com a consciência tomada pela luxúria sanguinária. Pois quando a efusão do sangue tornava-se um fim em si mesmo, o objeto de um desejo que não se satisfaz com nada mais, o precipício da perdição se abria sob os pés e a alma despencava para as profundezas. Por outro lado, quando a lâmina era cravada nos corpos em defesa dos valores corretos, se testemunhava o oposto: um sinal da graça divina. Essa era uma verdade também demonstrada pela vida de Walter Pulverel – mais precisamente pelo fim dela. Ao ouvir a notícia de que o exímio bandido tinha se esvaído em sangue e agonizado em campo de batalha, Dietmar não titubeou: ali estava a prova de que a “humildade de Cristo triunfou sobre o orgulho” e que a misericórdia divina se encarregou de impedir que seus crimes se perpetuassem, concluiu o bispo (DIETMAR DE MERSEBURG. *Chronicon*. MGH SS rer. Germ. N. S. 9: 24, 476-476). O sangue, uma vez mais, redimira o mundo.

O sangue tornava-se, frequentemente, um dos mais complexos símbolos medievais. Suas representações textuais ou imagéticas eram capazes de abarcar significados diversos, que poderiam, inclusive, se sobrepor, como desdobramentos simultâneos da mesma cena. O sangue dizia muito a homens e mulheres de então. Era um sinal das

condições do corpo, da integridade e da saúde pessoais – sem dúvida. Porém, ele transmitia, igualmente, outras mensagens. Sua presença numa descrição poderia dizer algo sobre a moralidade de um ato, sobre o alcance da aplicação da justiça, sobre a realidade da unidade comunitária e ainda a respeito da autenticidade da verdade espiritual. O sangue derramado ou aspergido era um símbolo cristocêntrico. Era a própria materialidade da devoção e da salvação. Pois mesmo após a crucificação, quando o corpo de Jesus já não passava de um cadáver, era um sangue vivo, sempre fluido e viscoso, que continuava escorrendo das feridas inertes. Evidência da corrupção e da poluição corporal, o sangue também era uma relíquia, uma prova líquida da fertilidade, da sobrevivência, da vitória, da redenção, da intercessão milagrosa (BYNUM, 2007; BILDHAUER, 2010).

Quando empregado como meio para alcançar um bem superior, o derramamento de sangue recordava aos medievais suas raízes cristãs. Um bem como a paz. Afinal, pacificar o mundo terreno, corruptível e imoral, era tarefa para as consciências em que “a severidade da censura justa era abundante”. Tal temperamento era a marca do eleito de Deus, pregava Liudprando de Cremona (920-972). O homem tocado pela mão divina e erguido acima dos pecadores para governá-los era aquele que aplicava a justiça com rigor, que não relutava em inscrevê-la na carne para que fosse ouvida e vista. Pois severidade era a própria agonia física – e assim seguiria por séculos a fio, como relembram as páginas iniciais de *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 1997, p. 9-29). A repressão do corpo iluminava a presença da justiça e guiava os homens à obediência. Isto era pacificar. Um verdadeiro rei era a encarnação desta verdade: a paz habitava as redondezas do poder; poder compreendido como força para ferir e matar. Por isso Oto I (912-973) foi um monarca inequivocamente legítimo, por, supostamente, ter sido uma versão viva deste modelo. “Eis aquele”, insistia o cremonense, “por cujo poder as partes norte e ocidental do mundo foram governadas, por cuja sabedoria elas foram pacificadas, por cuja devoção elas foram alegradas e por cuja severidade do julgamento justo foram amedrontadas” (LUDPRANDO DE CREMONA. *Antapodosis*. MGH SS rer. Germ. 41: 46, 113).

A paz era conduzida às partes do mundo escoltada pelo poder e pela severidade. A maneira de agir destes dois guardiões amedrontava, aterrorizava e isto não era ser violento. Dilacerar o corpo não era suficiente para caracterizar 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. Sendo assim, voltemos à pergunta capital: não há repúdio a violência nos concílios que trataram da invasão do Grado? A dúvida se desdobra em versões mais e mais inquietantes. Poppo não havia liderado uma *violentia* contra a ilha, exatamente como alertavam os diplomas imperiais? Acaso os aquileienses não agiam contra aquilo que havia sido instituído por uma força dominante quando devastaram terras eclesiásticas? Se os padres conciliares declararam a plenos pulmões a ilegitimidade da ocupação – e o fizeram não uma, mas duas vezes –, por que não a reconheceram, explicitamente, como *violentia*? Finalmente, a questão na forma mais desafiadora: por que Poppo de Aquileia não recebeu uma punição? A resposta está na maneira como o caso foi narrado pelos padres conciliares. Ou melhor, ela está na ordem dos acontecimentos fixada pela memória dos juízes.

