

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – UFMG

Dissertação de Mestrado / História e Culturas Políticas
BRUNO TADEU SALLES

A conquista do Paraíso se faz pela guerra: São Bernardo de Claraval e sua concepção acerca da luta e da cavalaria (1090-1153).

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Adriana Vidotte - Orientadora (História – UFMG).
Prof^ª. Dr^ª. Mônica Valéria Costa Vitorino (Letras – UFMG).
Prof^º. Dr^º. Marcelo Cândido da Silva (História – USP).

BELO HORIZONTE
2008

189.5 Salles, Bruno Tadeu
S168c A conquista do paraíso se faz pela guerra: São Bernardo de
2008 Claraval e sua concepção acerca da luta e da cavalaria (1090-
1153) / Bruno Tadeu Salles. – 2008.

206 f.

Orientador: Adriana Vidotte.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Bernardo, de Claraval, Santo, 1090 ou 91-1153.
2. História. - Teses 3. Templários - Teses 4. Cavalaria
- Teses 1. Vidotte, Adriana. II. Universidade Federal
de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título



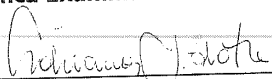
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
AV. ANTÔNIO CARLOS, 6.627 - PAMPULHA
31270 - 901 - BELO HORIZONTE - MG
e-mail: ppghis@fich.ufmg.br FONE: (31) 409-5068 - FAX: (31) 409-5044

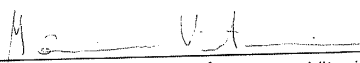
**ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado em História de
BRUNO TADEU SALLES – Nº REGISTRO: 2006209188**

Aos **19 (dezenove)** dias do mês de maio de **2008 (dois mil e oito)** reuniu-se a comissão examinadora composta pelos professores doutores **Adriana Vidotte** – Orientadora (História/UFMG), **Mônica Valéria Costa Vitorino** (Letras/UFMG) e **Marcelo Cândido da Silva** (História/USP), para julgar o trabalho final intitulado **"A conquista do paraíso se faz pela guerra: São Bernardo de Claraval e sua concepção acerca da luta e da cavalaria (1090-1153)"**, do discente **Bruno Tadeu Salles**, requisito final para a obtenção do Grau de MESTRE EM HISTÓRIA. Abrindo a sessão no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, Área de Concentração: História, tradição e modernidade: política, cultura e trabalho – Linha de pesquisa: História e culturas políticas, a presidente da comissão, professora Adriana Vidotte, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao candidato, para a apresentação de seu trabalho. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a comissão se reuniu, sem a presença do candidato e do público, para julgamento e expedição do resultado final. O candidato foi considerado APROVADO*. O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pela presidente da comissão. Nada mais havendo a tratar, a presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ata, que foi assinada pelos examinadores participantes. Belo Horizonte, 19 de maio de 2008.

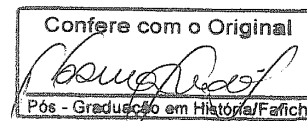
*Destacando a qualidade do trabalho,
a banca decidiu pela aprovação
com distinção e louvor.*

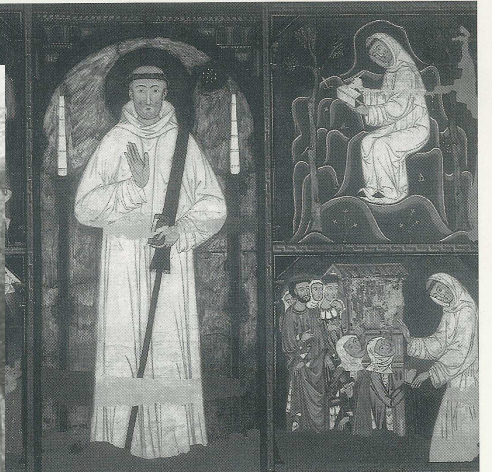
Banca Examinadora:


Profª Drª Adriana Vidotte


Profª Drª Mônica Valéria Costa Vitorino


Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva





Retable de saint Bernard (musée de Palma de Majorque). Retable gothique de la fin du XIII^e siècle qui se trouvait dans la chapelle de maison du Temple de Majorque. Il représente diverses scènes de vie de saint Bernard liées au culte marial.

AGRADECIMENTOS

Primeiro, agradeço a Deus. Agradeço à minha amiga e orientadora, a Prof^a. Dr^a. Adriana Vidotte, cuja orientação perfeita contribuiu não apenas para a pesquisa, mas também para meu desenvolvimento pessoal e intelectual. Agradeço ao Prof^o. Dr^o. Marcelo Cândido da Silva pelo grande apoio e pela ajuda oferecidos não apenas na qualificação, mas durante todo o mestrado. Agradeço aos professores Dr^o. Rodrigo Patto Sá Motta, Dr^o. José Antônio Dabdab Trabulsi, Dr^o. José Carlos Reis e Dr^a. Regina Helena cujas disciplinas representaram uma importante contribuição para esta pesquisa. Agradeço à Prof^a. Dr^a. Mônica Valéria Costa Vitorino cujas observações na qualificação foram de grande ajuda. Agradeço ao departamento de História da UFMG pela confiança no tema. Agradeço à Norma pelo ótimo suporte oferecido no Colegiado da Pós Graduação.

Agradeço à minha mãe pelo incentivo e pela fé. Agradeço à minha namorada Carol, cuja paciência, ajuda e carinho foram indispensáveis para o andamento e conclusão da pesquisa. Agradeço à família de Carol pelo carinho e pelo apoio. Agradeço aos meus amigos do grupo de estudos medievais da UFMG pelo grande apoio e preocupação, em especial à Marcella, Jean-Clair, Bruno, Mário e Elaine. Agradeço aos alunos que cursaram minha disciplina na graduação, cuja contribuição às discussões da pesquisa foi muito profícua. Agradeço aos funcionários das bibliotecas da UFMG e do Instituto Santo Inácio.

SUMÁRIO

RESUMO	08-11
LISTA DE ABREVIATURAS	12-13
INTRODUÇÃO – CULTURA, POLÍTICA, REPRESENTAÇÕES E PERSPECTIVA: O <i>NOVUM MILITIAE GENUS</i> ENTRE AS INCERTEZAS E TENSÕES DOS ESPAÇOS DE SOCIALIZAÇÃO BERNARDINOS	14-23
CAPÍTULO I – O <i>NOVUM MILITIAE GENUS</i> NAS RELAÇÕES FAMILIARES DE SÃO BERNARDO	24-62
01. Cavalaria e família bernardina na <i>Vita Prima</i> de Guilherme de Saint-Thierry.....	25
02. Aleth de Montbard e sua relação com São Bernardo.....	34
03. A representação paterna e a conversão dos irmãos <i>milites</i> de São Bernardo ao monasticismo.....	43
04. São Bernardo e os <i>milites</i> que visitam Claraval.....	50
05. São Bernardo e o <i>miles peregrinus</i> conde Hugo de Champagne.....	52
06. Os <i>milites</i> de João Batista à luz de duas apropriações monásticas distintas: <i>Vita Prima</i> x <i>De Laude Novae Militiae</i>	57
CAPÍTULO II – O <i>NOVUM MILITIAE GENUS</i> ALICERÇADO NO DIÁLOGO DE SÃO BERNARDO COM HUGO DE PAYNS	63-103
01. A <i>militia</i> enquanto configuração social.....	64
02. Considerações acerca da cristianização da cavalaria e do cavaleiro como “pele vermelha”.....	70
03. A polissemia da palavra <i>miles</i> enquanto índice de militarização social: vassalagem e nobreza.....	74
04. A função social da cavalaria e sua justificação nas palavras de um <i>miles</i>	82
05. As crônicas de Ernoul e Guilherme de Tiro: demandas e expressões de Hugo de Payns e seus <i>commilitii</i>	88
06. O <i>De Laude Novae Militiae</i> enquanto “conversa” entre dois diferentes <i>milites Christi</i>	93
07. Cristianização da <i>militia</i> e militarização do cristianismo.....	99
CAPÍTULO III – O <i>NOVUM MILITIAE GENUS</i> ALICERÇADO NO MONASTICISMO CISTERCIENSE DE SÃO BERNARDO	104-135
01. A iniciativa de Cister.....	106
02. A querela do monge Roberto.....	112
03. <i>Apologia</i> a Guilherme de Saint-Thierry.....	117
04. <i>Mors sanctorum Dei</i>	122

05. Breves ponderações acerca dos significados da conversão.....	131
CAPÍTULO IV – A ESPECIFICIDADE DA REPRESENTAÇÃO E DAS PRÁTICAS DO <i>NOVUM MILITIAE GENUS</i>.....	136-163
01. A “leitura” bernardina.....	137
02. No tempo de paz.....	139
03. No tempo de guerra.....	143
04. A relação entre práticas monásticas e práticas senhoriais na representação de São Geraldo d’ Aurillac.....	150
05. A distância entre São Bernardo e Santo Odon.....	160
CAPÍTULO V - O <i>NOVUM MILITIAE GENUS</i> E SUA INSERÇÃO NAS RELAÇÕES ENTRE OS PODERES SECULAR E ECLESIAÍSTICO.....	164-190
01. As Possibilidades para o poder militar.....	165
02. A afirmação da Teocracia.....	170
03. A <i>persona mixta</i> do soberano e o rei taumaturgo.....	172
04. São Bernardo nas relações entre os poderes secular e eclesiástico na primeira metade do século XII.....	177
05. A apropriação do <i>miles Christi</i> pós <i>De Laude Novae Militiae</i>	183
06. A fragilidade dos <i>milites Templi</i>	186
CONSIDERAÇÕES FINAIS – O <i>DE LAUDE NOVAE MILITIAE</i> ENQUANTO PERSPECTIVA SOCIAL E MONÁSTICA.....	191-197
BIBLIOGRAFIA.....	198-206

FIGURAS

FIGURA 01: São Bernardo e sua família.....	33
FIGURA 02: Retable de Saint Bernard.....	42
FIGURA 03: Oto I em majestade.....	175

MAPAS

MAPA 01: <i>Localização dos mosteiros de Cluny, Cister (Citeaux), Claraval (Clairvaux) e Saint Thierry</i>	105
MAPA 02: <i>Localização das cidades de Jerusalém e Ascalon</i>	149
MAPA 03: <i>Localização da cidade de Aurillac</i>	154
MAPA 04: <i>Localização da cidade de Bamberg</i>	169

RESUMO

Resumo:

Explicar o *Novum Militiae Genus* ou o Novo Gênero de Cavalaria de São Bernardo nos leva a problematizar a idéia de cristianização da *militia*, ou o esforço da Igreja em direcionar os cavaleiros para o caminho da salvação. Examinamos a relação entre aquela idéia e o que se pode definir como militarização do cristianismo ou a influência de elementos militares sobre o cristianismo. Buscamos assim discutir a concepção bernadina acerca da cavalaria nos espaços de socialização que foram estabelecidos entre São Berando, sua família, o *miles* Hugo de Payns e o monasticismo. Portanto, mobilizando o conceito de *habitus*, enfocamos as interações nas quais São Bernardo dialogou com as estruturas culturais, políticas e sociais de seu tempo. Neste diálogo, o Santo teria pensado de maneira específica suas idéias sobre a cavalaria.

Palavras Chave: São Bernardo de Claraval, Templários, *habitus*, relações de poder, cavalaria.

Résumé:

Expliquer le *Novum Militiae Genus* de Saint Bernard ou le Nouveau Genre de Chevalerie nous mène à la problematisation de l'idée de cristianisation de la *militia*, ou l'effort de l'Église pour directioner les chevaliers sur le chemin de la salutation. Nous examinons la relation entre cette idée et ce qu'on peut définir comme la militarisation du christianisme ou l'influence d'éléments militaires dans le christianisme. Nous cherchons ainsi discuter la conception bernardine de la chevalerie dans les espaces de socialisation qu'ont été établis entre Saint Bernard, sa famille, le *miles* Hugo de Payns et le monasticisme. Donc en mobilisant le concept d'*habitus*, nous mettons en lumière les interactions dans lesquelles Saint Bernard a dialogué avec les structures culturelles, politiques et sociales de son temps. En ce dialogue, le Saint aurait de manière spécifique formaté ses idées sur la chevalerie.

Mots-clé: Saint Bernard de Clairaval, Templiers, *habitus*, relations de pouvoir, chevalerie.

Abstract:

To explain the Bernard's *Novum Militiae Genus* or the New Type of the Knighthood carried us to problematize the idea of christianization of the *militia*, or the effort of the Church to direct the knights to the way of the salvation. We examine the relation between that idea and this we can define as militarization of the christianity or the influence of the elements militaries on the christianity. We search like with discussing the Bernard's conception of the knighthood in the spaces of the socialization which were established among Saint Bernard, his family, the *miles* Hugo de Payns and the monasticism. Thus, mobilizing the concept of the *habitus*, we approach the interaction on that Saint Bernard talked to the cultural, politics and social structures of his time. On that talk, the Saint would have thought of way specific his ideas about the knighthood.

Key words: Saint Bernard de Claraval, Templars, *habitus*, relations of power, Knighthood.

LISTA DE ABREVIATURAS

LISTA DE ABREVIATURAS

BAC. Biblioteca de Autores Cristianos.
CTAMT. Carta a seu tio André, mestre dos Templários.
CMR. Carta ao monge Roberto.
CLVIRF. Carta a Luis VI, rei dos francos.
DC. De Consideratione.
DLNM. De Laude Novae Militiae.
EDUSC. Editora da Universidade do Sagrado Coração.
PIOMS. Pontifical Institute of Medieval Studies.
RSB. Regra de São Bento.
SEI. Società Editrice Internazionale.
VG. Vita Geraldii.
VT. Vita Prima.

LISTA DE ABREVIATURAS DE CITAÇÕES BÍBLICAS

Ap. Apocalipse.	2Pd. 2ª Epístola de Pedro.
At. Atos dos Apóstolos.	Pr. Provérbios.
1Cor. 1ª Epístola aos Coríntios.	Rm. Epístola aos Romanos.
2Cor. 2ª Epístola aos Coríntios.	Sb. Sabedoria.
Ct. Cântico dos Cânticos	Sl. Salmos.
Dn. Daniel.	1Sm. 1º Livro de Samuel.
Dt. Deuteronômio.	2Sm. 2º Livro de Samuel.
Ecl. Eclesiastes.	Tb. Tobias.
Ef. Epístola aos Efésios.	
Ex. Êxodo.	
Hab. Habacuc.	
Jo. Evangelho de João.	
Jó. Livro de Jó.	
Lc. Evangelho de Lucas.	
1Mc. 1º Livro dos Macabeus.	
2Mc. 2º Livro dos Macabeus.	
Mc. Evangelho de Marcos.	
Mt. Evangelho de Mateus.	
1Pd. 1ª Epístola de Pedro.	

INTRODUÇÃO

CULTURA, POLÍTICA, REPRESENTAÇÕES E PERSPECTIVA: O *NOVUM MILITIAE GENUS* ENTRE AS INCERTEZAS E TENSÕES DOS ESPAÇOS DE SOCIALIZAÇÃO BERNARDINOS

Bernardo, abade do mosteiro cisterciense de Claraval, na primeira metade do século XII ¹, escreveu um tratado no qual expôs sua concepção sobre a cavalaria e construiu uma representação inaudita acerca do ofício e das responsabilidades do *miles* ². O *De Laude Novae Militiae* ³ e o *Novum Militiae Genus* ⁴, nele apresentado, suscitam a discussão do como e do porquê daquela representação. Logo, evidenciam-se alguns problemas teóricos e metodológicos profícuos para o conhecimento histórico.

Em diálogo com Pierre Bourdieu (1983: 46-81), trabalhamos a idéia daquilo que se pode classificar enquanto o *habitus* bernardino, ou seja, as especificidades das construções e das representações expostas por São Bernardo consideradas à luz de seus espaços de socialização. Através desses espaços, o Santo interpretou – pensou e problematizou – as estruturas culturais, políticas e sociais disponíveis em seu tempo. Ponderamos também sobre a exteriorização daquela interpretação nas experiências, práticas e representações sociais de sua trajetória. As posições e estratégias sociais vivenciadas de maneira específica por São Bernardo ofereceram a ele, igualmente, uma maneira específica de pensar, sentir e de se apropriar do mundo à sua volta.

Os espaços de socialização são concebidos como aqueles lugares ou momentos onde se estabelece uma relação, onde é construída uma interpretação e problematizada uma realidade. São Bernardo, sobretudo na sua família, em seu monastério e na relação com os *milites* participou de espaços de interação e tensão. A partir desses espaços de socialização, a sociedade e suas representações são repensadas, discutidas, justificadas e até mesmo transformadas.

¹ Tradutores como Gregório Diez Ramos (1953-1955: 853) situam esse tratado entre os anos de 1132 e 1136, após o concílio de Troyes em 1129, no qual os Templários foram oficialmente reconhecidos pelo Papado e obtiveram sua Regra. Já Jean Leclercq (1957: 81-82), tendo em vista as dificuldades de definir uma data específica, acha mais prudente atribuir o tratado a uma data anterior a 1136, ano da morte do cavaleiro que demanda a São Bernardo o tratado, Hugo de Payns, primeiro mestre dos Templários. Todavia, concorda-se com as observações de Alain Demurger (2005: 60-61) que situa o texto referido entre 1126 e 1129. Demurger chegou a essa conclusão tendo em vista que, no tratado, os Templários não são definidos enquanto Ordem, mas apenas como cavalaria e que aquela era apenas uma “promessa”, algo que, naqueles anos, estava apenas no devir.

² Cavaleiro.

³ Elogio da Nova Cavalaria.

⁴ Nova Espécie de Cavalaria.

São Bernardo é examinado enquanto leitor ou interlocutor. Todavia, antes de buscar os “Pais da Igreja”, as concepções de guerra anteriores a São Bernardo, e a sua interpretação acerca destas, descobrimos na *militia*, especificamente em Hugo de Champagne e em Hugo de Payns, e nos monges de Cister e de Cluny os principais, mas não os únicos referentes de São Bernardo. É a propósito da ação de Hugo de Payns e de seus *milites*⁵ que São Bernardo pensou a cavalaria, mobilizando toda a sua experiência e a sua perspectiva sobre a sociedade, a cultura e a política; construindo também uma nova perspectiva quanto àqueles três elementos. Se o *De Laude Novae Militiae* propôs uma relação nova entre *militia* e monasticismo, ele se constituiu também através de um posicionamento de Bernardo quanto ao ofício monástico.

A partir do espaço de socialização que foi construído na interlocução entre São Bernardo e a *militia* e entre ele e a tradição monástica, avaliamos a sua concepção sob o prisma das relações de poder entre Igreja e cavalaria e não apenas no viés tradicional do processo de cristianização daquela última. Nesse sentido, é proposto trazer a dimensão das relações de poder entre cristianização da *militia* e militarização do cristianismo – proposta apresentada inicialmente por Hilário Franco Júnior (1990: 19) que foi aprofundada no presente texto na intrincada construção da representação social e política do *Novum Militiae Genus*.

Conceber e registrar um novo gênero ou espécie de cavalaria, herdeiro do combate de Cristo contra o mal e que seria o ponto de encontro entre práticas monásticas e práticas guerreiras pode, em um primeiro momento, ser explicado como o resultado de uma tradição eclesiástico-monástica que se esforçaria por inserir os cavaleiros no caminho da salvação. Nesse viés, Alain Demurger (2002: 258) apresentou as conclusões de alguns historiadores que associaram os Templários, e conseqüentemente o *Novum Militiae Genus*, à tradição monástica beneditina do Ocidente. Já Georges Duby (1976: 144), concluiu que o “grande sonho” de ordenação e controle social expresso pelo Imaginário das Três Ordens se “realizou singularmente” naquela instituição. Nesse viés, G. Ambroise (1946: 94) enfatizou que a Ordem do Templo foi uma inspiração essencialmente cisterciense.

O tratado de São Bernardo se apresentaria, segundo as opiniões citadas no parágrafo anterior, como um expoente de uma tradição – e também de uma evolução –

⁵ Cavaleiros – forma plural de *miles*.

na qual a Igreja se esforçaria, utilizando as palavras de Ivan Lins (1958: 94), por “plasmar em cavaleiro cristão o rude homem feudal”. Esta visão atribui ao cristianismo clerical uma força de imposição e determinação incontestáveis. Pouco a pouco, a nobreza guerreira simplesmente seria cristianizada. Parecia muito tranquilo encaixar as palavras e intenções de São Bernardo em uma permanência de matiz monástico, ou em uma imposição traduzida na longa duração de práticas culturais específicas. Contudo, a relação entre São Bernardo e a *militia*, durante as investigações, se apresentou como mais complexa do que o tranquilo encaixe em um “padrão de idéias” (KANTAROWICZ, 1998: 49).

Entre os anos de convívio mais freqüente de São Bernardo com sua família – sobretudo com sua mãe – (1090-1112), passando pelo período de noviciado (1113-1114) e sua profissão feita em Cister (1115), até o possível ano em que escreveu o tratado *De Laude Novae Militiae* (1126-1129), identificamos uma mudança na atitude do Santo com relação à cavalaria. Nesse recorte temporal, foram examinadas algumas relações pessoais de São Bernardo que apontaram à incerteza e à tensão daquela mudança. Foi possível ponderar sobre elas ao se evidenciar o seguinte problema: acaso não fossem conhecidos o apoio que Bernardo ofereceu ao *miles* Hugo de Payns no combate da Palestina e o seu esforço em pregar a Cruzada contra o Islã, poder-se-ia afirmar que sua posição quanto à guerra e à cavalaria fosse evidente ou segura naqueles anos? Ou a postura de São Bernardo quanto à *militia* foi a mesma em todos os momentos de sua vida?

Por meio de um exercício de teleologia, relaciona-se o elogio escrito para os cavaleiros da Ordem do Templo ou o capítulo do tratado *Consideratione* – escrito na década de cinquenta do século XII – no qual São Bernardo trata da Cruzada, à sua juventude e formação no seio de uma família da média nobreza bourguinhã. Uma família formada predominantemente por *milites*, acostumada às práticas militares e possivelmente tocada pelo fervor que teria acometido a nobreza secular devido às batalhas da Reconquista na Península Ibérica (FRANCO JÚNIOR, 1997: 155-188) ou ao sucesso da primeira Cruzada. Como demonstrou Norbert Elias (1994), as necessidades que conduziriam as interações pessoais no período feudal seriam basicamente militares. De fato, observações realizadas quanto a utilização e a polissemia da palavra *miles* demonstraram a importância da guerra na sociedade medieval dos séculos XI e XII (BARTHÉLEMY, 1994: 61-63). Seja o monge

cisterciense que combate os maus espíritos no claustro (CALMETTE & DAVID, 1953: 213-214), ou o nobre de baixa e média condição, ou o vassalo insubordinado de condição condal (GUILHIERMOZ, 1902: 331-345 e 370-392), eram definidos enquanto *miles* ou cavaleiro. Realidades sociais distintas guardando o mesmo termo militar.

Em outras palavras, o primeiro passo para compreender a concepção militar de São Bernardo seria explicitar a sua acomodação à cultura monástica ou à estrutura social militar de seu tempo, muito exaltada pela luta contra o Islã, seja na Península Ibérica ou no Oriente. Como observou Vauchez (1997), no final do século XI floresceu no seio da aristocracia uma religiosidade de Cruzada. A guerra contra os muçulmanos passava a ser um palco onde ocorre a mediação entre Deus e o homem, assegurando ao cavaleiro cruzado, mistura de peregrino, penitente e *miles Christi* uma contigüidade maior com o sagrado e, por conseguinte, com a salvação.

A adaptação às práticas culturais de seu meio ou à estrutura social militar foi tomada inicialmente como uma evidência incontestada, assumindo o caráter de uma explicação ou resposta razoável para a representação cavaleiresca de São Bernardo. Todavia, no decorrer da pesquisa, ela se revelou apenas como primeira pista para a investigação do problema, ou seja, a relação não se mostrara tão direta, e a aceitação ou adoção de certas práticas, idéias ou concepções sociais e políticas apresentou-se de forma mais sinuosa do que a simples explicitação de um conjunto relativamente homogêneo. Se, para São Bernardo, apoiar a cavalaria e a Cruzada não era algo tão simples, trabalhamos com a suposição de que não foi de evolução em evolução ou de progresso em progresso que a história da concepção militar bernardina caminhou, mas de luta em luta, de dúvidas em dúvidas e de problema em problema.

Se as estruturas ou os conjuntos de determinantes das ações individuais (BRAUDEL, 1976: 07-70) – como a tradição monástica ou a sociedade militarizada – deixam a impressão de uma integração dos fenômenos, o recorte sobre os espaços de socialização, tal como foram definidos anteriormente, apontam o nível da tensão. Indagamos se o que é apresentado como novo e específico em uma determinada realidade histórica é um reflexo, uma execução das estruturas presentes ou um evento. Este último, na definição de Michel Foucault (1979: 28), é uma “relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende...”. Pergunta-se: como São

Bernardo reagia, interagia e se posicionava frente à cristianização da *militia* e à militarização do cristianismo?

Sugere-se que não há determinação nem fim último na História, e tomam-se as estruturas “apenas para questioná-las imediatamente, para desfazê-las e saber se é possível recompô-las legitimamente; para saber se não é preciso reconstituir outras, dissipando sua aparente familiaridade...” (FOUCAULT, 1972: 38). Ou seja, é realmente possível enquadrar e integrar um sujeito histórico – como São Bernardo – suas práticas e concepções, em uma estrutura cultural e mesmo social, buscando nelas as explicações de seus fenômenos? Foucault nos fez lembrar a idéia da multiplicidade, das lutas, do evento e das necessidades dentro das estruturas e durações. Aquelas necessidades não seriam apenas ou somente estruturadas ou continuadas, mas estreitamente associadas à especificidade da existência, da experiência e das interações sociais. Essas interações demonstraram constituir perspectivas que teriam proporcionado a São Bernardo uma dimensão particular da cultura, da política e da sociedade de seu tempo, além de um posicionamento específico quanto à *militia*.

Para a compreensão do *Novum Militiae Genus*, dentro dos espaços de socialização vividos por São Bernardo, destacaram-se as relações estabelecidas entre ele e um *miles*: Hugo de Payns. São Bernardo atribui o *De Laude Novae Militiae* aos insistentes pedidos daquele *miles*. O mesmo Hugo de Payns, anos antes do *De Laude Novae Militiae* – em 1120 – fundara uma confraria objetivando proteger os peregrinos nos caminhos para os lugares santos da Palestina – estando nas origens da Ordem dos Templários. Ele já havia escrito, entre os anos de 1120 e 1127, uma carta aos seus *milites*, enfatizando a importância do cavaleiro e de sua função protetora na “Casa de Deus” (HUGO PECADOR. *Carta aos Cavaleiros de Cristo*. Apud. LECLERQ, 1957: 86-89). Hugo fez apologia da função militar, aparentemente mal vista por alguns de seus contemporâneos.

Antes de se converter em etapa de um processo – tal como pensava Lins (1958) – verificamos que o *Novum Militiae Genus* esteve nos pontos de tensão entre Igreja e cavalaria que ganharam uma forma única no relacionamento de Hugo e Bernardo. Considerar esta tensão conduziu ao questionamento da tranquilidade e da positividade das tradições eclesiásticas, de suas práticas e ações. Os *milites* respondiam de forma particular àquela tensão, mobilizando argumentos e buscando apoio para se defender dos seus opositores, tal como fez Hugo de Payns.

A insistência de Hugo ao realizar seu pedido a São Bernardo demonstrava novamente a incerteza da posição do abade de Claraval. Esse titubeio explica-se não somente por uma modéstia bernardina, tal como ele próprio escreveu, mas por uma dificuldade em aceitar algo que durante a sua trajetória, até aquele momento, se mostrava, no mínimo, duvidoso: a legitimidade da cavalaria secular. Verificamos que o *De Laude Novae Militiae* deve ser analisado como um evento não apenas por conter uma nova representação social e política – decorrente de uma relação de poder e de tentativa de convencimento que pensa o papel de um importante grupo social – mas também por ser algo novo na experiência de São Bernardo. A perspectiva do Santo, na época do tratado, era diferente da perspectiva de sua juventude ou dos tempos de seu convívio materno.

Problematizar a política – considerada enquanto relações de poder – na Idade Média ou, mais especificamente, parte do fenômeno político da primeira metade do século XII, requer a consideração de certas categorias de pensamento que contribuem para estruturar ou fornecer referentes que, de alguma forma, condicionam a prática política e social. Mas, não é suficiente, como foi enfatizado, apenas identificar essas estruturas – estrutura cultural, matrizes de pensamento político, convenções arraigadas acerca da sociedade etc. Trabalhamos com a idéia de que uma determinada realidade política e social é contraditoriamente pensada, construída e dada a ver exatamente no ponto onde se cruzam aquelas categorias e os sujeitos históricos, suas bagagens culturais e suas experiências formalizadas nas relações sociais e de poder.

Para esta pesquisa, a consideração e discussão de idéias e conceitos como o de representações e apropriação mostrou-se pertinente para o esforço de compreensão das relações entre os poderes secular e eclesiástico. Dentro dessas relações buscamos problematizar a construção da identidade, da legitimidade e da inserção de um grupo relevante no jogo social e político: os *milites*. Estabelecer um estudo acerca da política medieval, no período proposto, levou a pensar o estudo histórico como análise legítima das relações de poder entre a nobreza leiga e o clero (CÂNDIDO DA SILVA, 2003: 239-252). Junto a isso, enfocamos essas relações enquanto conflito de representações (imagens, ou concepções formalizadas do jogo político, dos atores que o compõem e das funções legítimas que devem assumir e das ilegítimas que devem evitar).

Elabora-se um conceito do que vem a ser o poder, ou seja, os meios, capacidades ou referências disponíveis a uma determinada categoria ou ator social pretendente a

certa autoridade e, mais do que isso, pretendente ao reconhecimento da legitimidade de sua autoridade no mundo (BOBBIO, 1986: 954-962; HOBBS, 2003: 70; FOUCAULT, 2002: 3-26), seja em um nível universal – o Imperador e o Papa – seja em um nível mais restrito – o rei em seu reino ou o *miles* nos seus domínios. Da mesma forma, na elaboração desse conceito, não podemos esquecer os estudos historiográficos específicos do fenômeno político da Idade Média, como Senellart (2002) e Kantarowicz (1998).

Observamos que as querelas, desacordos, conflitos e acomodações entre os poderes secular e eclesiástico remetiam a problemas muito complexos, como a legitimidade dos poderes, a complexidade das articulações entre o religioso e o secular ou daquelas que se estabelecem entre monasticismo e cavalaria, como será apresentado na construção da representação do Cavaleiro Templário.

Por hora, é profícuo deter-se no seguinte ponto: para além das guerras, excomunhões, interdições mútuas ou “confiscos” das prerrogativas alheias, as relações de poder são, entre outras coisas, como foi dito anteriormente, um conflito de representações. Ao Papa, Vigário de Cristo e herdeiro de São Pedro (PACAUT, 1989), se opõe a *persona mixta*, sagrada, do Imperador (KANTAROWICZ, 1998) provedor e protetor da cristandade. Junto a essas, ainda aparece o rei taumaturgo, curador das escrófulas, feitor de milagres medicinais (BLOCH, 1998). Já o *Novum Militiae Genus*, no discurso bernardino, ao pretender associar práticas militares com práticas monásticas, se oporia a uma representação cavaleiresca interessada no luxo, na beleza e na busca de bens, honras e dignidades seculares (BARTHÉLEMY, 1994: 40-41).

A importância das representações no esforço de compreensão das sociedades e suas componentes é algo reconhecido e elaborado desde muito tempo nas ciências sociais. Émile Durkheim (1970: 13-41) chega a reconhecer uma relativa independência das representações coletivas em relação a seu “substrato material”, sejam as células cerebrais ou os indivíduos componentes do meio social. Concebem-se as representações enquanto imagens mentais que podem se “arraigar na mente” de um determinado indivíduo ou sociedade. Ao permanecerem lá, elas podem influenciar suas ações, sem que muitas vezes seja perceptível (DURKHEIM, 1970: 30). A construção dessas representações, especificamente as representações coletivas, dependeria, primeiramente, das células cerebrais do indivíduo, da configuração de uma determinada sociedade ou da relação desses indivíduos no interior daquela sociedade (DURKHEIM, 1970: 31-32).

Todavia, uma vez constituídas essas representações coletivas, elas extravasariam os indivíduos, adquirindo certa liberdade quanto ao seu “substrato material”. Se representações coletivas surgem das relações entre indivíduos na sociedade, não será possível surgirem, também, das relações entre as próprias representações? (DURKHEIM, 1970: 33). Assim, podem ser compreendidas, em parte, as trocas simbólicas de insígnias papais e imperiais ⁶, além do resultado da fusão de símbolos cavaleirescos (espada, lança, loriga e cavalo) com símbolos monásticos cistercienses (o hábito branco e a Regra de São Bento), como é perceptível na Ordem dos Cavaleiros Templários.

Logo, uma vez que tais representações instituem toda uma trama de correlações entre imagens arraigadas no plano mental e entre imagens e a realidade socialmente vivida, elas tenderão, obviamente, a construir modelos e padrões aplicados à sociedade ou às relações de poder (MORÀS, 2001: 18-19). Nesse sentido, não é fortuito destacar uma idéia segundo a qual se supõe que “não é em função de sua condição verdadeira, mas da imagem que é formada [dela] e que nunca fornece um reflexo fiel, que os homens pautam a sua conduta” (DUBY, 1976: 130-131).

De Durkheim tomamos da idéia das relações entre representações sociais enquanto formadoras de novas representações. Já em Duby encontramos o reforço da proposição das imagens ou representações enquanto geradoras e produtoras daquilo que Roger Chartier (1990: 17) chamou de “estratégias práticas (sociais, escolares e políticas), que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, (...), a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas”.

Na consideração da política medieval enquanto relações de poder e das representações sociais e políticas que lhe são imanentes, esbarra-se, como foi proposto no início, nos problemas de como e porque essas representações são elaboradas de uma determinada forma, por um determinado sujeito histórico, em um determinado momento. Pergunta-se como seu desenvolvimento ocorre no decorrer dos anos – suas falhas, seus

⁶ “Infinitas inter-relações entre a Igreja e o Estado, ativas em todos os séculos da Idade Média, produziram híbridos em ambos os campos. Empréstimos e trocas mútuas de insígnias, símbolos políticos, prerrogativas e honrarias sempre se realizaram entre os líderes espirituais e seculares da sociedade cristã. O Papa adornava sua tiara com uma coroa dourada, vestia a púrpura imperial e era precedido pelos estandartes imperiais ao caminhar em procissão solene pelas ruas de Roma. O Imperador usava sob a coroa uma mitra, calçava os sapatos pontificais e outros trajes clericais e recebia, como um bispo, o anel em sua coroação. Esses empréstimos afetavam, na Alta Idade Média, principalmente os governantes, tanto espirituais como seculares, até que finalmente o *sacerdotium* possuía uma aparência imperial e o *regnum* um toque clerical”. (KANTAROWICZ, 1998: 125).

sucessos dentro das suas propostas, adaptações, substituições, etc. Na relação entre os indivíduos ou na percepção e interpretação do homem acerca de sua realidade ou de sua situação – e do outro – no mundo, a “leitura” da realidade e das relações de poder ligase, entre outros fatores, intimamente à posição daquele sujeito dentro da sociedade. A função desenvolvida dentro do *corpus* social, os círculos de sociabilidade, seja a família, o monastério ou as cartas, funcionam como espaços de socialização política, no interior dos quais a percepção das relações de poder e as representações dos atores sociais são discutidas e constituídas (BERSTEIN, 1998: 356).

Portanto, consideramos as estruturas culturais, sociais e políticas da época de São Bernardo e as diferentes perspectivas do Santo diante delas. Essas diferentes perspectivas decorreram de sua interação e dos contatos estabelecidos na sua trajetória. Nesse cruzamento, São Bernardo construiu, não sem dificuldades, a sua concepção quanto a cavalaria, deixando explícita na sua trajetória a representação do *Novum Militiae Genus*. Se as opiniões como as apresentadas por Demurger (2002) e as afirmações de Duby (1976) e Ambroise (1946) conduziram a uma afirmação incontestada das estruturas culturais, leituras como a de Elias (1994), Bourdieu (1996) e Foucault (1972) trouxeram a desconfiança e um novo olhar sobre o objeto de estudo. Passa-se da determinação para a interação.

Os espaços de socialização escolhidos para problematizar a concepção de guerra e cavalaria de São Bernardo foram sua família, seu monastério, sua interação com os Pobres Cavaleiros de Cristo e seu envolvimento com os poderes secular e eclesiástico, nos quais o Santo concebeu articular a cavalaria. Se a representação do *Novum Militiae Genus* mostra-se como uma relação entre *militia* e monasticismo é profícuo analisar não só as relações entre Bernardo e a cavalaria, mas também entre ele e o monasticismo de seu tempo. Da mesma forma, é relevante o posicionamento político do Santo e a função atribuída por ele, no jogo do poder, à *militia*. Todos esses espaços, pelos motivos citados, compõem-se, de acordo com a metodologia apresentada, como indispensáveis para o entendimento da construção do *Novum Militiae Genus* enquanto importante representação política da Idade Média.

CAPÍTULO I

O NOVUM MILITIAE GENUS NAS RELAÇÕES FAMILIARES DE SÃO BERNARDO

01. Cavalaria e família bernardina na *Vita Prima* de Guilherme de Saint-Thierry

Como afirmaram Berstein (1998) e Pierre Bourdieu (2003), a família se converte em um importante vetor de socialização e de constituição de perspectivas – sociais, culturais e políticas. A partir dela, o sujeito constitui suas primeiras impressões, suas primeiras bagagens, que podem ou não serem preservadas. Considera-se que Bernardo partiu com uma “herança” construída no seio de sua família, mas tal “herança” se revelou móvel e fluída, com certo nível de permeabilidade, durante sua trajetória. Nosso objetivo é demonstrar, comparativamente, as dificuldades dos primeiros posicionamentos de Bernardo quanto à cavalaria e como sua perspectiva se alterou, no decorrer dos anos, nas discussões e interpretações constituídas acerca da *militia*.

Por volta de 1148, o abade cluniacense Guilherme de Saint-Thierry escreveu uma *Bernardi Vita Prima*. É curioso o fato dessa obra ter tido início em vida de São Bernardo, relatando vários milagres e feitos extraordinários ligados à figura bernardina. Trata-se, portanto, de uma hagiografia escrita em vida de seu protagonista. Como salientou Sofia Boesch Gajano (2002: 455), em meados do século II, um gênero literário surge destinado a “fixar a memória histórica dos heróis da nova fé”, ou seja, do Cristianismo. Além disso, esse gênero é permeado por esteriótipos narrativos que visam tornar conhecido um personagem e tentam difundir seu culto. Esses estereótipos são perceptíveis na proporção em que se avalia, especificamente na *Vita Prima*, a aproximação – implícita ou explícita – das personagens com certas figuras bíblicas e se considera os elementos semelhantes a outras obras hagiográficas – valorização da figura materna, dificuldades do protagonista em seguir a carreira religiosa, oposição dos parentes leigos, etc.

Portanto, pode-se propor que o objetivo central da hagiografia de Guilherme de Saint-Thierry era perpetuar a memória dos feitos de Bernardo, identificando, na sua vida, uma santidade bem evidente. No prólogo da obra, o autor expressara a sua admiração pelo abade de Claraval e o desejo de deixar impressa a sua vida. Guilherme informou ao leitor que as obras de Bernardo continuam notáveis e em destaque. Animado por seus amigos e temendo que sua saúde não o permitisse executar a empresa, Guilherme se dizia impelido a escrever *Vita Prima*:

*Para eu escrever, em honra de Teu nome, assim como Tu Senhor Deus me deres e ministrares, a vida daquele Teu servo, pelo qual quiseste que a Igreja de nosso tempo reflorescesse na antiga honra da graça e virtude apostólica, eu chamo em ajuda o Teu amor, o qual já em outro tempo nisto me foi acendedor. (...). Em qual coisa, já em outro tempo, querendo eu agir, certas razões me refrearam e embargaram que o não fiz até agora: uma foi por me estimar não ser digno de escrever tão digna matéria e a deixar para mais dignos mestres e a outra por entender melhor que é mais conveniente de fazê-lo depois da sua morte que em sua vida, para não o gravar com seus próprios louvores; com segurança, isto é feito por conturbação do homem e contradição da língua. Mas ao contrário, aquele vigoroso e valente, quanto mais enfermo pelo corpo, tanto se faz mais forte e potente, não cessa de agir por digna memória e sempre acumula grandes feitos aos maiores, os quais, pelo silêncio, requerem ser escritos. Eu, já verdadeiramente tomado pelas urgentes enfermidades da morte deste corpo e por todos os membros empreendidos terem a decisão da proximidade da morte, sinto instar o tempo de minha resolução. Receio muito que cedo me falte tanto tempo e que me dispersasse, porque, primeiro que o desaparecimento, eu deseje de todos os modos que seja levado ao fim. E ainda, o bom desejo de alguns irmãos me move a isto...⁷. (GUILHERME DE SAINT-THIERRY. *Vita Prima*. In: MIGNE, v. 185, t. 01, 1855: 225-226, trad. nossa).*

Em outros trechos, Guilherme procurou evidenciar sua proximidade com São Bernardo. Ele demonstrara ter tido uma amizade forte com o abade de Claraval. De fato, a forma sagrada que Bernardo assume no relato e a menção das conversas e seus conteúdos evidenciam a impressão que Guilherme teria do abade de Claraval e da relação entre ambos. Especificamente, ele escreve sobre um milagre de cura que o abade de Claraval teria operado em seu benefício. Guilherme relata as suas visitas a Claraval, o convívio próximo com o abade e seus colóquios:

Como fosse que eu uma vez estivesse enfermo em nossa casa e já muito me fatigasse e atribulasse a dor prolongada, ouvindo ele isto, enviou a mim o seu varão de boa memória, Geraldo, que me trouxesse a Claraval, prometendo-me que ou aí cedo estaria são ou morreria. E eu como se divinamente recebesse poder e lugar de morrer perto dele ou viver algum tempo (destas coisas então não me lembro qual queria mais), parti e fui logo, ainda com grande esforço e dor. Onde foi feito o que me fosse permitido. Foi-me dada saúde de grande e perigosa enfermidade, mais as forças do corpo voltaram pouco a pouco. Oh, Bom Deus! Que coisa de bem me deu aquela enfermidade, aquelas férias, aquele chamamento! Em parte foi pelo que desejava, porque na minha necessidade em todo tempo da minha convalescença e ajudava a sua enfermidade que

⁷ Scripturus vitam Servi tui ad honorem nominis tui, prout tu dederis, Domine Deus ipsius, per quem Ecclesiam temporis nostri in antiquum apostolicae gratiae et virtutis decus voluisti refluere, eum invoco adiutorem, quem jam olim habeo incentorem, amorem tuum... In quo cum ego jam olim vellem quaecumque ministerium agere vicis meae, seu timore, seu verecundia prohibitus sum usque adhuc, modo quidem supra me judicans esse dignitatem materiae, et dignioribus opificibus reservandam; modo etiam post obitum ejus, quae supervicturus ei, melius hoc et competentius, deliberans actitandum, cum jam homo non gravaretur laudibus suis; et tutius id fierete a conturbatione hominum, et contradictione linguarum. At ille vigens et valens, quanto infirmior corpore, tanto fortior fit et potens, non cessans agere digna memoriae, et magna majoribus semper accumulans, quae ipso tacente scriptorem requirant. Ego vero jam delibor, urgentibus infirmitatibus corporis mortis hujus, et membris omnibus incipientibus habere responsum vicinae mortis, sentio instare tempus resolutionis meae; plurimumque timeo, ne sero me poeniteat tamdiu distulisse, quod, prius quam pereffluam, velim omnimodis peregisse. Se et me fratrum quorundam pia benevolentia plurimum ad hoc impelit...

*nesse tempo sofria. Ambos, portanto enfermos, todos os dias conferíamos e falávamos da espiritual física da alma e dos meios das virtudes contra as enfermidades dos pecados. Certamente, ele então me declarou, enquanto dourou aquele tempo da minha enfermidade, o Cântico dos cânticos, mormente, entrevendo dos mistérios daquela escritura, por que eu o desejava e assim lhe pedira. Cada dia quaisquer coisas que ouvira sobre isto, para não me fugir, eu as escrevia enquanto Deus me dava e a memória ajudava*⁸. (VP, v. 185, t. 01: 259, trad. e grifos nossos).

Em uma carta, datada do ano de 1125, São Bernardo discutia com Guilherme, repreendendo-o, pois este o questionava de que não correspondesse com iguais mostras de amor. O que sentia Guilherme e a proximidade entre ambos os abades era ainda mais evidente na resposta dada por São Bernardo, sobretudo na seguinte passagem:

*“Quanto mais amo, menos amado sou”.
Estas são tuas palavras e preferiria que não fossem tuas, porque não sei si são verdadeiras, se tu o sabes, quem as tem dito? Como podes provar que tu me amas mais que eu a ti? Acaso pelo que assinalas em tua carta que nossos monges que passam por tua casa não te transmitem nenhuma mostra de meu amor e benevolência? Que sinal, que prova de amor me pedes? Acaso te inquieta que me tens escrito já muitas cartas e nunca tenho respondido? Como podia pensar que tua sensatez tão madura podia comprazer-se lendo minhas torpes linhas? Porque sei quem disse: “Filhinhos, não amemos com palavras e com a língua, mas com obras e com verdade” [1Jo 3:18]. E que não demandaste algo de mim sem que eu não te dera?”*⁹ (BERNARDO DE CLARAVAL. *Carta a Guilherme de Saint-Thierry*. In: ARAGUREN & BALANO, v. 07, 1983: 320. trad. e grifos nossos).