Em 1024, quando o histórico do conflito foi apresentado pelo papa aos eclesiásticos reunidos em Roma determinou-se uma sequência de episódios. Tal sequência, por sua vez, demarcou o início de toda a celeuma, apontando onde deveria ser buscada a causa daquele terrível desfecho: entre os venezianos! Tudo se inicia pela cena do “povo de Veneza”, com armas em punho, expulsando o *doge* e seu irmão. Eis o episódio que privou o Grado de seu “pai espiritual”, colocou em risco os direitos de um prelado legitimamente eleito, deixando uma sé metropolitana acéfala. Por mais chocante que tivessem sido as ações de Poppo – e foram! –, elas não eram a origem da ilegalidade, mas sua dolorosa consequência. O pecado original contra a ordem legal assegurada ao Grado não havia sido cometido pelo patriarca, mas pela “conspiração dos venezianos contra seus senhores”. Foi este acontecimento que interrompeu a vigência da “norma canônica”. Poppo agravou e prolongou o mal originado da conspiração, da conjuração contra a autoridade estabelecida. Ele agia no limiar da violência cometida por outros. Os padres conciliares consideraram-no um prelado injusto, dissimulado, brutal, o qual Deus se encarregou de punir pessoalmente. Porém, no que dizia respeito aos assuntos terrenos, a natureza impiedosa de suas ações fora desgraçadamente libertada por uma transgressão anterior, que enfraqueceu os grilhões criados pela lei e pela autoridade. Esta infração originária era o ato verdadeiramente violento: mais grave e mais chocante do que a invasão sanguinária que se seguiu.

Uma maneira de pensar semelhante encontra-se presente na condenação de 1044. E, novamente, a ordem dos argumentos revela a fundamentação causal. Ao julgar a segunda

invasão do Grado, os eclesiásticos seguiram o papa Bento IX e lamentaram que a violação da disciplina clerical tivesse provocado a opressão daquele patriarcado. O nexos das causas – a fonte que fez o mal jorrar das ordens ditadas pelo prelado bávaro – está contido em um advérbio: Poppo havia invadido os domínios da “Nova Aquileia” *fraudulenter*, de maneira fraudulenta. A destruição era particularmente nefasta porque atentava contra os privilégios concedidos ao patriarca gradense pelo próprio papado. Era uma insubordinação e seu efeito era conhecido: negar a imunidade e o *status* assegurados a um patrimônio eclesiástico pela autoridade apostólica. Quando o papa exortou o prelado invasor a oferecer uma satisfação por seus atos, ele visava, acima de tudo, reparar a ordem hierárquica, a eficiência de uma autoridade ultrajada. Em 1027, a conjuração dos venezianos semeara o sofrimento humano. Agora, a fraude contra a disciplina eclesiástica fomentara a tragédia que se abateu sobre a ilha gradense. Isto explica porque o segundo exame sobre o caso empregou uma linguagem mais severa contra o patriarca de Aquileia. Não se tratava apenas de uma reincidência, de um acúmulo de episódios. Simbolicamente, o caso era outro. Desta vez, Poppo era origem dos males: a fraude era obra sua. A ilegalidade não podia ser reportada a outro sujeito que não o próprio invasor do Grado. Ainda que a palavra *violentia* não tenha sido empregada, uma mesma racionalidade está contida nos dois documentos: as condutas violentas nascem da transgressão da ordem jurídica. Eram efeitos, e não causas, de tal transgressão. Por mais sangrentos que fossem os episódios, ainda assim, era preciso sair à caça do mal original: a conjuração, a fraude, a insubordinação, a felonía. Portanto, há, sim, o repúdio a violência. Um repúdio diferente de nossas expectativas e nossos princípios.