⁸ Cum autem et ego aegrotarem aliquando in domo nostra, et jam me nimium fatigasset et attrivisse in longum nimium se protendens aegritudo, audiens hoc misit ad me fratrem suum, virum bonae memoriae Gerardum, mandans me venire ad Claram-Vallem, spondens me ibi cito aut curandum, aut moriturum. Ego vero quasi divinitus accepta vel oblata facultate, seu apud eum moriendi, seu aliquandiu cum eo vivendi (quorum quid maluerim tunc, ignoro), profectus statim sum illuc, quamvis cum nimio labore ac dolore. Ubi factum est mihi quod promissum fuerat, et, fateor, sicut volui. Reddita quippe mihi sanitas est a magna et periculosa infirmitate; sed paulatim vires corporis redierunt. Deus bone, quid mihi boni contulit illa infirmitas, feriae illae, vocatio illa? Ex parte id quod volebam! Nam et cooperabatur necessitati meae toto illo tempore infirmitatis meae apud eum infirmitas ejus, qua et ipse tunc temporis detinebatur. Infirmi ergo ambo, tota die de spirituali physica animae conferebamus, de medicamentis virtutum contra languores vitiorum. Itaque tunc dissuerit mihi de Cantico canticorum, quantum tempus illud infirmitatis meae permisit, moraliter tantum, intermissis mysteriis Scripturae illius, quia sic volebam, et sic petieram ab eo. Singulisque diebus quaecumque super hoc audiebam, ne mihi effugerent, scripto alligabam, in quantum mihi Deus donabat, et memoria me juvabat. In quo cum benigne et sine invidia exponeret mihi, et communicaret sententias intelligentiae et sensus experientiae suae, et multa docere niteretur inexpertum, quae non nisi experiendo discuntur, etsi intelligere non poteram adhuc quae aponebantur mihi, plus tamen solito intelligere me faciebat quid ad ea intellegenda de esset mihi. Sed de his huc usque dixisse sufficiat.

⁹ Haec quippe sunt verba tua, quae nollem fuisse tua, quia nescio si sunt vera. Sed et tu, si scis, unde scis? Unde, inquam, probasti magis nos a te diligere quam te a nobis? An ex hoc quod in tuis litteris subiunxisti, quia videlicet qui vadunt et veniunt per te de nostris, nullum tibi a nobis deferunt monumentum gratiae vel amoris? Quod vero monumentum, quod amoris experimentum a nobis requiris? Numquid forte scrupulum movet tibi, quod ad plura iam tua ad nos scripta, necdum vel semel rescripsi? Sed quando ego maturitatem sapientiae tuae delectari posse putarem scriptitationibus imperitiae meae? Sciebam enim qui dixit: *Filioli, non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate*. Quando vero umquam opere meo opus tibi fuit, et defuit?

Admiração e afeto transparecem nesta passagem e nas linhas da *Vita Prima*. O trânsito entre os monges cistercienses de Claraval e os cluniacenses da abadia de Saint-Thierry é também apresentado. O prólogo do *Apologia*, escrito por São Bernardo em 1125 para o mesmo Guilherme, também apresenta uma linguagem afetuosa e amistosa. O objetivo desse tratado era, como será discutido, dirimir as querelas que cresciam entre cistercienses e cluniacenses na década de 20 do século XII. Estes elementos corroboram o relacionamento próximo e íntimo entre os monges de ordens monásticas distintas. Apesar da afeição, os principais pontos a serem destacados nesse relacionamento são o diálogo e a troca de idéias que se estabelecem tanto em Claraval quanto nas cartas e nas páginas do tratado *Apologia*.

Figura próxima de Bernardo, Guilherme mantém com ele um contato que lhe permite se posicionar e registrar parte da trajetória de seu amigo. As principais fontes mobilizadas por Guilherme de Saint-Thierry foram os monges de Claraval, o seu próprio testemunho e as conversas com São Bernardo. Se se pensa nos relatos sobre os tempos de Bernardo antes de seu noviciado em Cister, a biografia reúne, em grande medida, as conclusões de Guilherme tiradas a respeito das impressões e interpretações de Bernardo acerca de sua trajetória e de seu relacionamento familiar.

Transparecem a perspectiva do biógrafo, as suas ênfases e escolhas operadas na interação e no relacionamento com o seu biografado. Parte-se da hipótese de que as representações familiares e suas formas vinculadas na *Vita Prima* correspondem ou se relacionam com o *habitus* de Guilherme interagindo com o testemunho bernardino. Entretanto, o autor não propõe ou expõe algo discrepante ou muito distanciado das impressões familiares de São Bernardo. Esta hipótese ficará mais bem evidenciada na medida em que são comparadas as representações materna e paterna à luz de considerações acerca da relação entre guerra, monasticismo e santidade.

Para examinar a juventude de São Bernardo não se dispõe de outro documento, a não ser a *Vita Prima* de Guilherme. Frisa-se que o texto é uma iniciativa individual do abade de Saint-Thierry, revelando uma admiração ou devoção que pretende testemunhar a graça e os dons monásticos de São Bernardo e de parte de seus familiares. Além de elogio das práticas monásticas de Bernardo e também de sua mãe – personagem que Guilherme emprega com o intuito de explicar e tornar lógica a vocação de Bernardo – o texto ressalta o poder de convencimento e de “conversão” bernardino, ilustrando sua

relação com seus irmãos cavaleiros. A cavalaria secular se torna no texto um elemento antitético para o qual o estado perfeito é o abandono e o ingresso na cavalaria espiritual – ou seja, no claustro. São Bernardo é o mediador deste abandono e deste ingresso, principalmente no meio familiar.

O biógrafo proporciona problematizar a família do Santo como um importante espaço de socialização onde é ressaltada a tensão entre a laicidade cavaleiresca e o monasticismo. Este espaço contribuiu para Bernardo constituir seus primeiros posicionamentos sobre a cavalaria e as práticas culturais de seu tempo. Notadamente, as ênfases e “obscurecimentos” de certas personagens, tal como foram formalizadas por Guilherme, apontam não apenas as impressões de São Bernardo sobre seu relacionamento familiar, mas as concepções militares e de santidade do próprio Guilherme. Nesse sentido, há certa distância entre o que pensava São Bernardo, na sua maturidade, e o que pensava o abade cluniacense de Saint-Thierry sobre a relação entre guerra, monasticismo e santidade, no momento em que a biografia era urdida.

Entre aqueles três pontos – guerra, monasticismo e santidade – surge uma distância que é minimizada no *De Laude Novae Militiae*. Se na *Vita Prima* é notável uma oposição entre práticas cavaleirescas e monásticas, se a condição da primeira torna-se inferior a da segunda, São Bernardo, no *De Laude Novae Militiae*, concebe uma articulação e uma acomodação entre ambas sem exigir da *militia* um abandono total e radical de suas práticas. Na *Vita Prima* transparece uma oposição entre *militia* e monasticismo – como será apontado – que no tratado bernardino torna-se relativamente insignificante. O *Novum Militiae Genus*, representação cavaleiresca do *De Laude Novae Militiae*, ao propor articular práticas cavaleirescas e monásticas estabelece entre o *miles Templi* e o monge um equilíbrio na hierarquia da excelência e da salvação que Guilherme não pôde ou não conseguiu conceber.

Se Guilherme de *Saint-Thierry* tem como um dos principais apoios de seu relato as reminiscências bernardinas, ele as apresenta com um colorido particular, próprio do autor, caracterizando os sujeitos do relato – sobretudo a mãe e o pai – de acordo com sua experiência acerca da cultura e da sociedade de seu tempo. Logo, Guilherme não apresenta, mas traduz as relações familiares de São Bernardo e as imagens de seus parentes estabelecendo dois lados em disputa e conflito.

Obviamente, essa tensão que surge na família de São Bernardo, após a sua conversão ao monasticismo e no seu esforço de converter seus irmãos, não implica em uma imagem negativa dos familiares. Guilherme não poderia, considerando sua amizade com o santo, expressar uma opinião mordaz contra a família do amigo. Apesar de não estarem em um estado considerado ótimo, e se oporem à vontade de Bernardo – exceção feita à figura materna que sempre está do seu lado – os familiares de São Bernardo apresentam virtudes e qualidades que prenunciariam as suas escolhas e atitudes futuras.

Quanto aos pais de São Bernardo, Guilherme fala que *eram honrados segundo a dignidade do mundo, porém mais dignos e nobres eram segundo a piedade da religião cristã*¹⁰ (VP, v. 185, t. 01: 227, trad. nossa). Apresentação familiar que revela uma relativa semelhança ou proximidade com outros textos, como a *Vita Geraldi*. Santo Odon, abade de Cluny (909-942) escreveu, por volta de 930, a vida de um santo militar, chamado Geraldo. Este era filho de um conde da cidade de Aurillac, nascido por volta de 835, fundador de um monastério naquela cidade e amigo de Guilherme o Piedoso (PACAUT, 1986: 87). Segundo Odon, ele demonstrava ter uma vida muito digna, praticando a justiça e ajudando os monges. Geraldo também demonstrava preocupação com os pobres. Esta obra também acentua um caráter pio alicerçado na nobreza secular e nas virtudes religiosas das pessoas apresentadas:

*O homem do senhor, Geraldo, foi oriundo dessa parte das Galias que pelos antigos é chamada de Céltica, provavelmente no território vizinho que é aruensi e caturrensi e também albiensi, sendo verdadeiramente gerado por Geraldo e Adaltrude. Tendo carne nobre, tão excelentemente ilustre que entre as famílias galicanas dessa raça, tanto nas propriedades, quanto na probidade dos modos era vista como a mais generosa. É contado, de fato, que os parentes daquele tinham para si modéstia e religião assim como certa extensão em posse hereditária*¹¹. (ODON DE CLUNY. *Vita Geraldi*. In: MARRIER, 1915: 67, trad. nossa).

Este documento constituirá uma relevante interlocução para nossos problemas e análises. Geraldo não era apenas um Conde, era um *miles*, um cavaleiro cujas práticas religiosas se aproximavam muito das práticas monásticas. Suas obrigações e ações seculares foram descritas como estando em busca de uma adequação a princípios

¹⁰ ... parentibus claris secundum dignitatem saeculi, sed dignioribus ac nobilioribus secundum christianae religionis pietatem.

¹¹ Vir igitur Domini Geraldus ea parte Galliarum, quae ab antiquis Celtica vocatur, oriundus fuit; territorio videlicet, quod est Aruenensi atq. Catuercensi, necnon etiam Albiensi conterminu, oppido vel villa Aureliaco, patre Geraldo, matre vero Adaltrude progenitus. Carnis nobilitate tam excellenter illustris, ut inter Gallicanas familias eius prosapia, tam rebus, quam probitate moru, generosior videretur. Fertur enim quod parentes illius modestiam atq. religionem veluti quadam haereditaria dote sibi tenuerint.

monásticos como a humildade, a caridade e a paz. Georges Duby (1989) propõe que tal hagiografia inova na medida em que conta a vida de um nobre e propõe à nobreza um comportamento secular mais religioso. A *Vita Geraldi* seria a possibilidade de uma santidade laica. Tanto Guilherme quanto Odon estabeleceram que santidade e religiosidade eram reforçadas pela origem secular nobre e cristã. Se aproximando de Odon de Cluny, Guilherme demonstrava uma percepção de santidade ou sacralidade possível ou favorecida pelas posses materiais e pela honra ou reconhecimento secular.

A obra de Odon de Cluny é um texto relevante para discutir as concepções militares de Bernardo e também para avaliar as representações familiares da *Vita Prima*. Textos separados por mais de dois séculos, mas escritos por abades da mesma Ordem monástica – Cluny – apresentam a descrição das famílias de seus personagens principais de maneira próxima. Além disso, Odon também estabelece uma tensão e uma distância entre monasticismo e cavalaria. Na *Vita Geraldi*, o personagem principal em certos momentos se vê tentado a abandonar a *militia* para se tornar monge, mas, devido às responsabilidades de seu senhorio, é frustrado em suas intenções, sofrendo muito com isso.

Elogio dos bem-feitores das Ordens monásticas e de sua generosidade, ambos os relatos trazem o ideal de família leiga nobre e pia. Nesta família, a religiosidade generosa e caridosa é diretamente proporcional à posse de bens e de dignidades. Há, portanto, a tentativa de uma construção de conduta religiosa secular. Conduta que responderia não apenas aos interesses dos autores monásticos, mas seria sintomática dos problemas e das necessidades dos leigos em participarem de uma espiritualidade próxima ou não destoante de seu estado (VAUCHEZ, 1995: 90-124).

Este estado pode significar, em alguns casos, a condição matrimonial ou a condição militar e de *potestas* da nobreza secular. Odon e Guilherme propõem que vocações podem florescer no seio dessas famílias nobres, pias e principalmente generosas. Todavia, trata-se de respostas eclesiásticas e monásticas àqueles problemas e necessidades. Assim, a sacralidade proposta nos textos é basicamente monástica. Será evidenciado que essa sacralidade relega a um segundo plano ou a um ostracismo o aspecto secular ou militar. Guilherme reconhece um estado militar apoiado na Bíblia e elogia a conduta da esposa do *miles* Tecelino, mãe de São Bernardo, mas é preciso

ressaltar qual é o fim dos cavaleiros na *Vita Prima* e como é a conduta matrimonial elogiada.

De fato, a breve menção das virtudes e honras seculares, tanto em um quanto em outro autor, apontariam um relativo reconhecimento de uma laicidade de onde afloram pessoas sagradas, tal como observou Duby (1989). Contudo, deve-se ressaltar que a santidade laica só tem sentido na proporção em que há a associação da nobreza familiar com as práticas religiosas, muitas vezes de cunho monástico. Se a santidade é favorecida por essa posse de bens e honras, ambos os textos demonstram seu repúdio a elas na medida em que, nos enredos, as personagens se deparam com o desconforto de sua posse e a necessidade ou pressão de abandoná-los.

A difusão destes textos e de seus temas conduz ou tenta conduzir, em certos casos, a imitação ou a inspiração. Destaca-se que “milagres aureolavam o túmulo de São Geraldo de Aurillac” e Odon de Cluny intentava transformar a *Vita Geraldi* em um “manual de boa conduta, feito em intenção dos poderosos” (DUBY, 1994: 119-121). Já uma tradução portuguesa da *Vita Prima* de Guilherme, datada do século XIV ou XV e realizada pelos monges cistercienses do monastério de Alcobaça, explicita a tentativa de divulgação de seus exemplos na sociedade medieval posterior ao século XII (GUILHERME DE SAINT-THIERRY. *Vida de São Bernardo*. In: SHARPE, 1971: 47-91). Em um caso, haveria a tentativa de divulgar para a nobreza o exemplo de Geraldo, no outro de difundir o de Bernardo nos meios cistercienses da Península Ibérica, o que não descarta, ou antes, contribui, para uma apropriação ou leitura da *Vita Bernardi* pela nobreza secular portuguesa.

As biografias, de certa forma, direta ou indiretamente, intentariam cativar a nobreza secular exaltando uma difícil acomodação ou até mesmo a modificação das práticas seculares tendo como eixo as práticas e representações familiares construídas a partir de um matiz religioso/monástico. Guilherme de Saint-Thierry conseguiu apreender na juventude de São Bernardo uma determinada relação entre monasticismo e cavalaria. Portanto, é necessário problematizar como essa relação é construída e representada na obra que resulta principalmente dos colóquios e diálogos entre os abades de Saint-Thierry e de Claraval.



Figura 01: *São Bernardo e sua família*. Reproduzida de: Jacobus de Voragine (*Legenda Aurea*), século XV. In: Bibliothèque Nationale de France, Département des Manuscrits, Division Occidentale. (<http://mandragore.bnf.fr/html/accueil.html>) – Nesta imagem, São Bernardo está ao centro, rodeado por monges de Claraval e por seus familiares. À direita do Santo está Aleth, sua mãe, e à esquerda Tecelino, seu pai.

02. Aleth de Montbard e sua relação com São Bernardo

Após demonstrar os valores da família de São Bernardo, Guilherme procedeu à descrição da figura paterna e materna. A mãe de Bernardo chamava-se Aleth ou Adelaide. Esta tinha parentesco com as famílias mais influentes da região da Borgonha. A presença materna nas decisões e nos caminhos escolhidos por Bernardo é algo que na pena de Guilherme se torna determinante. A descrição das qualidades maternas e os relatos de feitos sobrenaturais relacionados à sua figura fazem de Aleth a segunda pessoa mais importante do relato de Guilherme. O autor conta que, durante a gravidez, Aleth teve uma visão:

Como tivesse Bernardo em seu ventre, que foi seu terceiro filho, viu em sonhos um presságio do futuro: ter em seu ventre um cão todo branco, ruivo pelas costas e que ladrava. Ela muito espantada pela visão foi a um religioso que a aconselhasse...¹² (VP, v. 185, t. 01: 227, trad. nossa).

Consultando um padre, foi informada que a criança que esperava seria um fiel guardião da Igreja, que seu ladrar protegeria a cristandade e sua língua lamperia e curaria suas feridas. Espécie de anunciação divina que prediz o caráter extraordinário da criança e também de sua mãe. Esse episódio, que provavelmente foi informado a Bernardo pela própria Aleth, tem grande proximidade com a anunciação do anjo Gabriel a mãe de Cristo (Lc. 01, 26-32)¹³ e com o encontro que ela e a mãe de João Batista, grávidas, tiveram em certa ocasião. João Batista, no ventre materno anunciara o caráter extraordinário da criança esperada por Maria (Lc. 01, 40-43)¹⁴.

É verossímil supor que a relação entre Jesus e Maria seja um dos elementos orientadores das lembranças de Bernardo e da pena de Guilherme. Evidentemente, as anunciações são diferentes, mas, especificamente no caso de Bernardo, revelaria a

¹² Haec cum in ordine filiorum tertium Bernardum haberet in utero, somnium vidit praesagium futurorum, catellum scilicet totum candidum, in dorso subrufum, et latrantem in utero se habere. Super quo territa vehementer, cum religiosum quemdam virum consulisset...

¹³ No sexto mês, o anjo Gabriel foi enviado por Deus a uma cidade da Galiléia chamada Nazaré, a uma jovem, prometida em casamento a um homem chamado José, da família de David; e essa jovem se chamava Maria. O anjo veio à presença dela e lhe disse: “Alegra-te, ó tu que tens o favor de Deus, o Senhor está contigo”. A estas palavras, ela ficou grandemente perturbada, e se perguntava o que podia significar esta saudação. O anjo lhe disse: “Não temas, Maria, pois obtiveste graça junto a Deus. Eis que engravidarás e darás à luz um filho, e lhe darás o nome de Jesus. Ele será grande e será chamado filho do Altíssimo...”.

¹⁴ Ela entrou na casa de Zacarias e saudou Elisabete. Ora, quando Elisabete ouviu a saudação de Maria, a criança pulou em seu seio e Elisabete ficou repleta do Espírito Santo. Ela deu um grande grito e disse: “Tu és bendita mais do que todas as mulheres; bendito é também o fruto do teu ventre”!

interpretação de um presságio, intuição ou sonho orientado por apropriações bíblicas ou mesmo por uma leitura da tradição hagiográfica. O importante a perceber é como a relação mãe/filho cumpre um papel central na *Vita Prima*, e provavelmente nas reminiscências bernardinas. Esta relação ganha maior destaque pelo colorido bíblico da relação Maria/Jesus.

Foram encontradas duas vidas de santos que revelam também a presença dessa *anunciatio*. Na vida de Santo Arnulfo – que viveu por volta do final do século XI – um anjo apareceu a sua mãe quando ela estava grávida, ordenando que desse o nome de Cristóvão ao filho. Entretanto, o chefe da linhagem lhe impôs o próprio nome e fez dele um cavaleiro (DUBY, 1988: 95-96). De acordo com o relato hagiográfico da vida de Ida, Condessa da Borgonha – escrito por volta de 1130 – em sua adolescência, ela sonhara que vira o sol descer do céu e repousar por instantes em seu seio (DUBY, 1988: 101). Sendo mãe de Godofredo de Bulhão, Defensor do Santo Sepulcro, e de Balduíno I, rei de Jerusalém, este sonho prenunciara os seus rebentos ilustres.

Quanto às práticas maternas de Aleth, elas são misturadas às práticas monásticas. Elas explicam e prenunciam o destino de seus filhos:

*A mãe Aleth, oriunda do castelo chamado Montbard, na sua ordem tinha regra apostólica, submissa ao marido, sob ele, segundo o temor de Deus, regia sua casa, dando-se as obras da misericórdia e criando seus filhos em toda boa disciplina e ensinamento. Esta gerou, não tanto por seu marido quanto por Deus, sete filhos: seis homens e uma mulher. Os homens, ela prometeu de fazê-los monges e a mulher monja. Logo que cada um nascia ela o tomava em suas mãos e oferecia ao Senhor por qual coisa não queria consentir que dessem a criar para amas alheias, mas com o seu leite os criava para neles infundir e lançar a natureza da bondade maternal. Depois que deixavam de mamar não os criava com comidas delicadas, mas acostumava-os a comidas grosseiras e gerais, juntando-os e acostumando-os a vida monacal a que desejava enviá-los*¹⁵. (VP, v. 185, t. 01: 227, trad. e grifos nossos).

A proximidade da descrição da maternidade de Aleth com a da já citada Condessa Ida é notada. Esta também decidira amamentar, ela própria, seus filhos. O ato da condessa da Borgonha teria como objetivo evitar que “através do leite de outro peito,

¹⁵ Mater Aleth, ex castro cui nomen Mons-Barrus; et ipsa in ordine suo, apostolicam regulam tenens, subdita viro, sub eo secundum timorem Dei domum suam regebat, operibus misericordiae insistens, filios enutrens in omni disciplina. Septem quippe liberos genuit non tam viro suo quam Deo, sex mares, feminiam unam: mares omnes monachos futuros, feminiam sanctimoniam. Deo namque, ut dictum est, non saeculo generans, singulos mox ut partu ediderat, ipsa manibus propriis Domino offerebat. Propter quod etiam alienis uberibus nutriendos committere illustris femina refugiebat, quasi cum lacte materno materni quodammodo boni infundens eis naturam. Cum autem crevissent, quandiu sub manu ejus erant, eremo magis quam curiae nutrebat, non patiens delicatioribus assuescere cibis, sed grossioribus et communibus pascens; et sic eos praeparans et instituens, Domino inspirante, quasi continuo ad eremum transmittendos.

eles fossem ‘contaminados’ e ‘conduzidos a maus costumes’” (DUBY, 1988: 101-102). Destaca-se que a entrega dos filhos a amas de leite era uma prática comum da aristocracia, sendo notável e insólito a decisão materna de amamentá-los. Esta iniciativa é um ato que simboliza e traduz o amor e a dedicação maternal enquanto abandono de si e entrega incondicional aos rebentos. Essa entrega completa à maternidade esboça-se também na preocupação de Aleth em conduzir a educação de seus filhos, pelo menos até certo período.

A anunciação e a amamentação, analisadas nos relatos de Guilherme e comparadas a outros textos, enfatizam a figura da boa mãe. A maternidade, ou melhor, aquilo que os autores, como o biógrafo de São Bernardo, concebem como a maternidade virtuosa, proporciona a mulher uma espiritualidade que tem como referência primordial o exemplo da mãe de Deus. Sonhos premonitórios e maternidade afetuosa caracterizam Aleth, da mesma forma que a condessa Ida, como uma espécie de mãe bíblica. Se a proximidade com Maria não é explícita, mas deduzida pela representação da personagem, a proximidade entre Aleth e a mãe do profeta Samuel (1Sm. 24-28)¹⁶ é bem exposta por Guilherme de Saint-Thierry. Ambas as mães haviam prometido seus filhos ao serviço da religião:

*Em seguida, quando nasceu [Bernardo], não o ofereceu a Deus no modo que aos outros filhos fazia, mas assim como se lê de Santa Ana, mãe de Samuel, a qual, quando teve o filho que pediu ao Senhor, logo o ofereceu no tabernáculo que o servisse para sempre: assim ela o ofereceu a Igreja de Deus*¹⁷. (VP, v. 185, t. 01: 228, trad. nossa).

A aproximação com Ana e Maria proporciona a Aleth uma espiritualidade materna com um colorido monástico. Se os leigos – sobretudo os cavaleiros – se depararam com dificuldades em encontrar uma espiritualidade apta a aceitar sua condição, são perceptíveis os obstáculos “suplementares” para a espiritualidade feminina (VAUCHEZ, 1995: 99). O conceito de espiritualidade, neste trabalho, pode ser compreendido como “uma relação com o divino susceptível de efeitos purificadores”

¹⁶ Quando o menino [Samuel] desmamou, ela o fez subir consigo e levando três touros, uma medida de farinha e um odre de vinho, introduziu-o na casa do Senhor, em Shilô. Ali o menino passou a servir. Imolaram o touro e conduziram a criança a Eli. Haná lhe disse: “Por favor, meu senhor! Certo como Tu vives, meu senhor, eu sou aquela mulher que esteve aqui, junto de Ti, orando ao Senhor; é por este menino que eu orava, e o Senhor me concedeu o pedido que lhe fiz. Eu, por minha vez, o cedo ao Senhor. Para todos os dias da sua vida, ele é cedido ao Senhor. E ali, diante do Senhor, ele se prosternou.

¹⁷ Mox enim ut felici partu edidit, non modo obtulit eum Deo, sicut de aliis agere consueverat; sed, sicut legitur de sancta Anna matre Samuelis, quae petitum a Domino et acceptum filium in tabernaculo ejus destinavit perpetuo servituum: sic et ipsa eum in Ecclesia Dei acceptabile obtulit munus.

(VAUCHEZ, 1987: 287). Evidentemente, essa relação é apreendida e constituída de diversas formas, em diversos momentos e se compõe como um dos referentes orientadores de condutas políticas e sociais.

Apropriações do livro de Gênese, que constroem uma imagem pejorativa de Eva (ZUBER-KLAPISH, 2002: 138-142), atribuem à mulher qualidades que a estabelecem em um nível inferior ao homem (DUBY, 1988: 21-23). Responsabilizada pela queda do Paraíso e tendo uma origem secundária a de Adão, a mulher teve uma posição social fundamentada por exegeses misóginas.

Além disso, na medida em que impede os homens casados de abraçarem a vida monástica, a mulher é encarada como um obstáculo para a santidade masculina. Na *Vita Prima*, se virtudes familiares e maternas são postas em primeiro plano, há a figura da esposa como entrave ao monasticismo do cônjuge. A única alternativa para a esposa é o abandono do marido e da família em troca do monastério. Essa visão do casamento como empecilho fica evidente quando Guido, irmão mais velho de São Bernardo, aquiesce a seus conselhos para abandonar a vida secular:

*Guido, irmão primogênito deles, era já casado, homem grande e mais arraigado no mundo de todos os outros. Este primeiramente duvidou um pouco, mais logo entendendo e cuidando qual coisa era, deu consentimento na conversão, assim, porém, se a sua mulher aprovasse e outorgasse. Porque era jovem e de nobre linhagem e tinha filhos pequenos que criava, o que parecia ser impossível ela permitir, mas Bernardo tendo esperança na misericórdia do Senhor sem dúvida lhe prometeu que ou sua mulher consentiria ou morreria*¹⁸. (VP, v. 185, t. 01: 232, trad. e grifos nossos).

A esposa de Guido, de início, não consentira na conversão do marido. Então, sendo acometida por uma enfermidade grave, segundo Guilherme, ela não só permitiu a conversão do marido, como ela própria tomou a companhia “de santas mulheres”, tornando-se monja. Guilherme apresenta Bernardo como que prevendo e até mesmo desejando a enfermidade da esposa do irmão. A partir desse exemplo, observa-se que, o elemento feminino é para São Bernardo, na pena de Guilherme, um entrave a vocações e conversões.

Se a figura da esposa é problemática, as condutas de Aleth mostram-se como “simulacros” de virtudes monásticas tal como a humildade, a castidade e o abandono de

¹⁸ Guido primogenitus fratrum, conjugio jam alligatus erat, vir manus, et prae aliis jam in saeculo radicans. Hic primo paulum haesitans, sed continuo rem perpendens et recogitans, conversioni consentit, si tamen conjux annueret. Verum id quidem de juvencula nobili, et parvulas giliae nutriendae, pene impossibile videbatur. At Bernardus de misericordia Domini spem concipiens certitorem, incunctanter ei spondit aut consensuram feminam, aut celeriter morituram.

si. Estes simulacros fazem de Aleth uma esposa aceitável e irrepreensível no relato. Guilherme tem uma leitura monástica e ascética das qualidades e práticas de Aleth. Logo, práticas femininas e maternas legítimas se tornam secundárias ou dependentes, em uma interpretação monástica, de exemplos veneráveis apropriados e relacionados com o ascetismo ou um semi-ascetismo:

*E sua mãe, criados fielmente seus filhos e acabadas todas as coisas pertencia à criação deles, com bem-aventurança se foi deste mundo para o Senhor. Cujá vida não é para deixar de dizer: Como vivesse aqui por muito tempo com seu marido honestamente e justamente segundo a justiça e honestidade deste mundo e segundo a fé e lei do casamento; por certos anos, nos quais, antes da sua morte, criou os filhos, assim como ela pode e como convinha à mulher que estava sob o poderio do marido e que não tinha poder sobre o próprio corpo, a própria precedeu a todos. **Ela em sua casa e na profissão do casamento e no meio do século foi vista, não por pouco tempo, por imitar a vida eremítica ou monástica, no comer pouco, nos vestido vil, para se abdicar das pompas e riquezas e remover de si os cuidados seculares e entregar-se aos jejuns, vigílias e orações.** De resto, minguaava com esmolas e variadas obras de misericórdia ou remissão*¹⁹. (VP, v. 185, t. 01: 229-230, trad. e grifos nossos).

Ao despojamento, à humildade e ao abandono das vaidades soma-se a castidade. Aleth foi uma mulher fértil, afinal teve sete filhos. Entretanto, não tendo controle sobre o próprio corpo e abandonando-se ao poderio do marido, ela manifestou uma recusa dos prazeres carnavais. O ato sexual teria apenas o objetivo de procriar, de “repovoar o Paraíso”, e não proporcionar prazer. Ao exaltar a mãe Aleth, destacando suas vocações, não há em Guilherme uma recusa do sexo e da procriação. Há apenas a idéia de que quando a missão reprodutora da mulher está cumprida, ela deve seguir uma conduta casta.

Enquanto figura central, de comportamento familiar inquestionável e de feitos miraculosos ou insólitos, ela é exemplo declarado para outras damas. A difusão da imagem de Aleth fica bem evidente na ocasião em que a irmã de São Bernardo decide procurá-lo em Claraval:

¹⁹ Mater ejus liberis fideliter educatis et vias saeculi ingredientibus, quasi peractis omnibus quae sua erant, feliciter migravit ad Dominum. De qua nequaquam praetereundum est, quod cum multo tempore vixisset cum viro suo honeste et juste secundum justitias et honestates saeculi hujus, et legem fidei conjugii; per aliquot ante obitum suum anos, in eo ad quod nutrire filis videbatur, prout potuit et licuit mulieri sub potestate viri constitutae, nec habenti proprii corporis potestatem, omnes ipsa praevenit. Etenim in domo sua, et in professione conjugali, et in medio saeculi eremiticam seu monasticam vitam non parvo tempore visa est aemulari, in victus parvitate, in vilitate vestitus, delicias et pompas saeculi a se abdicando, ab actibus et curis saecularibus, in quantum poterat, se subtrahendo, insistendo jejuniis, vigiliis, et orationibus; et quod minus assumptae professionis habebat elemosynis et diversis operibus misericordiae redimendo.

*A irmã deles [São Bernardo e seus irmãos], casada e entregue ao mundo,, andando em perigo das riquezas e deleites mundanos, uma vez inspirou Deus a ela que viesse ver seus irmãos, a qual, vindo para ver seu venerável irmão, chegou à porta do mosteiro com soberba comitiva e aparato. Aquele, detestando e maldizendo, como a rede do diabo para enlaçar e tomar as almas, não quis sair para vê-la. Pois, ela, confusa e muito ofendida, como nenhum de seus irmãos se dignificasse vir ao seu encontro, e como fosse censurada por seu irmão André, o qual encontrara junto à porta do monastério, que, pelo aparato das vestimentas que trazia, era esterco envolvido, toda em lágrimas disse: “Se sou pecadora, Cristo morreu por tais. E porque eu sou pecadora, portanto venho requerer e demandar conselho e colóquio de bons. E se meu irmão despreza a minha carne, não despreze o servo de Deus a minha alma. Venha e mande-me, e, qualquer coisa que mandar, estou disposta a fazer”. Portanto, depois, o que tem a promessa, seu irmão, saiu para ela com seus irmãos. Porque não a poderia separar do marido começou a lhe interdizer de toda glória do mundo na afetação das vestimentas e em todas as pompas e curiosidades do século, **prescreveu a ela o modo e forma da vida de sua mãe, na qual muito tempo vivera com o marido**, e desta maneira se despediu dela²⁰. (VP, v. 185, t. 01: 244-245, trad. e grifos nossos).*

Aleth é uma personagem que tem o papel de auxiliar São Bernardo nas suas obras de conversão. Seja em vida ou depois de morta, o Santo mantém uma forte relação com a figura materna. Pensando na ligação de São Bernardo com sua mãe através de outras fontes, é novamente percebida a presença Maria. Em uma igreja templária há algumas representações iconográficas que mostram Bernardo no culto marial (Figura 02). Além disso, o próprio Guilherme destacara um tratado escrito pelo santo em louvor de Cristo e de Maria. Ou seja, um escrito que trata da relação mãe/filho modelo. A devoção de Bernardo a Maria e a aproximação que sua mãe tem com ela no relato de Guilherme proporcionam avaliar e problematizar a representação de Aleth e sua presença na vida do Santo. A devoção à Maria pode ser considerada como que proporcionada ou favorecida pela influência materna na vida de Bernardo. Se para diversas pessoas, diversas razões conduziriam a um grande respeito pela mãe de Cristo, para São Bernardo, Aleth seria um elemento importante para despertar sua veneração.

²⁰ Soror quoque eorum in saeculo nupta et saeculo dedita, cum in divitiis saeculi periclitaretur, tandem aliquando inspiravit ei Deus ut fratres suos visitaret. Cumque venisset quasi visura venerabilem fratrem suum, et adesset cum comitatu superbo et apparatu, ille detestans et execrans eam tanquam rete diaboli ad capiendas animas, nullatenus acquievit exire ad videndum eam. Quod audiens illa, confusa, et compuncta vehementer, cum ei nullus fratrum suorum occurrere dignaretur, cum a fratre suo Andrea, quem ad portam invernerat monasterii, ob vestitum apparatus stercus involutum arqueretur, tota in lacrymas resoluta: “Et si peccatrix sum”, inquit, “pro talibus Christus mortuus est. Quia enim peccatrix sum, idcirco consilium et colloquium bonorum requiro. Et si despicit frater meus carnem meam, ne despiciat servus Dei animam meam. Veniat, praecipiat: quidquid praeceperit, facere parata sum”. Hanc promissionem tenes, exiit ad eam cum fratribus suis frater ejus. Et quia eam separare a viro non poterat, primo verbo omnem ei mundi gloriam in cultu vestium, et in omnibus saeculi pompis et curiositatibus interdixit; formam vitae matris suae, in qua multo tempore vixit cum viro, ei indixit, et sic eam a se dimisit. Illa vero obedientissime parens praecepto, rediit ad propria, mutata repente secundum omnipotentiam dexteræ Excelsi. Stupebant omnes adolescentulam nobilem, delicatam, subita mutatione in habitu et victu, in medio saeculi vitam ducere eremiticam: instare vigiliis et jejuniis, et continuis orationibus, et ab omni saeculo prorsus se facere alienam.

São Bernardo não era o filho mais velho, o que abriria seu caminho para a carreira religiosa, sob a influência de Aleth. Além disso, São Bernardo foi uma pessoa com frágil saúde. Guilherme de Saint-Thierry mencionou uma enfermidade que São Bernardo sofrera em Claraval ²¹. Além disso, o mesmo hagiógrafo relatou um fato no qual São Bernardo, na juventude, era açoitado por dores de cabeça: *Como, ainda rapazinho, fosse abalado por grave dor de cabeça, caiu no leito. Por outro lado, séria mulher veio junto a ele para de algum modo mitigar a dor por meio de encanamentos* ²². (VP, v. 185, t. 01: 228, trad. e grifos nossos).

São Bernardo recusara ser tratado por tais encantamentos, confiando apenas em sua fé. Tal atitude piedosa, segundo Guilherme, o teria milagrosamente curado. Se a saúde bernardina apresentava problemas desde a infância, a historiografia e a hagiografia de Guilherme de Saint-Thierry mostram a possibilidade de que a austeridade e os rigores de sua ascese contribuíram para debilitá-lo ainda mais na maturidade. O fato de o Santo apresentar uma frágil saúde é relevante na medida em que consideramos a maior proximidade materna que tal fato teria proporcionado (PACAUT, 1993: 56). Esta característica tornaria o Santo mais susceptível à influência da espiritualidade e da piedade de Aleth do que seus outros irmãos (AUBÉ, 2003: 33).

Como sugere Jacques Le Goff (1965: 357), o jovem, sob pena de sair da influência feminina, onde sua puerilidade não seria mais levada a sério, era lançado nas fadigas rurais ou na aprendizagem militar. Contudo, São Bernardo, pelos seus problemas, se manteria mais afastado da aprendizagem militar e da influência paterna. Observamos que um *miles*, além de outras virtudes, deveria ter uma boa condição física²³ (BLOCH, 1982: 325-326), o que não seria o caso de São Bernardo. Considera-se a hipótese de que Bernardo, por sua fragilidade não estaria apto às atividades militares. A saúde do Santo nos permite problematizar os laços familiares tecidos com sua mãe e

²¹ Ver páginas 26 e 27.

²² Cum adhuc puerulus gravi capitis dolore vexaretur, decidit in lectum. Adducta autem ad eum est muliercula, quasi dolorem mitigatura carminibus.

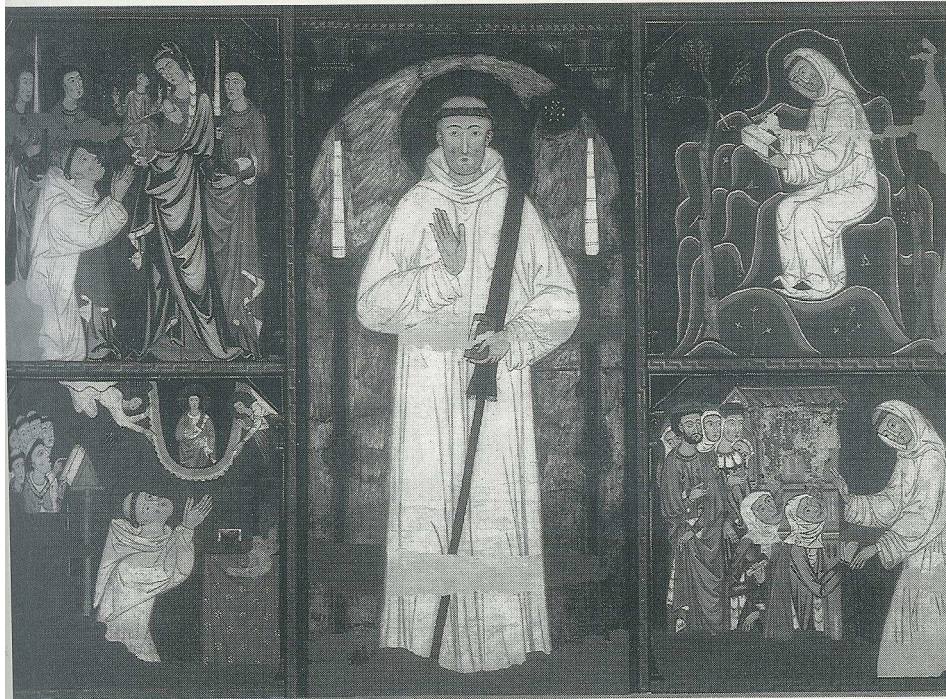
²³ Na já citada *Vita Geraldi*, transparece a importância da condição física para o exercício do ofício militar: *Passada a infância, como agora ele tivesse se desenvolvido, o vigor dos membros consumiu os humores nocivos do corpo. Mas, tão veloz foi feito, que atravessasse com um salto o dorso dos cavalos. E porque fortemente agilizava pelas qualidades do corpo, queria acostumar-se à cavalaria armada.* (VG: 69, trad. nossa). Texto original: Transmissa pueritia cum iam adolesceret, membrorum robur nociuum corporis consumpsit humorem. Tam velox autem factus est, ut equorum terga facili faltu transuolare. Et quia viribus corporis fortiter agiliscebat, armatam militiam assuescere querebatur.

com seu pai, além de permitir avaliar a sua ligação com a atividade militar, cara à nobreza secular.

Ressaltada a importância da relação mãe/filho, influenciada pela condição física do Santo, procuramos demonstrar que a tripla figura de Aleth – mãe, esposa e semi-monja – pautada pelas práticas e intenções monásticas, oferecem a ela, como foi dito anteriormente, um lugar de destaque no relato de Guilherme de Saint-Thierry. Se a esposa de Guido e a irmã de São Bernardo são repreensíveis, Aleth apresenta uma outra imagem de mulher. Obviamente, o elogio às práticas de Aleth só tem sentido na medida em que elas se aproximam, espontaneamente, do monasticismo. Guilherme mostra-se coerente ao abordar as mulheres, pois o único caminho legítimo para elas é uma conduta semi-ascética no casamento ou o abandono total do mundo. A diferença que ocorre entre elas é a aceitação espontânea da mãe do biografado e a resistência, inútil, das demais.

Comparando com outras fontes citadas e em diálogo com a historiografia, identifica-se como plausível a idéia da grande proximidade entre São Bernardo e sua mãe. A descrição do relacionamento de São Bernardo com Aleth é feita por intermédio de signos que trazem afinidade com a Sagrada Família. As reminiscências de São Bernardo ganham sentido e compreensão na mobilização de representações bíblicas e monásticas disponíveis a Guilherme de Saint-Thierry. Essas representações informam a relação de Bernardo e sua mãe descrevendo seu caráter como fundamental para a trajetória do monge, pois, antes do monge, ninguém entre os familiares próximos havia manifestado uma vocação religiosa, salvo Aleth.

As representações construídas por Guilherme de Saint-Thierry, as observações feitas acerca da saúde de Bernardo e da iconografia da igreja templária, dentre outros elementos, demonstram como a relação materna proporcionou ao abade de Clavaul uma perspectiva social e cultural muito marcante. Em outras palavras, Aleth possibilitou ao Santo o contato com referências e escolhas que contribuíram para a construção de sua perspectiva social e cultural, sendo representada de forma notável, ascética e santificada. Essa primeira perspectiva bernardina é algo que se explicitou mais fortemente na sua interação com seu pai e seus irmãos.



1. *Retable de saint Bernard* (musée de Palma de Majorque). Retable gothique de la fin du XIII^e siècle qui se trouvait dans la chapelle de la maison du Temple de Majorque. Il représente diverses scènes de la vie de saint Bernard liées au culte marial.

Figura 02: *Retable de Saint Bernard*. Reproduzida de DEMURGER, 2005: 337.

03. A representação paterna e a conversão dos irmãos *milites* de São Bernardo ao monasticismo

Identificamos a recusa da vida secular na juventude de Bernardo. Esta recusa não é apenas explicitada por seus feitos na juventude, ou pela influência materna – tal como foram descritos por Guilherme – mas, sobretudo, pela escolha de ingressar na Ordem Monástica de Cister por volta do ano de 1112. Esta escolha é rica em significados para pensar a sua concepção de cavalaria e o *De Laude Novae Militiae*. Contudo, por enquanto, observar-se-á o seguinte: por sua condição de saúde, por sua posição dentro da família e pela religiosidade materna, São Bernardo recusou a condição militar – uma recusa que se verificará como muito complicada. Nesse sentido é profícuo indagar: qual é a posição de Bernardo, na sua juventude, frente à *militia*? Ou melhor, como o Santo se relacionava com os cavaleiros? Especificamente: qual a sua relação com seu pai e seus irmãos *milites*? Existe uma disparidade entre as representações de Aleth e de Tecelino, ou entre a mulher – mãe, esposa, semi-monja – e o pai – *miles*. Mãe e pai não são apresentados da mesma forma ou com a mesma intensidade.

Tecelino era um castelão, oriundo da média nobreza bourguinhã, vassalo e conselheiro do Duque da Borgonha (GIOVANDO, 1944: x-xi). Já a sua descrição na *Vita Prima* se restringe a alguns aspectos que descrevem a imagem do *miles* fiel e bom vassalo:

*O pai dele, Tecelino, era cavaleiro de legítima e antiga cavalaria, cultor de Deus e tenaz de justiça. Usava a cavalaria segundo a doutrina evangélica, não fazendo crueldade nem maldade alguma, contentando-se com os estípêndios que lhe davam seus senhores e rendas que tinha, as quais lhe abastavam para todas suas boas obras. Em tal modo servia com conselho e armas a seus senhores temporais, afim de que não negligenciasse entregar ao seu Senhor Deus o que devia*²⁴. (VP, v. 185, t. 01: 227, trad. e grifos nossos).

O pai de São Bernardo encarnava a figura dos militares evangélicos que perguntaram a João Batista sobre o que fazer para terem uma boa conduta. Eles receberam a resposta de que bastaria não fazer violência, nem mal a ninguém e que se

²⁴ Pater ejus Tecelinus, vir antiquae et legitimae militiae fuit, cultor Dei, justitiae et tenax. Evangelicam namque secundum instituta praecursoris Domini militiam agens, neminem cocutiebat, nemini faciebat calumniam, contentus stipendiis suis, quibus ad omne opus bonum abundabat. Sic, consilio et armis serviebat temporalibus dominis suis, ut etiam Domino Deo suo non negligeret reddere quod debebat.

contentassem com seu soldo (Lc. 03, 14) ²⁵. Se para Aleth o exemplo de Maria e da mãe de Samuel são as principais referências bíblicas, para Tecelino são os *milites* interlocutores de João Batista.

A representação militar de Tecelino apresenta três virtudes fundamentais: o contentamento com o soldo – não ambicioso –, a recusa da tirania e a fidelidade a seus senhores. Logo, Tecelino não introduzia a confusão no edifício social e político, cumprindo os deveres básicos de um vassalo (GANSHOF, 1989: 117-126) – *auxilium et consilium* ²⁶ – evitando a desobediência quanto a seus senhores e os excessos ou extrapolações de seus poderes sobre os *inermes* ²⁷. Ressalta-se que a observância religiosa não é esquecida por Guilherme e que a condição secular de Tecelino era adaptada a ela.

Apesar de suas qualidades, Tecelino não alcança uma santidade implícita tal como Aleth. O *miles* não realiza eventos miraculosos. Comparado à imagem de Aleth, o relato de Guilherme quanto a Tecelino é lacônico. As referências que dizem respeito ao pai de São Bernardo restringem-se a cerca de quatro ou cinco passagens pouco densas. A passagem mencionada anteriormente se constitui a mais extensa e com maior quantidade de detalhes.

Em certo episódio, o autor conta que o irmão mais novo de São Bernardo, chamado Everaldo, não tendo idade ainda para se “converter”, ou seja, se tornar monge, havia ficado com seu pai. Mas, assim que alcançara idade suficiente, ingressou em Claraval, monastério sob a regência de São Bernardo. É dito que “nem seu pai, nem seus parentes e amigos” puderam demovê-lo de seu intento. Sublinha-se que Tecelino tentara dissuadir seu filho mais novo de converter-se ao monasticismo. Everaldo era o único filho de Tecelino que até aquele momento não havia se tornando monge. Logo, ele deveria se opor a isso, considerando, entre outras coisas, que suas propriedades ficariam sem herdeiros.

O pai de São Bernardo é o único familiar próximo que não se convertera imediatamente – como os irmãos e certos tios – ou mostrara afinidade com o

²⁵ Militares lhe perguntavam: “e nós, que devemos fazer”? Ele lhes disse: “Não façais violência, nem mal a ninguém, e contentai-vos com o vosso soldo”.

²⁶ Auxílio e conselho – o auxilio poderia ocorrer através de bens materiais ou de apoio militar.

²⁷ Desarmados: segundo os Concílios de Paz do século XI eram os mercadores negociando, as mulheres, os clérigos e os camponeses que estivessem prestando algum serviço no campo.

monasticismo – tal como Aleth. Tecelino ficara só em casa e foi para Claraval muito tarde, onde morreu em “boa velhice”. Ressalta-se que Tecelino fora para Claraval somente quando alcançou a senilidade. O editor da *Patrologia Latina*, Migne (1855: 243-244), sublinhou que o monge Tecelino – *Tecelinus monachus* – “falecera nos idos de abril” do ano de 1121. Antes disso, fazia um ano que ele estava vivendo no monastério de Bernardo (GIOVANDO, 1944: xii). A conversão de Tecelino é, portanto, certa, mas tardia, ficando durante muito tempo só em sua casa se ocupando de seus afazeres e responsabilidades seculares, tendo em vista que os cuidados com as propriedades familiares ficaram inteiramente sob sua alçada.

Relacionando a resistência de Tecelino quanto à conversão de Everaldo e seu relativo atraso para entrar em Claraval, Guilherme deixa entrever um aspecto importante daquele *miles*: o pai de São Bernardo considerava seu ofício, suas práticas militares como dignas e aptas a conduzirem à salvação. Tecelino aparece como uma personagem distinta no texto. Vários *milites* cumprem uma ação de deposição de seu estado militar para abraçar o monasticismo. A conversão destes é rica em detalhes. A figura paterna não cumpre explicitamente tal ato. A participação e a intervenção de Tecelino para conseguir ao filho uma doação onde este estabeleceria o monastério de Claraval não são descartadas (PACAUT, 1993: 60). Mas, consentir que todos seus varões abandonassem a vida secular e militar parece ser estranho ao *miles* Tecelino.

Pela leitura e análise da figura de Tecelino, na biografia, o cavaleiro está afastado do monge e não mantém com ele alguma relação mais íntima ou afetuosa, ao contrário da mãe semi-monja. Ou seja, Guilherme de Saint-Thierry traduz uma oposição entre *militia* e monasticismo através de protocolos de leitura que destacam certos personagens e minimizam a atuação de outros.

É preciso não confundir afastamento, ou uma afinidade discutível, com hostilidade. O que se percebe pela leitura da *Vita Prima* é a maior identificação de Bernardo com sua mãe do que com seu pai. Esse afastamento fica bem evidenciado na medida em que se consideram os outros *milites* do relato, principalmente os irmãos de Bernardo. É relevante observar que, durante o relato hagiográfico, a grande maioria dos cavaleiros que mantêm algum contato com São Bernardo abandona as armas. Essa conversão, para muitas personagens, não é algo espontâneo, mas que apresenta uma forte pressão de São Bernardo, ajudado por visões, presságios ou profecias. Além dos

protocolos de leitura referidos acima, Guilherme aponta uma oposição entre monasticismo e cavalaria personificada na oposição entre a fraternidade e a maternidade:

Quando os irmãos e aqueles que carnalmente o amavam perceberam que ele se ocupava da conversão, começaram a agir, em todos os modos, de que pudessem afastar a alma dele para o estudo das letras, e o implicar estreitamente no mundo pelo amor da ciência secular. Pois certamente, como ele costuma confessar, por algum tempo seus passos foram retardados por tal tentação. Mas a memória da mãe santa não deixava de constranger seu espírito, em tal modo que lhe parecia amiúde que a via queixosa, pois não o criara desta maneira tão ternamente para as frivolidades, nem o ensinara sob tal esperança. Desse modo, indo ele ver seus irmãos, os quais estavam com o Duque da Borgonha no cerco de um castelo que chamam Granceiu, começou se angustiar veementemente neste pensamento. Achou em meio do caminho uma igreja, nela orou com muitas lágrimas, alçando as mãos ao céu e lançando seu coração ante a presença do seu Senhor Deus²⁸. (VP, v. 185, t. 01: 231-232, trad. e grifos nossos).

Passagem significativa que introduz um problema na família bernardina. De um lado, seus irmãos *militēs*, e provavelmente seu pai, tentando dissuadi-lo de suas intenções ao perceberem que ele se ocupava da conversão das pessoas ao monasticismo. De outro lado, surge novamente a figura materna, em aparição fantasmagórica, adversa às “burlas e vaidades deste mundo”. Compreendem-se essas vaidades como a busca da honra, a ambição, o gosto pela aparência, pelas armas, pelo luxo e riquezas (BARTHÉLEMY, 1994: 40). Tais características, segundo a historiografia, se identificariam com a cavalaria. O clero, especificamente o regular, tentou se opor a estas e propor outras formas de conduta, senão a vida monacal.

Ao apresentar as oposições dos familiares diante do esforço de conversão e a situação em que eles se achavam – apoiando o Duque da Borgonha no cerco ao castelo Graceiu – Guilherme procura demonstrar o “arraigamento” da família de São Bernardo no mundo – sobretudo da parte masculina. Mesmo que Tecelino e seus irmãos tenham uma observância religiosa admirável, eles continuam “no século”, combatendo, ganhando honras. Mais importante do que exercer essas ações é a impressão de que eles

²⁸ Ubi vero de conversione tractantem fratres ejus, et qui carnaliter eum diligebant, persenserunt; omnimodis agere coeperunt ut animum ejus ad studium posset divertere litterarum, et amore scientiae saecularis saeculo arctius implicare. Qua nimirum suggestionem, sicut fateri solet, propemodum retardati fuerant gressus ejus: sed matris sanctae memoria importune animo ejus instabat, ita ut saepius sibi occurrentem videre videretur, conquerentem et improperantem, quia non ad hujusmodi nugacitatem tam tenere ducaerat, non in hac spe erudierat eum. Demum cum aliquando ad fratres pergeret, in obsidione castris, quod Granceium dicitur, cum duce Burgundiae constitutos, coepit in hujusmodi cogitatione vehementius anxari. Inventaque in itinere medio ecclesia quadam, divertit, et ingressus oravit cum multo imbre lacrymarum, expandens manus in coelum, et effundens sicut aquam cor suum ante conspectum Domini Dei sui.

as consideravam como legítimas. O próprio Bernardo confessou para Guilherme que, por certo tempo, vivera “nessas tentações do mundo”. Isso permite propor que São Bernardo, em breve período de sua juventude, apesar de sua saúde debilitada, manteve uma vida cavaleiresca ou próxima da cavalaria (PACAUT, 1993: 56).

Percebe-se a oposição entre duas práticas sociais, representada ou simbolizada nas relações familiares. Essa tensão enfatiza as dificuldades da vocação de São Bernardo e objetivam engrandecer as conversões ulteriores junto a sua *fraternitas*. Mais do que elogiar as virtudes de São Bernardo, Guilherme de Saint-Thierry preza a conversão ao monasticismo e as virtudes das práticas que lhe subjazem. Os *milites* do relato, principalmente os irmãos e um tio do Santo, que se chamava Galdrico, encarnam esse elogio da conversão na medida em que são obrigados e pressionados a reconhecer que o claustro conduz a uma vida melhor que a cavalaria:

*O primeiro de todos Galdrico, o mais velho deles, sem resistência ou excitação, pelos pés, como dizem, caiu na sentença do sobrinho, e no consenso da conversão, homem honesto e poderoso no mundo e conhecido pela glória da cavalaria secular, senhor do castelo no território Eduensi que chamam Tuilio*²⁹. *E logo depois, Bartolomeu, o mais jovem dos outros irmãos e ainda não cavaleiro, deu, sem dificuldade, na mesma hora, consentimento ao salutar aviso. Além disso, André, mais novo que Bernardo e naquele tempo recentemente cavaleiro, admitia com dificuldade as palavras do irmão, até que uma vez começou a bradar subitamente e disse: “Vejo minha mãe”. A qual visivelmente lhe apareceu com a face clara, sorrindo e agradecendo o propósito dos filhos. E por isso, o próprio deu consentimento e de tirano do mundo foi feito cavaleiro de Cristo*³⁰. (VP, v. 185, t. 01: 232, trad. nossa).

O fantasma de Aleth aparece novamente a um de seus filhos com o intento de convencê-lo a abandonar a cavalaria. Guilherme afirma que Aleth desejava que seus filhos se tornassem monges, logo, não deveria concordar com a opção cavaleiresca que certos dentre eles fizeram. A anúncio do caráter extraordinário de São Bernardo – ou um presságio, intuição ou imaginação apresentada com tal – e a descrição de aparições fantasmagóricas oferecem ao leitor uma espécie de prova de sacralidade que atesta a santidade da mãe. Logo, talvez, a aparição do fantasma de Aleth, no momento em que

²⁹ Touillon.

³⁰ *Primus omnium Galdricus avunculus ejus, absque dilatione aut haesitatione, pedibus, ut aiunt, ivit in sententiam nepotis, et consensum conversionis, vir honestus et potens in saeculo, et in saecularis militiae gloria nominatus, dominus castris in territorio Aeduensi, quod Tuillium dicitur. Continuo etiam Bartholomaeus occurrens, junior caeteris fratribus, et nectum miles, sine difficultate eadem hora salutaribus monitis dedit assensum. Porro Andreas, Bernardo etiam ipse junior et novus eo tempore miles, verbum fratris difficiliter admittebat, donec subito exclamavit: “Video”, inquit, “matrem meam”. Visibiliter siquidem ei apparuit, serena facie subridens, et congratulans proposito filiorum. Itaque et ipse continuo manus dedit, et de tirone saeculi factus est miles Christi.*

Bernardo tenta convencer seu irmão, enfatize um aspecto superior e divino do ofício monástico frente a cavalaria, pois neste momento, André se convenceu e se tornou monge.

A documentação encontrada sobre a “maneira de fazer ou tornar-se cavaleiro” mobiliza termos como *acostumar-se a cavalaria armada* (VG: 69, trad. nossa). Outros documentos, como o convite feito pelo Conde de Pontigny ao Bispo Lamberto de Arras para a cerimônia de *adubament* do filho do rei Felipe I, Luis – futuro rei Luis VI – em 1098, emprega expressões *ordenar e ornar com as armas militares, promover e ordenar à cavalaria*³¹ (GUIDO DE PONTIGNE. *Carta ao Bispo Lamberto de Arras*. In: BOUQUET & DELISLE, v. 15, 1840-1904: 187, trad nossa).

A historiografia, sobretudo Guilhiermoz (1906), Flori (1993) e Barthélemy (1994 e 2007) fizeram profícuas observações a esse respeito, concluindo que o *adoubament* ou ato da entrega das armas ao postulante da *militia* coroa um aprendizado, marca o ingresso do adolescente na vida adulta e simboliza a *potestas* e o *status* do nobre. Além disso, o *adoubament* marca uma relação social entre o que recebe e o que entrega as armas, seja estreitando os laços de afeto e amizade ou constituindo um vassalo para o séqüito do senhor.

No trecho supracitado da *Vita Prima*, um cavaleiro abandona a cavalaria secular para se tornar *miles Christi*. Ele, assim como todos os *milites* da *Vita Prima*, cumpre uma espécie de rito de passagem, de mudança de vida, não detalhado por Guilherme de Saint-Thierry. Esse abandono das armas, em troca da vida religiosa, é algo antigo e atestado pela documentação: em 951 um *miles* que entrara em Cluny dizia: *dissolvo o arnês da cavalaria, corto a barba e a cabeleira da cabeça por divino amor e, por Deus auxiliador, disponho receber o hábito monástico no predito monastério*³² (DODA & LEOTBALDUS. *Carta de doação a Cluny*. In: BERNARD & BRUEL, 1876-1903, v. 01: 756, trad. nossa). A negação da cavalaria e a entrada ao monasticismo são compostas por ritos e sinais que se aproximam e invertem os ritos e sinais do *adubament* ou do ingresso do jovem na vida militar.

³¹ ... armis militaribus adornare et honorare, et ad militiam promovere et ordinare.

³² Cingulum militiae solvens et comam capitis barbamque pro divino amore detundans, monasticum, Deo auxiliante, habitum in predicto monasterio recipere dispono.

Realiza-se, portanto, a passagem de uma *militia* efetiva, das armas concretas, para uma *militia* metafórica (BARTHÉLEMY, 1994: 55-56). O monasticismo se apropriava de uma linguagem militar para expressar a adoção de um modo de vida ou de práticas específicas que estabeleciam uma relação afetiva entre duas pessoas – Bernardo foi identificado como pai espiritual de seus irmãos (VP, v. 185, t. 01, 1855: 236)³³ – marcavam uma escolha pelo abandono da vida secular e o ingresso em um gênero de luta espiritual. Abandonar os combates terrenos coroava um amadurecimento religioso, necessário para efetuar a luta espiritual sob a conduta de um “pai” espiritual.

Obviamente, nem todos os cavaleiros mostravam-se aptos a aceitar essa passagem ou a fizeram por espontânea vontade como no exemplo de Galdrico, tio de São Bernardo³⁴. No caso de André, irmão do Santo, foi necessário a intervenção materna para impulsioná-lo. Mais complicada e mais dramática, segundo Guilherme, foi a conversão de *Gerardus* ou Geraldo, o segundo irmão mais velho de São Bernardo. Neste caso, não houve intervenção materna, mas apenas o cumprimento de uma profecia bernardina. Assim como no caso da conversão da esposa de Guido, uma profecia, que apresenta um tom forte de ameaça, conduz para a conversão:

O segundo irmão depois de Guido era Geraldo, nobre cavaleiro intrépido em armas, de grande prudência e de exímia benignidade, que todos amavam. O qual, aos primeiros que ouvem e as primeiras aquiescências do dia, como foi dito, reputa por levandade, como é costume da sabedoria secular, com espírito obstinado, repelia os avisos e salutares conselhos do irmão. Então Bernardo, já acendido na fé e no zelo do amor e caridade fraternal, de modo exasperado lhe disse: “Eu sei que atribulação dará consentimento ao teu intelecto”. Pôs-lhe o dedo no costado, e disse: “Virá um dia, e cedo virá, que uma lança, fixa neste lado, fará caminho ao teu coração por conselho de tua saúde, que tu desprezas e certamente tu temerás, mas não morrerás”. Assim como foi dito, assim foi feito. Daí a poucos dias, foi cercado por inimigos e capturado e ferido, segundo a palavra do irmão, trazendo a lança no próprio lado, alojada naquele lugar onde lhe pusera o dedo. E como já temendo a presença da morte, bradava: “Monge sou, monge sou de Cister”. Não menos foi capturado e recluso em custódia. Bernardo foi chamado rapidamente por um mensageiro, ma ele não quis vir e disse: “Eu sabia e primeiro lhe disse que seria duro lançar coices contra o aguilhão, porém esta ferida não é para morte dele, mas para a vida”³⁵. (VP, v. 185, t. 01: 233. trad e grifos nossos).

³³ Jam vero adveniente die reddendi voti et complendi desiderii, egressus est de domo paterna Bernardus, pater fratrum suorum, cum fratribus suis, fillis suis spiritualibus, quos verbo vitae Christo genuerat.

³⁴ Ver página 47.

³⁵ Secundus natu post Guidonem Gerardus erat, miles in armis strenuus, magnae prudentiae, benignitatis eximiae, et qui ab omnibus diligebatur: qui caeteris, ut dictum est, primo auditu et primo die acquiescentibus, ut mos est sapientiae saecularis, levitatem reputans, obstinato animo salubre consilium et fratris monita repellebat. Tum Bernardus fide jam igneus, et fraternae charitatis zelo mirum in modum exasperatus: “Scio”, inquit, “scio, sola vexatio intellectum dabit auditui”. Digitumque lateri ejus

São Bernardo conseguiu que seu irmão deixasse a cavalaria para se tornar um monge. Todos os filhos de Tecelino seguem São Bernardo no abandono da vida secular. A relação entre o Santo e seus irmãos, especificamente, os cavaleiros – André e Geraldo – pode ser disposta em três momentos distintos. Primeiro, uma recusa ou resistência inicial aos “conselhos” de São Bernardo; segundo, a mediação feita pela mãe ou por algum evento insólito estreitando os vínculos fraternos e terceiro, a aceitação e mudança de idéia que submetiam os cavaleiros ao juízo e à vontade maternal e fraterna. Se a família bernardina era basicamente militar, ela torna-se, não obstante resistências e dificuldades, uma família monástica.

04. São Bernardo e os *milites* que visitam Claraval

Tecelino e seus filhos não foram os únicos *milites* apresentados na obra de Guilherme. Após ter cumprido seus votos e se tornado abade de Claraval, São Bernardo, em uma data difícil de se estabelecer devido às poucas coordenadas oferecidas por Guilherme, mas que pode ser localizada após o ano de 1115, recebe em seu monastério alguns cavaleiros. Estes pretendiam participar de alguns torneios ou simulações de combate condenadas pela Igreja, devido às turbulências que poderiam causar (FLORI, 1998: 62-70). A atitude de Bernardo quanto a esse séqüito de militares não é tão consoante com seu posicionamento perante seus irmãos:

Certa vez, foi um grupo de cavaleiros nobres a Claraval para verem esse lugar e o seu santo abade. Estava próximo o tempo da quaresma e todos eles eram jovens e dados à cavalaria secular, e andavam desejando aqueles execráveis jogos chamados torneios. Ele começou a pedir que naquele ínterim dos poucos dias que eram antes da quaresma não empregassem armas. Os quais com espírito obstinado recusaram consentir as suas advertências. E ele disse: “eu confio no Senhor que Ele me dará a trégua que vós me negastes”. E chamou um frade e mandou que lhes oferecesse cerveja e, benzendo-a, disse-lhes que bebessem a poção das almas. Então, todos beberam, alguns deles, ainda forçados pelo amor do século, temendo aquele amor da divina virtude que depois são experimentados os efeitos. Como, portanto, saíram pelas portas do mosteiro começaram a acender uns com os outros em palavra porque o coração de todos ardia. Portanto, Deus inspirando e correndo rapidamente a sua palavra, reversos nessa mesma hora e conversos de seus caminhos, ofereceram suas destros a cavalaria

apponens: “Veniet”, inquit, “dies, et cito veniet, cum lancea , lateri huic infixi, pervium iter ad cor tuum faciet consilio salutis tuae, quod aspernaris: et timebis quidem, sed minime morieris”. Sic dictum, sicque factum est. Paucissimis interpositis diebus circumvallatus ab inimicis, captus et vulneratus juxta verbum fratris, lanceam gestans ipsi lateri, eidemque infixam loco cui ille digitum applicuerat, trahebatur, et mortem quasi jam praesentem metuens clamabat: “Monachus sum, monachus sum Cisterciensis”. Nihilominus tamen captus et reclusus in custodia est. Vocatus est Bernadus per celerem nuntium, se non venit. “Sciebam”, inquit, “et praedixeram quod durum esset ei contra stimulum calcitrare: nec tamen ad mortem ei vulnus hoc, sed ad vitam”.

*espiritual. Dos quais alguns ainda agora servem da Deus, outros, desembaraçados os vínculos carnis, já reinam com Ele. Não é maravilha que a maioridade honre este homem com devotos serviços quando em devoção dele a divina virtude excita essa infância ainda ignorante e não conhecedora da devoção e da razão? Muitos conheceram o nobre varão Valtero de Monte Maravilhoso, sobrinho de Frei Valtero que entre aqueles cavaleiros que dissemos foi professo na santa cavalaria*³⁶. (VP, v. 185, t. 01: 257. trad. e grifos nossos).

Guilherme permite que um detalhe seja vislumbrado: ao utilizar a expressão *ne armis interim uterentur*, o autor diz que o desejo de Bernardo era conseguir que os *milites* não empregassem armas naqueles dias próximos da quaresma. A expressão *interim* – que significa durante este tempo, enquanto isto, por um instante (FARIA, 2003: 517), da mesma forma na língua portuguesa – demonstra perfeitamente o que Guilherme apreende de Bernardo neste episódio. Este não pediu que os cavaleiros abandonassem a *militia*, mas apenas que se abstivessem das armas em um momento preciso e restrito no tempo.

O que se segue é uma adequação dos eventos aos já apresentados na biografia. Os jovens *milites* resistiram a seguir os conselhos de Bernardo. Somente após beberem a cerveja benzida, eles abandonam a *militia* e ingressam na cavalaria espiritual. Guilherme cita o nome de um desses cavaleiros convertidos e de seu sobrinho, procurando estabelecer referências ou testemunhas que possam confirmar o ocorrido em Claraval. Mais importante do que confirmar o evento é a possibilidade de demonstrar e testemunhar a santidade de seu abade.

Os cavaleiros se converteram, mas, aparentemente, a intenção de Bernardo não era essa. Cada conversão cavaleiresca é um fato singular na biografia, nenhuma ocorre da mesma forma. Contudo, a acima referida mantém-se mais afastada das demais por demonstrar que o abade de Claraval não exigiu a conversão, apenas a abstinência

³⁶ Diverti aliquando nobilium cohors militum ad Claram-Vallem, ut viderent locum, ac sanctum ejus Abbatem. Prope autem erat sacrum Quadragesimae tempus: et illi omnes fere juvenes dediti militiae saeculari, circumibant quaerentes execrabiles illa nundinas, quas vulgo tornetas vocant. Coepit itaque ab eis petere, paucos illos qui ante Quadragesimam supererant dies, ne armis interim uterentur. Quibus obstinato animo ejus acquiescere monitis renuentibus: “Confido”, ait, “in Domino, quod ipse mihi dabit indicis quas negastis”. Et accersito fratre, jubet eis cerevisiam propinari, benedicens eam, et dicens ut potionem biberent animarum. Biberunt ergo pariter, quidam tamen inviti prae amore saeculi, metuentes eum quem postea sunt experti dininae virtutis effectum. Ut enim egressi sunt monasterii fores, mutuis sese coeperunt inflammare sermonibus, quia cor eorum ardens erat in eis. Inspirante igitur Deo, et currente velocite verbo ejus, eadem hora reversi, et conversi a viis suis, spirituali militiae dextras dedereunt. Quorum quidam adhuc militant Deo, quidam autem cum eo jam regnant, carnis vinculis absoluti. Quid autem mirum quod devotis hunc hominem colit osbequiis major aetas, in cujus devotionem divina virtus ipsam quoque infantiam excitat expertem adhuc rationis, et devotionis ignaram? Norunt multi illustrem juvenem Waltherum de Monte-Mirabili, cujus patruus frater Waltherus, inter eos quos praediximus milites, sacram in Clara-Valle militiam est professus.

temporária dos *milites*. O desenrolar da interação entre o abade e os *milites* re-introduz a coerência no relato ao ficar evidente que todos os *milites* da *Vita Prima* abandonam abertamente ou discretamente a *militia*.

Não obstante os resultados alcançados, a posição de São Bernardo quanto à cavalaria, na sua juventude, junto de sua família e perante os *milites* que chegam a Claraval não é apreendida, inicialmente, da mesma forma. Pelo menos, não seria tão radical ou contundente no caso dos últimos. Essa consideração apóia-se no fato de seu biógrafo não registrar uma tentativa inicial de conversão, apenas um aconselhamento de restrição prática. Pensando nas diferenças existentes entre a conversão de André e Geraldo e dos *milites* de Claraval é possível evidenciar uma mudança de atitude bernardina frente à cavalaria?

São Bernardo não pediu aos *milites* convertidos que voltassem para a cavalaria. Mantinha-se a conversão. Nesse sentido, não se pode assinalar uma mudança de postura de São Bernardo quanto à cavalaria. Mesmo que sua intenção inicial não fosse a conversão, o abade de Claraval não se opunha ao abandono da *militia*. Se a juventude cavaleiresca comporia “a ponta de lança da agressividade feudal” (DUBY, 1989: 137), São Bernardo era elogiado na hagiografia por “conduzir à razão esta infância” (VP, v. 185, t. 01: 257). Guilherme de Saint-Thierry não permite analisar, dentro de sua obra, uma mudança de atitude de São Bernardo quanto à cavalaria. Percebemos um distanciamento entre as narrativas de conversão, mas os resultados delas remetem a um comportamento e um posicionamento de São Bernardo apreendidos e traduzidos de maneira coerente pelo autor da *Vita Prima*: todos os cavaleiros, de uma forma ou de outra tem seus estados militares modificados pela atuação do Santo.

05. São Bernardo e o *miles peregrinus* conde Hugo de Champagne

Historiadores como Demurger (2005), Duby (1989) e Flori (1998) assinalaram um entusiasmo religioso no Ocidente que decorre da pregação do Papa Urbano II na cidade de Clermont – no mês de novembro de 1095 – o êxito da Primeira Cruzada e da tomada de Jerusalém aos muçulmanos em 1099. Pode-se considerar este entusiasmo observando uma convenção feita entre o abade de Cluny e um *miles*, que deixava seus bens aos cuidados do dito abade para partir rumo a Jerusalém. Convenção que se realizou em abril de 1096, ou seja, cerca de cinco meses após o a pregação de Urbano II:

*Que fosse conhecido aos cristãos presentes e futuros que eu, Acardo, cavaleiro, do castelo que chamam Monte Merulo, por outro lado, filho de Wicardo, o mesmo também é chamado Monte Merulo, eu, digo, Acardo, desejoso de ir a Jerusalém para lutar contra os pagãos e sarracenos, em benefício de Deus, nesta tão numerosa e máxima excitação ou expedição do povo cristão, e, agitado por tal intenção, querendo ir armado naquela, desta maneira faço convenção com o senhor Hugo, abade venerável cluniacense e com os monges dele. Verdadeiramente ante, outros monges são autores comigo desta convenção: senhor Bernardo camareiro e senhor Gaufrido, prior de Monte Bertoldo, e senhor Geraldo de Cavariaco. Por isso, certa possessão minha, que está disponível a mim por direito hereditário paterno, agora ponho em convenção com os ditos senhores, aceitando destes dois mil soldos em moeda lugdunense e quatro mulas. Por tal continuidade, faz-se verdadeiramente essa convenção, afim de que nenhuma pessoa consangüínea ou aparentada possa me redimir, a não ser eu próprio. Que se nesta peregrinação a Jerusalém eu for morto, ou de algum modo desejar permanecer naquelas partes, isto que em convenção é tido, agora então, não em convenção, mas em possessão legítima e hereditária, o monastério de Cluny tenha em direito perpétuo*³⁷. (ACARDO MILES. Carta de convenção feita com o abade de Cluny. In: BERNARD & BRUEL, v. 05, 1876-1903: 51-53. trad nossa).

Acardo abandonara tudo para cumprir o ato “piedoso” e penitencial de lutar em defesa dos lugares considerados santos na Palestina contra os muçulmanos (DEMURGER, 2002: 22-24). Esse abandono não significava apenas deixar família, amigos e propriedades no Ocidente, mas também recusar as guerras fratricidas e as rapinagens que, nas palavras do clero, a cavalaria exercia no Ocidente (DUBY, 1994: 55). Nas palavras do cronista Foucher de Chartres, Urbano II teria dito:

Que eles marchem, diz ainda o Papa no final, contra os infiéis, e terminem pela vitória uma luta que desde longo tempo já deveria ser começada, estes homens que, até o presente, tiveram o hábito criminoso de se abandonar às guerras internas contra os fiéis; que eles se tornem verdadeiros cavaleiros, aqueles que por tão longo tempo foram somente ladrões; que eles combatam agora, como é justo, contra os bárbaros, aqueles que outrora brandiam suas armas contra os irmãos de mesmo sangue que eles; que eles procurem as recompensas eternas, esta gente que durante tantos anos venderam seus serviços como mercenários por um miserável pagamento; que eles trabalhem por adquirir uma dupla glória, aqueles que há pouco tempo sofriram tantas fadigas em detrimento de seu corpo e de sua alma. Que mais eu acrescentaria? De um lado seriam miseráveis privados dos verdadeiros bens, de outro, homens cobertos pelas verdadeiras

³⁷ Notum sit fidelibus Christi presentibus et futuris, quod ego Acardus, miles, de castro quod vocant Montem Merulum, filius autem Wicardi, qui et ipse dictus est de Monte Merulo, ego, inquam, Acardus in hac tam multa et permaxima excitatione uel expeditione christiani populi decertantis ire in Iherusalem, ad belligerandum contra paganos et Sarracenos pro Deo, et ipse tali intentione permotus, cupiensque illo ire armatus, facio conventionem hujusmodi cum domino Hugone, abbate venerabili Cluniacensi, et cum monachis ejus. Ante alios vero monachos hujus conventionis auctores mecum sunt: domnus Bernadus camerarius et domnus Gaufridus, prior de Monte Bertaldi, et domnus Geraldus de Cavariaco; itaque quandam possessionem meam que ex paterne hereditatis jure mihi obvenit pono in convadium jam dictis senioribus, accipiens ab eis duo milia solidorum Lugdunensis monete, et quatuor mulas. Fit vero convadium istud tali tenore, ut a nulla persona cumsanguinitatis uel cognationis mee redimi possit, nisi a me ipso. Quod si in hac peregrinatione Iherosolimitana mortuus fuero, uel quoquomodo illis in partibus remorari voluero, istud quod pro cumvadio nunc hagetur, jam tunc non convadium, sed possessio legitima atque hereditas Cluniacensis monasteriis erit jure perpetuo.

*riquezas; de uma parte os inimigos do senhor combaterão, do outro, seus amigos*³⁸. FOUCHER DE CHARTRES. *Histoire des Croisades*. In: GUIZOT, 1825: 09, trad. nossa).

Um dos resultados mais importantes do contato entre esta *expeditia* da cristandade e a cavalaria é a possibilidade da representação do *miles peregrinus*. Este cavaleiro não derramaria sangue cristão, mas pagão, em defesa do próprio Cristo. Um desses nobres que atendera ao apelo de Urbano II, não de imediato, mas viajou para a Palestina e retornou para o Ocidente em sucessivas viagens, entre os anos de 1114 e 1125, foi o conde Hugo de Champagne (GIOVANDO, 1944: 268). Realizar essas viagens, sob os auspícios do clero, instituindo penitências, era uma prática comum entre a nobreza guerreira. Ir, combater os muçulmanos e voltar para a casa se convertia em uma purgação dos pecados cometidos pelos cavaleiros.

Todavia, em uma de suas viagens, o Conde Hugo decidira se fixar em Jerusalém. Além de permanecer naquela cidade, ele abandonara a dignidade condal, se tornara um simples *miles* e ingressara na confraria dos cavaleiros Templários, cujo líder era exatamente seu vassalo Hugo de Payns. Pessoa próxima de São Bernardo, Hugo de Champagne informou-lhe sua decisão e recebeu do abade de Claraval a seguinte resposta:

*Se, pela causa de Deus, te fizeste simples cavaleiro e pobre, de riquíssimo que tu eras, disto vos felicitamos e em ti damos glória a Deus, sabendo bem que esta é uma mutação da destra do Altíssimo. De outra parte, confesso de não ser insensível, encontrando-me privado, não só por aquela razão de Deus, da tua amável presença, tanto que não posso ver-te nem uma vez, ao passo que teria voltado, se me fosse possível, a encontrar-me contigo. Possamos nós esquecer o antigo afeto e os benefícios que com tanta generosidade tem provido à nossa casa? Se dignificas o senhor, pelo qual amor igual te comporta, não serás esquecido na eternidade! Porque, por aquilo que depende de nós, longe de mostrar-te ingratos, conservamos altamente impresso no coração a recordação da abundância da tua caridade e, na oportunidade mostraremos de fato. Oh! Quanto prazer teríamos em prover ao bem de tua alma e de teu corpo, se nos fosse concedido de estar aqui conosco! Mas porque não é assim, nos resta somente que, não podendo ter-te presente, sempre oramos por ti ausente*³⁹. (BERNARDO DE

³⁸ Qu'ils marchent, dit encore le pape en finissant, contre les infidèles, et terminent par la victoire une lutte qui depuis long-temps déjà devrait être commencée, ces hommes qui jusqu'à présent ont eu la criminelle habitude de se livrer à des guerres intérieures contre les fidèles; qu'ils deviennent de véritables chevaliers, ceux qui si long-temps n'ont été que des pilards; qu'ils combattent maintenant, comme il est juste, contre les barabares, ceux qui autrefois tournaient leurs armes contre des frères d'un même sang, qu'eux; qu'ils recherchent des récompenses éternelles, ces gens qui pendant tant d'années ont vendu leurs services comme des mercenaires pour une misérable paie: qu'ils travaillent à acquérir une double gloire ceux qui naguère bravaient tant de fatigues, au détriment de leur corps et de leur ame. Qu'ajouterai-je de plus? Dans côté seront des misérables privés des vrais biens, de l'autre des hommes comblés des vrais richesses; d'une part combattront les ennemis du Seigneur, de l'autre ses amis.

³⁹ Si causa Dei factus es ex comite miles, et pauper ex divite, in hoc profecto tibi ut iustum est, gratulamur, et in te Deum glorificamus, scientes quia haec est mutatio dexteræ Excelsi. Caeterum, quod

O conde Hugo havia repudiado sua esposa, considerada infiel, deserdado o filho, que acreditava não fosse seu e transmitido o condado de Champagne para seu sobrinho Teobaldo (READ, 2001: 102-103). Hugo recusara os bens materiais e se tornara um simples e pobre cavaleiro. Na sua resposta, São Bernardo lamentou de não ter a presença do Conde em Claraval. Ao dizer que gostaria de “prover ao bem da alma e do corpo” de Hugo, Bernardo demonstraria que desejava a sua entrada em Claraval. O abade lamentava sua vontade não ser satisfeita.

Inicialmente, se poderia imaginar que as palavras de Bernardo significariam apenas uma espécie de saudade ou cortesia de um anfitrião ao seu suserano bem-feitor, pois Claraval localizava-se no condado de Champagne e seu abade lembrara os benefícios que o conde havia cumulado seu monastério. Contudo, considerando a conversão de seus parentes *milites* e as palavras escolhidas por ele para se expressar, conclui-se que Bernardo acharia melhor que o conde abandonasse sua dignidade e poder para se tornar monge e não *miles* (DEMURGER, 2005: 58). Com palavras de afeto, Bernardo tentaria, não de forma incisiva, converter o Conde Hugo.

No início da carta, Bernardo louvou a *mutatio* de Hugo, afirmando que fora obra do altíssimo. A consideração de que a mudança do rico conde para o pobre cavaleiro ocorria pela destra do altíssimo não deixa dúvidas quanto à sinceridade ou à seriedade da apreciação bernardina. De fato, São Bernardo deveria desejar a conversão de Hugo, no entanto, o felicitou e não impôs maiores restrições ou empecilhos à profissão militar do conde. A carta do Santo a Hugo de Champagne permite que uma aceitação reticente das práticas militares seja perceptível. Se não foi possível trazer o conde para Claraval, a decisão de abandonar a riqueza e o poder, nas condições descritas pela missiva, deveria não ser tão desagradável a Bernardo.

Na *Vita Prima* encontra-se a idéia de que o *miles* se associa a uma espécie de poder local. Os *milites* Tecelino e Gaudrico estavam à frente de castelânias,

tu iucunda praesentia nobis ita nescio quo Dei est subtracta iudicio, ut ne interdum quidem videre te valeamus, sine quo nunquam, si fieri posset, esse vollemus, aequanimiter, fateor, non portamus. Quid enim? Possumusne oblivisci antiqui amoris, et beneficiorum quae domui nostrae tam largiter contulisti? Utinam ipse pro cuius amore fecisti, in aeternum non obliviscatur Deus! Nam nos, quantum in nobis est, minime prorsus ingrati, memoriam abundantiae suavitatis tuae mente retinemus, et, si liceret, opere monstraremus. O quam libenti animo et corpori tuo pariter et animae providissemus, si datum fuisset, ut simul fuisset! Quod quia non est, restat ut, quem praesentem habere non possumus, pro absente semper oremus.

respectivamente em Fontaine-Le-Dijon e Touillon. Já o jovem irmão de Bernardo, André, no momento de sua conversão, era dito que “de tirano do século se fez cavaleiro de cristo”. Obviamente eles estão intimamente ligados a uma teia de relações vassálicas, devendo obrigações aos seus senhores. Trata-se de nobres, de sangue de antiga origem e reconhecidos por suas obras militares que deteriam direitos e poderes locais. Por outro lado, as referidas oposições entre cavaleiros e condes, evocadas por São Bernardo, enfatizam, não o poder ou a influência política dos *milites*, mas a sua inferioridade em uma hierarquia social e de poder.

Em uma carta, escrita em 1127 ao sucessor de Hugo, o conde Teobaldo II, Bernardo o lembrara que: *Se acaso, algum de vossos cavaleiros ou ministros se comportar injustamente com seus bens, ou pretender alguma vez alterar a paz que devem gozar em Deus, saiba por certo que com ele ferirão muito gravemente o vosso favor*⁴⁰ (BERNARDO DE CLARAVAL. *Carta ao conde Teobaldo II*. In: ARAGUREN & BALANO, v. 07, 1983: 204. trad. e grifo nossos). Evidencia-se a posição do Conde de Champagne que comanda e está acima de cavaleiros e ministros. Compreender o que significava a palavra *miles* para São Bernardo naquele momento é de fundamental relevância. A cavalaria, na carta a Hugo de Champagne, provavelmente não deixa de trazer uma conotação de autoridade política restrita, mas o seu significado principal é o do serviço e da subordinação militar simples e humilde (GUILHIERMOZ, 1902: 331-345).

Para São Bernardo, estaria o conde Hugo cumprindo uma espécie de ascese militar? Ao se tornar Templário, o mesmo conde não estaria realizando uma espécie de “conversão”? Os elementos que conduzem a esse entendimento da ação de Hugo de Champagne são fortes. Se não fosse possível trazer o conde para o monastério, a deposição do poder condal, o abraço da pobreza e a adoção de um modo de vida considerado mais simples e humilde – em uma hierarquia secular – submetido às ordens de um ex-vassalo conduzem a uma “conversão” para um estado particular. Tal estado Bernardo ainda pensa que não seja perfeito, mas o Santo caminha para uma aceitação reticente e restrita. O entusiasmo cruzado de Hugo de Champagne se apresentou para

⁴⁰ Et si quis forte militum seu ministrorum vestrorum res illorum iniuste contingere, aut quietem, quam in Deo habere debent, infestare in aliquo tentauerit, pro certo se sciat vestram sibi ob hanc rem gratiam gravissime redditurum infesam.

São Bernardo de uma forma particular e o fez considerar e pesar possibilidades para a cavalaria.

O principal ponto a se destacar na carta é a não oposição férrea do Santo quanto ao estado militar do conde. Bernardo lamentava a ausência do amigo e bem-feitor, mas não impunha suas condições e não realizava ameaças em forma de profecias. Assinala-se uma mudança de atitude formatada na relação entre o conde/*miles* e o Abade. A perspectiva constituída no seio familiar e sob a forte influência materna foi colocada em questão na medida em que novas interações, em novas condições, levaram Bernardo a repensar ou a reconsiderar suas concepções. A felicitação do Santo ao conde, associada à sua lamentação de não recebê-lo em Claraal, demonstrava as dificuldades da modificação do *habitus* bernardino. Não obstante, evidenciamos certa maleabilidade e flexibilidade das concepções e posicionamentos na intervenção de novos espaços de socialização, nos quais, certezas e seguranças adquirem um caráter modificado ou de incerteza.

06. Os *milites* de João Batista à luz de duas apropriações monásticas distintas: *Vita Prima* x *De Laude Novae Militiae*

Guilherme de Saint-Thierry não afirmou que o ofício da guerra fosse pernicioso ou condenável. A conduta militar dos *milites* que seguiam os conselhos de João Batista era melhor do que a conduta daqueles que não seguiam. Porém, a “cavalaria espiritual” – composta pelos monges – era melhor que a “boa” cavalaria secular. Podemos assim, avaliar não apenas a concepção de cavalaria do jovem Bernardo, mas também a concepção de Guilherme de Saint-Thierry. Logo, contrapomos a concepção do abade de Saint-Thierry com a de seu amigo na maturidade.

As diferentes formas da apropriação e citação da passagem bíblica de João Batista e dos militares são elucidativas dos posicionamentos de Guilherme de Saint-Thierry da *Vita Prima*⁴¹ e de São Bernardo no *De Laude Novae Militiae*. Como foi observado na descrição de Tecelino, para Guilherme de Saint-Thierry, tal passagem bíblica era apenas o exemplo de conduta militar aceitável. Por outro lado, para São

⁴¹ Ver páginas 43-44. *O pai dele, Tecelino, era cavaleiro de legítima e antiga cavalaria, cultor de Deus e tenaz de justiça. Usava a cavalaria segundo a doutrina evangélica, não fazendo crueldade nem maldade alguma, contentando-se com os estipêndios que lhe davam seus senhores e rendas que tinha, as quais lhe abastavam para todas suas boas obras. Em tal modo servia com conselho e armas a seus senhores temporais, afim de que não negligenciasse entregar ao seu Senhor Deus o que devia.* (VP, v. 185, t. 01: 227, trad. nossa).

Bernardo, aquela serviria como elemento justificador da guerra. Ou seja, o primeiro intentava evidenciar restrições a possíveis comportamentos violentos ou cúpidos dos militares, já o segundo desejava demonstrar o não impedimento divino às práticas militares. A mobilização da passagem evangélica não ocorre com o mesmo sentido ou intensidade em ambos os abades:

*Pois, enfim, se seria totalmente interdito aos cristãos de “golpear com a espada” [Lc. 22, 49-51], por que o precursor do Salvador ordenava “aos militares de se contentar com seus estipêndios”? [Lc. 03, 14]. Ora, este serviço é belo e bem permitido a todos aqueles que aí sejam estabelecidos por Deus e não sejam votados a um melhor estado de vida*⁴². (BERNARDO DE CLARAVAL. *De Laude Novae Militiae*. In: EMERY, v. 367, t. 31, 1990: 60, trad. e grifos nossos).

Há, portanto, uma distância entre a apropriação de Guilherme em 1148 e de São Bernardo entre 1126 e 1129 quanto à escritura bíblica e quanto à cavalaria. Em um caso destaca-se a intenção de evidenciar ao leitor uma prática militar aceitável e restrita pelos conselhos bíblicos, em outro caso justifica-se a guerra. Além da grande diferença entre o São Bernardo da biografia e o São Bernardo do tratado, foi notável a distância entre as percepções de cavalaria presentes no *De Laude Novae Militiae* e na *Vita Prima*. As relações entre os cavaleiros, os monges e a santidade são diferentemente construídas em ambos os textos. Na *Vita Prima*, santidade se liga intimamente ao monasticismo – percebe-se isso na imagem de Aleth e de Bernardo – no tratado de São Bernardo há a possibilidade de uma santidade cavaleiresca, associada ao monasticismo, mas não inferior a ele.

Ao destacar que o pai de Bernardo não fazia maldades nem crueldades, Guilherme teve uma postura mais restritiva quanto à cavalaria, comparado, é claro, com o tratado de Bernardo. A fórmula interrogativa empregada pelo abade de Claraival contrasta com o emprego descritivo de Guilherme quanto às palavras de João Batista. Os conselhos do precursor de Cristo podem ser divididos em duas partes: a restrição da violência e o contentamento militar com seus estipêndios ou rendimentos. Guilherme empregou e se deteve em ambas as partes, já Bernardo enfocou mais o segundo ponto ressaltando com uma pergunta, cuja resposta parece óbvia, a não restrição divina ao

⁴² Quid enim? Si percutere in gladio omnino fas non est christiano, cur ergo praeco Salvatoris contentos fore suis stipendiis militibus indixit, et non potius omnem eis militiam interdixit? Si autem, quod verum est, omnibus fas est, ad hoc ipsum dumtaxat divinitus ordinatis, nec aliud sane quidquam melius proessis.

ofício da cavalaria. Apoiado em uma argumentação evangélica, Bernardo reconhecia a beleza do ofício cavaleiresco dos Pobres Cavaleiros de Cristo.