Para os juízes de Poppo, o sofrimento, a desolação e a morte entravam no mundo de muitas maneiras, todas pecaminosas e lamentáveis. Entretanto, para falar em violência, era necessária a certeza de que elas provocavam algo mais do que arrebetar a pele e levar o terror à face lívida. Era preciso que essas maneiras de pecar se tornassem mais pesadas e sobrecarregassem a vida com aquilo que era percebido como um mal inequívoco, que a lei e a tradição deveriam conter a todo custo: a subversão da hierarquia vigente. *Violentia* era o ato ou a ideia que ameaçava privilégios legítimos e cravava a contestação da autoridade nas entranhas da sociedade. Eis uma atitude mental que explica a postura assumida perante as sangrentas invasões protagonizadas por Poppo de Aquileia. O que se insinua, quase anedoticamente, como uma simples omissão – a ausência de punições a

um bispo brutal, um notória saqueador – é a marca de um processo maior e mais abrangente, recoberto pelas aparências de eventos como as invasões do Grado. Trata-se de um símbolo documental da complexidade das atitudes medievais diante da violência. Elas punham em jogo muito mais do que escalas de destruições ou estatísticas de agressões e vulnerabilidades físicas. Além da brutalidade e opressão, elas implicavam a autoridade, a ordem estabelecida, noções de justiça, hierarquia, paz e outros fatores. Se insistirmos em avaliá-las quantitativamente, em esquadrinhá-las com olhos estatísticos, perderemos de vista sua profundidade: *violentia* era um nome que sintetizava a interrupção de relações sociais específicas, não só ocorrências factuais.

Referências bibliográficas

Documentos medievais impressos

- ANDRÉ DANDOLI. *Chronicon Venetum*. In: MURATORI, Ludovico Antonio (Ed.). *Rerum Italicarum Scriptores*. Milão: Typographia Societatis palatinae in regia cúria, tomo 12.
- CHRONICA PATRIARCHARUM GRADENSIUM. *Monumenta Germaniae Historica*. Hannover, 1878, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, vol. 1.
- CHRONICON BENEDICTOBURANUM. *Monumenta Germaniae Historica*. Hannover, 1851, *Scriptores*, vol. 9.
- CONCILIUM MANTUANUM. *Monumenta Germaniae Historica*. Hannover/Leipzig, 1896, *Concilia*, vol. 2.
- CONRADI II ET JOHANNIS XIX SYNODUS ROMANA. *Monumenta Germaniae Historica*. Hannover, 1893, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, vol. 1.
- DIETMAR DE MERSEBURG. *Chronicon*. *Monumenta Germaniae Historica*. Berlin, 1935, *Scriptores rerum Germanicarum, Nova series*, vol. 9.
- ITALIA PONTIFICIA - KEHR, Paulus Fridolinus (Ed.). *Regesta Pontificum Romanorum: Italia Pontificia*. Berolini: Weidmann, 1906-1908.
- JAFFÉ - Philippus Jaffé; S. Lowenfeld; F. Kaltenbrunner; P. Ewald (Ed.). *Regesta Pontificum Romanorum*. Leipzig: Veit, 1885-1888.
- JERÔNIMO. *Commentarii in Isaiam*. In: ADRIAEN, Marc (Ed.). *Corpus Cristianorum Series Latina*. Turnhout: Brepols, 1963.
- LUDPRANDO DE CREMONA. *Antapodosis*. *Monumenta Germaniae Historica*. Hannover/Leipzig, 1915, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, vol. 41.
- MANSI – Johannes Dominicus Mansi. (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*. Graz: Akademische Druck, 1961.
- MGH DD H II – *Die Urkunden Heinrichs II. und Arduins*. Ed. Hermann Broch & Harry Bresslau. *Monumenta Germaniae Historica*. Hannover, 1900-1903.
- MGH DD K II – *Die Urkunden Konrad II.* Ed. Harry Bresslau. *Monumenta Germaniae Historica*. Hannover, 1909.
- VITA MEINWERCII EPISCOPI. *Monumenta Germaniae Historica*. Hannover/Leipzig, 1909, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, vol. 9.

Bibliografia

- BARAZ, Daniel. *Medieval Cruelty: changing perceptions, Late Antiquity to the Early Modern Period*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- BILDHAUER, Bettina. *Medieval Blood*. Cardiff: University of Wales Press, 2010.
- BOUCHERON, Patrick. Écrire autrement l'histoire politique. *Médiévales*, 1998, vol. 17, n. 34, pp. 7-11.