O Bernardo da juventude poderia ser mais belicoso do que mostra a *Vita Prima*? O *De Laude Novae Militiae* e o caráter pacífico de Guilherme levam a suspeitar da sua representação bernardina? Ou o aspecto “monastizante” de Guilherme encobririam um jovem Bernardo mais próximo do elogio aos Templários? Comparando a *Vita Prima* e o *De Laude Novae Militiae* é possível afirmar que Guilherme estaria obscurecendo a concepção militar de Bernardo durante sua juventude? O Bernardo, que insistentemente convertia os cavaleiros na biografia, na passagem citada do tratado vê o ofício cavaleiresco como belo e bem permitido. Além disso, na sua carta a Hugo de Champagne, ele não estabeleceu restrições mordazes a sua adoção do estado da *militia*.

Bernardo certamente crescera no seio de uma família cavaleiresca que tinha consciência da nobreza de seu ofício. As dificuldades das conversões fraternas relatadas por Guilherme apóiam esta conclusão. Percebe-se que as conversões das personagens que não eram *milites* ou que ainda não haviam sido “feitos” *milites* se constituem de maneira mais fácil ou relativamente mais tranqüila, senão desejadas pelos próprios protagonistas – como no caso de Bartolomeu e Everaldo. Entre os *milites*, o trabalho de conversão de Bernardo é bem maior, exceção feita ao seu tio Gaudrico, que talvez pela idade avançada já não pudesse exercer o ofício das armas.

Junto a essa dificuldade, observa-se um ponto relevante quanto aos dois irmãos mais novos que Bernardo – André e Bartolomeu. André era “recentemente” feito *miles* e Bartolomeu ainda não era, mas quando Guilherme mobiliza o termo “ainda”, deixa a entender que o mesmo Bartolomeu haveria de se tornar *miles*. Se os dois irmãos mais novos de Bernardo eram ou estavam destinados a serem *milites* – se não fosse a sua atuação – por que ele próprio também não o seria? Ele não confessara para Guilherme que vivera por algum tempo nas tentações seculares?

Poderia intervir a participação materna e, quiçá, paterna em destinar um de seus filhos à vida religiosa – como foi dito anteriormente, destinar um de seus filhos a vida religiosa era prática comum da nobreza secular. A saúde bernardina também conduziria esta escolha. A família de São Bernardo, apesar das observações piedosas de Guilherme era uma família tipicamente militar, a carreira religiosa era apenas um acessório, algo eventual, evidenciador de uma piedade laica, mas relegado aos membros pouco capazes

para exercer o trabalho de *miles*. A maioria dos parentes, e provavelmente Bernardo, seguiriam, naturalmente, a carreira das armas.

Havia a promessa de Aleth em tornar todos os seus filhos e filha monges. Verdadeira ou inventada por Guilherme ou Bernardo, esta promessa se mostra enganosa ou frágil na medida em que os filhos escolhem, por influência do pai e dos tios, a carreira das armas. Essa escolha só é alterada e a suposta promessa de Aleth cumprida na proporção em que São Bernardo interfere, ajudado por artifícios não humanos. A resistência fraterna e possivelmente paterna quanto à conversão de todos os membros da família denotam este caráter militar da família bernardina, os quais, em certo momento do relato, *estavam com o duque da Borgonha no cerco de um castelo que chamam Granceiu* (VP, v. 185, t. 01: 232, trad. nossa).

Por outro lado, é muito provável que Bernardo se posicionasse contrário às práticas cavaleirescas. Foram apontados elementos que corroboram esta observação. De forma coerente, identificamos dois momentos principais de São Bernardo. Aquele da juventude, da *Vita Prima* e outro, do *De Laude Novae Militiae*. Se em um, a conversão ao monasticismo é indiscriminada, no outro ele já considera a cavalaria, encarnada nos Templários, como um belo ofício, caso não se tenha sido destinado a um outro melhor. Já na carta a Hugo de Champagne, anterior ao *De Laude Novae Militiae*, Bernardo denota recalcitrância quanto a cavalaria, mas já não é o mesmo Bernardo da *Vita Prima*. O importante a perceber, como foi demonstrado, é a intervenção dos espaços de socialização na configuração da concepção de cavalaria bernardina. O *habitus*, pensado como perspectiva de apropriação e interpretação da realidade, se alterava, com maior ou menor dificuldade, nas interações bernardinas.

Apesar das relações de Bernardo com o Templário Hugo de Payns e com o conde Hugo de Champagne serem tão importantes para a sua concepção de guerra, elas não foram contempladas por Guilherme. O autor não fornece nenhuma referência sobre os Templários. Pode-se argumentar que o autor só tenha abordado eventos anteriores àqueles mencionados, pois falecera antes de concluir sua obra. Entretanto, a posição que a cavalaria ocupa no relato e o tema da obra demonstraram como verossímil a rejeição consciente de assuntos que tenham como centro a *militia* ou que priorizem, de certa forma, suas práticas.

Quando São Bernardo justificou o ofício guerreiro na passagem do *De Laude Novae Militiae* que evocava João Batista, ele destoou da *Vita Prima*. Primeiramente por tentar justificar o ofício da cavalaria e em segundo lugar por não construir, primordialmente, uma imagem cavaleiresca a partir das palavras do “precursor de Cristo”, tal como fez Guilherme. O abade de Claraval simplesmente a utilizou como um artifício retórico de legitimação sagrada e, portanto, incontestável das práticas dos primeiros cavaleiros Templários. Guilherme de Saint-Thierry era um homem pacífico que enxergaria nas palavras de João Batista uma interdição ou restrição das práticas cavaleirescas, mais do que uma justificação. Ou melhor, Guilherme não era apenas um homem pacífico, era mais pacífico do que o São Bernardo que fomentou o *Novum Militiae Genus*.

Entretanto, Guilherme de Saint-Thierry não se enganou ao escolher a vida do amigo para encarnar o elogio à conversão. Influenciado pela mãe, convicta do caráter extraordinário de seu filho, sem condições de seguir a carreira das armas, o Santo demonstrara uma afinidade com um monasticismo mais rigoroso, o cisterciense. Todavia, não é suficiente para o jovem Bernardo seguir sozinho para o monastério. Ele iniciara uma série de debates visando a convencer seus parentes a segui-lo em sua escolha. São Bernardo mudou a característica primordial de sua família militar, converteu os cavaleiros e deixou o pai solitário em casa até o dia em que ele próprio se convertera em Claraval. Evidentemente, houve sérias resistências, mas o monge triunfava no final sobre os cavaleiros.

É, no mínimo, estranho uma família com uma característica militar tão forte se transformar em uma família monástica. Tal mudança se relacionaria com a influência de uma espiritualidade ascética reformada (PACAUT, 1993: 29-31) que procuraria um retorno às práticas eremíticas e uma maior recusa do mundo secular. Essa espiritualidade foi apropriada e traduzida por São Bernardo aos seus familiares. Evidentemente, como foi observado na obra de Guilherme de Saint-Thierry, essa espiritualidade, apropriada pelo Santo, não influenciaria os *milites* se não houvesse, além da intervenção bernardina, feitos extraordinários e fantasmagóricos para convencê-los.

Na sua juventude, Bernardo recusou a cavalaria e se esforçou por convencer os cavaleiros a abandoná-la. A expressão utilizada pelo Santo em outra carta a Guilherme

de Saint-Thierry, por volta de 1125, que demandava um tratado a São Bernardo, aponta esse abandono do mundo, essa opção monástica: *Deves saber que essa classe de escritos me fere não pouco, pois me retira muito de minha vida interior, me interrompe o cultivo da oração, sobretudo por que não tenho suficiente capacidade para ditar, nem tempo disponível* ⁴³ (BERNARDO DE CLARAVAL. *Carta a Guilherme de Saint-Thierry*. In: ARAGUREN & BALLANO, v. 07, 1990: 319, trad. nossa).

A intenção de Bernardo era manter uma vida contemplativa, retirada e apostólica. O renome de grande místico que seria atribuído ao abade de Claraval pela posteridade (AMATO, 1997-1998), ao lado de sua atuação política, evidencia a importância que a ascese e o mundo secular assumem, respectivamente, para a historiografia contemporânea, em São Bernardo. Pelas observações feitas, conclui-se que a posição de Bernardo quanto a cavalaria não era a mesma na sua juventude, na carta ao Conde Hugo e no *De Laude Novae Militiae*. Mesmo que Guilherme tenha pintado as relações familiares de Bernardo com uma cor própria, ele não se afastou demasiadamente dos primeiros posicionamentos de Bernardo quanto a *militia*. O discurso contido na *Vita Prima* é o tênue equilíbrio entre o *habitus* de Guilherme de Saint-Thierry e as reminiscências bernardinas.

Nota-se que o posicionamento de São Bernardo só foi alterado na proporção em que novos relacionamentos, com outros *milites*, em circunstâncias diferentes interferiram. A bagagem cultural constituída nos anos de convívio familiar e materno foi colocada em questão. O São Bernardo místico e contemplativo, abade de Claraval, abandonava sua meditação e, colocado diante dos problemas da legitimidade e da identidade da cavalaria, tomava uma posição diferente da que se poderia esperar na sua juventude. Construindo no *De Laude Novae Militiae* uma representação da cavalaria, o Santo trouxe ou tentou trazer um equilíbrio para a *militia* e o monasticismo que não é encontrado ou concebido na *Vita Prima*. Novas interações proporcionam aos sujeitos históricos novas perspectivas e novas visões quanto aos elementos que compõem a sua realidade.

⁴³ Scito tamen non modico me in huiusmodi scriptitationibus feriri detrimento, quia multum hinc mihi devotionis subtrahitur, dum studium orationis intermittitur, praesertim cum nec usus suppetat dictandi, nec otium.

CAPÍTULO II

O NOVUM MILITIAE GENUS ALICERÇADO NO DIÁLOGO DE SÃO BERNARDO COM HUGO DE PAYNS

01. A *militia* enquanto configuração social

O processo dinâmico e interativo de constituição das representações – das diferentes formas de sentir, pensar, compreender e apresentar uma existência – que são encontradas em grupos ou conjuntos sociais específicos, como aqueles onde se encontravam os *milites* e os monges, tem sua complexidade explicitada na medida em que é proposto um problema amplo: “quais os conjuntos de relacionamentos sociais que pressionaram no sentido de desenvolver o que chamamos ‘sistema feudal’?” (ELIAS, 1994, v. 01: 16) ⁴⁴.

Restringimos aquela pergunta e realizamos escolhas dentro daquele “sistema feudal” denominado por Elias. Tais escolhas têm como vetor a documentação disponível. Assim, é problematizado o conjunto de relacionamentos que pressionaram, ou melhor, concorreram para conformar ou tornar possível o imaginário social, político e religioso dos primeiros *milites Templi* – aqueles cavaleiros ligados a Hugo de Payns – tal como foi reconhecido, apropriado e traduzido por São Bernardo.

Elias (1994) apontou a evolução dos comportamentos, das formas de pensar e agir em sociedade, especificamente a que conduziu à formação da sociedade de corte. De acordo com sua “história dos costumes”, houve um processo no qual se passava de certa “brutalidade” ou “liberdade dos costumes” para modos mais cortesês, polidos e civilizados. Seja através das posturas à mesa, das formas de se utilizarem os talheres e de se recolher ao quarto de dormir, da relação entre gêneros ou simplesmente do modo de assoar nariz, foi percebida a historicidade dos comportamentos sociais. O autor enfatizou um processo no sentido de conformação da idéia de civilidade, de controle dos impulsos, das paixões e das emoções. Elias destacou como os afetos e sentimentos foram progressivamente pacificados no Ocidente.

⁴⁴ A definição de “feudalismo”, evocada por Elias, se mostrou muito polêmica na medida em que consideramos as discussões historiográficas a respeito do termo, principalmente em Duby (1989) e Barthélemy (1994). Esse “sistema feudal”, para Elias, dizia respeito à sociedade do Ocidente entre os séculos X, XI e XII. Nesse sentido, salientamos também que a própria delimitação cronológica do “feudalismo” é um assunto controverso na historiografia. Se Duby (1989) identificou mudanças nas estruturas sociais e políticas a partir do século XI, como a ascensão dos *milites* enquanto sujeitos políticos importantes, a multiplicação dos castelos e a fragmentação política, Barthélemy (1994: 35) falou em uma “revelação feudal” no século XI. Nesta “revelação feudal”, aquelas mudanças não seriam novidades no século XI, sendo incorreto identificar uma ruptura naquele período.

“O senso do que fazer e não fazer para não ofender ou chocar os outros orienta, em conjunto com outros imperativos sociais e outras relações de poder, as práticas e ações de forma mais estrita que no período precedente” (ELIAS, 1994, v. 01: 91). Esse “período precedente” é aquele no qual encontramos a ascensão da *militia* enquanto importante ator social e político: o feudalismo. Elias percebe, portanto, a historicidade das regras e representações coletivas ligadas à historicidade da organização ou disposição das relações sociais.

A nobreza francesa, segundo Elias, se caracterizaria por uma fragmentação. Cada senhor viveria em seu domínio, auto-suficiente e autárquico. A fragmentação e a independência dariam vazão aos impulsos belicosos, às paixões guerreiras. Nesse contexto político, haveria certa liberalidade quanto às pulsões e aos desejos. Através de um complexo processo político, com o progressivo fortalecimento do poder real e a centralização do poder nas mãos de uma pessoa, ocorreria um enfraquecimento daqueles senhores. O fortalecimento do poder monárquico, cujas raízes, em França, podem ser encontradas desde o século XIV com o rei Filipe IV (BROWN, 1987) e quiçá anteriormente, traria certa pacificação dos costumes. Tendo em suas mãos o monopólio da violência legítima e do controle fiscal, as oportunidades de sucesso e expansão das riquezas, antes dispersas, ficariam a disposição do rei, que as distribuiria de acordo com as necessidades e as posições dos grupos políticos à sua volta: burguesia e aristocracia (ELIAS, 1994, v. 02).

A antiga nobreza secular, perdendo sua função militar em favor de exércitos mercenários recrutados entre a plebe, se transformaria em nobreza cortesã, se reunindo e se acomodando em torno do rei, distribuidor de privilégios, benefícios e sinecuras. A aristocracia teria sua influência e seu poder balanceados pela presença da burguesia, grupo composto por comerciantes, mercadores, artesãos e outras camadas cidadinas influentes. O monarca se converteria em gestor das tensões entre a nobreza e a burguesia, impedindo que um grupo conseguisse supremacia social e política sobre o outro, o que colocaria em risco todo o edifício social. Em uma sociedade cortesã, onde a convivência era constante, o importante não seria demonstrar força ou dar vazão a sentimentos e ações violentas ou desafiadoras, mas controlar seus impulsos, disfarçar seus desejos e tentar conhecer os pensamentos e intenções dos outros, em particular os

do rei. Disfarçar suas emoções e intenções e conhecer as dos outros seria uma forma de ter sucesso nessa teia social.

Pacificação dos afetos, articulações – concorrência, competição e acomodação – em torno da figura do rei, controle dos modos, “teatralização”, essas seriam as principais características da configuração social específica da sociedade de corte. Entretanto, quando Elias (1994, 1987) evidenciava a sociedade cortesã e se referia à nobreza enquanto autárquica e auto-suficiente, não era negada a existência de relações sociais no interior daquela. O autor propunha a especificidade das relações e das necessidades que colocavam em contato os diferentes atores sociais constituintes da sociedade feudal, em particular da nobreza. Essas necessidades não eram as mesmas que conformavam as relações de dependência no seio da configuração social cortesã. Se Elias pensou e problematizou as necessidades que levariam as pessoas a se relacionar na sociedade de corte, era necessário fazer o mesmo com a nobreza secular dos séculos XI e XII.

Tocamos em um ponto relevante: o conceito de configuração social. Dialogando com Elias (1994) e com Chartier (1990), definimos aquele conceito como um recorte social, limitado no tempo e no espaço, no interior do qual são estabelecidas interações ou interdependências orientadas por necessidades sociais específicas. Dentro de uma configuração social também afloram formas singulares de sentir, de pensar e de intervir no mundo social e político. Em suma, entendemos a configuração social se relacionando com a idéia de perspectiva ou posição social. Estas interferem na forma como tradições, valores, categorias e outros elementos da cultura e da política são pensados e traduzidos em um determinado contexto histórico.

A configuração social e os pressupostos que ela traz em si nos permitiram problematizar e desenvolver a questão da identidade sócio-política da cavalaria – tema relevante para analisar a concepção militar de São Bernardo. Diferentes formas de relações e conseqüentemente de representações sociais trazem a idéia de especificidade, seja considerando a própria coletividade e sua “evolução” ou sua posição perante outras coletividades em um determinado recorte temporal. Logo, essa especificidade, ou seja, a própria identidade, pode ser entendida em dois sentidos que não são opostos, mas se complementam: a forma como uma configuração social é dada a ver em comparação a si no tempo – os cavaleiros durante o período feudal e durante o absolutismo – e a

forma como ela é dada a ver na sua interseção e articulação com outras coletividades de seu tempo – os cavaleiros e os monges. As idéias contidas na definição de configuração social nos remetem ao complexo jogo das relações de poder e do papel político e social, implícita ou explicitamente disputado, discutido e reivindicado pelos atores históricos.

A construção, destruição ou reconstrução da identidade sócio-política – a forma como é reconhecida a inserção, a atuação e a articulação de poderes – por referência às maneiras como se apresentam as relações sociais não é exclusividade de um grupo social, mas é algo compartilhado com outros agentes, diferentemente posicionados na sociedade (FOUCAULT, 2002). Assim, a posição e a inserção que Hugo de Payns, o *miles* e a *militia* tiveram na sociedade de seu tempo, forneceram a ele uma perspectiva singular para pensar e discutir a sua função. Por outro lado, São Bernardo e sua inserção em seus espaços de socialização permitiram-lhe dialogar de forma específica não só com Hugo de Payns e com a *militia*, mas também com a tradição monástica, propondo uma concepção de cavalaria com as colorações de seu monasticismo.

Ainda é preciso tomar cuidado com a inversão de pensamento. Ao relacionar a cultura com as estruturas sociais, não se deve encobrir ou esquecer as influências mútuas entre representações e práticas sociais. Afinal, como veremos, São Bernardo e Hugo de Payns se expressaram e orientaram suas ações e a resolução de suas necessidades através de uma linguagem e de um imaginário religioso/militar disponível no seu tempo. Da mesma forma, nos pareceu relevante manifestar certa prudência com a identificação ou proposição de estruturas sociais – seja no Antigo Regime ou durante o feudalismo. Reduzir cada interação social ou cada relação a um denominador comum poderia deformar nossas conclusões acerca das relações entre São Bernardo e Hugo de Payns.

Essa deformação é freqüente quando generalizamos de forma arbitrária e apriorística nossas percepções e conclusões a uma época inteira. Assim, quando identificamos certo grau de militarização nas relações sociais do século XI e XII, partimos da análise documental e da discussão historiográfica, testando nossas hipóteses. Essa análise e essa discussão nos proporcionaram perceber as especificidades das relações sociais, assim como as especificidades da militarização que poderia ser evidenciada em algumas delas – particularmente no caso do abade de Claraval e do *miles* Hugo de Payns.

Para o nosso trabalho, o importante a reter do Processo Civilizador é a idéia da ligação das relações sociais com o que o autor chamou de estrutura ou construção da personalidade dos indivíduos (ELIAS, 1994, v. 02: 79). Essa ligação, frisamos, é historicamente constituída. A mudança das formas das relações sociais seria acompanhada por mudanças nas formas de pensar, sentir e compreender o mundo, as quais se convertem – no interior da duração dessas relações – em hábitos arraigados que interferem nas próprias relações sociais (ELIAS, 1994, v. 01: 144). O que pode ser definido enquanto um processo de “sociogênese”, de evolução das relações sociais e das interdependências pessoais, exerce certa influência no processo de “psicogênese”, ou seja, a apropriação e interpretação que as pessoas elaboram acerca de suas vidas, de suas posições sócio-políticas e de seu mundo (ELIAS, 1994).

Percebemos, então, a sociedade de corte ou os nobres guerreiros dos séculos XI e XII como componentes de diferentes configurações sociais, ou seja, de distintas coletividades – cujo tamanho é muito variável – nas quais os atores sociais estão ligados por laços de dependência específicos e cuja duração depende do equilíbrio e da disposição das tensões que envolveriam a sociedade (CHARTIER, 1990: 100). A especificidade dos laços e dos valores que se associam ou são associados a uma determinada configuração social atribuem a seus membros uma identidade, uma forma de sentir e pensar própria, uma distinção frente a outras configurações sociais. Com essas idéias, partimos para caracterizar, de uma forma ampla, o meio social no qual se articulavam São Bernardo e Hugo de Payns.

Segundo Ganshof (1968: 118), o serviço militar do vassalo era, do ponto de vista do senhor, a essencial razão de ser do “contrato” entre eles: “é para dispor de cavaleiros que o senhor aceita vassalos”. Pela documentação analisada foi possível confirmar a observação de Ganshof e assim como Bloch (1982: 325-331), identificar na guerra uma das principais necessidades que faziam os nobres laicos estabelecerem relações entre si. Preocupações militares, de ataque ou defesa, caracterizavam os espaços de socialização onde os *milites* se convertiam em atores de suma importância.

Cada componente de uma configuração social interpreta ou problematiza, no embate e na tensão de suas relações, as representações sociais e políticas presentes em seu tempo. Essas especificidades das configurações sociais não funcionam como um bloqueio que impede as interferências e influências mútuas. Ou seja, não se pensa

apenas nos embates e tensões no interior daquelas, mas também no contato estabelecido entre diferentes configurações. São Bernardo utilizou um vocabulário militar para expressar sua compreensão do ofício monástico e Hugo se apropriou da humildade monástica e do imaginário eclesiástico das três ordens para legitimar a importância de seu mister.

Da mesma forma, dentro da própria cavalaria poderiam ser identificadas várias atitudes, desde a aceitação das palavras e do discurso de Hugo até uma recusa radical, afinal dentro de uma configuração social está pressuposto certa heterogeneidade, a qual se transforma em motriz das interdependências e relações sociais. Todavia, um cavaleiro era um cavaleiro e não um monge, estando sujeito a posicionamentos, experiências e a interpretações próximas entre eles, mas não coincidentes e até mesmo antagônicas. Essas diferenças explicam-se-iam pelas diferentes posições sociais que, como enfatizamos, forneciam uma perspectiva quanto ao arcabouço cultural disponível.

Nesse sentido, Elias conduziu à consideração da historicidade das relações sociais e das representações que lhe acompanham. Se, na sociedade de corte, as oportunidades e necessidades sociais encarnadas na pessoa do rei motivavam a nobreza a estabelecer complexas relações, no seio da *militia* ou da nobreza guerreira, as relações sociais, eram postas em movimento, sobretudo por questões militares. Contudo, não se pretende reduzir as interações sociais a questões belicosas, mas apreciar e ponderar a importância da militarização social para a constituição de certas representações políticas e sociais, tal como o *Novum Militiae Genus*.

Esse enfoque sobre a militarização das relações sociais trouxe consigo a ênfase na militarização dos afetos, dos sentimentos, das formas de sentir e pensar, seja a religião, a sociedade ou as relações de poder. Por referência a essa militarização social, questionamos o que se convencionou chamar de cristianização da *militia*, ou seja, a imposição do cristianismo às práticas cavaleirescas e sua absorção no âmbito da cultura clerical. Mesmo que São Bernardo tenha tentado conduzir a cavalaria para caminhos e práticas cristãos, de caris monásticos, sua iniciativa incidiu na leitura de práticas, intenções e interesses dos integrantes de uma configuração social distinta: Hugo de Payns e os primeiros Templários.

02. Considerações acerca da cristianização da cavalaria e do cavaleiro como “pele vermelha”

Concebemos as relações de poder entre Igreja e cavalaria pelo prisma do diálogo entre São Bernardo e Hugo de Payns. Logo, é necessário indagar a historiografia a respeito daquelas relações. Nessa parte, mobilizamos a leitura de três historiadores: Marc Bloch, Ivan Lins e Alain Demurger. Bloch é considerado uma das matrizes do estudo da sociedade medieval e da cavalaria (DUBY, 1989: 3-21). Lins é um intelectual brasileiro, já falecido, cuja obra de referência para os estudos cavaleirescos foi publicada em 1958. Demurger é um medievalista francês que atualmente publica seus estudos a respeito das Ordens Militares e Religiosas. Tomamos, portanto, opiniões sobre a cavalaria oriundas de pessoas diferentes, com formações diferentes, publicando em lugares e momentos diferentes.

Bloch em seu livro *A Sociedade Feudal* – publicado pela primeira vez em 1939 – apresentou, em determinado ponto da obra, aquilo que podemos definir como práticas culturais cavaleirescas – a relação da cavalaria com a guerra, a imagem do cavaleiro, o hábito da caça e dos torneios, as habitações etc. Se referindo aos torneios cavaleirescos, estes “simulacros de combate” nos quais os cavaleiros encontravam ocasião de se exercitar, o autor se referiu a eles como “festas mais cristianizadas do que cristãs” (BLOCH, 1982: 336). Esta observação é importante, na medida em que supõe a distância entre as determinações eclesiásticas e as práticas cavaleirescas. Aquelas seriam apropriadas e interpretadas de acordo com as posições e representações assumidas pela cavalaria. Bloch nos sugere, portanto, um cristianismo militar, ou seja que tem suas origens nos *milites*.

Demurger (2002: 15-24) identificou um longo processo de cristianização da cavalaria, no qual a Igreja se esforçou por sacralizar e integrar o cavaleiro na sociedade. O mesmo autor também demonstrou como essa sacralização não foi um termo sinônimo de justificação de toda *militia*, mas que a salvação do cavaleiro passaria por sua “conversão, por uma renúncia da secularidade” (DEMURGER, 2002: 24). A criação das Ordens Militares – como os Templários – seria o ponto final desse processo, “arrematando o trabalho de sacralização, bem como de integração dos cavaleiros à sociedade cristã”.

Já Ivan Lins (1958: 94) destacou o esforço da Igreja em regulamentar a cavalaria, “associando a idéia de obrigações morais à de deveres militares”. Lins, baseado, sobretudo, na obra *La Chevalerie*, de Leon Gautier (1884) – um historiador do século XIX – acreditava que a Igreja elevava a cavalaria a uma espécie de “oitavo sacramento”, não sendo uma tarefa fácil “plasmar em cavaleiro cristão o rude homem feudal” (LINS, 1958: 94). Um pouco mais adiante, o autor associara a figura do índio Pele Vermelha ao cavaleiro, a quem apenas faltariam “as faces tatuadas e uma coroa de penas na cabeça” (LINS, 1958: 94). É notório o fato de Lins se basear em autores franceses do final do século XIX e não mencionar autores como Bloch ou Guilhaumez (1902).

Seja Demurger, enfatizando o esforço do clero em disciplinar a cavalaria, ou Lins, na evidência de seu preconceito e ingenuidade na leitura das fontes eclesiásticas, ambos atribuem aos religiosos e à religião um papel determinante, senão impositor. Uma imposição, cuja observação de Bloch quanto às festas cavaleirescas nos fez duvidar do sucesso. Uma linha de tempo – na qual a cavalaria seria direcionada rumo aos caminhos considerados cristãos – foi insinuada por Demurger e por Lins. Há a valorização do longo processo de arregimentação e disciplinarização da cavalaria. Todas as ações e moções seriam estruturadas nesse viés. Lins (1958: 95) consegue mesmo identificar o ponto inicial e final desse longo processo.

Pensando nessa duração, que pressupõe uma progressiva extensão do ideal eclesiástico às camadas sociais, em particular à *militia*, São Bernardo, através do *De Laude Novae Militiae*, seria um de seus componentes e expoentes. A própria carta de Hugo de Payns aos Templários e sua iniciativa em 1120 – fundando uma confraria militar piedosa – demonstrariam a relativa eficácia daquele processo. Afinal, os próprios cavaleiros estavam se colocando à disposição da cristandade. Assim, segundo alguns eclesiásticos, que legaram uma imagem de barbárie para a *militia*, o ideal de cristianizar a cavalaria era pouco a pouco concluído.

A leitura de Lins acerca das relações entre cavalaria e Igreja atribui uma ênfase, até certo ponto exagerada, aos componentes de uma cultura clerical, ou seja, praticados pelos religiosos e tidos como corretos e incontestáveis. A sensação de imposição e determinação por parte da Igreja, que estende sua influência sobre a cavalaria em uma evolução linear, é bem clara nos nossos dois interlocutores – Demurger e Lins. Além disso, há uma discutível noção de sucesso associado às iniciativas da Igreja.

De acordo com os autores, esse processo não foi tranquilo. Posteriormente, Demurger (2005: 19) afirmou e retificou que o primeiro passo para a criação das Ordens Militares partiu de elementos da cavalaria, respondendo a suas demandas e seus anseios. Para Lins, as ações da *militia* vêm no sentido de brutalidade e barbárie pura e simples, como uma criança que precisa de seu tutor para amadurecer. Lins parece desconsiderar as especificidades das interações sociais nas quais os *milites* estavam inseridos e a influência ou a contribuição desses para as outras configurações sociais. Além disso, na relação entre Igreja e cavalaria, o autor atribuiu um caráter discutível às iniciativas e práticas cavaleirescas, sendo essas uma espécie de reflexo distorcido ou realização imperfeita da vontade eclesiástica, senão uma brutalidade pura e simples (LINS, 1958: 92-123).

Esse processo que tentou colocar os cavaleiros no rumo certo para o Paraíso, não pode, entretanto, encobrir a dimensão do conflito, da incerteza, das pressões e dos confrontos de interesses entre a nobreza guerreira e a nobreza eclesiástica. Logo, discutir a cristianização da cavalaria pela iniciativa de São Bernardo no início do século XII não deve obliterar a militarização do cristianismo e a experiência que o abade teve com a *militia*. É preciso pensar essa militarização no sentido de considerar as apropriações feitas pela cavalaria, bem como as apropriações que os clérigos faziam dela e de suas práticas. Como foi demonstrado anteriormente, São Bernardo, na sua juventude, teve uma experiência com a cavalaria cujas conseqüências ou frutos diferem de seus contatos e relações posteriores com os *milites*.

Falamos então, como Elias (1987), em uma teia de relações de poder na qual a um movimento segue outro, tal como no xadrez. Nesses diversos movimentos, a cultura sai de seu imobilismo estrutural ou de sua lenta caminhada e ganha uma fluidez que a transforma, modela, fortalece ou destrói alguns de seus elementos. É necessário, então, interrogar os *milites* e problematizar as relações sociais nas quais estavam inseridos, utilizando o longo processo exposto por Demurger (2002) e Lins (1958) como ponto de partida para o complexo jogo das relações de poder entre Igreja e cavalaria. Além disso – partindo de uma leitura crítica da obra de Lins – é necessário recuperar a cavalaria como sujeito histórico ativo, complexo e interativo e não como uma “criança mal criada” ou um “pele vermelha” – de acordo com uma leitura questionável dos ameríndios.

Conceber a política enquanto relações de poder (FOUCAULT, 2002: 03-26) entre os diferentes sujeitos ou configurações sociais pressupõe a possibilidade de ação, capacidade de convencimento e mobilização por parte de dois sujeitos históricos, sejam indivíduos ou grupos. Colocando em questão a idéia de um processo de cristianização simples da cavalaria e de sua resistência pautada apenas em uma violência “indígena ou pueril”, considerada de forma negativa, trazemos o problema da *militia*, de sua “força” ou poder na sociedade de seu tempo. A idéia de militarização do cristianismo coloca em questão e faz repensar o processo de cristianização da cavalaria. Se o clero pensava a cavalaria, a cavalaria pensava o cristianismo.

O pressuposto da militarização do cristianismo nos ofereceu uma chave de análise para uma carta atribuída ao *miles* Hugo de Payns. Este *miles* se dirigiria aos seus companheiros cavaleiros. Examinaremos esta carta, mais adiante, enquanto vontade de inserção e de justificativa do ofício militar na sociedade. Inserção, justificação e também resistência. O *miles*, cujo labor era desqualificado e mal visto, tendo em vista um possível comportamento turbulento, indisciplinado, além da relação próxima com a morte violenta, utilizava os símbolos correntes no círculo eclesiástico para reivindicar sua posição no corpo social. O que Bloch chamou de festas “mais cristianizadas do que cristãs” alerta para as apropriações e adaptações que a tradição cristã eclesiástica sofria no cotidiano da nobreza guerreira.

Chamamos a atenção para a *militia* enquanto configuração social e ator político relevante, cujas pressões sobre a sociedade não incidiram apenas no que autores mais tradicionais chamariam de violência gratuita e selvagem. Mesmo quando essa ocorria, evidenciava algo mais do que barbaridade ou brutalidade. A violência cavaleiresca traz à tona as disputas pelas oportunidades de expansão e “sobrevivência” em uma teia intrincada e particular de relações de poder.

Ao aprofundarmos nosso enfoque sobre o *miles* Hugo de Payens, verificaremos a apropriação que um *miles* fez da tradicional organização social, intentando mobilizar seus pares e reivindicando reconhecimento. Essa apropriação, em conjunto com a linguagem militar que São Bernardo aplicou ao seu monasticismo, evidenciam a força e a influência da *militia* ou da apropriação de uma cultura militar naquele período. Todavia, não foi suficiente deduzir essa força seja pela demanda de Hugo ou pelos escritos bernardinos. Assumindo a militarização do cristianismo como um fenômeno

real – cujas evidências serão apresentadas adiante – verifica-se que ele se relaciona com a militarização das relações sociais ou de parte significativa de seus componentes, tal como auferimos anteriormente.

Deve-se ressaltar que não é necessário, para efeito de nossa análise, buscar a gênese desse fenômeno ou fazer um levantamento minucioso de suas causas, evidenciando uma preocupação exagerada quanto a questão das “origens” dos fenômenos históricos (BLOCH, 2002: 56-60). É suficiente identificar a sua existência e a sua expressão no final do século XI e início do século XII, ou seja, aproximadamente uma geração anterior a Hugo de Payns e São Bernardo. Identificar esse fenômeno nos deixa em condição de questionar o determinismo das decisões e da influência da cultura clerical e reforçar o caráter incerto e delicado dos posicionamentos bernardinos expostos no *De Laude Novae Militiae*. Movemo-nos, então, entre as interações e as representações sociais, sendo ambas palco das relações de poder.

03. A polissemia da palavra *miles* enquanto índice de militarização social: vassalidade e nobreza

Ivan Lins falava em “peles vermelhas” e na ação da Igreja em plasmar uma representação considerada ideal nos homens “rústicos do feudalismo”. Por outro lado, Hugo de Payns e São Bernardo nos mostram a força da *militia* nas representações sociais e nas relações de poder. De acordo com leituras tradicionais, os eclesiásticos buscavam se proteger contra os *milites*, reforçando o papel do rei, estabelecendo sanções e restrições religiosas às práticas guerreiras ou tentando despertar a piedade cristã da cavalaria. Todavia, as práticas e relações sociais, as disputas entre as vontades de potência do clero e dos elementos da *militia*, colocavam em tensão e tornavam imprevisíveis os efeitos daquelas ações e interações. O *De Laude Novae Militiae* é um exemplo disso.

Problematizamos aquelas interações examinando o emprego da palavra *miles* e de seus derivados na documentação recolhida. Procuramos compreender a quem era atribuído o termo *miles* e em que sentido era empregado. Esse método mostrou-se plausível na medida em que analisávamos a documentação e discutíamos com a historiografia, sobretudo com o trabalho de Guilhiermoz (1902), cuja erudição deve ser reconhecida (BARTHÉLEMY, 1994: 22). É possível caracterizar um pouco melhor os *milites* a quem São Bernardo se referiu no seu tratado e compreender as relações em que

estavam inseridos. Dessa forma, dedicando atenção às relações entre a nobreza secular, colocamos em questão as idéias de Lins sobre a cavalaria enquanto receptora ou reflexo distorcido das determinações eclesiásticas.

Elias (1994) problematizou as especificidades dos laços que ligavam as pessoas na sociedade do Antigo Regime, evidenciando as representações sociais que provinham desses mesmos laços. Nesse sentido, investigamos as necessidades que levavam a nobreza guerreira a estabelecer relações entre si, identificando as especificidades dessas mesmas relações. Remetemos-nos então a um diploma de 1071, no qual a condessa do Hainaut entregava suas terras aos cuidados do Imperador Henrique IV, que por sua vez, as enfeudava ao duque Godofredo, o Corcunda. Este nobre se comprometia a prestar apoio militar à Condessa. O documento nos revela que Godofredo era vassalo ou “*miles feito*” do bispo Dietwini, tendo aceito o benefício com a autorização de seu senhor:

No ano da encarnação do senhor de 1071, no dia oito do mês [de maio], Henrique, quarto rei dos Romanos, que vem animado pela clemência divina, entrega, por Santa Maria e por São Lamberto, o condado de Hainaut, com todos os benefícios, com todos os castelos, com todas as abadias, com os prepostos, com todos os poderes e cavaleiros. Em juramento perpétuo doou e concedeu, doação entregue junto ao altar pelas mãos de seu advogado, em presença da condessa Richilde e em acordo com seu filho Balduino. E no mesmo lugar, em presença do rei e de todos os príncipes, o duque Godofredo, cavaleiro feito do bispo Dietwini, por ele, tendo aceitado o benefício⁴⁵. (HENRIQUE IV. Ato de Enfeudação do condado de Hainaut. In: SHWALM & WEILAND, 1893, v. 01: 650, trad. e nossa).

Godofredo era um duque, ou seja, personagem de grande importância social e, dentro da nobreza laica, uma figura de prestígio. Todavia, ele também era um vassalo do bispo Dietwini e o termo *miles*, empregado para qualificá-lo, remetia-se à idéia de dependência ou serviço. No texto latino, o uso da partícula apassivadora “é feito” – *effectus est* – e o emprego do caso genitivo para o nome do bispo, que traz a idéia de posse – *domni episcopi Dietwini* – demonstravam a percepção do círculo imperial com relação ao *miles*, ou seja, de vassalagem e de dependência. *Miles* não qualificava o simples servo ou o camponês da gleba, para o qual eram atribuídos outros termos, como vilão. Aquela palavra se aplicava, no círculo Imperial, ao vassalo/militar.

⁴⁵ Anno Dominice incarnationis MLXXX in die VII, mensis [Maii] Heinricus quartus Romanorum rex Leodium veniens divina instinctus clementia dedit sancte Marie [et] sancto Lamberto comitatum de Hainou et marchiam Valenti[nian]am, cum omnibus beneficiis, cum castris, cum abbatibus, cum prepositis, cum omnibus potentiatibus et militibus suis, iure perpetuo dedit et donavit, datum ad altare per manum advocati sui legaliter tradidit, presente comitissa Richilde... et annuente cum filio Balduino. Et ibidem in presetnia regis et omnium principum dux Godefridus miles effectus est domni episcopi Dietwini, accepto ab eo hoc beneficio.

Em uma ata de juramento do século XI encontramos a equivalência das palavras *miles* e cavaleiro. Essa ata, assim como outros documentos, aponta a noção de que – seguramente na segunda metade do século XI – quando se referiam a *miles*, pensavam no cavaleiro, no nobre guerreiro que combatia a cavalo: *Convém... que deliberasse que seja o seu fiel cavaleiro e perfeito homem do senhor..., que agora, seu fiel **cavaleiro** e o senhor avancem contra todos seus inimigos*⁴⁶. (Apud: GUILHIERMOZ, 1902: 142, trad. e grifo nossos). Guerreiros a cavalo, mas dependentes de um senhor.

Em outro diploma imperial, datado do ano de 1107, o Imperador Henrique V conclamara seus vassallos a participarem da expedição contra o conde de Flandres. Segundo o diploma, aquele conde havia cometido usurpações e ignomias contra o Imperador e seus súditos, sendo necessária a formação de uma força repressora:

*Henrique, rei dos romanos pela graça de Deus, a Oto, bispo babenbergenense, seu caríssimo fiel, graça e todo bem. Como nos regozijássemos pela providência de Deus e pelo desígnio dessa grande piedade sobre nosso reino pacificado por toda parte, vieram até nós os nuncios da parte do duque G[odofredo], do duque B[alduino] e de outros de nossos fiéis da marcha de Flandres. Os nuncios dizem que não é possível sustentar as moléstias do conde R[oberto], que para a ignomia de nosso reino e de todos que nele estão, investiu sobre eles e para si usurpou de nós o episcopado cameracense. Daí, como se levantava o assunto, consultamos nossos príncipes reunidos e, explicada a situação, estabelecemos pelo conselho deles: nós haveremos de fazer expedição em Flandres sobre tão presunçoso inimigo, que deve ser nosso **cavaleiro**, e que ele, impunemente, não se orgulhe por mais tempo sobre o enfraquecimento e a vergonha de nosso reino*⁴⁷. (HENRIQUE V. Carta ao bispo Oto. In: SHWALM & WEILAND, 1893, v. 01: 133, trad. e grifo nossos).

Roberto II era um inimigo considerado tão terrível que o Imperador julgou que ele “deva ser nosso cavaleiro”. O pronome de posse traz novamente a idéia de pertencimento, dependência ou serviço, caracterizando o *miles* com a idéia de vassalagem. Segundo Guilhiermoz (1902: 344), neste documento a palavra *miles* poderia ser traduzida também por vassallo. A partir da consideração desses dois diplomas e do texto do juramento firmado por um cavaleiro a seu senhor, construímos a

⁴⁶ *Convenit... ut delibere suos fidelis cavallarius sit et perfectus homo dominicus..., ita ut, fidelis suos miles et dominicus, adjuvet contra omnes suos ostes.*

⁴⁷ *Heinricus Dei gratia Romanorum rex O(toni) Babenbergenensi episcopo, suo fideli karissimo, gratiam et omne bonum. Cum Dei providentia et magnae pietatis eius consilio de nostro regno ubique pacificato congauderemus, advenerunt nobis nuntii ex parte G. ducis et B. comitis aliorumque fidelium nostrorum marchiae Flandrensis, intimantes eos diutius non posse sustinere molestias R. comitis, qui regnum nostrum invasit et ad ignominiam omnium, qui in eo sunt, sibi nostrum Cameracensem episcopatum usurpavit. Unde, quemadmodum res hortabatur, nostros principes convocatos consulimus, et ab eis sapienter re notata, constituimus eorum consilio, nos facturos expeditionem in Flandriam supra tam praesumptuosum hostem, qui nostre miles debet esse, ne diutius de inminutione et dedecore regni nostri impune superbiat.*

idéia provisória de que a palavra *miles* não trazia em si e nem por si só alguma carga de nobreza ou destaque. Se Godofredo e Roberto eram *nobiles* isso advém de seu sangue e de seus títulos – respectivamente de duque e conde – não da atividade de *miles*.

Por outro lado, se voltamos nossa atenção para as cartas que se referem às doações feitas por *milites* a abadia de Cluny, no sudeste da França, atribuímos um sentido diferente à palavra *miles*. Um ano antes do ato de enfeudação de Hainaut, um certo Hugo *miles* – que não é Hugo de Payns – realizou a doação de algumas propriedades nos seguintes termos:

*Em nome da santa e indivisa Trindade, dos santos apóstolos Pedro e Paulo, **Hugo cavaleiro**, com seus filhos em perpétuo:*

*Nós oferecemos alguma coisa, embora muito pouca, que há de ser útil aos usos do serviço sempre divinamente. Entregamos a Deus, para o seu serviço, não damos abundantemente ao nosso; afim de que sejamos agentes e devamos tudo a ele, em verdade não com ingratidão, pela remissão dos nossos pecados junto a tanta esperança clemente da segurança dele. Por isso, queremos que seja conhecido que, **eu cavaleiro**, pelos beatos apóstolos Pedro e Paulo, junto ao local de Cluny, doeí quando do meu direito, a igreja em honra de São Jorge, situada sob o castelo Vendopere, com o mesmo subúrbio, retida por nenhum costume, seja por poder ou justiça. Mas quaisquer que aí forem hospedados, ainda que alguém faça clamor deste fato, estarão livres e seguros por todo serviço e cobrança, salvo no serviço de São Pedro e dos monges. Pelos próprios seja feita justiça, sendo excetuadas as pessoas de nossos servos. E sobre todos os usos, tanto nas florestas, prados, águas, pastagem tenham em perpétuo [...]. A fim de que permaneça estável e firme, ponho esta doação nas mãos dos dois priores cluniacenses, senhor Warmund e senhor Odon, e a partir desse momento, louvei esta carta ser feita e fiz meus filhos e mulher louvarem em presença de **meus cavaleiros**⁴⁸. (HUGO MILES. Carta de Doação a Cluny. In: BERNARD & BRUEL, v. 04, 1876-1903: 549, trad. e grifos nossos).*

Neste documento de doação, datado por volta de 1070, os *milites* de Hugo foram testemunhas de seu ato. Ou seja, a presença daqueles cavaleiros, vassalos de Hugo, assegurava a veracidade e o cumprimento do que foi estipulado. Hugo se referia àqueles *milites* como sendo seus, o que reforça o sentido da palavra *miles* para expressar a condição do dependente militar. Todavia, o mesmo Hugo, por duas vezes, se disse *miles*.

⁴⁸ In nomine sancte et individue Trinitatis, sanctis apostolis Petro et Paulo, Hugo miles, cum filiis suis in perpetuum. Quotiens divine servitutis usibus profutura quedam licet perpauca offerimus, sua Deo reddimus, non nostra largimur, ut hec agentes simus et ei cui omnia debemus, non omno ingrati, et de nostrorum remissione peccatorum apud ejus clementiam aliquantisper securi. Quapropter, tam presentibus quam futuris notum esse volumus, quod ego miles beatis apostolis Petro et Paulo, ad locum Cluniaci, donavi quandam mei juris ecclesiam in honore sancti Georgii, sub castro Vendopere sitam, cum eodem suburbio, nulla ibi prorsus consuetudine sive potestate justitiave retenta, sed quicumque ibi hospitati fuerint ab omni servitio et exactione liberi et securi, nisi in servitio Sancti Petri et monachorum, etiamsi clamor de his factus fuerit, per ipsos justitia fiat, exceptis nostris servis hominibus. Et insuper omnem usuariam, tam in silvis, pratis, aquis, pascuis, perpetuo habeant [...]. Quod ut stabile firmumque permaneat, donum hoc in manu priorum duorum Cluniacensium domni Warmudi et domni Odonis misi, et hanc cartam inde fieri laudavi, et uxorem atque filios meos in presentia militum meorum laudare feci.

É nítido que, pela doação realizada, este cavaleiro detinha certa *potestas*, não só por fazer um dom, mas por estipular as condições desse dom – o que deveria ser pago, os isentos, a ênfase de que os bens doados não eram retidos por qualquer direito ou justiça, etc.

Logo, Hugo, que se definia como *miles*, possuía certos direitos e poderes, mantinha um séquito de guerreiros e parecia gozar de relativa autonomia, pois não mencionava abertamente quem seria seu senhor. Tão importante quanto considerar as condições da doação é examinar como Hugo se referia a sua pessoa. Tal como foi observado, não há nenhum qualificativo ou título nobiliárquico ligado ao seu nome, exceto o termo *miles*. A partir desta carta e de nossas observações, propomos que aquela palavra tinha a conotação de vassalagem – afinal Hugo falava “na presença de seus cavaleiros” – mas poderia indicar, também, uma condição social de destaque, pelo menos em nível local – Hugo, detentor de poder, se definia como *miles*.

Condição em que o ofício das armas é valorizado, se Hugo não tinha ligações com uma nobreza de sangue ou tivesse ligações muito tênues, sua posição poderia ser representada pela atividade militar. Se compararmos esta carta com os outros dois documentos citados anteriormente, percebemos que *miles*, no caso de Hugo, é um título que cumpriria as funções qualificativas e designativas dos títulos conde e duque. Portanto, o termo *miles* torna-se apropriado para designar uma situação específica que não é simplesmente a do vassalo militar, mas do guerreiro, que possui consideráveis poderes e influências locais. É preciso destacar que no círculo imperial, *miles* assumia um sentido diferente daquele que era empregado no sudeste da França.

No documento de doação a Cluny há duas realidades para a palavra *miles*, um significado de dependência e outro de distinção ou titulação. Há uma gradação dentro da própria *militia* (BARTHÉLEMY, 1994): Hugo era um *miles*, mas tinha *milites* a seu serviço, os quais testemunharam sua generosidade para com o monastério de Cluny. Em outras palavras, a cavalaria – enquanto conjunto de *milites* – pode ser considerada como uma configuração social heterogênea, cujos componentes apresentavam graus ou níveis diversos, além de diversas formas de interação – aliança, hostilidade, testemunho etc. Esses diferentes graus ou níveis sociais criavam uma teia de interdependências: o vassalo se colocava a serviço e sob a proteção do senhor, que por sua vez precisava de seus serviços para se defender de outros senhores ou submeter um vassalo rebelde.

Tanto no ato de enfeudação, quanto na conclamação da expedição a Flandres ou na doação a Cluny, podemos auferir que as necessidades militares conduziam parte significativa das relações sociais no seio da alta ou da baixa nobreza secular do Ocidente.

Assim, concordamos com Guilhiermoz (1902: 331-345) quando este demonstra a palavra *miles* guardando um sentido de vassalidade e dependência – um ponto comum para a “velha escola” de historiadores da cavalaria (BARTHÉLEMY, 1994:24-30). Todavia, é visível a importância que o *miles* assumia nas relações sociais, sendo um termo de definição ou título. No início do século XII, a atividade guerreira mostrava-se como algo complementar à noção de *nobilitas*, ou seja, da nobreza:

*Balduíno, pela misericórdia de Jesus Cristo, rei de Jerusalém, príncipe de Antioquia, ao venerável pai Bernardo, que vive no reino da Gália, digno de toda reverência, abade do monastério de Claraval, as exéquias de boa vontade. Os irmãos Templários, que o Senhor excitou para a defesa da mesma província e de algum modo maravilhoso [a] conservou, desejam obter confirmação apostólica e ter certa norma de vida. Por este motivo, enviamos a vós Andream e Gundemarum, **ilustres pelas guerras feitas e pelo sangue de antiga origem**, a fim de que obtenham, pela ordem pontifícia, a sua aprovação, e os espíritos deles inclinem para prestar a nós subsídio e auxílio contra os inimigos da fé...*⁴⁹ (BALDUÍNO II. Carta a São Bernardo. In: ALBON, 1913-1922: 01, trad. e grifo nossos).

Nesta carta, o próprio rei de Jerusalém, Balduíno II apresentava os Cavaleiros Templários a São Bernardo. Segundo Albon, editor de um cartulário da Ordem dos Templários, a data desta correspondência pode ser estabelecida entre os anos de 1119 e 1126. Esta carta seria anterior ao *De Laude Novae Militiae*. Podemos estabelecer que, aproximadamente, a carta do rei de Jerusalém foi escrita na década de vinte do século XII.

Este é um documento de suma importância, pois relacionava o sangue de antiga origem de Andream e Gundemarum com as guerras feitas por eles. O reconhecimento e também a nobreza, neste texto, foram apresentados não só pelo parentesco nobre, mas pela atividade militar (DUBY, 1989). A palavra *miles* relacionava-se, portanto, com *nobiles*. Todavia, a primeira não substituía ou tornava-se sinônimo da segunda, apenas a

⁴⁹ Balduinus, miseratione Iesu Christi rex Ierosolymorum, princeps Antiochie, venerabili patri Bernardo, in regno Gallie degenti, totius reverentie digno, abbati monasterii Clarevallis, prompte voluntatis obsequium. Fratres Templarii, quos Dominus ad defensionem hujus Provide excitavit et mirabili quodam modo conservavit, apostolicam confirmationem obtinere et certam vite normam habere desiderant. Ideo, mittimus ad vos Andream et Gundemarum, bellicis operibus et sanguinis stemmate claros, ut a pontifice ordinis sui approbationem obtinerant, et animum ejus inclinent ad prestandum nobis subsidium et auxilium contra inimicos fidei....

complementava e ajudava a compor seu significado. No início do século XII, fazer guerras e combater a cavalo eram atividades que dignificavam e atribuíam reconhecimento à nobreza laica.

Quase trinta anos antes da carta de Balduino II, em 1098, o conde de Pontigne convidava o bispo Lamberto para participar da cerimônia de promoção e ordenação do jovem rei Luis VI à *militia*:

*Guido, conde de Pontigne, a Lamberto, pela graça de Deus, bispo atrevasense e seu parente, saúde e amizade. Humildemente suplico a Vossa piedade que se dignificais vir a Villa-do-Abade na sétima festa de Pentecostes, porque, na manhã de domingo, devo adornar e honrar a Luis, o filho do rei, com as armas cavaleirescas e para a Cavalaria promover e ordenar*⁵⁰. (GUIDO DE PONTIGNE. Carta ao bispo Lamberto. In: MICHEL-JEAN-JOSEPH, 1878: 187, trad. e grifo nossos).

Evidência da valorização da guerra e da atividade guerreira por parte da realeza capetíngia, o convite do conde Guido mostra que a *militia*, ou as práticas militares, foram valorizadas também pelos reis. Receber as armas da cavalaria não era algo imprescindível, aparentemente, para Luis VI assumir o trono. Entretanto, a cerimônia a qual Guido se referia acrescentava mais dignidade ao futuro rei. Podemos pensar, neste caso, em uma realeza legitimada pela herança de sangue e honrada por sua ligação com o ofício militar. O rei seria não apenas o herdeiro legítimo do trono, mas um homem adestrado na arte militar, competente para a guerra e o comando de suas tropas.

Ao propormos que a atividade militar acrescentava a noção de nobreza, nos documentos citados, não pretendemos insinuar que fosse diferente em séculos anteriores. O monge Richer de Reims e o abade Odon de Cluny apontaram, nos séculos IX e X, como a alta nobreza era ciente de suas obrigações militares. Richer dizia que: *No ano da encarnação do senhor de 888..., fizeram rei a Odon, homem militar e de grande valor... O pai deste era Roberto, de ordem eqüestre...*⁵¹ (RICHER. *Histoire de Richer em quatre livres*. In: POISIGNON, 1855: 17). Já Odon de Cluny mencionara a existência no seio da nobreza de um *ius militiae* – direito de cavalaria.

⁵⁰ Lamberto, Dei gratia, Atrebatensi episcopo et cognato suo, Guido Pontivorum Comes salutem et amicitiam. Vestram humiliter obsecro pietatem, ut septima feria Pentecostes Abbatis-villam venire dignemini, quoniam in crastina die Dominica debeo Ludovicum Regis filium armis militaribus adornare et honorare, et ad militiam promovere et ordinare.

⁵¹ Anno itaque incarnationis dominicae 888..., Odonem virum militarem ac strenuum..., regem creant. Hic patrem habuit ex equestri ordine Rotbertum...

Na proporção em que a alta nobreza valorizava, desde cedo, a atividade militar, recusamos a idéia de que a cavalaria ou a atividade cavaleiresca fosse algo oriundo de uma “nova aristocracia”. Esta “nova aristocracia”, segundo Duby (1989) proveria da desagregação do poder dos reis carolíngios e do enfraquecimento de seus oficiais. Ela apresentaria laços frágeis com a antiga *nobilitas* e que necessitasse de legitimidade e dignidade, encontrando estas na atividade militar. A polissemia da palavra *miles* demonstrou a fragilidade de uma observação que valorize exclusivamente seja a continuidade seja a ruptura, pois a antiga nobreza valorizava o termo *miles*, e certos *domini*, de origem obscura ou incerta, se apropriavam deste termo como título ou uma designação.

A partir de nossa análise do termo *miles*, concluímos que, em locais diversos, mas em um mesmo recorte temporal, esta palavra e seu significado assumiram um papel relevante na definição e na expressão das relações sociais no seio da nobreza laica ou entre esta e a nobreza eclesiástica. *Miles* designava o grande vassalo militar – aliado ou inimigo – indicava o pequeno ou médio nobre com poderes e influência locais consideráveis. Além disso, podemos assinalar o monge que lutava contra os maus espíritos em seu monastério se dizia um *miles*. Se esta palavra guardava no século XII uma continuidade que remontaria ao século X ou se era algo novo, o importante foi identificar nos seus diversos significados o índice de uma sociedade cujas dependências se constituíam, em grande medida, a partir de interesses e necessidades militares.

Mais do que uma configuração social heterogênea, de onde afloravam expressões, definições e representações militares, a *militia* secular ou a nobreza guerreira do final do século XI e início do XII – da qual Hugo de Payns fazia parte – foi um *locus* onde as necessidades e relações militares assumiam o primeiro plano. Essa militarização torna-se evidente não apenas nas representações dos *milites* e na função designativa e qualificativa que essa mesma palavra e seus derivados assumiam em contextos diferentes, mas também na linguagem simbólica que a nobreza eclesiástica apropriava para expressar sua religiosidade e suas relações com a religião – especificamente São Bernardo.

04. A função social da cavalaria e sua justificação nas palavras de um *miles*

Aprofundar a compreensão sobre a *militia* e a experiência de seus membros, *os milites*, passa pela explicitação das representações do mundo social, das imagens, dos sentimentos e das expressões que foram dadas a ver de si próprios, de suas condições, necessidades ou vontades. Outro caminho diz respeito à percepção das articulações que podem ser estabelecidas entre aquelas mesmas representações e as interdependências ou interações que encontraram lugar em um determinado contexto ou recorte social. Essas representações também traduzem a apreensão dos sujeitos históricos quanto a sua posição em um determinado conjunto complexo de relações sócio-políticas.

Em outras palavras, se as representações que uma dada coletividade tem de si ou do mundo orientam suas ações e práticas sociais e políticas, essas mesmas representações se transformam ou permanecem, ganham força ou enfraquecem no complexo jogo das necessidades e interesses que impulsionam os homens a estabelecerem contatos entre si ou a apresentarem um característico “grau de interdependência” (ELIAS, 1987: 132). Logo, não é de estranhar a possibilidade e o afloramento de expressões ou representações militares em uma sociedade cujas relações de seus componentes, em proporção considerável, assumem um caráter militar e seus atores definam a si e os elementos constituintes de sua cultura – crenças, valores, normas, tradições e concepções – segundo idéias, palavras ou conceitos militares.

É possível identificar aquelas expressões e representações através de uma carta escrita por um componente da *militia*, Hugo de Payns, em uma data que pode ser estabelecida entre os anos de 1127 e 1129 (LECLERQ, 1957). A dita carta foi assinada por Hugo Peccator. Em princípio, aquela carta foi atribuída ao cônego Hugo de Saint-Victor, pois seu autor era versado em direito canônico (DEMURGER, 2005: 54-56). Todavia, Demurger observou que “as relações de Hugo de Saint-Victor com o Templo eram inexistentes” (2005: 56). Além disso, se ele fosse o autor desse texto, não o teria enviado diretamente aos Templários, mas a Hugo de Payns, seu mestre – tal como fez Guido prior dos cartuxos em 1127 (GUIDO DOS CARTUXOS. *Carta a Hugo de Payns, prior da Ordem de Cavalaria do Templo*: In: UM CARTUXO, 1962: 154-160). Já Leclerq (1957: 84) evidenciou que as idéias da carta são aquelas de alguém que vivia com os Templários, que conhecia “seus pensamentos e suas tentações”. Logo, de acordo

com as conclusões de nossas análises, o homem que assinou a carta e Hugo de Payns eram a mesma pessoa.

Essa carta pretendia incentivar ou animar a atividade militar dos companheiros de Hugo no reino de Jerusalém. Esses cavaleiros, cujo chefe era o próprio Hugo de Payns, questionavam ou eram questionados sobre a validade ou a legitimidade do seu ofício – a guerra:

Hugo Pecador, aos Cavaleiros de Cristo, no Templo de Jerusalém, cuja observância de sua devoção, através da frequência religiosa, os fez santificados: lutar, vencer e coroar em Jesus Cristo, Nosso Senhor.

Quanto mais, irmãos caríssimos, o diabo vela para a nossa decepção e subversão, tanto mais, nós, pelo zelo da circunspeção, devemos vigiar com precaução não somente contra o mal, mas igualmente no bem. Pois que, o primeiro esforço do diabo é que nos arraste para o pecado, o segundo é que corrompa nossa intenção em obrar bem, o terceiro, que, como sob aparência do Progresso, nos faça, na instabilidade do bem, afastar da intenção de obrar pelo propósito virtuoso. Para acautelar-se com a primeira má fé, a Escritura diz: “Filho, cuide que você não consinta em algum pecado” [Tb. 04, 06]. Para acautelar-se com a segunda, diz em outro lugar: “Faz bem pelo bem”⁵²; pois não faz bem quem, na boa obra procura sua glória e não a de Deus. Para acautelar-se com a terceira má fé, diz em outro lugar: “Fica em teu lugar” [Dn. 10, 11], de modo que, verdadeiramente, quem não quer ficar no seu lugar, a partir desse que é conhecido agir pelo que é devido, por mente inconstante sempre é raptado junto a outro diferente apetite; para corrigir esta leviandade e inconstância o Apóstolo diz: “Cada um permaneça na vocação que foi chamado” [I Cor. 07, 20]. [Mas cada um recebe de Deus um dom particular], um este, outro aquele [I Cor. 07, 07]. Veja irmãos, se todos os membros do corpo tem um único ofício, o corpo não pode sobreviver. Que o Apóstolo seja ouvido: “Se o pé dissesse, ‘eu não sou um olho, portanto eu não sou parte do corpo’, ele ainda não é parte do corpo”? [I Cor. 12, 15]. Frequentemente, os mais humildes são os mais úteis. O pé toca a terra, mas suporta todo o corpo. Não enganeis a vós próprios: que cada um aceite a recompensa segundo seu labor. Os tetos das casas suportam a chuva, o granizo e os ventos; mas se não fossem os tetos, por que pintariam as casa com ornamentos?

*Falamos nisto irmãos, pois ouvimos alguns de vós estarem perturbados, por quaisquer indiscretos, que dedicais vossa profissão, vossa vida por portar armas contra os inimigos da Fé e da paz em favor da defesa dos cristãos; como, digo, que aquela profissão seja ilícita ou perniciosa, isto é, ou pecado ou impedimento para o maior progresso*⁵³. (HUGO PECCATOR. *Carta aos Cavaleiros de Cristo*. Apud: LECLERQ, 1957: 86-87, trad. nossa).

⁵² Esta passagem não está na Bíblia.

⁵³ Christi militibus in templo Iehrosolimitano religiosa conuersatione studium suae deuotionis sanctificantibus, Hugo peccator: pugnare et uincere et coronari in Christo Ihesu Domino nostro. Quanto magis, fratres carissimí, diabolus ad nostram deceptionem et subuersionem inuigilat, tanto magis nos per circumspectionis studium non solum contra mala, sed etiam in bonis agendis sollicito uigilare debemus. Primus enim labor diaboli est ut nos ad peccata pertrahat; secundus ut in bono opere intentionem nostram corrumpat; tercius ut quasi sub specie proficiendi, a proposito uirtutis opere nos excutiens, in bono instabiles effitiat. Propter primam fraudem cauendam dicit Scriptura: “Filli, uide ne aliquando peccato consentias”. Propter secundam fraudem cauendam, dicit alio loco: “Fac bonum bene”; bonum enim non bene facit qui in opere bono non Dei, sed suam gloriam querit. Propter tertiam fraudem cauendam, alibi dicit: “Stas in loco tuo”; quasi enim in loco suo stare non uult qui de eo quod ex debito agere cogitur, per inconstantiam mentis semper ad aliena uaria appetitu raptatur; propter hanc inconstantiam et leuitatem corrigendam dicit Apostulus; “Vnus quisque in ea uocatione in qua uocatus est,

Escrito revelador da necessidade de legitimar a continuidade de um ofício e de fazer apologia de sua utilidade. Esta é uma carta escrita por um *miles* aos seus *commilitii*. Deparamos com um cavaleiro defendendo a função da cavalaria na casa de Deus. Indício de uma religiosidade militar, ou seja, que floresce a partir de *milites*, Hugo encontrara sua justificativa na Bíblia, ou em passagens dessa que puderam ser interpretadas no sentido de dar apoio a atividade cavaleiresca. Mesmo que essas passagens não estivessem diretamente relacionadas à guerra ou se remetessem a contextos não belicosos, sua referência afirmava, no imaginário de Hugo e de seus companheiros, que o cavaleiro teria sua utilidade no mundo e que o diabo cuidava de dissuadi-lo da bondade e da utilidade de sua ação.

Hugo fez uma apropriação singular do escrito bíblico. Apropriação singular no sentido de se constituir em escolhas e ênfases baseadas nas necessidades, demandas e crises dos componentes da *militia*. Por outro lado, trata-se não apenas de uma apropriação bíblica militar. Aquele *miles* interpretou e mostrou uma visão própria de profundas categorias de pensamento político, de relações de poder. Os pés que tocam a terra, mas sustentam o corpo e os tetos que resistem às intempéries para proteger as pinturas ornamentadas das casas formam uma linguagem simbólica que enfatizava a importância da *militia*. Todavia, a linguagem dessa importância estava alicerçada não no orgulho militar, mas na simplicidade e na indispensável contribuição dos mais humildes elementos que Hugo de Payns encontrou em seu imaginário: os pés e o teto.

Sentimentos de humildade e de utilidade ressaltam o caráter indispensável da cavalaria através de símbolos – os pés e o teto – ou de relações simbólicas específicas – os pés e os olhos, os tetos das casas e as pinturas ornadas. Nesse jogo complexo, a cavalaria se aproximaria mais dos pés e dos tetos do que dos olhos⁵⁴ ou das pinturas.

in ea permaneat”. “Alius sic et alius sic”. Videte, frates si omnia corporis membra unum officium habeant, corpus ipsum omnino subsistere non possit. Apostollum audit : Siquidem dixerit pes : “Non sum oculus, non sum de corpore”, non ideo est de corpore ? Sepe que magis ignobilia sunt, magis sunt utilia. Pes tangit terram, sed totum corpus portat. Nolite decipere uosmetipsos: unusquisque mercedem accipiet secundum suum laborem. Tecta domorum imbrem et grandinem et uentos accipiunt; sed si non essent tecta, quid facerent laquearia picta ?

Hoc idcirco dicimus, fratres, quia audiui quosdam uestrum a quibusdam minus discretis perturbari, quasi professio uestra, qua uitam uestram ad portanda arma contra inimicos fidei et pacis pro defensione christianorum dedicastis, quasi, inquam, illa professio uel inclicita sit uel pernicioosa, id est uel peccatum uel maioris profectionis impedimentum.

⁵⁴ Como observou Senellart (2006: 103) a representação do clero como os olhos da sociedade era bem antiga: No século VII, na Espanha Visigótica, os bispos reunidos em um Concílio em Toledo atribuíam-se a função de olhos no corpo místico da Igreja.

Poder-se-ia atribuir à imagem dos pés uma ligação direta com a cavalaria. Porém, afirmar que os pés representassem, para Hugo, a cavalaria, mostrou-se enganoso, na medida em que aquele símbolo seria invocado apenas para ilustrar aos *milites* que, se até mesmo os pés que tocam a terra tinham uma importância fundamental, porque os cavaleiros não teriam? A cavalaria não estava representada pelos pés, mas se aproximava destes na medida em que seu ofício é tão útil e tão desconsiderado quanto o deles. Na carta, o esforço de Hugo era exatamente de combater aquela desconsideração pelo reforço do sentido da humildade/utilidade e pela reivindicação da justa recompensa segundo o labor de cada um.

Já o símbolo do teto empregado por Hugo pode ser diretamente relacionado à cavalaria devido à idéia de proteção que ele evocava. Hugo desejaria argumentar que se não fossem pelos *milites* os cristãos estariam expostos às violências de seus inimigos. Deve-se ressaltar que Hugo escreveu após a primeira Cruzada (1099) aos seus cavaleiros em Jerusalém, onde a insegurança e a ameaça do Islã deveriam ter uma influência considerável no imaginário das pessoas, sobretudo dos *milites* daquela região. Os tetos, assim como os pés, exercem um trabalho simples, mas imprescindível e indispensável. Nesse sentido, este trabalho se torna merecedor de sua recompensa. O sentido de recompensa na carta de Hugo pode significar tanto a salvação das almas militares quanto as orações e doações feitas pelos cristãos em intenção dos *milites* que lutavam com ele na Terra Santa.

A instrumentalização de símbolos que evocavam a humildade e a utilidade indica uma importância do monastério e do monasticismo enquanto interlocução relevante para Hugo de Payns pensar os problemas de sua realidade. Não é infundado apontar o círculo dos cônegos do Santo Sepulcro, dos quais Hugo era vassalo, e uma possível proximidade com São Bernardo (DEMURGER, 2005: 59) – devido a existência de laços sanguíneos – como espaços de socialização indispensáveis para possibilitar as construções e relações que Hugo estabelece para a sociedade a partir de elementos disponíveis em seu imaginário. Em outras palavras, a humildade enfatizada por Hugo – sobretudo na frase: *frequentemente os mais humildes são os mais úteis* – deixou visível a presença de um conjunto de imagens e expressões monásticas anteriores, que seriam oriundos, sobretudo, de uma tradição monástica beneditina.

Consideremos novamente a *Vita Geraldi* de Santo Odon. No momento, o importante a observar é que esse texto hagiográfico conta a vida de um *miles*, cujas virtudes militares não eram empecilho muito grande para a dedicação às atividades piedosas (DUBY, 1989: 32-33). Segundo Santo Odon, Geraldo de Aurillac era um homem forte, excelente nas atividades militares, mas conhecedor da Bíblia e pessoa humilde. Exercendo o ofício militar, o pio Geraldo se tornou Santo. Aceitando a hipótese de Duby, que acredita na grande difusão e no sucesso dessas hagiografias militares, e do exemplo de santos tais como Geraldo, a *Vita Geraldi* de Santo Odon pode ter sido uma referência para o comportamento de *militēs* como de Hugo de Payns.

Como foi demonstrado, Hugo parecia conhecer a Bíblia e suas palavras enfocavam a humildade e a utilidade de seu ofício, virtudes próximas do exemplo de São Geraldo. Não podemos afirmar que Hugo lera ou conhecesse a *Vita Geraldi*, mas é plausível pensar que o *miles* se apropriou de elementos hagiográficos, interiorizando-os, e exteriorizando-os de forma a legitimar seu ofício perante a sociedade. A linguagem militar/monástica dessas vidas de santos guerreiros, cuja *Vita Geraldi* é um exemplo, forneceria subsídios e modelos possíveis para Hugo de Payns ponderar, interpretar e defender a especificidade da cavalaria. Da mesma forma, a idéia de penitência, ligada a Cruzada e ao exercício militar contra os povos considerados inimigos do cristianismo, muito incentivada e difundida pelos eclesiásticos, seria um elemento relevante para Hugo. Como podemos verificar no relato do Sermão do Papa Urbano II em 1095, no *De Laude Novae Militiae* e em outras referências, a luta na Palestina constituía um ato penitencial para a nobreza ou parte dela.

A importância de um imaginário ou de símbolos religiosos, especificamente monásticos, evidenciada nas palavras de Hugo, não deve conduzir ao engano de conceber uma pacificação ou a predominância de preceitos religiosos do monastério sobre os cavaleiros dos campos de batalha ou dos castelos. As citações bíblicas, a idéia de penitência militar e a humildade dos tetos que suportam os castigos do tempo e dos pés que tocam a terra serviriam para justificar a ação, em especial a ação militar. Pela pena daquele *miles* – sob o impacto das escolhas orientadas pelas suas necessidades e interesses – elementos de uma cultura monástica e talvez até mesmo o cristianismo ganharam uma forma particular.

O *miles* Hugo de Payns escolheu e mobilizou certos referentes disponibilizados pela cultura de seu tempo e em seu meio social, nos permitindo visualizar expressões, sentimentos e representações de uma religiosidade militar. Elementos que possuíam influências ou componentes variadas – oriundos das tradições políticas, do imaginário cavaleiresco ou do imaginário monástico cristão etc. – mas que formavam um todo coerente na cabeça daquele *miles*. A importância de elementos que se ligavam intimamente a um imaginário monástico, tais como a humildade e a paciência só foi possível na medida em que se relacionava ou dialogava com escolhas, necessidades e crises específicas de uma determinada coletividade ou de elementos de uma dada configuração social, como a *militia*.

Mesmo não pondo em risco o edifício e a organização social idealizados pelo imaginário eclesiástico das três ordens, as palavras de Hugo de Payns podem ser entendidas como uma forma de resistência. Trata-se de uma resistência na proporção em que eram demandados um reconhecimento e uma legitimidade através da apropriação militar, ou seja, que parte de um *miles*, de uma linguagem religiosa. Hugo conhecia a Bíblia e certas doutrinas acerca da organização e hierarquização social. Ele mobilizou seu conhecimento para superar certas resistências ou visões negativas em relação a sua atividade. Assim, as pressões, negociações, interpretações e influências mútuas decorrentes das interações entre *militia* e Igreja são problemas políticos tão importantes para a sociedade dos séculos XI e XII quanto às querelas entre o Papado e o Império.

Hugo intentaria trazer a cavalaria junto ao clero ou a qualquer outra função social convencionalmente considerada importante. Ao relacionar a cavalaria com os pés e os tetos, contrapondo estes aos olhos e às pinturas das casas – que poderiam se identificar com o próprio clero – o *miles* deixava implícito em seu discurso a hierarquia de funções sociais e de organização dos poderes. Nessa hierarquia e organização, a *militia* deveria assumir um reconhecimento legítimo – sem a *militia* não haveriam pinturas, não haveriam casas.

Devemos frisar que o escrito de Hugo não significava negação ou anulação, mas apenas um esboço ou intuição de hierarquização ou organização social que difere do que foi convencionalmente pensado ou organizado pelos poderes estabelecidos para a cavalaria. Se estes pensaram o rei ou o clero como cabeças da *Ecclesia*, ou seja, da Cristandade, (DUBY, 1994: 54-56), o *miles* Hugo de Payns e posteriormente o monge

Bernardo trouxeram o foco para a *militia*. Podemos sem equívoco supor que Hugo, quando, em uma linguagem metafórica, contrapôs os pés ao corpo e os tetos às pinturas, desejasse expressar: quem decidia a guerra nos campos de batalha era tão importante quanto o clérigo que orava.

Religiosidade militar, imaginário sócio-político cavaleiresco, leitura original que nasceu no seio da *militia* são observações que encontram sustentação e sentido, não somente nas estruturas culturais e nas categorias de pensamento político disponíveis a Hugo, mas nas relações sociais nas quais o mesmo se insere. Estas lhe forneceram uma perspectiva específica daquelas mesmas culturas e categorias. Hugo não põe em xeque o edifício social, mas resiste ao estigma que ele diz ser atribuído à cavalaria mobilizando uma linguagem de símbolos, articulando-os de forma a valorizar a posição daqueles que conduziam a guerra nos campos de batalha na Terra Santa. Mais do que o teto da sociedade, Hugo pensava que os *milites* eram o teto de Jerusalém.

05. As crônicas de Ernoul e Guilherme de Tiro: demandas e expressões de Hugo de Payns e seus *commilitii*

Analisamos o fragmento da carta que Hugo escreveu a seus *milites*. Agora, é relevante interrogar dois importantes cronistas cujos relatos se referiam àqueles *milites*. A escolha de Ernoul e Guilherme de Tiro se explica por dois motivos: além de relatarem os inícios da Ordem do Templo, eles são oriundos de diferentes grupos sociais – o primeiro era um escudeiro, ou seja, um laico; o segundo era o arcebispo da cidade de Tiro, portanto, um clérigo. Cada um deles deu ênfase a um aspecto diferente da ação de Hugo de Payns. Ernoul enfatizou a iniciativa de Hugo enquanto um desejo de emancipação. Por outro lado, Guilherme de Tiro enfocou suas responsabilidades religiosas e os desejos do clero de Jerusalém.

Sobre a iniciativa de Hugo e seus companheiros de fundarem uma confraria, o cronista Ernoul não se contentara em fornecer uma descrição dos fatos, ele se mostrou seguro o bastante para reproduzir o que eles teriam sentido e afirmado naquele momento de suas vidas:

Quando os cristãos conquistaram Jerusalém, tantos cavaleiros se entregaram ao templo do Sepulcro e muitos aí se entregaram depois, vindos de todas as terras. E estavam obedientes aos padres do Sepulcro. Haviam bons cavaleiros doados; então, eles tomam conselho entre si e dizem: “Nós abandonamos nossas terras e nossos amigos e estamos aqui, vindos para levar e exaltar a lei de Deus. Mas sim, somos

arrastados aqui para beber e para comer e para dispensar sem fazer trabalho; não disputamos, nem tomamos as armas, e a necessidade está na terra; e somos obedientes a um padre, a tal ponto, não fazemos feitos de armas. Tomemos conselho e fazemos mestre um de nós, pelo consentimento de nosso padre, que nos conduza em batalha quando tiver lugar”. Enquanto neste lugar estava o rei Balduino [Balduino II], eles vão até ele e dizem: “Senhor, por Deus, estando aconselhados, que assim, de forma feita, temos escolhido fazer mestre um de nós que nos conduza para a batalha pela segurança da terra”. O rei ficou muito contente e disse que de bom grado daria conselho e ajuda.

*Portanto, o rei convoca o patriarca, os arcebispos, os bispos e os barões da terra para tomar conselho. Então, tomam conselho, e concordam que bem seja a fazer... E então, tanto o rei e seus conselheiros fazem a respeito do padre do Sepulcro que os liberte da obediência...⁵⁵ (ERNOUL. *Chronique d’Ernoul*. In: MAS LATRIE, 1871: 07-09 trad. e grifos nossos).*

Ernoul, não presenciou os acontecimentos que relatara. Ele se referia aos fatos transcorridos por volta de 1120, escrevendo, provavelmente, após 1186. Tendo em vista sua posição junto à nobreza do reino de Jerusalém – Ernoul era escudeiro de Balião de Ibelim, o qual negociara a rendição de Jerusalém aos exércitos do sultão Saladino em 1187 – é muito provável que tivesse acesso a documentos que se referissem aos inícios daquela confraria. Além disso, certa tradição ou convenção, que se estabeleceria em torno daqueles inícios e uma proximidade ou identificação entre Ernoul e aqueles *milites*, proporcionada pelo exercício da mesma atividade – as armas – conferiram a Ernoul a segurança de reproduzir a fala e as moções de Hugo e seus *milites*.

Alain Demurger (2005: 18) aúfere que Ernoul, possivelmente, introduziu em sua crônica uma “tradição” que seria bem próxima dos eventos que haviam conduzido Hugo de Payns e outros *milites* a romperem, amigavelmente e com o aval do rei de Jerusalém, seus laços com o Santo Sepulcro. Considerar a existência de uma tradição próxima entre Ernoul e Hugo de Payns é bem verossímil na medida em que se considera um importante fator mencionado no parágrafo anterior: o exercício da mesma função. Arelado a este exercício, espaços de socialização similares atribuíam a Ernoul um

⁵⁵ Quant li Crestiien orent conquis Jherusalem, si se rendirent assés de chvaliers au temple del Sepulcre ; et mout s’en i rendirent puis de toutes tiers. Et estoient obéissant au prieus dou Sepucre. Il i ot des boins chevaliers rendus ; se present conseil entr’iaus et disent : « Nous avoumes guerpies noz tieres e nos amis, et sommes chi venu pour la loy Dieu i lever et essauchier. Si sommes chi arresté pour boire et pous mengier et por despandre sans oevre faire ; ne noient ne faisons d’armes, et besoingne en est en le tiere ; et sommes obéissant à un prieste, si ne faisons oevre d’armes. Prendons conseil et faisons mestre d’un de nos, par le congié de no prieus, ki nous conduie en bataille quant lius en sera ». À icel tans estoit li rois Bauduins. Si vindrent a lui, et disent : « Sire, pour Dieu, consilliés nous, qu’ensi faitement avons esgardé à faire maistre de l’un de nous qui nous conduie en bataille pour le secours de le tiere ». Li roi en fut mout liés et dist que volentiers i meteroit conseil et aïe.

Adont manda li rois le patriarche e les archevesques et les veskes et les barons de la terre, pour conseil prendre. Lá present conseil, et s’ accorderent tuit que bien estoit à fere... Et lá fist tant li rois et ses consaux viers le prieus dou Sepucre qu’il les quista de l’obedienche...

habitus ou uma perspectiva da cultura e da política próximo ou equivalente aos dos *milites* de sua narrativa.

Em outras palavras, ao ser apontada a existência de traços em comum entre Hugo de Payns e Ernoul não se está evidenciando uma mentalidade abrangente – no tempo e no espaço – que abarcaria toda uma época (LE GOFF, 1976: 71). Porém, é considerada a existência de sentimentos e religiosidades, além da apropriação de valores, ideais, crenças e outros elementos que, em conjunto, proporcionam identidade ou reconhecimento a um conjunto restrito de pessoas, no presente caso os *milites*. A gama desses elementos – a forma como se apresentam – se configura no interior de relações sócio-políticas que logram certa duração no devir histórico (BERSTEIN, 1998).

Descontentamento com a ociosidade, vontade de continuar movendo um combate tido como legítimo e reconhecimento de uma identidade que não é compatível com a subserviência inativa a um estabelecimento eclesiástico que não é capaz de conduzir seus *milites* à guerra teriam sido, para Ernoul, os móveis daqueles cavaleiros. Segundo Ernoul, identificamos em Hugo de Payns e seus *milites* a afirmação da necessidade e da especificidade do ofício cavaleiresco. Junto a essa afirmação, reforçamos que é visível a insinuação de uma religiosidade de caráter e de feições militares, muito ligada ao ideal de Cruzada.

A crônica escrita por Ernoul era a continuação de outra elaborada por Guilherme de Tiro. Apesar do arcebispo de Tiro ter relatado em sua crônica a iniciativa daqueles *milites*, Ernoul julgou necessário voltar sua atenção para ela e contá-la novamente. Guilherme de Tiro, em 1174, se tornou chanceler do reino de Jerusalém e no ano seguinte fora eleito arcebispo da cidade de Tiro. Escrevendo a sua crônica entre 1170 e 1184, a pedido do rei de Jerusalém, Amauri, Guilherme de Tiro assim se referiu a Hugo de Payns e àqueles cavaleiros que foram os primeiros Templários:

No curso do mesmo ano, alguns nobres cavaleiros da ordem eqüestre, homens devotados a Deus e animados por sentimentos religiosos, se consagraram ao serviço do Cristo e fizeram profissão entre as mãos do patriarca de viver para sempre segundo o uso dos cânones regulares, na castidade, obediência e sem bem próprio. Os primeiros e os mais distintos dentre eles foram dois homens veneráveis: Hugo de Payns e Godefroy de Saint-Omer. Como eles não tinham igreja nem lugar para viver, o rei lhes cedeu temporariamente um lugar de habitação no seu palácio, na parte inferior do Templo do Senhor, na direção sul. Sob certas condições, os cônegos do Templo do Senhor lhes cederam um terreno que eles possuem próximo deste lugar para que ele servisse a Ordem. De mais, o senhor rei [Balduino II] e seus nobres também o senhor patriarca e seus preladados lhes deram certos benefícios de seus próprios domínios, em perpétuo ou temporariamente, afim de que eles pudessem se nutrir e se vestir. O primeiro

*engajamento de sua profissão, prescrito para eles pelo senhor patriarca e os outros bispos para a remissão de seus pecados era que deveriam proteger as rotas e as vias, tanto quanto eles pudessem, das emboscadas dos ladrões e dos ataques, em particular para a segurança dos peregrinos*⁵⁶. (GUILHERME DE TIRO. *Historia Rerum in Partibus Transmarinis Gestarum*. In: MIGNE, v. 201, 1855: 526-527, trad. e grifos nossos).

Da mesma forma que Ernoul, Guilherme de Tiro não conheceu aqueles *milites*. Todavia, diferentemente do primeiro, o segundo não atribui qualquer fala aos personagens que eram narrados. É perceptível que a iniciativa de formar uma confraria militar parte sem dúvida de elementos ligados à *militia*, mas o sentimento de piedade religiosa é o motor principal, senão o único, da ação de Hugo e seus companheiros. Guilherme de Tiro não mencionara o possível descontentamento com a ociosidade, ou as demandas militares de Jerusalém insinuados por Ernoul. Além do mais, há no discurso de Guilherme de Tiro a ênfase nas determinações eclesiásticas, sendo seu papel tão ou mais importante que a iniciativa dos *milites*.

Nas duas passagens, é contado o surgimento de uma confraria militar. A formação dessa confraria em 1120 é o marco de fundação da Ordem dos Cavaleiros Templários. O atributo marcante dessa Ordem era a união do ofício e dos votos monásticos com a atividade guerreira concretizada na figura de seus cavaleiros. Guilherme de Tiro, ao contrário de Ernoul, fez menção a esses votos, ou seja, o arcebispo de Tiro identificou naqueles cavaleiros a vontade de criar não só uma confraria militar, mas uma confraria militar e religiosa. É provável que Hugo, em 1120, tenha intuído a união dos ofícios monástico e guerreiro amalgamada em um sentimento ligado à idéia de penitência. Porém, a adoção dos votos monásticos é posterior à fundação da confraria, sendo algo desenvolvido e aprofundado no diálogo de Hugo de Payns com São Bernardo na década de vinte do século XII.

⁵⁶ Eodem anno, quidam nobiles viri de equestri ordine, Deo devoti, religiosi et timentes Deum, in manu domini patriarchae, Christi servitio se mancipantes, more canonicorum regularium in castitate, et obedientia et sine proprio velle perpetuo vivere professi sunt. Inter quos primi et praecipui fuerunt, viri venerabiles, Hugo Paganis et Gaufrido de Sancto Aldemaro. Quibus, quoniam neque ecclesia erat, neque certum habebant domicilium, rex in palatio quod secus templum Domini, ad australem habet partem, eis ad tempus concessit habitaculum. Canonici vero templi Domini, plateam quam circa praedictum habeant palatium, ad opus officinarum, certis quibusdam conditionibus concesserunt. Dominus autem rex cum suis proceribus, dominus quoque patriarcha cum praelatis ecclesiarum, de propriis dominicalibus certa eis pro victu et amictu beneficia quaedam ad tempus, quaedam in perpetuum contulerunt. Prima autem eorum professio, quodque eis a domino patriarcha et reliquis episcopis, in remissionem peccatorum injunctum est, ut vias et itinera, maxime ad salutem peregrinorum, contra latronum et incursantium insidias pro viribus conservarent.

Afirmção de identidade, descontentamento com uma determinada relação de dependência, demanda e justificação religiosa de uma atividade, esses são os sentimentos que podem ser atribuídos aos primeiros Templários a partir das passagens citadas de Hugo de Payns, Ernoul e Guilherme de Tiro. Mesmo reconhecendo a existência de influências, seja de Balduíno II ou de outra autoridade laica ou eclesiástica do reino de Jerusalém, o impulso formador daquela confraria foi algo que floresceu no seio da *militia*. Nesse sentido destacamos que aquela formação é fruto “da vontade de reconhecimento ao mundo de alguns *milites* estabelecidos em Jerusalém” (DEMURGER, 2005: 19).

A demanda e a vontade desses *milites* cruzados, às quais São Bernardo deu voz e transformou em algo universal, sugerem – em conjunto com a imagem militar que o Santo faz do ofício monástico – certa militarização da sociedade naquele período. A apropriação que um *miles* realizou de elementos eclesiásticos e a demanda de apoio que realizou, demonstram certa consciência da importância de seu ofício e uma vontade de afirmá-lo perante os seus contemporâneos. Da mesma forma, a tradução do ofício monástico segundo um vocabulário militar traz a idéia da influência e da relevância de certas práticas para determinados componentes de uma sociedade. Tal fenômeno evidenciaria a ascensão dos componentes da *militia* enquanto um grupo social de destaque. Além disso, possibilitaria o florescimento de uma religiosidade e representação política militares – que parte dos *milites*. Tal religiosidade e visão de mundo cavaleirescas contribuem para dar forma àquilo que podemos definir enquanto *Novum Militiae Genus*.

O reconhecimento de sentimentos e expressões que de alguma forma se ligam ou são atribuídos à *militia* ou a certos *milites*, como percebemos na carta de Hugo, abre, como foi proposto, um caminho para a caracterização desse conjunto de homens. Mas, não apenas para caracterizar a *militia* na primeira metade do século XII, aqueles elementos condicionam a problematização e o esforço de compreensão das relações sociais ou das interações que, historicamente, os tornaram possíveis. Logo, percebemos a presença e a ascensão de interesses e desejos em Hugo de Payns que foram confrontados com os interesses e desejos de São Bernardo.

06. O *De Laude Novae Militiae* enquanto “conversa” entre dois diferentes *milites Christi*

Fruto da capacidade literária bernardina, o texto do *De Laude Novae Militiae* também resultou da apropriação, ou seja, da interpretação e do contato estabelecido entre o Santo e o *miles* Hugo de Payns. Problematizar aquele tratado à luz do *habitus* bernardino nos conduziu à problematização do diálogo entre o Santo e o cavaleiro, entre o monge e o *miles*. A representação e a percepção bernardina da *militia* originam-se do ponto de encontro entre as práticas de uma cultura cavaleiresca – práticas constituídas de forma complexa – e o *habitus* de São Bernardo. No prólogo de seu escrito, São Bernardo afirmou que estava escrevendo a pedido de um *miles*, para um *miles* e os *milites* que lhe seguiam:

*A Hugo, cavaleiro de Cristo, mestre da cavalaria de Cristo, Bernardo, Abade de Claraval – de nome apenas: **Que ele combata o bom combate!** [II Tim. 04, 07]. Uma, duas e mesmo três vezes, salvo o erro, meu muito querido Hugo, tu solicitastes de minha parte um escrito de exortação para ti e teus companheiros de armas. **Tu querias que, na falta de lança, eu brandisse minha pluma contra o inimigo tirano, pois tu me afirmavas que eu vos seria de uma verdadeira ajuda vos encorajando por um texto, já que não posso o fazer pelas armas.** Certamente, eu adiei minha resposta, não por tua demanda me parecer merecer o desprezo, mas eu queria evitar passar por culpado aceitando-a rapidamente e com precipitação: poder-se-ia encontrar alguém mais capaz para cumprir, melhor que eu, esta tarefa; e me julgava pouco apto a empreender [tal tarefa] e, no caso, comprometer o resultado desta empresa tão necessária. No entanto, eu percebi que esta assaz longa espera me trazia prejuízo: eu parecia demonstrar mais ainda má vontade do que incapacidade. Também, terminei por fazer isto que eu pude: **ao leitor caber julgar se satisfiz a demanda.** E mesmo se minha resposta acabe por desagradar ou parecer insuficiente, aquilo me importaria pouco, **pois não faltei de aquiescer a tua vontade, na medida de meu saber**⁵⁷. (DLNM, v. 367, t. 31: 48-50, trad. e grifos nossos).*

A demanda de um *miles*, um cavaleiro, Hugo de Payns, foi posta em evidência. Este *miles*, como pôde ser observado na sua carta, desejou incentivar e animar a si próprio e a seus companheiros. Buscando reforçar a mensagem de sua missiva, Hugo demandou a São Bernardo um escrito, uma exortação. O Santo respondeu dirigindo sua

⁵⁷ Hugoni, militi Christi et magistro militiae Christi, Bernardus Claraevallis solo nomine abbas: bonum certamen certare.

Semel, et secundo, et tertio, nisi fallor, petisti a me, Hugo carissime, ut tibi tuisque commilitonibus scriberem exhortationis sermonem, et adversus hostilem tyrannidem, quia lanceam non liceret, stilum vibrarem, asserens vobis non parum fore adiutorii, si quos armis non possum, litteris animarem.