- BOURDIEU, Pierre. L'illusion biographique. *Actes de la recherche em Sciences Sociales*, 1986, vol. 63/63, p. 69-72.
- BYNUM, Caroline Walker. *Wonderful Blood: theology and practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. O Purgatório no mundo de Beda. *Signum: revista da ABREM*, 2003, vol. 5, pp. 47-72.
- CHIESA, Paolo (Ed.). *Paolino d'Aquileia e il contributo italiano all'Europa carolingia: atti del Convegno internazionale di studi*, Cividale del Friuli-Premariacco. Udine: Forum, 2003.
- CUSCITO, Giuseppe. *Fede e politica ad Aquileia: dibattito teologico e centro di potere (secolo IV-VI)*. Udine: Del Bianco, 1987.
- DALE, Thomas E. A.. *Relics, Prayer, and Politics in Medieval Venetia: romanesque painting in the crypt of Aquileia Cathedral*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- DEL PRIORE, Mary. Biografia: quando o indivíduo encontra a história. *Topoi*, v. 10, n. 19, 2009, p. 7-16.
- DUBY, Georges. *O tempo das catedrais: a arte e a sociedade 980-1420*. Lisboa: Estampa, 1993.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, vol.1.
- FEDALTO, Giorgio (Ed.). *Aquileia: una chiesa due patriarcati*. Roma, Città Nuova, 1999.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. A nova “Velha História”: o retorno da história política. *Estudos Históricos*, 1992, vol. 5, n. 10, pp. 265-271.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GAUVARD, Marcel. *Violence et ordre public au Moyen Âge*, Paris, Picard, 2005.
- HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. São Paulo: CosacNaify, 2010.
- KOUSSER, J. Morgan. Restoring Politics to Political History. *Journal of Interdisciplinary History*, 1982, vol. 12, n.4, p. 569-595.
- LE GOFF, Jacques. *A Idade Média e o dinheiro: ensaio de antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- LE GOFF, Jacques. L'histoire politique existe-t-elle? In: SFEZ, Lucien (Dir.). *Science politique et interdisciplinarité: conférences, 1998-2000*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2002, p. 48-60.
- LE GOFF, Jacques. Les “retours” dans l'historiographie française actuelle. *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 1999, vol. 22, publicado em 17 janvier 2009. Consultado em 26 junho de 2016. URL : <http://ccrh.revues.org/2322>.
- LE GOFF, Jacques. Na Idade Média: tempo da Igreja e o tempo do mercador. In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. pp. 43-60.
- LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1993.
- LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympo, 2003.
- LE GOFF, Jacques. *São Luís, biografia*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- LE GOFF, Jacques. *Uma vida para a história: conversações com Marc Heurgon*. São Paulo: Editora da UNESP, 2007.
- MEYERSON, Mark; THIERRY, Daniel; FALK, Oren (Ed.). “A great effusion of blood?” Interpreting medieval violence. Toronto: University of Toronto Press, 2004.

- MONTREMY, Jean-Maurice de. Para uma visão diferente da Idade Média. In: LE GOFF, Jacques et alii. *Viva o Ano 1000: a modernidade da Idade Média*. Lisboa: Teorema, 2000, pp. 5-28.
- MUCHEMBLED, Robert. *História da violência: do fim da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- NAUTIN, Pierre. J. Le Goff. La naissance du Purgatoire [compte rendu]. *Revue de l'histoire des religions*, 1985, vol. 202, n. 2 pp. 177-179.
- NORWICH, Julius. *A History of Venice*. Nova York: Penguin Books, 2003.
- RAY, Larry. *Violence and society*. Londres: Sage, 2011.
- REVEL, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (Org.). *L'Ogre historien: autor de Jacques Le Goff*. Paris: Gallimard, 1998.
- SCAREL, Silvia Blason (Org.). *Poppone: l'età d'oro del patriarcato di Aquileia*. Roma: L'Erma do Bretschneider, 1997.
- SIMIAND, François. *Método histórico e ciência social*. Bauru: EDUSC, 2003.
- SIZGORICH, Thomas. *Violence and belief in Late Antiquity: militant devotion in Christianity and Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- SOTINEL, Claire. *Identité civique et Christianisme: Aquilée du IIIe au VIe siècle*. Roma: Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2005.
- STEINHAUSER, Kenneth. The acts of the Council of Aquileia (381 C.E.). In: VALANTASIS, Richard (Ed.). *Religions of Late Antiquity in Practice*. Princeton: Princeton University Press, 2000, p. 275-288.
- VILJAMAA, Toivo; TIMONEN, Asko; KRÖTZL, Christian (Ed.). *Crudelitas: the politics of cruelty in the Ancient and Medieval World*. Krems: Medium aevum quotidianum, 1994.
- WOLFRAM, Herwig. *Conrad II (990-1039): emperor of Three Kingdoms*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2006.

¹ Esta publicação é o resultado de uma pesquisa realizada na Catholic University of America, em Washington D.C., graças ao fomento obtido junto a CAPES como bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado entre 2015 e 2016. Agradeço às generosas contribuições de Kenneth Pennington, que me influenciou na investigação desta temática de uma maneira decisiva.