Distuli sane aliquamdiu, non quod contemnenda videretur petitio, sed ne levis praecepsque culparetur assensio, si quod melius melior implere sufficeret, praesumerem imperitus, et res admodum necessaria per me minus forte commoda redderetur. Verum videns me longa satis huiusmodi expectatione frustratum, ne iam magis nolle quam non posse viderer, tandem ego quidem quod potui feci: lector iudicet, an satisfeci. Quamquam etsi cui forte aut minime placeat, aut non sufficiat, non tamen interest mea, qui tuae pro meo sapere non defui voluntati.

mensagem não apenas para aqueles *milites*, mas para a *militia*, ou seja, o conjunto de todos os cavaleiros do mundo. Mesmo que em seu tratado São Bernardo dividisse a *militia* em duas, qualificando uma de maliciosa e a outra de cristã e virtuosa, o público leitor visado era todos os *milites*. Aos próprios *milites* São Bernardo atribuiu a tarefa de julgar se ele atendeu à demanda e aos anseios de Hugo de Payns.

O prólogo testemunha que Hugo pediu de forma insistente e que São Bernardo, finalmente, aquiescera. O Santo animava Hugo a combater “o bom combate” e, mesmo não podendo usar a lança, o abade empunhava sua pena contra “o inimigo tirano”, que no caso assumia a forma do Islã. O prólogo é uma passagem de grande riqueza, pois atribui ao tratado o significado de um *auxilium*, um socorro a um *miles* que, com foi demonstrado, teria necessidade de incentivo e ânimo para dar continuidade à sua luta, às práticas de seu ofício.

Como observou Flori (1998: 09), o termo *miles* e seus derivados poderiam designar não só o cavaleiro, o nobre guerreiro armado, mas os monges que combatiam, em nome de Cristo, os maus espíritos e os demônios. A observação de Flori pode ser corroborada na medida em que verificamos que Guilherme de Saint-Thierry identificara na conversão dos *milites* que visitavam a Claraval uma passagem para uma cavalaria espiritual – *spirituali militiae*. O próprio São Bernardo apresentou uma visão militar da ascese e do retiro monásticos, entendendo estes enquanto um combate árduo do religioso contra as entidades malévolas e contra as tentações do mundo:

Levanta-te, cavaleiro de Cristo, levanta-te, sacode a poeira, volta para a luta da qual fugistes, volta a lutar mais valorosamente depois da fuga, para triunfar mais gloriosamente.

[...]

*Por que recusas o peso e a aspereza das armas, cavaleiro mole? Insistente adversário e as setas voadoras fazem com que o escudo não seja pesado nem se sinta a couraça nem o elmo*⁵⁸. (BERNARDO DE CLARAVAL. *Carta ao monge Roberto*. In: GIOVANDO, v. 12, t. 01, 1944: 35-37 e 39, trad. nossa).

Para tentar trazer seu sobrinho de volta para o monastério de Claraval – filiado a Ordem de Cister – do qual havia fugido das rigorosidades se retirando em Cluny, São Bernardo, em 1122, não se contentou em dizer a ele os perigos para a salvação de sua

⁵⁸ Surge, miles Christi, surge excutere de pulvere, revertere ad praelium unde fugisti, fortius post fugam praeliaturus, gloriosus triumphaturus.

[...]

Quid armorum refugis pondus et asperitatem, delicate miles? Adversarius instans et circumvolantia spicula facient clypeum non esse oneri, loriam non sentiri vel galeam.

alma, mas fez uma arenga, um incentivo para a batalha espiritual ao estilo de um chefe militar. São Bernardo, em sua linguagem simbólica das armas, da armadura e do escudo, se apresentava como um conhecedor da equipagem e das práticas militares de seu tempo. Da mesma forma que é perceptível a presença de elementos monásticos na carta de Hugo, a existência de elementos cavaleirescos na concepção monástica de São Bernardo também é evidente. Apropriações culturais, trocas simbólicas entre cavalaria e monasticismo apontam um diálogo ou uma fluidez de elementos e imagens cuja disposição e forma finais conduzem, novamente, para a especificidade do meio social, em um nível mais amplo, no qual foram possibilitadas.

A observação do duplo significado que o termo *miles* – cavaleiro e monge – assumiu em São Bernardo nos remete a perceber o *De Laude Novae Militae*, como foi dito, enquanto ajuda de um *miles*, combatente do monastério, a outro *miles*, combatente das batalhas cavaleirescas.. “O bom combate” de Hugo de Payns a que São Bernardo se referia no prólogo do *De Laude Novae Militiae* era o das Cruzadas, da defesa e proteção do reino de Jerusalém, em particular dos peregrinos cristãos. São Bernardo foi um pouco mais longe do que Hugo ao fazer sua apologia do ofício cavaleiresco. O Santo realizou uma espécie de “inversão” ou releitura daquilo que poderíamos chamar de hierarquia da Salvação. Ele estabeleceu o *Novum Militiae Genus* na frente não só da *militia* secular, mas também dos próprios monges:

Uma cavalaria de uma espécie nova – toda a terra o reconhece – vem nascer naquela região que outrora o Sol se levantando, presente na carne, visitou do auto [Lc. 01, 78]. Na fortaleza de sua mão [Is. 10, 13], ele expulsava então os príncipes das trevas [Ef. 06, 12]. E agora, extermina os séqüitos dos próprios, os filhos da infidelidade [Ef. 02, 02], pelas mãos dos seus fortes. E também, agora, é feita a redenção de seu povo e novamente erguido o troféu da nossa salvação na casa de Davi seu servidor [Lc. 01, 68-69]. Esta é uma Cavalaria de uma nova espécie, que os séculos passados não conheceram, e pela qual o Senhor conduz infatigável e conjuntamente um duplo combate: contra a carne e o sangue e contra os espíritos nos espaços celestes [Ef. 06, 12]. Em verdade, resistir corajosamente só pelas forças do corpo a um inimigo corporal não me parece tão surpreendente, do mesmo modo que não é uma raridade. E por outro lado, engajar a força da alma em uma guerra contra os vícios e os demônios não é mais surpreendente ainda que digno de louvor; o mundo, como se vê, está cheio de monges⁵⁹. (DLNM, v. 367, t. 31: 50, trad. e grifos nossos).

⁵⁹ *Novum militiae genus ortum nuper auditur in terris, et in illa regione, quam olim in carne praesens visitavit Oriens ex alto, ut unde tunc in fortitudine manus suae tenebrarum principes exturbavit, inde et modo ipsorum satellites, filios dissidentiae, in manu fortium suorum dissipatos exterminet, faciens etiam nunc redemptionem plebis suae, et rursus erigens cornu salutis nobis in domo David pueri sui. Novum, inquam, militiae genus, et saeculis inexpertum, qua gemino pariter conflictu atque infatigabiliter decertatur, tum adversus carnem et sanguinem, tum contra spiritualia nequitiae in caelestibus. Et quidem ubi solis viribus corporis corporeo fortiter hosti resistitur, id quidem ego tam non iudico mirum, quam nec*

Esta passagem resume a concepção de cavalaria de São Bernardo, aquilo que ele imaginava que seria a *militia* ideal. A Palestina, berço de Cristo, lugar que testemunhara “o Sol se encarnar vindo do alto” assistiu ao advento de uma nova *militia* que jamais existira nos séculos anteriores. Essa seria herdeira do combate de Cristo contra “os príncipes das trevas” ou seus seguidores. O *Novum Militiae Genus* se inscreve, portanto, nos quadros do exército divino, conduzindo um combate similar ao de Cristo contra o “Mal”. Em terras tradicionalmente santas, não é de estranhar que, para São Bernardo, a cavalaria que lá lutasse também comungasse dessa santidade.

Todavia, essa sacralidade não era automática. Era preciso passar por uma conversão, ou pela adoção de um modo de vida específico: o cavaleiro que lutava contra o inimigo da carne e contra os maus espíritos. Este cavaleiro é o ponto equidistante e ideal entre as práticas do monge e do cavaleiro. São Bernardo foi informado por Hugo da situação da Palestina e da atuação de seus companheiros. O Santo traduziu e radicalizou o que lhe era informado, estreitando a ligação entre guerra e monasticismo, estabelecendo uma representação singular da cavalaria. O importante nessa passagem é a proeminência que o *miles* assume. São Bernardo o estabelece na frente do monge convencional e talvez de si próprio. Todavia, não é toda a cavalaria que assume aquela proeminência, mas somente aquela que o Santo qualifica enquanto “nova”.

A gravidade de um *miles* que interpretava as representações sociais de sua posição ou de um abade que concebia um cavaleiro/monge herdeiro e Santo de Cristo fica bem exposta na proporção em que consideramos, através da obra de Duby (1994), o lugar que o bispo Gerardo de Cambrai – na primeira metade do século XI – atribuía aos *milites* no Imaginário das Três Ordens. Segundo a análise de Duby (1994: 55), “sob a pena do secretário de Gerardo, a palavra *miles* evoca a inferioridade... Os cavaleiros são gente ruim que se torna perigosa quando os seus amos..., lhes soltam as rédeas”. Para Gerardo, ao rei e ao bispo caberia proteger as populações contra esses *milites* usurpadores e turbulentos.

Quando o bispo Gerardo dividiu a sociedade entre os que oram (*oratores*), os que combatem (*bellatores*) e os que trabalham (*laboratores*), os *milites* não entrariam nessa tripartição, não sendo considerados *bellatores*, mas somente o rei e alta nobreza. *Miles*, na obra de Gerardo, não era sinônimo de *bellator* (DUBY, 1994: 55-56). O

rarum existimo. Sed et quando animi virtute vitiis sive daemoniis bellum indicitur, ne hoc quidem mirabile, etsi laudabile dixerim, cum plenus monachis cernatur mundus.

estigma que pesava sobre os *milites* é bem atestado nos Concílios e Sínodos de Paz do século XI, os quais buscavam restringir a violência militar e assegurar a proteção daqueles que não portavam armas, como camponeses, clérigos e mercadores. Marc Bloch (1982: 330) apresentou o alívio de um mercador ao saber que um desses cavaleiros, considerado bandido, estava morto.

Evidentemente, o bispo Gerardo de Cambrai, como o próprio Duby verificou, tinha problemas com um castelão, um *miles* chamado Gautier. Esses problemas ajudariam a conformar uma visão depreciativa da cavalaria. Tal visão seria legada à posteridade deixando a impressão de um rompimento e uma distância entre *pugnatores/belatores* com a *militia*. As figuras do rei e do Imperador seriam para os autores episcopais, segundo Duby, os defensores legítimos do povo, os que freariam as hostilidade dos *milites*.

Contudo, Barthélemy (1994: 41) observa que não se pode aceitar a distinção estabelecida por Duby e por outros historiadores entre a *ordo pugnatorum* e os *milites*. Barthélemy destaca a função militar ou cavaleiresca do rei. Tal função pôde ser examinada na carta do conde Guido ao bispo Lamberto que falava sobre o ornamento e a ordenação do jovem Luis VI quanto às armas cavaleirescas⁶⁰. Além disso, Barthélemy (1994: 41-42) também demonstrou que desde o século IX, em certos textos eclesiásticos, os *oratores* e os *bellatores* rivalizavam na defesa dos desarmados, retomando a idéia, antiga por sinal, das duas *militias* – espiritual e efetiva. Essa discussão demonstra que é preciso ser prudente na associação entre *miles* e *bellator*. Apesar de certos autores, como Odon de Cluny, terem-na realizado de maneira direta e Barthélemy não ver grandes problemas em tal associação, o *miles* só seria *bellator* na medida em que exercesse uma violência considerada justa e necessária na defesa dos cristãos.

São Bernardo, assim como Odon de Cluny na *Vita Geraldi*, mobilizou São Paulo para legitimar a violência exercida pelo *Novum Militiae Genus*: *Verdadeiramente, não sem causa ele porta o gládio: verdadeiramente ele é ministro de Deus para vingar dos malfetores, verdadeiro louvor dos bons*⁶¹ [Rom.13,04]. (DLNM, v. 367, t. 31: 58, trad. nossa). O sentido de Juiz de Deus e do porte justificado do gládio, ao mesmo tempo em

⁶⁰ Ver página 80.

⁶¹ Non enim sine causa gladium portat: Dei enim minister est ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum.

que há a idéia de defesa dos cristãos na Palestina aportam aos *milites* de Hugo de Payns a feição de *bellatores*, defensores legítimos do povo, tal como o conde Geraldo de Odon de Cluny. Odon e Bernardo tinham objetivos próximos: evidenciar uma legitimidade militar ancorada no ofício bíblico de juiz de Deus. Porém, as realidades sociais são bem distintas – *comes* e *milites*.

A historiografia aponta que as origens dos Templários ligavam-se ao descontentamento de alguns cavaleiros com sua situação de submissão aos cônegos do Sepulcro. Além disso, eles cumpriram um difícil trabalho, escolta dos peregrinos, sem o devido reconhecimento por parte da cristandade. Esta necessidade de reconhecimento é evidente na carta de Hugo Peccator. Então, nessa “crise militar”, Hugo rumou ao Ocidente pedindo apoio a São Bernardo. Logo, São Bernardo, apoiado nas cartas paulinas, identificou a legitimidade e o caráter admirável do ofício militar de Hugo e percebeu aquele, como temos salientado, sendo mais louvável que o ofício monástico devido à sua peculiaridade. Peculiaridade não apenas no exercício justificado das armas, mas também na associação monástica e militar. Diante desse panorama, perguntamos: a relação entre os dois *milites*, São Bernardo e Hugo de Payns, foi sintomática apenas de uma crise de alguns cavaleiros cruzados ou dizia respeito a um quadro mais amplo?

Quando Hugo de Payns e Bernardo discutiram em seus escritos e entre si a situação militar, com diferentes linguagens, por referência direta ou indireta ao ofício clerical, um problema amplo se colocava. São Bernardo contrapôs os monges aos novos cavaleiros, mas apesar de defender o ofício militar de Hugo e seus companheiros, ele dizia que era legítimo *a não ser que se tivesse sido destinado para um ofício melhor*. (DLNM, v. 367, t. 31: 60, trad. nossa). Em outras palavras, mesmo que o *Novum Militiae Genus* seja “melhor” que o ofício monástico, haveriam outros misteres considerados melhores ou mais dignos, os quais o Santo não apontou. Evidentemente, haveria uma hierarquia imaginária de misteres cujo topo não seria ocupado pelo *Novum Militiae Genus*. Todavia, ao exaltar as virtudes militares – coragem, eficiência em combate e cuidado com os cristãos – e monásticas – disciplina cenobítica e humildade – aquela representação cumpriria um papel de difusão e reconhecimento desejados por Hugo e os primeiros Templários, estabelecendo-os, senão no topo social, pelo menos em um lugar de destaque e visibilidade diante da cristandade.

O problema que se colocava na relação entre São Bernardo e aqueles *milites* liga-se a uma situação militar conflitante. Se por um lado identificava-se naqueles “bons *milites*” a função de defensores da cristandade, articulados em um esquema hierárquico imaginário – três ordens – por outro, os diferentes matizes dessa configuração social faziam pesar sobre seus membros desde a desconfiança até uma recusa total de suas atividades, estabelecendo-os em um nível social inferior, senão maldito. Barthélemy (1994) acertou ao perceber esse antagonismo no discurso eclesiástico com relação à cavalaria. A partir de Hugo de Payns pudemos problematizar sua percepção e o seu posicionamento quanto a esse discurso e o trabalho de São Bernardo para justificar a inserção de suas intenções e ações no grupo dos *bellatores* – ou defensores da cristandade – pelo caminho que estamos discutindo: o *Novum Militiae Genus*.

As relações de poder entre Igreja e cavalaria – sendo esta última uma concorrente forte pelas oportunidades de expansão de poder e riqueza – faziam pesar sobre os seus membros, ou pelo menos sobre alguns deles, o estigma e a fama daquilo que seria ruim e sem controle. Hugo de Payns deixa isso implícito em sua carta e o próprio Bernardo chega a associar a *militia* secular à *malitia*. Insistimos então, na importância que assume o diálogo de Hugo de Payns com São Bernardo nas representações cavaleirescas no século XII. A situação da configuração social cavaleiresca era muito delicada, assumindo diferentes facetas nos diferentes discursos e suscitando discussões e reflexões por parte tanto de seus membros quanto de outros atores sociais.

07. Cristianização da *militia* e militarização do cristianismo

As relações entre São Bernardo e Hugo de Payns, entre o Santo e a cavalaria trouxeram o problema da cristianização da *militia* e da militarização do cristianismo. Nesse sentido, antes de se converter em etapa de um processo, as origens do *Novum Militiae Genus* e das Ordens Militares e Religiosas estão no ponto de tensão entre Igreja e cavalaria. Considerar esta tensão nos levou a questionar a tranquilidade e a positividade das tradições eclesiásticas, de suas práticas e ações que tinham como foco os *milites*. Como apontou Barthélemy (1994: 22), certas interpretações apresentam duas “idades” para a cavalaria: a primeira seria a ascensão e o destaque do *miles* na sociedade, marcada pela belicosidade, violência e excessos, e a segunda a pacificação ou moralização do *miles* sob influência eclesiástica.

O esforço de Hugo em criar uma confraria, conscientizar seus pares e convencer São Bernardo a apoiá-lo constituíam indícios dessa relação, dessa política, que rediscutia e reconstruía o papel e as representações tradicionais da cavalaria na sociedade. Na medida em que Hugo Peccator enfatizava o merecimento de sua recompensa e afirmava a legitimidade do portar armas em defesa da sociedade, ele reforçara diante de seu tempo que a cavalaria era um ofício legítimo, sobre o qual não deveria pesar dúvidas ou receios. O que estava em jogo, tanto na carta de Hugo, quanto na exortação de São Bernardo era a identidade e a legitimidade dos membros da *militia* em um contexto cuja necessidade de seus esforços se fazia premente: as Cruzadas.

Assumindo que não fosse fácil responder se guerrear era ou não um pecado – ou como Hugo Peccator disse em sua carta: “um impedimento ao progresso maior” – e que os *milites* – nas palavras do bispo Gerardo de Cambrai: “essa gente ruim” – não tivessem uma posição unanimemente reconhecida ou bem vista na sociedade ou nas suas representações, a relação entre Hugo e São Bernardo foi também um evento. Todavia, esse evento não deve ser reduzido a uma decisão, uma guerra ou outro fato pontual, mas trata-se de uma “relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende...” (FOUCAULT, 1979: 28). Hugo pretendeu convencer São Bernardo de que seus esforços militares não guardavam qualquer mácula ou pecado.

A apropriação que Hugo fez de elementos religiosos e a representação que São Bernardo realizou acerca do *Novum Militiae Genus* expuseram a dimensão da importância da cavalaria naquele período. Afinal, tratava-se de um *miles* que interpretava e utilizava os símbolos da tradição cristã e de um monge que louvava a tenacidade militar na Palestina e pretendia estender seu modo de vida ao *miles*, sem que este abandonasse as práticas de seu ofício. Não podemos esquecer a linguagem militar que São Bernardo mobilizara para definir o esforço monástico. Ao recortarmos as especificidades das relações sociais no seio da *militia*, as idéias de um *miles* e os símbolos militares formalizando práticas monásticas, não propomos inverter a afirmação de Lins (1958: 94)⁶² e assinalar uma influência determinante da cavalaria e de elementos militares frente aos eclesiásticos e suas práticas culturais e sociais. Propusemos acentuar o aspecto da relação entre Igreja e cavalaria, da interação e da

⁶² Ver página 71.

influência mútua entre São Bernardo e Hugo de Payns como um problema político no qual era discutida e construída uma solução possível para as dificuldades da função e da conduta social da cavalaria.

Negar simplesmente o esforço de cristianização da cavalaria implicaria em negar a apropriação que São Bernardo fez da incitativa de Hugo de Payns e encobrir os interesses e as necessidades que moveriam o Santo a escrever seu tratado. Bernardo atendeu aos pedidos insistentes daquele *miles*, mas apresentou uma leitura própria não só da cavalaria, mas também das práticas militares relatadas por Hugo de Payns. Este *miles* reivindicou a inserção e a justificação cavaleiresca frente à sociedade lembrando a utilidade dos misteres mais humildes. São Bernardo exortou a *militia* estreitando os laços entre monasticismo e guerra, radicalizando a união entre as práticas monásticas e guerreiras. Há, no abade de Claraval, uma decisão tomada no sentido de justificar as práticas cavaleirescas de Hugo e de seus companheiros, mas também há a proposição de um comportamento mais cristão e santo aos *milites* em geral.

Encontramos um hiato entre São Bernardo e Hugo, uma distância que marca a especificidade de cada um. Os interesses e necessidades de São Bernardo – preocupação com a fragilidade militar do reino de Jerusalém, necessidade de mobilizar e cristianizar a cavalaria, problemas entre a autoridade do clero e o poder dos laicos, preocupação com o monasticismo etc. – sua perspectiva social e política forneceram elementos para explicar sua resposta àquele cavaleiro, a representação do *Novum Militae Genus* e a forma que assumiram. Confrontado com os interesses de Hugo de Payns, hesitando a princípio em responder a ele, São Bernardo assumiu uma posição particular frente às relações de poder entre Igreja e *militia*. O Santo acolheu e relacionou a cavalaria com a luta metafórica de Cristo. Ele reconheceu a sua dignidade e importância, mas pretendia estender a ela o modo de vida dos monges, tentando unir os dois tipos de *miles Christi* em um só – o do claustro e o da caserna.

Porém, se São Bernardo intentou cristianizar a cavalaria, não se deve obliterar que o próprio Santo, na época de seu tratado, tinha uma leitura militar de seu monasticismo. Da mesma forma, a própria cavalaria apresentava uma leitura particular do cristianismo. A carta de Hugo Peccator pode ser considerada como um exemplo importante disso que definimos enquanto um cristianismo militar. Perceber esses diversos elementos, expressões e contatos entre a cristianização da *militia* e a

militarização do cristianismo nos conduziu a uma apreciação verossímil de parte das relações de poder entre Igreja e cavalaria durante o período feudal. São Bernardo e os Templários, nesse sentido, fizeram parte de um importante momento das relações de poder durante o século XII.

Intentamos fazer um aporte ao estudo da sociedade dos séculos XI e XII: a *militia* e suas relações de poder. Em outras palavras, aquele período foi palco de expressão da *militia* – dos dependentes militares e dos nobres que identificavam na guerra um dos pontos de apoio para sua *nobilitas*. A *militia* encontrou tensões com os poderes estabelecidos, sobretudo com a Igreja, gerando uma série de problemas e representações sociais que problematizavam e davam um lugar, legítimo ou não a cavalaria. Objetivamos abordar aquelas relações de poder analisando o exemplo de Hugo de Payns e São Bernardo. Entendemos que a concepção de guerra exposta pelo Santo no *De Laude Novae Militiae* não era meramente mais um esforço estruturado do clero para impor um modo de vida à nobreza secular. Aquela concepção foi, em princípio, o equilíbrio tênue, pois poderia ser contestado pelo seu interlocutor, que São Bernardo encontrara após ser interpelado por Hugo de Payns a respeito dos seus problemas e de seus companheiros. Um equilíbrio tênue e constituído com dificuldade na medida em que recordamos os posicionamentos cavaleirescos de São Bernardo perante sua família e seu titubeio diante do pedido daquele cavaleiro.

Em suma, o problema político que se colocava no encontro das necessidades daquele grupo de *milites* e da posição assumida por São Bernardo era exatamente o de constituir ou conceber a inserção, o dever, as representações e a participação da cavalaria no meio social. Ao pensar e problematizar esses três aspectos, em conjunto – inserção, dever e representações – Hugo de Payns e São Bernardo – na idéia de *Novum Militiae Genus* – estavam discutindo ou rediscutindo a identidade sócio-política da *militia*. Logo, a afetuosidade bernardina perante o pedido de Hugo de Payns não pode fazer esquecer a recalcitrância de São Bernardo diante da *militia*. Hugo e os Templários marcaram, portanto, uma virada significativa na postura bernardina diante da cavalaria.

Frente à importância social dos símbolos e do ofício cavaleirescos na sociedade dos séculos XI e primeira metade do século XII – como demonstramos – não são de estranhar o esforço de um de seus membros e a adesão de um abade no sentido de reconhecer e firmar um lugar social para a cavalaria. Além disso, o Santo, em seu

diálogo com Hugo de Payns, foi capaz de reconhecer na *militia* uma sacralidade que adviria, não de uma unção – como no caso dos bispos e reis – mas da *praxis* militar e monástica. Se Hugo foi um móvel para as representações bernardinas, estas foram constituídas de um lugar específico e correspondendo a interesses específicos. Em outras palavras, se Hugo convenceu e ofereceu para São Bernardo uma segurança quanto às práticas cavaleirescas, estas foram confrontadas com o monasticismo cisterciense do abade de Claraval e traduzidas de acordo com a sua perspectiva.

CAPÍTULO III



MAPA 01: *Localização dos monastérios de Saint-Thierry, Claraval (Clairvaux), Cister (Citeaux) e Cluny.* Reproduzido de: MATTHEW, 1996: 75.

O NOVUM MILITIAE GENUS ALICERÇADO NO MONASTICISMO CISTERCIENSE DE SÃO BERNARDO

01. A iniciativa de Cister

Poder-se-ia argumentar simplesmente que a leitura militar do *De Laude Novae Militiae* se constituiu pelo olhar de um monge cisterciense – abade de Claraval – sobre as práticas e intenções de um grupo de cavaleiros. Todavia, tal observação não é suficiente, na medida em que se consideram os posicionamentos iniciais de Bernardo quanto à relação *militia* efetiva/*militia* metafórica – cavalaria/ monasticismo. Nesse sentido, como será demonstrado, mais do que um escrito sobre as práticas militares, o *De Laude Novae Militiae* é o posicionamento de São Bernardo perante o monasticismo e a relação deste com a cavalaria. Uma relação que se constitui de forma qualitativa, na proporção em que o Santo tentou trazer o valor da morte militar para o mesmo patamar da morte monástica e que as práticas militares observadas pelo Santo foram traduzidas e associadas com as práticas monásticas – inspiradas na Regra de São Bento ou em exemplos bíblicos.

São Bernardo traduziu práticas militares bem específicas realizando uma junção entre representações distintas. Como foi apresentado, o rei de Jerusalém Bauduíno II enviara seus emissários a São Bernardo, Hugo de Champagne declarara a “seu pai espiritual” a decisão de tornar-se um *miles* e Hugo de Payns procurara o Santo a fim de pedir um escrito exortativo para seus cavaleiros. São Bernardo se viu diante dos problemas e necessidades dos dignitários do reino de Jerusalém. O Santo se apropriou então dessas informações e as traduziu através do *De Laude Novae Militiae*. Não se deve ignorar que o palco de atuação dos Templários, onde macabeus e apóstolos empregaram esforços em causas tidas por São Bernardo como lícitas – libertação da Judéia e sobrevivência do cristianismo – os inseria, de acordo com certa interpretação, em uma continuidade de luta, resistência e devoção a Deus.

Tal apropriação militar ligava-se também ao monasticismo cisterciense, ao qual São Bernardo era filiado. É preciso, no entanto, esmerar esta observação: a representação do *Novum Militiae Genus* liga-se intimamente ao monasticismo cisterciense tal como foi apropriado por São Bernardo e às suas relações com as pessoas do reino de Jerusalém. Comparando e contrapondo a *Vita Geraldi* com o *De Laude Novae Militiae* foi possível perceber diferentes posicionamentos, de Odon e Bernardo,

quanto ao monasticismo e quanto à cavalaria. Há uma tradição beneditina, mas ela é apropriada de uma forma diferente para pensar problemas bem localizados e específicos tais como o do monasticismo e o da cavalaria.

A questão é evidenciar um monasticismo cisterciense especificamente traduzido por São Bernardo e consolidado nas suas interações. Valoriza-se então, não tanto a matriz, mas o posicionamento de São Bernardo quanto a esta. Verificamos que o monasticismo e as concepções monásticas de Bernardo se consolidaram na sua relação com Cluny. Especificamente, ele se fortaleceu na resolução de seus problemas com os monges de Cluny. O objetivo dessas observações é definir a contribuição do monasticismo de São Bernardo para sua concepção de guerra. Para cumprir tal meta serão inicialmente mobilizados dois documentos: a carta escrita para seu sobrinho, o monge Roberto (1122) e o tratado *Apologia* (1125). Assim, será objetivado, respeitando os limites desta análise, levantar as características do monasticismo bernardino relevantes para a sua representação militar.

Nesse sentido, nos detemos nos inícios da Ordem de Cister no final do século XI. Dispomos de alguns documentos que se remetem à sua fundação, em 1098, pelo abade Roberto de Molesme. Dentre esses documentos, o Pequeno Exórdio mostrou-se importante para realizar considerações sobre os regulamentos e as expectativas em Cister. O Pequeno Exórdio é o documento narrativo cisterciense mais conhecido e mais difundido. Escrito provavelmente por um de seus fundadores (Santo Estevão, segundo abade de Cister) é um relato que foi estabelecido no início da compilação legislativa da Ordem que data de 1152. Segundo François de Place (1997: 33), o documento já existia em uma redação bem avançada em 1119, ano da apresentação da legislação cisterciense ao Papa Calixto II.

Apesar do Pequeno Exórdio se referir pouco ao monastério de Molesme, as relações entre seus monges constitui um dos pontos fundamentais para a análise da experiência cisterciense. No ano de 1071, Roberto, abade de Saint-Michel de Tonnerre, originário de Champagne, após manter contato com alguns eremitas, se retirou para uma floresta vizinha de Collan. Consta que esse grupo vivia na mais extrema pobreza (PACAUT, 1993: 34). Todavia, em 1075, seja pela consciência das dificuldades do eremitismo, seja por uma busca maior de isolamento, transfere sua comunidade para os bosques de Molesme, dos quais o senhorio local lhe concedera uma porção. Pacaut

(1993: 34-35) chama a atenção o fato de Roberto ter criado naquele lugar um monastério ao qual impôs o estrito respeito à regra beneditina e a necessidade de não manter contato algum com os habitantes da vizinhança. Havia nas ações de Roberto o desejo de estabelecer uma coletividade retirada que observasse de maneira imperativa a regra monástica de São Bento.

A iniciativa de Roberto atraiu vocações. Isto lhe permitira fundar ou integrar priorados que permaneceram sob sua dependência. As doações também começaram a afluir para Molesme, da mesma forma que se tornavam freqüentes os contatos com os senhores da redondeza. Aparentemente, houve um desvio da vontade inicial de reclusão, sendo seu abade convertido em árbitro dos problemas e desentendimentos entre os nobres da vizinhança. Salientamos também a participação dos monges de Molesme no ofício religioso das paróquias onde estavam instalados.

Observa-se que certos recrutas vinham para Molesme sem serem realmente desejosos de observar uma extrema austeridade, objetivando “uma religião banal e rotineira” (PACAUT, 1993: 35). Muitos nobres prometiam um dos seus filhos às congregações monásticas sem estarem certos ou conscientes da existência de uma vocação religiosa. Esse ponto contribuiu para a adoção de práticas monásticas menos rigorosas e de uma ascese mais moderada, de uma interpretação regular menos estrita. Aparentemente, essa situação provocou problemas em Molesme. Ocorreu a oposição entre os partidários de um retorno à antiga disciplina ascética e aqueles satisfeitos com os hábitos e observâncias em vigor. Segundo a historiografia, Roberto permaneceu fiel à proposta primitiva da congregação. Seu desejo se formalizara na reforma das práticas dos monges de Molesme. Todavia, surgiram resistências que impunham obstáculos àquele desejo.

Diante da resistência de uma parte considerável dos monges de Molesme, Roberto percebia a necessidade de realizar uma ação mais efetiva e drástica. Acompanhado de outros religiosos, dentre os quais estavam o prior Aubri e o monge de origem inglesa Estevão Harding, Roberto optou pelo rompimento. Esse rompimento pautava-se pelo restabelecimento da observância original da Regra de São Bento, interpretada e traduzida pela reforma de Bento de Aniane em 817 e pelas apropriações cluniacenses. Estas apropriações, anos depois, São Bernardo qualificara de “fantasias”.

De acordo com Vauchez (1995: 36), o monge era, para São Bento, antes de tudo um penitente, entrando na vida religiosa para chorar os seus pecados e colocar-se sob a direção espiritual do abade. O ofício litúrgico – orações, leitura de salmos e outras passagens bíblicas – não tinha um lugar privilegiado ou exclusivo no monasticismo de São Bento. Contudo, no ano de 817, a pedido do Imperador Luis o Pio, o monge Bento de Aniane tentou reformar as práticas monásticas de seu tempo. Observava-se certa dispersão das observâncias monásticas no seio de cada monastério. Bento de Aniane instituiu, através de uma lei, a obrigação de todos os monastérios observarem a Regra beneditina, insistindo sobre alguns pontos (livre eleição do abade e cenobitismo). Todavia, o trabalho manual e cotidiano fora relegado a algumas atividades simbólicas. A ênfase principal da reforma residia no ofício religioso ou litúrgico.

Esta tendência se acentuou em Cluny, principalmente quando se considerava que na Regra de São Bento era prescrita a leitura de quarenta salmos a cada dia e em Cluny, no fim do século XI, diziam-se duzentos e quinze. Para caracterizar Cluny, observando o lugar privilegiado da liturgia em suas práticas, pode-se adotar, a princípio, a idéia de que o religioso cluniacense era um religioso que orava em permanência (PACAUT, 1986: 133). A abadia de Molesme parece não ter sido indiferente a essas adaptações e interpretações monásticas da regra beneditina, o que acarretou, como foi explicitado, em um conflito no interior daquela comunidade.

A solução para o desacordo em Molesme tomara a forma do rompimento. Roberto e seus partidários decidiram procurar o legado papal na cidade de Lyon, expondo sua vontade. Pacaut (1993: 37) apontou a intenção do legado em reformar o clero e restaurar a sua disciplina, o que proporcionaria aos dissidentes de Molesme um contato favorável com o representante papal, que via com bons olhos a sua iniciativa. Com a benção do legado, eles se estabeleceram na floresta de Cistels, coberta de juncos e, portanto, pantanosa. Os nobres locais doaram a eles um alódio, ou seja, uma propriedade sob a qual não pesavam tributos ou obrigações feudais. O cultivo e o cuidado da terra caberiam aos próprios monges, guardando aos doadores o direito de explorar um lote por três servos. Este estabelecimento, cujo nome atribuído fora *Novum Monastérium*, ou o Novo Monastério, lançou as bases para o desenvolvimento da Ordem de Cister.

Segundo o Pequeno Exórdio, a ação de Roberto e de seus companheiros ocorreu da seguinte forma:

No ano de 1098 da Encarnação do Senhor, Roberto, de feliz memória primeiro abade da Igreja de Molesme fundada na diocese de Langres, e alguns irmãos do mesmo mosteiro, foram procurar o venerável Hugo, então legado da Santa Sé Apostólica e arcebispo da Igreja de Lyon, assumindo o compromisso de pautar sua vida pela observância da santa Regra de nosso Pai Bento. E a fim de realizar este projeto com mais liberdade, pediram-lhe com insistência que lhes concedesse o apoio firme de sua autoridade apostólica. O legado acedeu com muito agrado aos seus desejos...

Depois disto, contando com o apoio de tanta e tão alta autoridade, o abade e seus monges voltaram a Molesme e, nessa comunidade monástica, escolheram companheiros desejosos de observar a Regra. Desta maneira, entre os que haviam ido falar com o legado em Lyon e os que foram chamados do mosteiro, contaram-se vinte e um monges. O grupo assim reforçado dirigiu-se com entusiasmo a uma solidão chamada Cister, situada na diocese de Chalon e de difícil acesso por causa da densidade da floresta e dos espinhos, sendo habitada pelas feras. Ao chegar ali, os homens de Deus compreenderam que aquele local era tanto mais propício ao gênero de vida monástica que haviam concebido e em razão da qual ali estavam, quanto mais desprezível e inacessível parecia às pessoas seculares...
⁶³ (MONGES CISTERCIENSES. *Pequeno Exórdio*. In: DE PLACE & GUIMARÃES, 1997: 37-40, trad. nossa).

Apesar das questões quanto à autoria do Pequeno Exórdio ser atribuída a Estevão ou a alguém do séqüito de Roberto ou a alguma personagem posterior àqueles acontecimentos, é importante salientar a memória daquelas ações. Tal memória ganhou o significado de uma tentativa de reforma no interior de uma congregação e de um pretenso retorno à fonte monástica original – a Regra de São Bento. Este seria o desejo motriz de Cister e seus monges.

Mesmo que o Exórdio não tenha mencionado abertamente, os monges que permaneceram em Molesme ficaram insatisfeitos. Roberto havia escolhido um sucessor antes de partir, mas sua iniciativa de rompimento deveria parecer ofensiva a alguns, pois quebrava o voto de estabilidade. Além dos monges que desejavam a permanência das práticas monásticas próximas de uma religiosidade clunicense e dos que optaram pelo

⁶³ Anno ab incarnatione domini milesimo nonagesimo octavo, beatae memoriae Robertus molismensis ecclesiae in episcopatu lingonensi fundatae primus abbas, et quidam eiusdem coenobii fratres, ad venerabilem Hugonem tunc apostolicae sedis legatum ac lugdunensis ecclesiae archiepiscopum venerunt, vitam suam sub custodia sanctae regulae patris Benedicti se ordinaturos pollicentes, et idcirco ad hoc liberius exequendum, ut eis et sui iuvaminis apostolica auctoritate robur porrigeret, constanter flagitantes. Quorum votis legatus ille laetanter favens...

Post haec, tali ac tanta antedictus abbas et sui auctoritate freti, Molismum redierunt, et de illo religioso fratrum collegio socios votum et regula habentes elegerunt, ita ut inter eos qui legato Lugduni fuerant locuti, et illos qui de coenobio vocat, viginti et unus monachi essent; talique stipati comitatu, ad heremum, quae Cistercium dicebatur, alacriter tetenderunt. Qui locus in episcopatu Cabilonensi situs, et pro nemoris spinarumque tunc temporis opacitate accessui hominum insolitus, a solis feris inhabitabatur. Ad quem viri Dei venientes, locumque illum religioni quam animo iamiamque conceperant, et propter quam illuc advenerant habiliorem quanto saecularibus despicabiliorem et inaccessiblelem intelligentes...

rompimento, havia os que desejavam a reforma sem a secessão no seio da comunidade. Ocorrerá então certa animosidade entre Molesme e o *Novum Monasterium*. Contudo, Roberto entrara em acordo com os monges de Molesme, retornando ao seu comando. Ele atribuiu a dignidade abacial do *Novum Monasterium* ao prior Aubri. O problema com os monges de Molesme parece ter sido contornado de forma tranqüila e os desejos de reforma daquela abadia, aparentemente, concretizados com o retorno de Roberto.

Diferentemente de Cister, que se originou da vontade de alguns monges em seguir estritamente a regra de São Bento em um monastério de inspiração eremítica, a Ordem de Cluny nasceu de um pequeno monastério que, sob a ação de seus dois primeiros abades – Bernon e Odon – se tornou um modelo de estabelecimento monástico. Este, estendendo e exercendo sua influência sobre outros monastérios, se tornou uma congregação muito poderosa (PACAUT, 1993: 27). Congregação tão poderosa que entrou em conflito com os poderes episcopais, como demonstrou Duby (1994: 59-71) ao analisar a representação social construída pelo bispo Adalberon de Laon na primeira metade do século XI. O bispo de Laon censurou o abade Odilon por tentar usurpar, com orgulho e ostentação, o ofício episcopal duplamente representado no verbo *orare* – aconselhar ao rei e interceder junto a Deus pelo homem. Conhecem-se também os esforços dos primeiros abades de Cluny em assegurar a independência quanto ao poder episcopal buscando a proteção papal.

A historiografia sugere, quanto aos inícios de Cister, que os problemas surgiram apenas no seio da comunidade de Molesme. As pretensões dos pioneiros da floresta de Cistels não foram ao encontro de uma crítica monástica ferrenha aos modos de Cluny, muito menos a uma subtração à autoridade episcopal. Explicita-se que Cister é, além da fundação de Molesme entre 1071 e 1075, o esforço de determinados monges, entre os quais figura Roberto de Molesme, em reinterpretar a prática monástica em um nível restrito e bem localizado.

Durante cerca de quinze anos, o *Novum Monasterium* permaneceu na solidão. Isso se deveu não apenas à vontade dos monges em manter um isolamento do mundo e de suas relações, mas por que eles não lograram atrair vocações (PACAUT, 1993: 49). O segundo abade do *Novum Monasterium*, Aubri, faleceu em janeiro de 1109, sendo eleito Estevão Harding como seu sucessor. Estevão era um dos monges que acompanhara Roberto no rompimento com Molesme. Segundo Pacaut (1993: 52) entre

a eleição de Estevão e a chegada de São Bernardo e seus companheiros (1110), Cister conseguiu uma tímida ascensão material. Destaca-se a importância do terceiro abade em manter o ânimo e a vontade firme dos monges.

É interessante perceber a fragilidade da empresa monástica do *Novum Monasterium*. Observa-se que a maioria dos monges retornou para Molesme junto com Roberto, permanecendo em Cistels alguns poucos religiosos. O número destes não é um consenso, mas não se supõe que fosse mais do que duas dezenas. Além disso, e da pouca atração inicial, a comunidade era acossada pela fome e pela necessidade de coragem e esperança. Davi e Calmette (1953: 37) informaram um fato que se mostra elucidativo para demonstrar as condições iniciais de Cister.

Além das mortes naturais, uma epidemia viria a vitimar o conjunto dos monges. O abade Estevão parecia considerar a possibilidade de desaparecimento dos últimos sobreviventes. Como um dos poucos remanescentes estava em vias de expirar, Estevão ordenou-lhe que perguntasse a Deus sobre o destino de sua congregação e que voltasse para dar-lhe a resposta (CALMETTE & DAVI, 1953: 37). Dias depois da morte do monge, Estevão vislumbrou a figura de seu fantasma. Este afirmara que a posteridade da Ordem seria numerosa, semelhante à posteridade de Abraão. Este episódio mostra ainda mais o caráter incerto da comunidade. Os inícios de Cister não se diferenciavam de outras iniciativas religiosas igualmente piedosas, porém efêmeras (PACAUT, 1993: 46-48).

É preciso refletir e explicitar essas particularidades de Cister e a sua situação naqueles anos, pois essa é a escolha de São Bernardo. Escolha significativa que marca um dos referentes fundamentais e essenciais para a reflexão do Santo sobre o monasticismo e também sobre as ações, intenções e práticas militares de Hugo de Payns e seus companheiros. São Bernardo aderira ao *Novum Monasterium* estendendo a influência de Cister ao fundar o monastério de Claraval em 1115, cuja iniciativa não seria a única naquele decênio. Com São Bernardo, a historiografia reconhece uma ascensão extraordinária da influência cisterciense, testemunhada pelo número significativo de novas filiais.

02. A querela do monge Roberto

A oposição entre as duas vertentes monásticas beneditinas – Cluny e Cister – ficou mais evidente durante a trajetória de São Bernardo. Monge filiado à matriz

cisterciense, São Bernardo formalizou e consolidou sua perspectiva monástica, entre outras coisas, no contato ou no conflito com outras vertentes monásticas, em especial a de Cluny. O ponto crucial é demonstrar a singularidade das escolhas monásticas bernardinhas que o ajudam a pensar o mundo a sua volta. Evidentemente, explicitar a filiação cisterciense é profícuo, mas insuficiente.

Essa insuficiência é ressaltada na proporção em que salientamos o monasticismo de São Bernardo posto em questão e consolidado nas suas relações com a Ordem de Cluny. Além disso, a humildade, a simplicidade, a vontade de retiro do mundo e o destaque do trabalho manual como necessários à salvação apresentam uma forma específica em São Bernardo que contribuiu para a leitura singular do *Novum Militiae Genus*. Essa leitura singular ocorrera principalmente por aqueles contatos com sua família, com os *milites*, com os cistercienses e, de forma mais conturbada, com os cluniacenses. Destacamos que as querelas, nas quais São Bernardo se envolvia com a Ordem de Cluny, foram bem mais enfáticas do que aquelas registradas nos inícios do *Novum Monasterium*. Pode-se afirmar que São Bernardo foi mais crítico com as práticas monásticas dos monges do que os pioneiros da floresta de Cistels. Pelo menos, a documentação apresenta as críticas bernardinhas de uma forma mais mordaz.

No capítulo anterior mencionamos a carta que o Santo escreveu a seu sobrinho Roberto ⁶⁴. Esta carta é reveladora de um monasticismo concebido e traduzido enquanto esforço militar. Todavia, este é apenas um componente do argumento bernardino. O Santo o constituiu na promessa de não realizar retaliação contra seu jovem parente e na exposição da periculosidade dos modos de Cluny para a salvação. O objetivo de São Bernardo era convencer seu sobrinho a retornar para Claraval. As escolhas e imagens pintadas por São Bernardo ligam-se intimamente a esse objetivo. Portanto, São Bernardo saiu de sua solidão ascética e incidiu em uma censura ferrenha aos modos cluniacenses:

Primeiramente, na verdade, certo prior foi enviado pelo principal dos priores: de fora tinha a aparência das vestes de um cordeiro, por dentro, por outro lado, era um lobo rapace; e pela custódia e pela estimação foi apanhado o cordeiro! Foi a ação do lobo junto ao solitário cordeiro. O que mais? Atraiu, aliciou e se fez lisonjear, e o pregador do novo Evangelho recomenda a embriaguês, condena a parcimônia, diz miséria para a pobreza voluntária, chama de insanidade o jejum, as vigílias, o silêncio e os trabalhos manuais: pelo contrário, proclama o ócio e a ostentação; e chama de discrição a voracidade, a falação, a curiosidade, enfim, toda intemperança. Pois que

⁶⁴ Ver página 94.

ele pergunta, Deus é atraído pelos nossos sofrimentos? Em que parte a Escritura toma que alguém se mate? Qual é a verdadeira religião, cavar a terra, cortar as árvores, transportar esterco? Acaso, não é a sentença da Verdade, o desejo da Misericórdia e não do sacrifício? E, não a morte do pecador, mas que se converta e viva? E que se para que nos deu corpo, se proibisse sustentá-lo? E, finalmente, quem prefira para si o que é de má qualidade em prejuízo do que é bom? Quem, alguma vez, em sã sabedoria, alimentou ódio contra a sua carne? ⁶⁵ (BERNARDO DE CLARAVAL. *Carta ao Monge Roberto*. In: GIOVANDO, v. 12, t. 01, 1944: 13-15. trad e grifos nossos).

São Bernardo relacionava Cluny com um “Novo Evangelho”. Chama atenção a oposição de práticas apresentadas de uma forma sarcástica. São Bernardo pretendia reproduzir a fala do prior que conduziu Roberto de Claraval para Cluny. Estariam representadas nesse fragmento as idéias e concepções dos monges cluniacenses? Pacaut (1993: 28) afirmou que “o regime de Cluny era degradado sem ser decadente”. Os costumes cluniacenses, no final do século XI e início do XII, a forma como se apropriaram da Regra de São Bento, como pôde concluir a historiografia, eram realmente menos rudes ou austeros do que Claraval ou Cister. Percebemos que, na Vida de São Geraldo, Santo Odon valorizava muito a meditação e o ócio religioso de sua personagem enquanto elementos de sua religiosidade.

Contudo, especular sobre os modos de Cluny não é o objetivo principal dessa análise. Os pontos importantes a se demonstrar são a apreciação e a representação que os modos cluniacenses ganharam na carta de São Bernardo e as variações de leituras e interpretações da relação entre guerra e monasticismo relacionadas ao posicionamento e à perspectiva dos sujeitos históricos quanto às tradições disponíveis. Nesse sentido, podemos evidenciar a filiação bernardina a Cister, mas querelas como a de seu sobrinho Roberto e mesmo a demanda de Hugo de Payns, deram um colorido único às práticas e representações cistercienses bernardinas. Essa filiação serviu como ponto de partida

⁶⁵ Primo quidem missus est magnus quidam prior ab ipso principe priorum: foris quidem apprens in vestimentis ovium, intrinsecus autem lupus rapax; deceptisque custodibus, aestimantibus quippe ovem esse, vae! vae! admissus est solus ad solam lupus oviculam. Nec refugit ovicula lupum, quem et ipsa putabat ovem. Quid plura? Attrahit, allicit, blanditur, et novi Evangelii praedicator commendat crapulam parsimoniam damnat; voluntariam paupertatem, miseriam dicit, ieiunia, vigílias, silentium, manuumque laborem, vocat insaniam: e contrario otiositatem, contemplantationem nuncupat; edacitatem, loquacitatem, curiositatem, cunctam denique intemperantiam nominat discretionem. Quando, inquit, delectatur Deus cruciatibus nostris? Ubi praecipit Scriptura quempiam sese interficere? Qualis vero religio est fodere terram, silvam excidere, stercora comportare? Nunquid non sententia Veritatis est, Misericordiam volo, et non sacrificium? Et, Nolo mortem peccatoris, se magis ut convertatur et vivat? Et, Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequuntur? Utquid vero Deus cibos creavit, si non liceat manducare? Utquid nobis corpora dedit, si prohibeat sustentare? Denique, qui sibi nequam, cui bonus? Quis unquam sanum sapiens, carnem suam odio habuit?

para a resolução de problemas únicos, e nessa medida a própria filiação se tornou única, diferente do que era antes dos problemas.

Mais adiante, na carta a Roberto, São Bernardo continuou:

*Por tais alegações, no final, o jovem crédulo, circundado pelo mal, segue a sedução e, levado para Cluny, é despojado, tornado brilhante, lavado, e privado da rusticidade, do antigo, do sujo; é revestido de preciosidades, de novidades e de coisas nítidas; e deste modo é sustentado no convento. Mas, com quais honras, com qual triunfo, com quanta reverência? Ele é elevado sobre todos os seus contemporâneos e tanto quanto a vitória que é ganha na batalha, assim o pecador é elogiado nos desejos de sua alma. É sustentado no alto, colocado em um estado não medíocre, assim o adolescente situa entre os muitos idosos preladados: bem disposto, é agrado, é congratulado por todos os irmãos, todos exultantes, tanto quanto os vitoriosos na tomada dos despojos, quando dividem o espólio. **Oh! Bom Jesus, quanta coisa é feita para a perdição de uma única alma! Qual peito, por quão robusto, isso não amoleceu? Qual olho, por maior que seja o espiritual, não é turbado? Quem, com tal distração, sabe reconhecer a própria consciência? Quem, finalmente, em tanta exaltação, pode discernir a verdade ou obter a humildade?***⁶⁶ (CMR, v. 12, t. 01: 15-17. trad e grifos nossos).

São Bernardo pretendia colocar na balança os costumes das duas Ordens. Ele expôs as seduções e ardis que teriam acochado Roberto. O Santo parecia compreender e mesmo justificar a “debandada” do sobrinho diante de tantas tentações. Mais do que medir as duas práticas monásticas, São Bernardo estabelecia suas práticas como legítimas e as de Cluny como perniciosas. O monasticismo de Bernardo ganhava robustez, como foi dito anteriormente, na tentativa de solucionar o problema de seu sobrinho e também na contraposição dos costumes de Cluny. Se os costumes deste monastério eram mais brandos, enfatizando mais liturgia que os rigores do labor, São Bernardo se apropriava dessa característica de uma forma particular. Era preciso expor que o Santo demonstrava um carinho muito grande por seu sobrinho. Isso é algo que não se pode desprezar na construção do argumento bernardino. O autor da carta parecia estar profundamente ofendido e magoado. Bernardo não culpou o sobrinho e o censurava de forma branda, deixando as imprecizações para os cluniacenses. Em outras

⁶⁶ Talibus tandem allegationibus male credulus puer circumventus seducitur, seductorem sequitur, Cluniacum ducitur; tondetur, raditur, lavatur; exiit rusticis, vetustis, sordidis; induitur pretiosis, novis ac nitidis; et ita in conventum suscipitur. Sed cum quali putas honore, cum quo triumpho, cum quanta reverentia? Defertur ei super omnes coetaneos suos, et tanquam victor rediens a pugna, sic laudatur peccator in desideriis animae suae. Sustollitur in altum, statu non mediocri collocatur, ita ut multis senioribus praelatus sit adolescens: favet, blanditur, congratulatur ei universa fraternitas; exsultant omnes, tanquam victores capta praeda, quando dividunt spolia. O Iesu bone, quam multa facta sunt pro unius animulae perditione! Cuius ad haec quantumlibet robustum pectus non emollesceret? Cuius interior, quantumvis spiritualis, oculus non turbaretur? Cui inter talia ad suam liceat recurrere conscientiam? Quis denique in tanta pompa vel veritatem valeat agnoscere, vel obtinere humilitatem?

palavras as emoções e afeições produziam ou ajudavam a produzir, na missiva, certa perspectiva depreciativa quanto à Ordem de Cluny.

Mas a afetividade, que no documento sobressalta a mágoa, não foi o único problema. Roberto se punha contra as práticas monásticas de seu parente. O episódio de Roberto não foi apenas um caso familiar, uma “secessão” no seio da família bernardina, mas era muito mais sério. Roberto questionava não apenas a conduta do Santo para com ele, mas a própria conduta monástica de Claraval. São Bernardo foi forçado a rever suas convicções e a construir uma argumentação que convencesse seu leitor ao mesmo tempo em que defendesse as suas posições e convicções. Logo, como se sugeriu anteriormente, a carta era também uma reflexão do Santo acerca do seu monasticismo. Nela, o monasticismo cisterciense de São Bernardo se afirmava na proporção em que ele procurava justificar as características da aspereza ascética pautadas no trabalho manual e na proximidade com a dureza militar:

*A salvação está mais no cuidado dos vestidos e na opulência dos alimentos que na comida sóbria e no vestido ordinário? Se as peles brandas e quentes, os panos finos e preciosos, as mangas folgadas e largas, o capuz amplo e a boa roupa fazem santo a um, que penso eu que não te sigo? **Mas estas são branduras de enfermos, não armas de lutadores***⁶⁷. (CMR, v. 12, t. 01: 31, trad e grifo nossos).

A conclusão de São Bernardo foi objetiva e direta. Se os cluniacenses eram *militēs Christi* (MICCOLI, 1989: 41), um exército de monges que oravam a Deus, São Bernardo os considerava delicados, abrandados. O Santo se via munido das armas dos lutadores – *arma pugnantium* – ou seja, os vestidos rústicos, a comida parca e os costumes rudes. Já os cluniacenses estão próximos dos enfermos – *infirmantium fomenta* – tornados suavizados por costumes que eram reprovados por São Bernardo. Costumes reprovados por não constituírem uma prática aceitável às convicções do Santo e por terem influenciado seu sobrinho a se afastar de Claraval. O monasticismo de São Bernardo ganhava então um caráter crítico e reformador, pretendente à salvação por meio de uma ênfase na vontade de pregar a aspereza material.

⁶⁷ Si pelliciae lenes et calidae, si panni subtiles et pretiosi, si longae manicae et amplum caputium, si opertorium silvestre et molle stamineum, sanctum faciunt: quid moror et ego quod te non sequor? Sed haec infirmantium sunt fomenta, non arma pugnantium.

03. *Apologia a Guilherme de Saint-Thierry*

Mesmo que Roberto tenha aceitado retornar a Claraval, um problema teve início entre Bernardo e os cluniacenses. Por volta de 1125, Bernardo escrevera um tratado a pedido de seu amigo e hagiógrafo Guilherme de Saint-Thierry. Este tratado, intitulado *Apologia*, tinha como objetivo dirimir as indisposições que teriam surgido entre Claraval e Cluny naqueles anos. Logo, o principal interessado no dito tratado parece ter sido Guilherme, pois era a seu pedido que Bernardo escrevia o dito tratado. O Santo afirmou que aceitava escrever para atender ao desejo de seu amigo que *tranqüilize aos que se lamentam de que somos detratores da Ordem cluniacenses*⁶⁸... (BERNARDO DE CLARAVAL. *Carta a Guilherme de Saint-Thierry*. In: ARAGUREN & BALLANO, v. 07, 1990: 318, trad. nossa). O tratado *Apologia* é uma obra muito importante enquanto chave para o monasticismo bernardino. O Santo, na primeira parte, afirmou o caráter miserável de sua Ordem e demonstrava perplexidade pelo aparecimento de tais indisposições entre cistercienses e cluniacenses:

*Em verdade, de que modo posso ouvir desta maneira silenciosa vossas queixas sobre nós? Que evidentemente, em panos e cordões de miseráveis homens, a partir de cavernas, como se diz, somos proclamados julgar o mundo, e o que de resto é mais intolerável: derrogar agora a vossa gloriozíssima Ordem santa e impudentemente detrair quem nela louvavelmente vive e de nossa sombra ignominiosa insultar as luzes do mundo*⁶⁹. (BERNARDO DE CLARAVAL. *Apologia*. In: LOS MONJES CISTERCIENSES DE ESPAÑA, v. 01, 1983-1990: 250. trad. nossa).

São Bernardo indagou: de que maneira poderia aceitar tais queixas? Aparentemente este não era o único problema. As reclamações também falavam do caluniar às escondidas. A idéia que o Santo tentou propor era aquela do esforço monástico posto em risco por algo tão insignificante, mas ao mesmo tempo indigno de qualquer monge, o mal dizer de outra Ordem monástica. Assim, Bernardo procurava desacreditar as acusações que haviam sido impetradas contra ele e sua Ordem:

Se isso é deste modo, a fim de que nos mortificamos em vão todo o dia e somos estimados como ovelhas do matadouro? Digo, se com esta jactância de fariseus, que é mais soberba, desprezamos os outros homens melhores que nós, do que nos vale tanta

⁶⁸ ... qui de nobis tamquam detractoribus Cluniacensis Ordinis conqueruntur, satisfaciam....

⁶⁹ Si hoc ita est, ut quid sine causa mortificamur tota die, aestimati sicut oves occisionis? Quomodo namque silenter audire possum vestram huicemodi de nobis querimoniam, qua scilicet miserissimi hominum, in pannis et semicinctiis, de cavernis, ut ille ait, dicimur iudicare mundum, quodque inter cetera intolerabilius est, etiam gloriosissimo Ordini vestro derogare, sanctis, qui in eo laudabiliter vivunt, impudenter detrahere, et de umbra nostrae ignobilitatis mundi luminaribus insultare.

pobreza e aspereza em nosso alimento, o perene exercício no trabalho cotidiano, nos jejuns e vigílias, enfim, certo isolamento e também a conversão mais austera de nossa vida? Exceto se fazemos toda nossa obra afim de que sejamos vistos pelos homens. Mas disse o Cristo: “Em verdade vos digo, receberam sua recompensa” [Mt. 06, 05]. Não é verdade que se esperamos em Cristo apenas nesta vida, somos os mais miseráveis de todos os homens? [1Cor. 15, 19]⁷⁰. (Apologia, v. 01: 250. trad. e grifo nosso).

O Santo novamente enumerou algumas características das práticas cistercienses, salientando que tais consistiam no caminho escolhido para a Salvação e não para a admiração dos homens. Para desacreditar as acusações, São Bernardo se orientou pelas palavras de Cristo. Se todo o esforço ascético, enumerado pelo Santo, fosse feito para a admiração dos homens, não haveria sentido esperar a Salvação, pois já teriam recebido sua recompensa neste mundo. A conclusão deste raciocínio é feita pela citação de um versículo da carta de São Paulo, que lamenta pelos homens que esperam ter suas recompensas apenas neste mundo, ignorando a eternidade.

Nesta passagem, além de tentar evidenciar o despropósito das queixas, Bernardo pretendeu demonstrar algumas características de suas práticas monásticas. Percebemos que ele enfatizou muito as questões de ordem prática ou os afazeres cotidianos, menos do que as ações litúrgicas. Claro, havia as vigílias, mas se consideramos este texto em conjunto com a carta a Roberto, o enfoque principal do Santo era o labor cotidiano. Além do labor, o abade de Claraval pretendia enfatizar seus cuidados com sua simplicidade e austeridade. Todavia, estes cuidados não tinham como objetivo, como foi dito anteriormente, a autopromoção ou a depreciação dos outros. Ele tentava se defender evidenciando a contradição entre seus hábitos monásticos, os preceitos bíblicos e as calúnias que teriam sido movidas contra Cluny, cuja autoria lhe era atribuída.

Em um segundo momento, Bernardo elogiou Cluny, dizendo que *levais uma forma de vida santa, honesta, enriquecida com a castidade, singular por sua descrição, fundada pelos Pais, inspirada no Espírito Santo, não mediocrementemente idônea para a salvação das almas*⁷¹... (Apologia, v. 01: 254. trad. e grifo nossos). Elogio que destoa

⁷⁰ Si ita, inquam, pharisaica iactantia ceteros homines et, quod est superbius, nobis meliores descipimus, quid nobis prodest tanta in nostro victu parcitas et asperitas, in quotidiana desudatio, in ieiuniis et vigiliis iugis exercitatio, totius denique vitae nostrae singularis quaedam atque austerior conversatio, nisi forte omnia opera nostra facimus ut videamur ab hominibus?

⁷¹ ... modus quidam vitae est sanctus, honestus, castitate decorus, discretione praecipuus, a Patribus institutus, a Spiritu Sancto praeordinatus animabus salvandis non mediocriter idoneus.

do tom da carta a Roberto ⁷². A ação do abade Pedro o Venerável em Cluny, a partir de 1122, acarretou em uma relativa reforma de seus modos e costumes. Duby (1994: 257) afirmou que Pedro o Venerável, ao lado de São Bernardo, foi um dos últimos grandes abades da França medieval. Como observou Ramos (1953-1955: 824) em sua edição do *Apologia*, o antecessor de Pedro, Hugo II, era um “relaxado”. As invectivas de São Bernardo contra Cluny e a insatisfação aparente de alguns de seus membros, como o abade de Saint-Thierry, parecem ter conduzido a certa mudança na Ordem de Cluny durante o abaciado de Pedro o Venerável.

Pode-se propor que tal mudança, aliada à solução amistosa no problema de Roberto, tenha sido percebida por Bernardo no *Apologia*. No entanto, tal proposição mostra-se infundada na medida em que se considera a parte final do *Apologia*. No final, São Bernardo retomou suas críticas aos costumes de Cluny e indagou: *Quem ia pensar, quando se instituiu a Ordem Monástica, que se ia chegar a semelhante relaxamento? Quão longe estamos destes monges que viveram nos tempos de Antônio!* ⁷³ (*Apologia*, v. 01: 276. trad. nossa).

São Bernardo manteve a coerência com seu posicionamento e suas convicções. Ele elogiara Cluny, mas não podia deixar de lamentar o relaxamento que ele enxergava em seus costumes. O ponto principal a enfatizar neste momento é que Bernardo louvava o espírito cluniacense inicial e a intenção “original” de seus pais fundadores. Para o abade de Claraval, o problema não seria a Ordem em si, mas os rumos que esta tomou no decorrer do século XII. Bernardo deixou clara sua intenção de tolerância a Cluny na medida em que acrescentou uma idéia interessante: a pluralidade dos modos de vida na casa Deus:

Será possível que tenhais de suspeitar de mim pelo mero fato de ser monge de outra Ordem? Pois, por essa mesma razão, todos os que vivem segundo observâncias distintas às nossas estão dilacerando também a nossa Ordem. Mas, pelo mesmo, tenderíamos a crer que continentes e cônjuges se enfrentam mutuamente porque, ao cumpri leis distintas no seio da Igreja, professam estados de vida distintos. Ou havia de dizer que monges e clérigos regulares se desacreditam entre si somente porque os separam suas observâncias correspondentes. E inclusive deveríamos supor que Noé,

⁷² Ver páginas 113-116.

⁷³ *Quis in principio, cum Ordo coepit monasticus, ad tantam credere monachos inertiam devenire? O quantum distamus ab his, qui in debus Antonii exstitere monachi!*

*Daniel e Jó não possam conviver juntos em um mesmo reino, pois sabemos que chegaram a ele por caminhos muito distintos*⁷⁴. (Apologia, v. 01: 256. trad. nossa).

São Bernardo também defendeu tal pluralidade ao expor os três caminhos da santidade (Noé, Daniel e Jó). A idéia ou intenção que Bernardo trouxe em mente era aquela mesma que Hugo Peccator mobilizara para legitimar a existência da *militia* e seu ofício: *cada um permaneça na vocação à qual foi chamado*⁷⁵ [I Cor. 07,20]. A pluralidade de vocações e estados era legitimada através da citação de uma passagem da carta de São Paulo aos coríntios. No caso de São Bernardo, ele pretendia ilustrar a legitimidade da existência de várias ordens religiosas. Já Hugo Peccator⁷⁶ demonstrava a legitimidade e a necessidade do trabalho militar. A idéia de que cada um tem seu papel social, representada nas apropriações da passagem de São Paulo, ganhava o sentido de uma espécie de solidariedade social imaginada para o bom andamento da sociedade e do alcance da meta primordial de toda cristandade: a salvação ou o encontro definitivo com Deus.

Apesar do objetivo de São Bernardo fosse defender a pluralidade de Ordens Monásticas, o seu raciocínio pode ser considerado mais profundo na medida em que ele concebe uma pluralidade de “estados” em uma forma mais ampla. Bernardo concebia a existência dos continentes e dos casados lembrando a existência de leis particulares para cada um. Portanto, a reflexão do Santo não tangia apenas as Ordens Monásticas. Por analogia, ela alcançava outras esferas do mundo social e também da hierarquia eclesiástica – os monges e os clérigos regulares. A metáfora que São Bernardo utilizou para ilustrar esta pluralidade e solidariedade era a imagem da túnica multicolorida e sem costuras que Deus tecera para Cristo:

Reconhece Pai Todo Poderoso, a túnica de tantas cores que teceste para teu Cristo, fazendo a uns apóstolos, a outros profetas, a outros evangelistas, a outros pastores e mestres, com outras muitas riquezas que acumulastes em seus preciosos atavios para perfeição consumada dos santos, até chegar à idade adulta, a medida da maturidade da plenitude de Cristo...

⁷⁴ An forte quia iuxta alium Ordinem conversari videor, propterea suspectus hinc habeor? Sed eadem ratione et vos nostro derogatis, quicumque aliter vivitis. Ergo et continentes, et coniuges invicem se damnare putentur, quod suis quique legibus in Ecclesia conversentur. Monachi quoque ac regulares clerici sibi invicem derogare dicantur, quia propriis ab invicem observantiis separantur. Sed et Noe, et Daniele, et Iob in uno se regno pati non posse suspicemur, ad quod utique non uno eos tramite iustitiae pervenisse cognovimus.

⁷⁵ Unusquisque in ea vocatione, in qua vocatus est, permaneat.

⁷⁶ Ver página 83.

...Se alguém pergunta: Quem nos separará do amor de Cristo [Rom. 08, 35]? Que escute a resposta que lhe dá a túnica de tantas cores. “Tem diversidade de dons, porém o Espírito é o mesmo. Tem diversidade de serviços, porém o Senhor é um” [I Cor. 12, 04-06]. E depois de enumerar os distintos carismas, como se fossem as diversas cores, para ver como está tecida e demonstrar que não tem costura, pois é de uma peça só, acrescenta: porém, isso o realiza o mesmo Espírito, que a cada um dá o que lhe parece [I Cor. 12, 11]. O amor inunda nossos corações pelo Espírito Santo que se nos tem dado [Rom. 05, 05]. Que não se divida a Igreja; que permaneça íntegra pelo direito hereditário. Por isso, pensando nela, deixou escrito: De pé à tua direita está a rainha com um vestido bordado de ouro, enriquecido com diversas variedades [Sl. 44, 10] ⁷⁷. (Apología, v. 01: 258-260. trad. nossa).

A túnica multicolorida e sem costuras era a Igreja – *Ecclesia* – ou o conjunto de todos os fiéis – clérigos e leigos. Bernardo reivindicava a sua unidade. A metáfora da túnica, enquanto representação social, assim como aquela do corpo ou da casa de Hugo Peccator lembraria aos cristãos a diferença e a solidariedade que devia mantê-los unidos por um sentido de diversidade e interdependência. Claro, o raciocínio bernardino e hugoniano dialogam com Imaginário das Três Ordens e com as elaborações doutrinárias do século XI que pensavam a sociedade dividida entre o clero – os que oram – e o laicato – os que combatem e os que cultivam a terra. A túnica social alcançava a todos na sociedade, sem exceção:

E assim, temos recebido todos os diversos dons, uns um, e outros outro. Os cluniacenses, os cistercienses, os clérigos regulares, todos os fiéis do laicato, o mesmo que toda ordem, toda língua, toda idade, todo sexo, todo estado de vida, em todo lugar e tempo, desde o primeiro homem até o último. Referindo-se o profeta a esta túnica que chega até os calcanhares, afirmou: “nada se livra de seu calor” [Ps. 18,07]; está na medida exata do que a vai carregar. Por isso diz em outro lugar a Escritura: “Chega com vigor de extremo a extremo e tudo alcança suavemente” [Sb. 8,1] ⁷⁸. (Apología, v. 01: 260. trad. nossa).

⁷⁷ *Recognosce, omnipotens Pater, eam quam fecisti Christo tuo polymitam, dando quidem quosdam apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios pastores et doctores, et cetera quae in eius ornatu mirifico decenter apposuisti, ad consummationem utique sanctorum, occurrentium in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi...*

...Quis me, inquit, separabit a caritate Christi? Audi quomodo polymitam: Divisiones, ait, gratiarum sunt, idem autem Spiritus; et divisiones operationum sunt, idem vero Dominus. Deinde diversis enumeratis charismatibus, tamquam variis tunicae coloribus, quibus constet eam esse polymitam, ut ostendat etiam inconsutilem et desuper contextam per totum, adiungit: Haec autem operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. Caritas quippe diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. Non ergo dividatur, sed totam et integram hereditario iure sortiatur Ecclesia, quia et de illa scriptum est: Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate.

⁷⁸ *Itaque diversi diversa accipientes dona, alius quidem sic, alius vero sic, sive Cluniacenses, sive Cistercienses, sive clerici regulares, sive etiam laici fideles, omnis denique Ordo, omnis lingua, omnis sexus, omnis aetas, omnis conditio, in omni loco, per omne tempus, a primo homine usque ad novissimum. Nam et propter hoc talaris dicta est, quod ad finem usque pertingat, dicente Propheta: Et non est qui se abscondat a calore eius, nimirum congruens ei cui et facta est qui, perhibente videlicet alia Scriptura, et ipse attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*

Bernardo expôs esse princípio da túnica aos cluniacenses como um critério de tolerância e alteridade. A túnica era uma metáfora para a solidariedade e a interdependência eclesial baseada na variedade – profetas, pastores, mestres, etc. Todavia, era evidente sua relação com o todo social na medida em que pretendia demonstrar os diferentes dons que cada um recebe, desde o clero até os fiéis do laicato. Nesses termos e nessas circunstâncias, ou seja, na apropriação, sobretudo, dos textos paulinos e dos salmos e também na vontade de dirimir um conflito, Bernardo desenvolvia um duplo princípio: da solidariedade monástica e da harmonia coletiva embasadas na diferença de dons e de estados sociais. Ao mesmo tempo em que concebia essa pluralidade de estados, Bernardo não deixava de afirmar seu caminho para a Salvação, procurando deixar evidente sua certeza quanto às virtudes e às características primordiais de seu monasticismo cisterciense.

04. *Mors sanctorum Dei*

Consideremos que o cerne do *Novum Militiae Genus* consistia na união de dois gêneros de homens – monge e cavaleiro – reunidos em uma única pessoa. Esta continuaria o combate de Cristo na Palestina. Mas Bernardo não apenas explicitou a reunião de duas práticas em uma mesma pessoa, ele fez uma apreciação crítica entre ambas:

Quão gloriosos os vitoriosos que voltam da batalha! Quão felizes os mártires mortos em batalha! Felicidades, fortes atletas, se vivem e vencem no Senhor, mas mais exultante e glorioso se morreres e se unires ao Senhor. Na verdade, a vida é frutuosa e a vitória gloriosa, mas de uma parte e de outra, a morte sagrada é com justiça posta adiante. Na verdade se felizes aqueles que morrem no Senhor, não muito mais felizes os que morrem pelo Senhor?

*Verdadeiramente, se morre no leito ou na batalha, sem dúvida, seja mais precioso, aos olhos de Deus, a morte de seus santos*⁷⁹. (DLNM, v. 367, t. 31: 52, trad. nossa).

São Bernardo estabeleceu o *novum miles* em um nível equivalente ao dos mártires, daqueles santos que encontravam no suplício um caminho para a salvação. São Bernardo exaltou a sua vitória e também a sua morte. A figura do mártir, pelas palavras de Bernardo, era emblemática de uma espécie de resistência religiosa efetiva.

⁷⁹ Quam gloriosi revertuntur victores de proelio! Quam beati moriuntur martyres in proelio! Gaude, fortis athleta, si vivis et vincis in Domino; sed magis exulta et gloriare si moreris et iungeris Domino. Vita quidem fructuosa, et victoriosa, et victoria gloriosa; sed utriusque mors sacra iure praeponitur. Nam si beati qui in domino moriuntur, non multo magis qui pro Domino moriuntur? Et quidem sive in lecto, sive in bello quis moritur pretiosa erit sine dubio in conspectu Domini mors sanctorum eius.

Como destacou Vauchez (1989: 212), foi exatamente por terem morrido como seres humanos, seguindo a Cristo e empenhados na fidelidade à sua mensagem que, na perspectiva cristã, os mártires tiveram depois acesso a glória do Paraíso e à vida eterna. Claro que Bernardo deveria conhecer os relatos das vidas dos religiosos que, principalmente durante a perseguição aos cristãos dos primeiros séculos, conheceram uma morte dolorosa e cruel. Além da resistência religiosa à opressão de uma força pagã, a morte através do martírio era o esforço extremo despendido em nome de uma certeza e de uma recompensa que coroavam o encontro do mártir com o próprio Cristo. Logo, São Bernardo expôs uma leitura da morte daqueles *militēs* que fazia referência ao cristianismo primitivo. Este retorno trouxe a possibilidade de uma santidade militar ancorada na morte legítima e violenta do mártir por causa de sua fé.

Sofia Boesch Gajano (2002: 456) destaca que, sobretudo a partir do século IV, houve uma modificação na idéia de santidade. A figura do mártir de sangue seria substituída pelo mártir da penitência e da prática das virtudes – eremitas, cenobitas e bispos passariam a ser figuras de grande influência na vida espiritual. Tal mudança se relacionaria com o contato que o cristianismo passou a desenvolver com o Império Romano naquele período. Ao se converter em uma religião tolerada (315) e posteriormente oficial (396), o sacrifício dos cristãos perderia um pouco de seu sentido. Isso contribuiria para a ascensão de outros modelos de santidade e virtude cristã. Pensando nessas duas matrizes de santidade e nas palavras de São Bernardo, encontramos uma leitura desses dois modelos de legitimidade social. Podemos propor ainda a existência de uma definição militar – *Novum Militiae Genus* – interpretada por referência a um cristianismo primitivo – ancorado na idéia do martírio – e a um monasticismo que encontrava sua legitimidade em outros referentes, especificamente referentes beneditinos cistercienses.

Entrevê-se para aqueles cavaleiros a segurança da salvação e a possibilidade da santidade através do seu martírio: a derrota em combate e sua conseqüente morte. A dor física e o esforço militar frustrado “sublimam-se de um valor moral” (SCHMITT, 2002: 260) que “purificava” o *miles* e o aproximava ainda mais de Cristo. A batalha e seus resultados – vitória ou morte – transformavam-se em vinculadores da santidade, tal como foi definido anteriormente. A morte do *Novus Miles* seria mais vantajosa que a vitória. Aparentemente aquele *miles* desejava a morte violenta devido à segurança do

seu futuro na eternidade junto do Cristo. A morte dos componentes desse exército era exaltada na sua associação com o martírio e na certeza de seu encontro, pós-morte, com o próprio Cristo. Bernardo pretendia que Cristo fosse a inspiração dos *Novi Milites* em combate e sua meta após a morte.

Se se considera as primeiras partes do *De Laude Novae Militiae*, nas quais Bernardo estabeleceu o *Novus Miles* como continuador das “obras belicosas” de Cristo na Palestina, não é absurdo propor que o Santo pensasse em Jesus como praticante militar. Uma prática militar metafórica. Cristo esteve, durante sua encarnação e Paixão, engajado em uma luta diferente, espiritual, mas ainda assim, segundo São Bernardo, comungando com o combate do cavaleiro. Além da continuação da luta de Cristo e da garantia do encontro com ele após a morte em batalha, a questão do martírio militar vem corroborar essa proximidade, essa íntima identidade, entre Cristo e o *Novum Militiae Genus*.

Para além da luta metafórica de Cristo não se deve esquecer o momento em que ele tomara um chicote nas mãos e expulsara os negociantes do Templo. Momento curioso do evangelho, no qual Jesus, tomado de cólera, investia contra aqueles que estariam maculando a “Casa de Deus” [Mt. 21,12-13]. Esta passagem evangélica acentua a expulsão de pessoas cujas atividades eram indignas para o Templo. A lembrança de tal passagem não é por acaso. São Bernardo a mencionou como um comportamento análogo e inspirador para os cavaleiros:

Em verdade, todos estes objetos demonstram claramente que nossos cavaleiros queimam pela casa de Deus do mesmo zelo que se manifestara outrora, quando o chefe dos cavaleiros, inflamado de uma cólera muito violenta, entra no Templo, tendo em sua mão muito santa, não uma arma de ferro, mas um chicote. Ele caça os vendedores, dispersa a moeda dos negociantes e revira as mesas dos vendedores de pombas, estimando perfeitamente indigno de prostituir a casa da prece por uma feira deste gênero.

*O exemplo de tal Rei galvaniza este exército que lhe é consagrado. Também julga ele ainda mais indigno e infinitamente mais intolerável de deixar os infiéis macularem o santo lugar que ver os vendedores o infestarem*⁸⁰. (DLNM, v. 367, t. 31: 74, trad. nossa).

⁸⁰ Plane his omnibus liquido demonstrantibus eodem pro domo Dei fervere milites zelo, quo ipse quondam militum Dux, vehementissime inflammatus, armata illa sanctissima manu, non tamem ferro, sed flagello quod fecerat de resticulis, introivit in templum, negotiantes expulit, nummulariorum effudit aes et cathedras vendentium columbas evertit, indignissimum iudicans orationis domum huiuscermodi forensibus incestari.

Talis proinde sui Regis permotus exemplo devotus exercitus, multo sane indignius longeque intolerabilius arbitrans sancta pollui ab infidelibus quam a mercatoribus infestari...

Pode-se afirmar que o *Novum Militiae Genus* foi uma representação militar, ou seja, da *militia*, que era centrada em Cristo. A luta metafórica de Cristo contra o diabo, seu exemplo ao expulsar os negociantes do Templo e a certeza de sua aprovação quanto à luta dos *milites* na Palestina destacavam aspectos da vida de Jesus que o estabeleciam como um líder militar, uma figura régia, comandante de um exército de santos cavaleiros. A passagem evangélica da expulsão dos vendedores no Templo contém uma lógica relevante para a concepção militar de São Bernardo, afinal, os cruzados estavam exercendo um trabalho semelhante ao de Cristo.

O cristianismo primitivo se vê rodeado dessas figuras, desses *martyres*. São Bernardo vislumbrou uma perspectiva particular quanto ao martírio. Este foi entendido como a derrota e a morte do cavaleiro em uma empresa militar conduzida em nome de Cristo, cujos algozes eram os inimigos que triunfavam – no caso, os guerreiros do Islã. Fala-se em derrota na medida em que os “objetivos concretos” se tornavam impossíveis de serem alcançados. Todavia, Bernardo afirmava que o *miles Christi* desejava a morte, pois receberia Cristo como consolo e recompensa: *Em verdade, ele [o Novus Miles] não teme a morte, pois ele deseja morrer*⁸¹ (DLNM, v. 367, t. 31: 52, trad. nossa). De qualquer forma, seja na vitória ou na morte, o *Novum Militiae Genus* tinha sua recompensa assegurada. Se o *Novus Miles* era continuador da obra de Cristo na Palestina, sua morte, assim como a dele, deveria se revestir de um caráter dignificante, penoso e purificador. Tão dignificante e purificador quanto à morte do monge em seu leito.

Essas considerações acerca do martírio se tornaram mais complexas na proporção em que São Bernardo indagava se quem morria por Cristo era tão feliz quanto quem morria em Cristo. O Santo reservava as honras do martírio aos componentes do *Novum Militiae Genus* mortos em combate. Já ao propor uma pergunta, ele estabelecia implicitamente uma equivalência entre a prática monástica e a prática militar. Entende-se que quem morria em Cristo era a pessoa cujas práticas sociais e culturais se aproximavam das dele, segundo uma exegese específica que enfatizava a mansidão, a simplicidade, a humildade e a pobreza. O monge seria o exemplo primordial daquela pessoa que, segundo aquela interpretação, morreria em Cristo.

⁸¹ Nec vero mortem formidat, qui mori desiderat.

O morrer por Cristo, no tratado bernardino, assumia um caráter legitimador da reconquista dos lugares santos da Palestina e da impugnação dos herdeiros do diabo. O cavaleiro que morria por Cristo não tinha que morrer mansa e pacificamente, depondo suas armas e abraçando a vida monástica, tal como os irmãos de São Bernardo fizeram. O cavaleiro precisava exercer um serviço considerado útil a Cristo para alcançar a salvação. São Bernardo teceu uma proximidade entre Cristo e o cavaleiro cuja base estava na apropriação e representação de práticas militares específicas e na interpretação de uma figura de Cristo mais belicosa, cujo ápice seria o momento da expulsão dos vendedores e dos negociantes do Templo de Jerusalém. Cristo transformava-se, na mobilização das preposições *in* e *pro*, em exemplo para dois atores sociais distintos e específicos. Em suma, o morrer por Cristo era o ato que coroava um grande esforço físico ou um sacrifício voluntário, empregado com o objetivo de exercer um serviço útil e garantir um futuro próximo da divindade.

Existem, no discurso de Bernardo, duas vias de santidade que se assentavam, entre outras coisas, em interpretações ou apropriações de singularidades da vida de Cristo. De um lado a paz, o amor e a entrega mansa e abnegada; do outro, uma espécie diferente de amor e abnegação: o combate e a vontade de livrar a Terra Santa do diabo e seus agentes. Morrer por Cristo é tão bom quanto morrer em Cristo? Ou melhor, o cavaleiro que morria derramando sangue por Cristo era tão feliz quanto o monge que morria pacificamente em Cristo? A pergunta, enquanto artifício retórico do texto laudatório pretendia desconstruir uma possível interpretação que relacionava o *in* e o *pro*, de acordo com uma hierarquização desfavorável à segunda preposição – relacionada no tratado bernardino com o serviço militar. Percebe-se como esse sentido do *pro* era percebido por certos eclesiásticos na medida em que Guilherme de Saint-Thierry expunha as atitudes do jovem São Bernardo diante da *militia*⁸².

No *De Laude Novae Militiae* ambas as mortes – especificadas e expressadas na apropriação de duas preposições latinas – são legítimas. Conclui-se que: o monge não teria para São Bernardo proeminência sobre o *Novum Militiae Genus*. Ainda sobre o tema da morte ou da boa morte, o último ponto a ser discutido destaca ainda mais a relação equitativa entre monasticismo e a Nova Espécie de Cavalaria. Essa relação

⁸² Ver páginas 47, 49 e 50-51.

mostra-se verossímil na proporção em que era afirmada a preciosidade da morte dos santos (*sanctorum*) de Deus, no leito ou na guerra.

Bernardo discorreu sobre a morte em batalha e concluiu pelo caráter sacro desta. Mais do que a segurança oferecida por um tipo de morte física diante da salvação foi a relação entre *militia* e monasticismo que era posta. A representação das mortes e dos mártires, apreendida em uma escala rudimentar, trazia a consideração de que Bernardo não impunha o monasticismo à cavalaria. O abade se via diante da possibilidade da interação, da intercessão e da equivalência salvacional entre ambas as práticas – aquelas dos que morriam no leito em Cristo e as dos que morriam em batalha por Cristo. Interseção e interação percebidas não apenas na influência de códigos monásticos sobre o *Novus Miles*, mas também na influência de códigos militares sobre o monasticismo bernardino.

O ponto primordial destas considerações sobre as “tipologias” da morte legítima disponíveis aos cristãos – no presente caso, duas – é vislumbrar uma relação hierárquica entre as categorias expressas por São Bernardo. Se o Santo se preocupou em louvar e equiparar duas espécies de mortes é provável que uma delas não gozasse de uma unanimidade – e de fato não gozava. No tratado, São Bernardo se ocupava em exaltar a morte ideal do *Novus Miles* e torná-la equivalente à morte exemplar e pacífica do monge.

Além desse esforço, o abade de Claraval procurou distinguir a morte do *Novus Miles* da morte do *miles secularis*. Tal distinção assentava-se nos diferentes objetivos de ambas e nos seus diferentes resultados. O Santo não apenas teceu uma representação do *Novum Militiae Genus* e suas práticas, como também repudiou a cavalaria secular:

*Qual pode ser a meta ou o proveito, eu não digo desta cavalaria, mas desta malícia secular*⁸³, *se aquele que mata peca mortalmente tanto quanto aquele que é morto perece pela eternidade? De fato, para falar como o Apóstolo aquele que trabalha deve labutar na esperança, como aquele que mói o grão na esperança de aí ter sua parte [I Cor. 09: 10]. Há, oh cavaleiro, erro tão estupendo, loucura mais insuportável: dispensar tanta riqueza e trabalho na guerra para não retirar outro proveito que a morte ou o crime?*

Vós cobris vossos cavalos de seda; vós revestis sobre vossas lorigas eu não sei quais panos; vós pintais vossas lanças, vossos escudos, vossa sela, vós ornais de ouros, prata e pedras preciosas as bridas e as espadas. E isto em uma pompa de sorte que, com um

⁸³ O jogo de palavras utilizado por São Bernardo para definir a cavalaria secular (*militiae/malitiaie*) é mais claramente percebido na versão latina do texto citada a baixo. Tal utilização da língua encontra referência em Santo Anselmo, como observou Bloch (1982: 352).

*furor infame e uma estupidez sem vergonha, vós vos atirais à morte. Trata-se de insígnias militares e não de enfeites femininos? Por acaso, a espada do adversário respeitará o ouro, desviará as pedrarias, será impedida de atravessar a seda?*⁸⁴ (DLNM, v. 367, t. 31: 56, trad. e grifos nossos).

A cavalaria secular, ao empregar suas forças em batalhas que São Bernardo considerava vãs e cúpidas, estaria duplamente ameaçada – se o cavaleiro matasse seu inimigo ou se fosse morto por ele, em ambas as ações ele incorreria na condenação de sua alma. A única causa digna para empreender o esforço militar, no *De Laude Novae Militiae*, era a causa de Cristo. Essa causa de Cristo ganhava os contornos da impugnação dos inimigos dos cristãos, seja para impedir que continuassem espalhando o terror e o mal, seja para libertar a Palestina ou simplesmente para que não perguntassem aos cristãos: *onde está o Deus deles?* [Sl. 113, 02]⁸⁵ (DLNM, v. 367, t. 31: 62, trad. nossa).

São Bernardo, nesse ponto, pareceu retomar alguns pontos dos concílios de Paz do século XI e da pregação de Urbano II em 1095. O Santo, evidenciando os perigos que rondavam a morte de certos *militēs*, condenava as práticas fratricidas e as lutas intestinas do Ocidente. Por um lado, ao matar seu inimigo por motivos e intenções tidos como pecaminosos – orgulho e vingança – o cavaleiro incorreria no crime de homicídio; por outro lado, se ele fosse morto, não receberia o prêmio da salvação devido à sua participação em batalhas consideradas indignas:

De fato quando tu marchas para a batalha, tu que fazes parte de um exército do mundo, tem todo temor que tu não mates teu inimigo em seu corpo, certo, mas tu mesmo em tua alma, ou que o inimigo não te mate, corpo e alma. Pois, considerando as disposições do coração, e não julgando o resultado da guerra, que é necessário estima o perigo corrido por um cristão ou a vitória que ele alcança. Se a causa do combate é boa, seu objetivo não seria mau. Ao contrário, o fim não seria julgado bom, se a causa é má, e se a intenção não é direita. No caso onde, bem decidido a matar o outro, é tu quem é morto, tu não morre menos na situação de homicida. E se tu te mostras o mais forte, matando talvez um homem no desejo de vencer ou de se vingar, tu vives em situação de homicida. Ou, morto ou vivo, vitoriosos ou vencidos, não convém ser um homicida. Triste vitória aquela onde, para vencer um homem, tu sucumbes ao

⁸⁴ Quis igitur finis fructusve saecularis huius, no dico, militiae, se malitiae, si et occisor letaliter peccat, et occisus aeternaliter perit? Enimvero, ut verbis utar Apostoli, et qui arat, in spe debet arare, et qui triturat, in spe fructus percipiendi. Quis ergo, o milites, hic tam stupendus error, quis furor hic tam non ferendus, tantis sumptibus ac laboribus militare, stipendiis vero nullis, nisi aut mortis, aut criminis?

Operitis equos sericis, et pendulos nescio quos panniculos loriceis superindutitis; depingitis hastas, clypeos et sellas; frena et calcaria auro et argento gemmisque circumornatis, et cum tanta pompa pudendo furore et impudenti stupore ad mortem properatis. Militaria sunt haec insignia, an muliebria potius ornamenta? Numquid forte hostilis mucro reverebitur aurum, gemmis parcat, serica penetrare non poterit?

⁸⁵ Ubi est Deus eorum?

vício, e onde, dominado pela cólera ou orgulho tu se gabas, bem por erro, de ter suprimido um homem⁸⁶. (DLNM, v. 367, t. 31: 54, trad. e grifos nossos).

Não foi suficiente para São Bernardo equiparar a morte dos “santos de Deus” – do monge e do *Novus Miles* – ele realizou uma nuance entre as possíveis mortes e suas causas no seio da própria cavalaria. Segundo São Bernardo existiria uma razão justa para combater, esta assegurava a salvação ao cavaleiro. O Santo mencionava claramente as garantias daquela morte contrapondo-a à morte do *miles saecularis*. Da mesma forma, Bernardo depreciava as vestimentas e hábitos indumentários da cavalaria secular pautando suas críticas em dois pilares que mantêm uma ligação íntima: humildade, utilidade, eficiência / luxo, inutilidade, embaraço. Repúdio ao luxo, que Duby (1994) também observou na apreciação bernardina com relação à arte cisterciense, a equipagem cavaleiresca se via também reduzida ao necessário para oferecer ao cavaleiro os meios para combater eficazmente ou morrer gloriosamente *pro Christi*.

São Bernardo, como havia demonstrado em sua carta ao jovem Roberto, teve uma noção clara do equipamento necessário ao *miles* para conduzir o seu combate. Esse equipamento não devia estar em desacordo com os cuidados dignos da salvação: humildade e simplicidade. Para lutar ou morrer *pro Christi* não era necessário luxo, riqueza e ostentação, algo que se relacionava com uma individualidade ou afirmação de identidade individual que pareciam hostis a São Bernardo. Um dos pontos principais que transpareceram na comparação da representação bernardina das duas *militias* – nova e antiga – era exatamente a preservação de um caráter ou ideal comum, talvez cenobítico, de igualdade evangélica e quiçá monástica no *Novum Militiae Genus*. Por outro lado, a antiga cavalaria foi caracterizada como individualista e orgulhosa. Mais do que criticar o luxo e a riqueza cavaleirescas, é a crítica à individualização e ao orgulho militar que transparece.

Contudo, Barthélemy (2007: 277) observa que a crítica de São Bernardo ao luxo e à cobiça militar pode se constituir em um paradoxo. Afinal, se os cavaleiros se

⁸⁶ Quoties namque congregeris tu, qui militam militiam militas saecularem, timendum omnino, ne aut occidas hostem quidem in corpore, te vero in anima aut forte tu occidaris ab illo, et in corpore simul, et in anima. Ex cordis nempe affectu, non belli eventu, pensatur vel periculum, vel victoria christiani. Si bona fuerit causa pugnantis, pugnae exitus malus esse non poterit, sicut nec bonus iudicabitur finis, ubi causa non bona, et intentio non recta praecesserit. Si in voluntate alterum occidendi te potius cecidi contigerit, moreris homicida. Quod si praevaleres, et voluntate superandi vel vindicandi forte occidis hominem vivis homicida. Non autem expedit sive mortuo, sive vivo, sive victori, sive victo, esse homicidam. Infelix victoria, qua superans hominem, succumbis vitio et, ira tibi aut superbia dominante, frustra gloriaris de homine superato.

ocupavam em pilhar seus adversários, a morte em batalha deveria ser um fato raro. O mesmo autor enfatiza que a guerra legítima pregada por Urbano II e São Bernardo era implacável. De fato, para os cavaleiros, as guerras na Palestina seriam mais duras e violentas do que as guerras no Ocidente, tal como observou Barthélemy (2007).

Se se consideram as atas dos concílios de paz, cuja existência no século XI se fez em praticamente todo Ocidente, as quais salientavam a proteção quanto aos desarmados, ou a pura lógica militar, os mais expostos à morte em combate deveriam ser os camponeses, os mercadores, os clérigos desarmados e as mulheres. A observação de Barthélemy, associada a outras evidências, é pertinente, mas não deve ignorar as impressões do Santo quanto às batalhas seculares no Ocidente e o destino das almas militares que, em maior ou menor quantidade, morriam nelas. Além disso, aquelas guerras deveriam parecer mais cruéis aos eclesiásticos, pois, além de colocarem em risco a si próprios, levavam cristãos a matarem cristãos.

A argumentação bernardina quanto à legitimidade da morte do *Novum Militiae Genus* em batalha e da conduta repreensível da *militia* tomou a forma de perguntas, cujas respostas, se pretendendo óbvias, tornavam as conclusões dos leitores evidentes. Protocolos de leitura, reforçados por citações bíblicas, que procuravam assegurar o entendimento da mensagem bernardina. Tal argumentação se constituiu com o objetivo de convencer o leitor da legitimidade do *Novum Militiae Genus*.

Tal convencimento se sustentava na observação não apenas da continuidade do combate de Cristo, “pelas mãos de seus fortes”, mas pela equivalência entre duas espécies de mortes – do monge e do cavaleiros – e da tradução do esforço militar segundo signos cristocêntricos. Ou melhor, São Bernardo interpretou a ação militar e as práticas do *Novus Miles* através de uma relação estabelecida entre a *militia* e as práticas de Cristo. Outros elementos, apresentados anteriormente e que corroboram esta observação, dizem respeito à avaliação bernardina do caráter extraordinário do *Novum Militiae Genus* comparado com dos monges: o elogio da morte do *Novus Miles* e sua “equiparação” à morte monástica – no leito. Além disso, o Santo afirmava a segurança de sua salvação face aos vícios da cavalaria secular. Ao refletir sobre a morte dos cavaleiros de Cristo em batalha, São Bernardo persuadia e insistia concluindo que o *Novum Militiae Genus* era um caminho para a salvação tão legítimo quanto o monasticismo.

05. Breves ponderações acerca dos significados da conversão

É necessário ainda realizar mais algumas observações quanto à carta de São Bernardo ao conde Hugo de Champagne⁸⁷. Perguntamos se São Bernardo poderia interpretar as palavras e informações do conde como uma espécie de conversão militar, próxima à conversão monástica. Como foi apresentado por Bernardo, Hugo de Champagne realizava uma renúncia, um abandono de sua condição por outra que se considerava inferior: *comes/miles*. Demurger (2005: 58) também apreende àquela ação como uma “conversão. Nesse sentido, não é irrelevante insistir na primeira frase da carta, a qual é elucidativa da apreensão bernardina do exemplo de Hugo de Champagne: *se unicamente pela causa de Deus te fizeste simples cavaleiro e pobre, de riquíssimo que tu eras...* (BERNARDO DE CLARAVAL. *Carta ao conde Hugo de Champagne*. In: GIOVANDO, v. 12, t. 01, 1944: 269, trad. nossa). A felicitação de Bernardo foi algo indicativo da aceitação de uma transformação baseada em um abandono do poder e da riqueza.

É notório o fato de que o Santo não tenha tentado insistentemente convencer Hugo de Champagne ou o seu herdeiro, Teobaldo II, a se tornarem monges. Pensando especificamente em Teobaldo II, o piedoso *princeps*, destacada sua relação com Claraval, não foi pressionado, tal como os irmãos de Bernardo, a se converter. As cartas que o abade escrevera ao Conde Teobaldo II eram bem significativas do caráter que assumia para o Santo a participação dos poderes seculares no mundo. São Bernardo, entre os anos de 1127 e 1128, recomendara alguns religiosos à proteção do conde. Este provedor da religião utilizaria o seu poder e a sua influência para apoiar os religiosos frágeis. Logo, Teobaldo II cumpriria uma missão louvável na medida em que direcionasse sua *potestas* em benefício da religião.

Consideramos, portanto, três níveis de apreensão de São Bernardo quanto à nobreza laica. O primeiro é o da conversão ao monasticismo – ilustrado pelas ações de seus parentes – o segundo, da conservação do poder secular justificado pelo apoio e provimento da religião e dos religiosos e o terceiro, da possibilidade de um estado militar distinto – apreendido na carta a Hugo de Champagne e no *De Laude Novae Militiae*. Deter-nos-emos na terceira possibilidade.

⁸⁷ Ver página 54.

A missiva ao conde Hugo de Champagne trouxe dois aspectos chave que se aprofundam no *De Laude Novae Militiae*. O primeiro é o da permanência do nobre secular na vida militar e sua não conversão ao monasticismo. O segundo é a relação entre vida militar e vida monástica consideradas como formas de renúncia que se aproximam e que não incomodam os seus protagonistas. Hugo de Champagne e Hugo de Payns informaram Bernardo da existência de escolhas militares específicas no contexto das Cruzadas, disponibilizando ao Santo um impulso para uma nova perspectiva militar. A carta foi um ponto crucial que revelou uma nuance na concepção de São Bernardo acerca da *militia*. Pode-se corroborar esta hipótese na proporção em que, neste momento, aprofundamos o olhar sobre a complexidade do monasticismo bernardino enquanto contribuição para as suas perspectivas sociais e políticas.

Tomemos a idéia de conversão e algumas definições desta nas palavras de Urbano II durante o concílio de Clermont de 1095; nas passagens da *Vita Prima* sobre a mudança de estado dos cavaleiros; e na frase inicial da carta de São Bernardo ao conde Hugo de Champagne. A primeira diz respeito à mudança operada junto aos inimigos de Deus, os quais, nas Cruzadas, se convertiam em seus amigos. A segunda expressão diz respeito à mudança de estado ou à deposição das armas dos familiares de São Bernardo. A terceira *conversio* é aquela deposição de honras e riquezas realizada pelo conde Hugo, que mantinha, contudo, o seu estado militar. Nestes três exemplos, há a idéia de abandono ou alteração de uma postura ou conduta anterior por outra que, de acordo com a perspectiva de seus interlocutores, era considerada melhor. Urbano II louvava a mudança de atitude dos *milites* que abandonavam as guerras fratricidas no Ocidente em prol da Cruzada, Guilherme de Saint-Thierry se maravilhava com o abandono do arnés militar pelo hábito monástico e São Bernardo destacava a mudança realizada por Hugo como obra de Deus.

A presença do ideal de transformação permeia as três expressões. Contudo, a transformação mais radical foi aquela manifestada no relato de Guilherme de Saint-Thierry. Segundo este abade, os convertidos não preservavam qualquer ligação com seu estado militar anterior. Já nas palavras de Urbano II, os *milites* se mantinham ativos nos campos de batalha, mas direcionando sua violência para usos considerados corretos, tornando-se *pugnatores*. Barthélemy (1994: 44) observa que a Igreja do século XI se esforçou por moderar e direcionar a violência militar. Evidentemente, como demonstra

a documentação, houve esse esforço, mas também houve a apropriação, a resistência e a interpretação do discurso eclesiástico partindo da *militia*, como pudemos observar na relação entre Hugo de Payns e São Bernardo.

Se o discurso de Urbano II e de Guilherme de Saint-Thierry são bem distintos, a conversão de Hugo de Champagne reúne aspectos de ambos os discursos. Podemos deduzir que o conde de Champagne se propôs a deixar as lutas fratricidas do Ocidente e a reafirmar seu compromisso de lutar nas Cruzadas. Além disso, ele realizava um abandono das riquezas e dignidades mundanas e abraçava um estado humilde e subordinado: a *militia*. Evidenciamos e reiteramos essa situação nas oposições expressadas pelo Santo no início da carta.

Se a conversão dos *milites* da *Vita Prima* assinalava um abandono das honras seculares em prol de um monasticismo caracterizado pela humildade, esforço físico, rusticidade e precariedade, a mudança do conde Hugo em 1125 deveria parecer bem próxima dessa conversão ao monasticismo. A diferença estaria na manutenção e no destaque do estado militar enquanto um serviço humilde, com grande esforço físico, simples e realizado em um ambiente precário ou muito adverso.

É verossímil propor que, em 1125, o ato penitencial de Hugo de Champagne tenha parecido a São Bernardo uma espécie de conversão ao monasticismo. O discurso de Hugo de Payns reforçaria tal interpretação na medida em que este falava de jejuns e abstinências aos seus companheiros: *verdadeiramente, na paz, com a própria carne vós lutais com jejuns e abstinências...*⁸⁸. (HUGO PECCATOR. *Carta aos Cavaleiros de Cristo*. In: LECLERCQ, 1957: 87). São Bernardo, portanto estaria, após 1125 e, sobretudo, durante a redação do *De Laude Novae Militiae*, convicto ou prestes a se convencer do caráter próximo da conversão monástica que assumiria a *societas* de Hugo de Payns. No *De Laude Novae Militiae*, o abade de Claraval aprofundou e explicitou melhor essa aproximação, justificando-a e convencendo seus interlocutores e a si próprio de sua legitimidade.

Tomemos então uma quarta expressão da conversão, manifestada por São Bernardo:

Sim, Cristo soube se vingar em seus inimigos, não somente triunfando deles, mas, também, ele frequentemente costuma, tanto gloriosamente quanto fortemente, triunfar por eles. Sem dúvida, ele começou a ter mais felicidade e comodidade assim que

⁸⁸ In pace enim cum carne propria ieiuniis et abstinentia pugnatis...

anunciou defensores os que durante muito tempo foram antagonistas e fez do adversário, cavaleiro, pois, de certo Saulo perseguidor, fez Paulo pregador [At. 09,20-21] Eis por que não se espantar, se também por aquela assembléia do alto, como o testemunho do Salvador, se exulta mais sobre um pecador que se faz penitente, que sobre muitos justos que não têm necessidade de penitência [Lc. 15, 07], enquanto a conversão do pecador e do maligno é, longe de dúvida, proveitosa, por quantos anteriormente e habitualmente se matara ⁸⁹. (DLNM, v. 367, t. 31: 78, trad. nossa).

A fala de São Bernardo, nesta passagem, é bem próxima daquela do Papa Urbano II. Os inimigos de Cristo se transformavam em seus amigos. Os pecadores e malfeitores se transformavam em defensores. Houve uma mudança de conduta. O exemplo evocado para ilustrar a disposição divina para com os *milites* seculares foi São Paulo. A trajetória deste apóstolo seria emblemática da mudança de conduta hostil para a adesão ao cristianismo e sua defesa. Além disso, a conversão militar, no trecho citado, era exposta como a vingança de Cristo, pois Ele não apenas vencida seus inimigos, como também vencida através da adesão destes à sua causa. Esta passagem de uma *malitia secularis* para a *militia Christi* – da malícia secular para a cavalaria de Cristo – demonstra, do ponto de vista bernardino, a dualidade de uma cavalaria necessitada de cristianizar-se mas prenhe de possibilidades. Os Templários eram, para Bernardo, convertidos, *milites* que abraçaram uma conduta cavaleiresca em prol do cristianismo. Em outras palavras, os Templários eram, também, em uma representação específica, novos “Saulos/Paulos”.

Todavia, no *De Laude Novae Militae* a conversão é mais profunda do que uma transformação de atitude. A conversão militar exposta no tratado era, sobretudo, o abandono de um estado e a adoção de outro que se aproxima das conversões da *Vita Prima*. Aproximam-se, mas não coincidem.

Hugo de Payns e seus amigos, nas palavras do Santo, conjugavam dois estilos de vida em uma única pessoa. Além de serem cavaleiros de Cristo, eles conduziram uma vida cenobítica, de caráter monástico. Devemos perguntar por que a conversão militar do *De Laude Novae Militiae* foi tão profunda quanto a conversão dos irmãos de Bernardo e mais profunda que a conversão dos *milites* que iam combater nas Cruzadas

⁸⁹ Sic Christus, sic novit ulcisci in hostes suos, ut non solum de ipsis, sed per ipsos quoque frequenter soleat tanto floriosius, quanto et potentius triumphare. Iucunde sane et commode, ut quos diu pertulit oppugnatores, magis iam propugnatores habere incipiat, faciatque de hoste militem, qui de Saulo quondam persecutore fecit paulum praedicatorem. Quamobrem non miror, si etiam superna illa curia, iuxta testimonium Salvatoris, exultat magis super uno peccatore paenitentiam agente, quam super plurimis iustis qui non indigent paenitentia, dum peccatoris et maligni tantis procul dubio prosit conversio, quantis et prior nocuerat conversatio.

ao clamor de Urbano II. Respondemos essa pergunta ao evidenciarmos as relações entre o Santo e os *milites* cruzados na década de vinte do século XII e as informações chegadas da Palestina por intermédio de Hugo de Payns, Hugo de Champagne e pelo rei Balduíno II.

Essas informações vieram no sentido de destacar o caráter penitencial e de grande sacrifício da atividade militar empregada pelos cavaleiros de Hugo de Payns na Palestina. Ao mesmo tempo, esta atividade era pontuada como uma espécie de ascese laica – isso se evidencia, sobretudo, na carta de São Bernardo a Hugo de Champagne. As informações chegavam ao Ocidente e a argumentação dos *milites* era tecida para São Bernardo, porém a aproximação entre as duas *militias* – efetiva e metáfora, cavaleiresca e monástica – ainda era obscura ou apenas intuída pelos militares. Portanto, o ponto primordial foi explicitar a perspectiva, o lugar onde São Bernardo estava. Deste lugar, acossado por problemas e demandas militares, ele repensou suas convicções e certezas, sendo capaz de realizar uma leitura monástica particular da “conversão” de um grupo de *milites*.

CAPÍTULO IV

A ESPECIFICIDADE DA REPRESENTAÇÃO DAS PRÁTICAS DO *NOVUM MILITIAE GENUS*

01. A “leitura” bernardina

Mesmo que Barthelémy (2007: 134 e 277) tenha apresentado certo ceticismo com relação à intensidade da violência cavaleiresca no Ocidente nos tempos de Santo Odon e de São Bernardo, não se deve ignorar que ela incomodava aos eclesiásticos e evidentemente aos camponeses. Um incômodo que tomou a forma de dois escritos – *Vita Geraldi* e *De Laude Novae Militiae* – que se aproximavam em alguns aspectos, mas se distanciavam em outros, como será demonstrado. A afinidade de São Geraldo com o monasticismo e a reiteração de seu dever de defesa dos pobres podem ter fornecido referentes a Hugo de Payns e a São Bernardo para pensarem a cavalaria, como foi hipotetizado anteriormente.

Todavia, a representação do *Novum Militiae Genus* não deve conduzir a uma aproximação ampla com a *Vita Geraldi*, sobretudo no que tange a imagem da religiosidade militar e das práticas na paz e na guerra vinculadas em ambos os escritos. Mesmo que ambos os abades pensassem uma representação ideal da cavalaria a partir de suas perspectivas monásticas, as relações entre *militia* e monasticismo, em ambos os escritos, foram apresentadas de maneiras diferentes. A percepção de tal fato nos sugeriu que monges filiados à matriz beneditina, mas de Ordens diferentes, construíram representações distintas da *militia*. O que Santo Odon pensava sobre e para a *militia* não era a mesma coisa que São Bernardo propunha.

Barthélemy (2007: 276) indagou se o *De Laude Novae Militiae* tratar-se-ia de um elogio a uma nova cavalaria, ou a uma nova milícia. Ou seja, Bernardo elogiava uma cavalaria renovada ou um seguimento de *milites* que renovam suas práticas? Tal questionamento liga-se intimamente ao sentido que São Bernardo pretendeu atribuir à palavra *militia* em seu texto. Já foi discutida anteriormente a polissemia da palavra *miles* e seus derivados. Além disso, nas suas correspondências com os condes de Champagne, Bernardo deixava claro que o *miles* era um servidor, subordinado às ordens de alguém. Mais do que um servidor, para Bernardo, o *miles* era um vassalo, considerando que a vassalagem trazia em si um significado militar, de apoio e defesa do suserano.

Ao *miles*, São Bernardo também atribuía um caráter de nobreza, não somente pela noção de combatentes de elite ou melhores armados, mas também por sua ligação

com famílias antigas, reconhecidamente *nobiles* ou *celebres*. Contudo, para São Bernardo, se se considera sua carta a seu primo Roberto e a representação dos *Novi Milites*, o sentido fundamental que o abade de Claraval percebia nos *milites* era o esforço físico e o risco de perder a vida. O cavaleiro era, para São Bernardo, uma figura que empregava um grande esforço em ações que poderiam ser boas ou más.

Vislumbrar esse significado de serviço e labor na figura do *miles* bernardino foi um dos caminhos escolhidos para examinar os significados da *militia* no *De Laude Novae Militiae*. Por outro lado, foi perceptível que Bernardo escrevia para um grupo particular, restrito, de *milites*. A mensagem do Santo foi para Hugo de Payns e seus companheiros, mas Bernardo pretendia que os mesmos se convertessem em mensagem e modelo para os outros *milites*. A idéia de Bernardo era que, a partir desse grupo de *milites*, o resto da cavalaria se convertesse e renovasse suas intenções e práticas, tanto sociais quanto militares.

Bernardo propôs em certa passagem de seu tratado: *Mas agora, para imitação ou confusão dos nossos cavaleiros, não dos que combatem claramente por Deus, mas pelo diabo, digamos brevemente os modos e a vida dos cavaleiros de Cristo*⁹⁰... (DLNM, v. 367, t. 31: 66, trad. nossa). Os modos e a vida dos primeiros Templários eram algo para ser imitado ou confundir os cavaleiros seculares. Além dessa vontade, dessa militância bernardina, percebe-se que *Christi eques*⁹¹ - cavaleiro de Cristo - era um termo que conservava a mesma semântica de *miles Christi*. A palavra latina *eques* - cavalaria - diretamente ligada à figura do cavalo, demonstra que São Bernardo se refere somente aos guerreiros montados.

Foi possível esmerar ainda mais a pergunta inicial de Barthélemy quanto ao significado da *militia* no tratado de São Bernardo e, buscando a especificidade de seu discurso e de seu monasticismo, acrescentar: como eram as práticas do *Novum Militiae Genus*? O que individualizava esse grupo de *milites* no seio de uma cavalaria que o abade de Claraval pretendia criticar, mas também orientar? Em suma, investigamos a relação entre Hugo de Payns e seus *milites* com São Bernardo sem esquecer a leitura que este último realizou das práticas dos primeiros.

⁹⁰ Sed iam ad imitationem seu confusionem nostrorum militum, non plane Deo, se diabolo militantium, dicamus breviter Christi equitum mores et vitam...

⁹¹ No tratado, Bernardo utiliza a forma do genitivo plural de *eques* - *equitum* - que significa: "... dos cavaleiros".

02. No tempo de Paz

Bernardo prosseguia na caracterização dos *Novi Milites*:

Primeiro, de alguma maneira a disciplina não é ausente, e a obediência não é jamais desprezada. De fato, como testemunha a Escritura, “um filho indisciplinado perece” [Sr. 22, 03] e “ a rebeldia equivale ao pecado de adivinhação, a obstinação equivale à feitiçaria” [1Sm.15, 23]. Se vá ou se vem ao sinal do responsável, se veste o que se dá, sem se permitir de procurar vestimentas e nutrição alhures. No viver e no vestir se guarda de todo supérfluo e se é conduzido somente pela necessidade. A vida em comum é claramente amena e a conversação sóbria, ausentes mulheres e crianças. E para que não falte nada à perfeição evangélica, se renuncia a toda propriedade pessoal para habitar todos juntos em uma única casa, atentos a conservar a unidade do Espírito pelo laço da paz [Ef. 04, 03]. Dir-se-á que sua multidão forma um só coração e uma só alma [At. 04, 32]: assim, cada um deles, se abstém absolutamente de seguir sua própria vontade, mas mais submetidos a obedecer àquele que comanda⁹². (DLNM, v. 367, t. 31: 66-68, trad. e grifos nossos).

O Santo falou da obediência dos *Novi Milites* àquele que os comandava e da rusticidade de seu vestuário e alimentação. Evidentemente, o Santo pretendia trazer a sua idéia de utilidade que nessa parte se contrapunha ao que era supérfluo no vestir e nos hábitos alimentares dos cavaleiros. Utilidade e obediência nos remetem a uma representação inspirada no Evangelho e que dizia respeito ao cotidiano dos apóstolos que era vivido em comum.

Os primeiros Templários renunciariam a todos os bens particulares e comporiam, em uma unidade harmoniosa no Templo de Jerusalém, uma espécie de cenóbio militar ou cavaleiresco. Miccoli (1989: 35), pensando no exemplo dos primeiros monges da história, observou que, naqueles em que a memória apostólica era mais forte, havia o desejo de afastar-se da vida social e praticar as regras, estabelecidas pelos apóstolos para o conjunto da Igreja. Bernardo pode ser considerado como um daqueles que pensava no exemplo dos apóstolos e de sua comunidade. Bernardo traduziu a comunidade de Hugo através da imagem apostólica. Se Odon utilizava os preceitos apostólicos para trazer primordialmente uma idéia de paciência, ética e compreensão a

⁹² Primo quidem utrolibet disciplina non deest, oboedientia nequaquam contemnitur, quia, teste Scriptura, et filius indisciplinatus peribit, et peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatriae nonne acquiescere. Itur et reeditur ad nutum eius qui praeest, induitur quod ille donaverit, nec aliunde vestimentum seu alimentum praesumitur. Et in victu et in vestitu cavetur omne superfluum, soli necessitati consulitur. Vivitur in communi, plane iucunda et sobria conversatione, absque uxoribus et absque liberis.

Et ne quid desit ex evangelica perfectione, absque omni proprio habitant unius moris in domo una, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis. Dicas universas multitudinis esse cor unum et animam unam: ita quisque non omnino propriam sequi voluntatem, sed magis obsequi satagit imperanti.

Geraldo, Bernardo pensava nos exemplos apostólicos para traduzir certo modo de vida e certo cotidiano compartilhados em um gênero de cenobitismo militar.

A referência aos Atos dos Apóstolos (At. 04, 32)⁹³, sobretudo a passagem que Bernardo utilizou, era significativa de uma apreensão particular dos *novi milites*. Tal apreensão, aliada à sua morte em martírio, acrescentava a noção de santidade militar tal como foi exposta pelo abade de Claraval. O *De Laude Novae Militiae* não era uma hagiografia, mas continha os passos e as representações de uma santidade militar. Novamente Miccoli (1989: 41) observa que o mosteiro não deixava de ser o lugar da ascese e da penitência individual, do refúgio e da proteção contra “os ferozes costumes de uma sociedade militar”. Obviamente essa ferocidade militar é uma qualificação discutível, mas que parte da consideração de uma apreciação eclesiástica da sociedade. Contudo, a comunidade dos *Novi Milites*, sendo contraposta à imagem pintada por Miccoli, parece apontar uma sociedade militarizada em que o cenóbio tomava as formas de uma caserna. Não se trata somente de um refúgio frente às violências sociais, mas o cenóbio, para São Bernardo, era apropriado como uma forma ideal de organização e convívio cavaleirescos.

Outro aspecto relevante para as práticas militares do tratado de São Bernardo, evidenciado por tradutores do *De Laude Novae Militiae* como Emery (1990) e Ramos (1953-1955), era a Regra de São Bento. As determinações da Regra Monástica, junto com o exemplo apostólico, ilustram a forma de viver de Hugo e seus companheiros. A apropriação da Regra Beneditina para representar as práticas daqueles cavaleiros é evidente, principalmente na parte que o Santo afirmava que os Templários se abstinham de seguir a própria vontade e guardavam obediência a seu chefe. A Regra de São Bento estabelecia que: *ninguém no monastério siga a vontade do próprio coração*⁹⁴. (BENTO DE NURSIA. *Regra de São Bento*. In: COLOMBAS; SANSEGUNDO & CUNILL, 1954: 336, trad. nossa.). Este regulamento monástico enfocava as idéias de obediência, fidelidade e disciplina calcadas em uma regulamentação monástica que reduzia a individualidade e a distinção no meio militar.

⁹³ A multidão daqueles que tinham abraçado a fé tinham um só coração e uma só alma e ninguém considerava como propriedade sua algum bem seu; pelo contrário, punham tudo em comum.

⁹⁴ Nullus in monasterio proprii sequatur cordis voluntatem.

Por outro lado, São Bento, os cluniacenses e os cistercienses, até o momento do abade de Claraval, não conceberam uma comunidade de *milites* regida ou inspirada por tal conjunto de prescrições. Como apontou Demuger (2005: 15-31), os primeiros Templários, vassalos do Santo Sepulcro, deveriam conhecer alguma regra de vida, seja a constituída por Santo Agostinho de Hipona, seja a de São Bento. Contudo, a aproximação entre Regra Religiosa e práticas militares no *De Laude Novae Militiae* era mais estreita e direta. Este fato sugere que Hugo, como foi apontado anteriormente, pode ter intuído ou concebido, de forma simples, uma confraria de militares com conduta parecida com o cenobitismo. Porém, São Bernardo deu àquela confraria um caráter mais concreto, direto e seguro. A representação daqueles *milites*, no tratado de Bernardo, tem uma relação mais evidente e direta com os exemplos dos primeiros cristãos e dos monges de Claraval, para os quais São Bernardo pretendia instituir uma maior observância da Regra de São Bento.

A referência citada da Regra de São Bento não foi a única. Bernardo prossegue:

*Em nenhum momento permanecem ociosos ou vagam curiosos; mas quando eles não estão em campanha, o que é raro, para não comer seu pão sem o ter merecido, eles estão sempre a reparar suas armas e suas vestes, consertar o que está usado e pôr em ordem, como cumprir tudo o que comanda a vontade de seu mestre ou as necessidades da comunidade*⁹⁵. (DLNM, v. 367, t. 31: 68, trad. e grifos nossos).

O Santo, novamente, criticava o ócio e a curiosidade, afirmando que os *milites* jamais ficam sem trabalho ou ocupação, mesmo nos tempos de paz. Ele afirmava que os cavaleiros se preocupavam em não comer seu pão sem merecimento, sempre procurando reparar as armas e as vestimentas ou se envolvendo nas necessidades da comunidade. Quanto ao ócio, a Regra de São Bento diz que *a ociosidade é inimiga da alma, por isso, em determinados tempos devem os monges ocupar-se com o trabalho manual e em certas horas com a lição divina*⁹⁶. (RSB: 562, trad. nossa.) Não se deve obliterar que o cronista Ernoul (*Chronique d'Ernoul*. In: MAS LATRIE, 1871: 7-9) destacou a preocupação dos *milites* de seu relato em não manterem-se ociosos, pois a necessidade de defesa era crescente na Palestina dos Estados Latinos.

⁹⁵ Nullo tempore aut otiosi sedent, aut curiosi vagantur; sed semper, dum non procedunt, – quod quidem raro contingit –, ne gratis comedant panem, armorum seu vestimentorum vel scissa resarciunt, vel vetusta reficiunt, vel inordinata componunt, et quaeque postremo facienda Magistri voluntas et communis indicit necessitas.

⁹⁶ Otiositas inimica est animae; et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina.

Essa lógica da utilidade e da recusa ao ócio parece ter sido algo que permaneceu forte nas impressões e na memória das pessoas. A necessidade de manter a segurança em Jerusalém enquanto um trabalho árduo e difícil, que necessitava de dedicação contínua seja em batalha, seja na caserna, oferecera a Bernardo uma aproximação possível com as tarefas monásticas que afastavam a ociosidade da vida diária. Seja na sua carta a seu sobrinho fugitivo ou no *Apologia* ou ainda no *De Laude Novae Militiae* Bernardo confirmou a ocupação nos afazeres diários – monásticos ou militares – enquanto um aspecto importante de sua espiritualidade. Se, nas representações militares, o ócio para a oração era algo valorizado por Odon, para Bernardo o trabalho manual ocupava uma posição similar na sua relação com o sagrado.

Finalmente, quanto ao tempo de paz, São Bernardo pretendeu descrever como seriam as relações entre os cavaleiros, os seus costumes e sua aparência:

*Entre eles, mínima aceção: é o melhor que se respeita não o mais graduado. Eles rivalizam entre eles devido à estima recíproca e portam os fardos um dos outros, completando assim a lei de Cristo [Gl. 06, 02]. Palavra insolente, atividade inútil, riso sem contenção, murmúrio, mesmo muito ligeiro, ou sussurro: nada disso os surpreende nem permanece impune. Jogos de xadrez e de dados são considerados horríveis, em horror também a caça, e mesmo este hábito de apanhar as aves por artil não lhes diz nada. Eles rejeitam e abominam magos e narradores de histórias, bufões e cantilenas, e também espetáculo de jogos, como vanidades e falsas insanidades. Cabelos cortados, cientes, de acordo com o Apóstolo: é ignominioso para o homem que tenha mantido a cabeleira [I Cor. 11, 14]. Nunca elegantes, raramente lavados, hispídeos pela barba negligente, cobertos de poeira e enegrecidos pela armadura e pelo calor.*⁹⁷ (DLNM, v. 367, t. 31: 68-70, trad. e grifos nossos).

Novamente, evocamos a Regra de São Bento que estabelecia que o monge deveria: *Guardar sua boca de palavras más e perversas. Não ser amigo do falar muito. Não dizer palavras vãs que excitam o riso. Não gostar do rir muito e estrepitosamente*⁹⁸. (RSB: 350, trad. nossa.) Bernardo ao se remeter às práticas do *Novum Militiae Genus* nos tempos de paz apresentou, como demonstramos, duas referências fundamentais para

⁹⁷ Persona inter eos minime accipitur: defertur meliori, non nobiliori. Honore se invicem praeveniunt; alterutrum onera portant, vt sic adimpleant legem Christi. Verbum insolens, opus inutile, risus immoderatus, murmur vel tenue, sive susurrium, nequaquam, ubi deprehenditur, inemendatum relinquunt. Scacos et aleas detestantur: abhorrent venationem, nec ludicra illa avium rapina, vt assolet, delectantur. Mimos et magos et fabulatores, scurrilesque cantilenas, atque ludorum spectacula, tamquam vanitates et insania falsas respuunt et abominantur. Capillos tondent, scientes, iuxta Apostolum, ignominiam esse viro, si coma nutrierit. Numquam compti, raro loti, magis autem neglecto crine hispidi, pulvere foedi, lorica et caumate fuscii.

⁹⁸ Os suum a malo vel pravo eloqui custodire. Multum loqui non amare. Verba vana aut risui apta non loqui. Risum multum aut excussum non amare.

caracterizá-lo: as práticas monásticas pautadas pela Regra de São Bento e pelos Atos dos Apóstolos.

A descrição de São Bernardo apresenta uma riqueza de detalhes muito grande. É possível que as informações que chegavam ao Ocidente diziam respeito a todas as facetas descritas pelo Santo? Balduíno II, Hugo de Champagne e Hugo de Payns teriam fornecido todos esses detalhes, descrevendo sua recusa aos jogos e mesmo sua aparência? Evidentemente, conclusões como a do escurecimento da pele devido ao calor e à armadura seriam consensuais e mesmo testemunhadas pelos cruzados que retornavam ao Ocidente. Além disso, a austeridade e o caráter penitencial do Novo Gênero de Cavalaria foram aludidos por Hugo Peccator em sua carta. Portanto, a questão bernardina diz respeito à aproximação, possível e legítima, daquela austeridade e penitência com os elementos mais familiares e significativos para São Bernardo: as práticas monacais de Claraval pautadas por uma noção de utilidade e humildade, cujo matiz orientador era a Regra de São Bento e o livro Atos dos Apóstolos.

No contexto das Cruzadas, ele concebeu uma aproximação entre os esforços, rigores e durezas militares de Hugo de Payns com os esforços, rigores e durezas do ascetismo de Claraval. Trata-se, portanto, de uma apropriação da Regra beneditina para interpretar e apresentar práticas que até então não seriam contempladas ou entendidas pelas intenções de São Bento. Nesse sentido, é secundário especular se as informações que chegavam ao Ocidente eram detalhadas ou superficiais, pois elas passavam pelo crivo de sua perspectiva religiosa e monástica. A questão fundamental é perceber que a leitura que São Bernardo realizou delas dependeu muito de sua perspectiva quanto ao monasticismo cisterciense e quanto a outros elementos disponibilizados pela cultura de seu tempo: os textos bíblicos e dos Pais da Igreja, por exemplo.

03. No tempo de guerra

Se em caserna, a representação militar mobilizada por São Bernardo evocava o exemplo dos apóstolos e as práticas monásticas do Santo, as quais iam ao encontro das práticas e dos anseios de certos *milites*, outras imagens e outros exemplos foram evocados para constituir a imagem de seus atos bélicos. Contudo, antes de descrever os modos de combate dos Templários, Bernardo novamente apresentou uma outra definição de seu repúdio ao que ele considerava como supérfluo:

*Adianta-se a iminente guerra, eles, enquanto armados por dentro pela fé, por fora pelo ferro, não ornados, se munem não pelo ouro e incutem medo aos inimigos e não provocam avareza. Desejam ter seus cavalos fortes e velozes, porém, não coloridos ou enfeitados. Em verdade, eles ponderam a batalha, não a pompa, a vitória, mas não a glória e cuidam que sejam mais temíveis do que admirados*⁹⁹. (DLNM, v. 367, t. 31: 70, trad. e nossa).

É interessante destacar os detalhes contemplados pelo Santo, desde o tratamento dos cavaleiros com seus cavalos até sua preocupação em serem temíveis e não admirados pelo inimigo. Descrição que trouxe novamente uma reflexão acerca do útil e do necessário para o sucesso comum. A subjetividade e a individualidade, espelhados na pompa e na glória pessoal, são sublimadas pela busca da vitória em conjunto. São Bernardo, assim como Santo Odon, trouxe uma noção clara de bem ou sucesso pensado para a comunidade. Todavia, Odon insistiu nas boas intenções de Geraldo para com a comunidade, já Bernardo destaca a coesão da comunidade militar baseada na sua recusa do supérfluo. Ou seja, a humildade era apresentada como um elemento coletivo necessário, mas que guardava imagens um pouco diferentes em ambos os autores. Deparamos, sem surpresa, com uma representação monástica das práticas militares.

No tempo de guerra, assim como no tempo de paz, os primeiros Templários encontravam no escrito bíblico modelos onde se espelhar. A figura militar dos dois livros de Macabeus ajudaram a balizar as impressões bernardinadas. Obviamente, São Bernardo conhecia as práticas militares de seu tempo, mas os modelos bélicos de Judas Macabeu e dos israelitas, segundo a opinião do Santo, serviriam melhor para ilustrar os esforços em batalha daqueles *milites*:

*Em seguida, em vez de se precipitar em desordem, com impetuosidade e com leviandade, eles se organizam e se dispõem com reflexão, com toda cautela e providência, ordenados e dispostos na linha de batalha [I Mc. 04, 41; 6,40] [II Mc. 15, 20], como foi escrito dos pais [bíblicos]. **Como verdadeiros israelitas, eles avançam pacíficos para a batalha.** Mas quando vem o momento do ataque, deixam sua tranqüilidade primeira, “não é verdade que odiara quem te odiou, Senhor, e que eu investia sobre teus inimigos”? [Ps. 138, 21]. **Irrompem contra os adversários, reputam os inimigos como ovelhas. Embora em menor número, absolutamente não temem a cruel barbárie ou a numerosa multidão. Eles reconhecem e presumem esperar a vitória não de suas forças, mas da virtude do Senhor Sabaoth, em quem seguramente fosse fácil confiar, como a sentença do Macabeu** [Judas Macabeu]: “fazer tombar muitos nas mãos de poucos como não fosse diferente no exame do Deus do céu libertar por muitos ou por poucos, pois a vitória da batalha não está na multidão do exército, mas ela vem da*

⁹⁹ Porro imminente bello, intus fide, foris ferro, non auro se muniunt, quatenus armati, et non ornati, hostibus metum incutiant, non provocent avaritiam. Equos habere cupiunt foretes et veloces, non tamen coloratos aut phaleratos: pugnam quippe, non pompam, victoriam, sed non gloriam cogitantes, et studentes magis esse formidini quam admirationi.

força que provém do céu” [I Mc. 03, 18-19]. Pois muito frequentemente são experimentados que um tenha abatido mil e dois tenham posto em fuga dez mil [Dt. 32,30] ¹⁰⁰. (DLNM, v. 367, t. 31: 70-72, trad. e grifos nossos).

Os dois livros de Macabeus informam a história dos hebreus durante o período helenístico, quando a Judéia estava sob o domínio dos soberanos seleucidas que reinavam em Antioquia. A data dos acontecimentos foi estabelecida por volta de 175 a. C. e 134 a. C. O tema dos livros resume-se à história de Judas Macabeu e seu homens que, graças à intervenção divina, reconquistaram a autonomia da sua região e a liberdade de culto que o rei Antíoco IV Epifanes tentara restringir. Judas Macabeu alcançou, segundo os livros, vitórias que pareciam impossíveis:

Gorgias tomou consigo cinco mil infantes e mil cavaleiros de escol, e esse destacamento partiu à noite, a fim de irromper no acampamento dos judeus e cair sobre eles de surpresa. Os homens da Cidadela serviam-lhe de guia. Judas o soube e partiu com seus bravos para combater o exercito real que se achava em Emaús, enquanto seus efetivos ainda estavam dispersos fora do acampamento. Gorgias chegou de noite ao acampamento de Judas, não encontrou ninguém aí e pôs-se a procurar os judeus pelas montanhas, porque, dizia ele: “Estão fugindo de nós”.

Ao romper o dia, Judas surgiu na planície com três mil homens, mas estes não tinham as armaduras e espadas que gostariam de ter. Divisavam o acampamento dos pagãos, poderosos e fortificado, os cavaleiros que o cercavam, todos eram gente experimentada, adestrada para o combate. Judas disse aos seus homens: “Não temais essa multidão e não receeis o seu assalto. Lembrai-vos como nossos pais foram salvos no mar Vermelho, quando o Faraó os perseguia com o seu exército, e elevemos agora ao Céu o nosso clamor; se ele nos quer, lembrar-se-á da aliança dos pais e esmagará hoje diante de nós aquele exercito, e saberão todas as nações que há alguém que resgata e salva Israel”. Os estrangeiros levantaram os olhos; vendo os judeus marcharem contra eles, saíram do acampamento para dar batalha. As hostes de Judas fizeram soar a trombeta e entraram em combate. As nações foram esmagadas e fugiram em direção à planície, mas os que estavam na retaguarda caíram sob o fio da espada. A perseguição atingiu Gazara e as planícies da Iduméia, de Azoto e de Jâmnia: pereceram aí cerca de três mil homens. (BÍBLIA SAGRADA, 2002, 1Mc. 04, 01-17).

O capítulo quatro do primeiro livro dos Macabeus, como demonstra a passagem citada do *De Laude Novae Militae*, parecia ser bem familiar a São Bernardo. A citação bíblica acima contém alguns elementos fundamentais para a leitura do Santo do *Novum*

¹⁰⁰ Deinde non tuburlenti aut impetuosi, et quasi ex levitate praecipites, sed consulte atque cum omni cautela et providentia seipsos ordinantes et disponentes in aciem, iuxta quod de patribus scriptum est. Veri profecto Israelitae procedunt ad bella pacifici. At vero ubi ventum fuerit ad certamen, tum demum pristina lenitate postposita, tamquam si dicerent: Nonne qui oderunt te, Domine, oderam, et super inimicos tuos tabescebam? Irruunt in adversarios, hostes velut oves reputant, nequaquam, etsi paucissimi, vel saevam barbariem, vel numerosam multitudinem fortmidantes. Noverunt siquidem non de suis praesumere viribus, sed de virtute Domini Sabaoth sperare victoriam, cui nimirum facile esse confidunt, uxta sententiam Machabei, concludi multos in manus paucorum, et non esse differentiam in conspectu Dei caeli liberare in multis, et in paucis, quia non in multitudine exercitus est victoria belli, sed de caelo fortitudo est. Quod et frequentissime experti sunt, ita ut plerumque quasi persecutus sit unus mille, et duo fugarint decem millia.

Militiae Genus. Primeiramente, a luta dos macabeus resumia-se à impugnação de um inimigo estrangeiro, com hábitos religiosos diferentes e que pretendia dificultar e mesmo extirpar o culto religioso dos judeus. Em segundo lugar, a resistência macabéia era conduzida com disciplina e ordem, porém, os macabeus estavam em desvantagem quanto a seu número e quanto a qualidade de seu equipamento. A vitória macabéia, como é perceptível na citação acima, só foi alcançada na proporção em que a coragem macabéia unia-se a fé em Deus.

Os cruzados também estavam em desvantagem na Palestina. A documentação e a historiografia demonstram isso na medida em que evidencia as necessidades de defensores ou os pedidos de ajuda ao Ocidente. A mobilização da imagem de Judas Macabeu e dos israelitas não foi fortuita, pois a luta de Hugo de Payns e de seus companheiros, de acordo com São Bernardo, se aproximava das metas e das dificuldades dos macabeus. A organização, a disciplina militar – alcançadas com a ajuda das práticas monásticas – a inferioridade numérica e a luta pela libertação da Terra Santa faziam dos Templários herdeiros dos macabeus. Ou melhor, segundo Bernardo, os Templários seriam novos macabeus.

É importante observar que a certeza de São Bernardo pode ter fornecido aos seus interlocutores, os Templários, uma convicção que seria notável em certas crônicas. Em 1153, os cruzados se apoderaram da fortaleza de Ascalon, localizada próximo à costa da Palestina, em um importante caminho entre o Egito e Jerusalém. Quem narrou as dificuldades e os longos meses de cerco foi Guilherme de Tiro. Segundo o cronista, os cruzados posicionaram junto aos muros de Ascalon uma torre de sítio. Os arqueiros e besteiros dessa torre causavam grandes transtornos e danos tanto aos defensores das muralhas quanto às pessoas que transitavam na cidade. Convictos da necessidade de uma ação, os ascalonenses decidiram arremessar madeiras e outros materiais combustíveis entre a torre e os muros, provocando o incêndio da máquina de sítio.

Bem sucedidos em sua ação, incendiaram a torre, mas, como o vento conduzisse as chamas para a direção das muralhas, parte destas desmoronou devido ao calor, abrindo uma brecha. Isso possibilitou uma manobra ofensiva por parte do exército cruzado. Assistiu-se então a iniciativa templária, cujo desenrolar Guilherme narrou:

Despertados nestas circunstâncias, ao som da ruína, os exércitos inteiramente tomaram as armas e para aquelas partes acorreram depressa a fim de imediatamente entrar, como se da parte de Deus fosse aberto o acesso. E, também, o mestre da cavalaria do

*Templo, Bernardo de Tremelai, com seus irmãos, que muito se adiantam ante os outros, ocuparam o acesso, não permitindo ninguém entrar, salvo os seus. Diziam-se, porém, afastá-los por esta intenção, na medida em que, sendo os primeiros entrantes, obteriam maiores espólios e as pilhagens abundantes. De fato, nas cidades tomadas com violência, até agora, junto a nós, se obtém por lei o direito: o que cada entrante toma em seu proveito, o possui, para si e seus herdeiros, em direito perpétuo*¹⁰¹. (GUILHERME DE TIRO. *Historia Rerum in Partibus Transmarinis Gestarum*. In: MIGNE, v. 201, 1855: 702, trad. nossa).

Se as intenções eram ruins, os resultados seriam péssimos: *a sórdida pilhagem não tem bons resultados*¹⁰² (HRIPTG, v. 201: 703, trad. nossa). Após entrarem na cidade, os Templários, em menor número, se viram cercados pela população em armas. Dessa forma, foram mortos e tiveram seus corpos decapitados e pendurados nas muralhas de Ascalon. Segundo Guilherme, os ascalonenses conseguiram tapar a brecha no muro, evitando, por certo tempo, a invasão da cidade. A despeito das antipatias de Guilherme contra os Templários, o ocorrido em Ascalon nos interessa como elemento de exame do alcance das representações bernardinas.

Guilherme de Tiro explicou a iniciativa de Bernardo de Tremelai e seus homens como cupidez, ambição e orgulho. Segundo o jornalista Reinaldo Lopes (2006: 50), os Templários, na entrada da brecha e de costas para a cidade, teriam lutado contra os próprios cruzados. Possivelmente, o jornalista exagerou o relato de Guilherme de Tiro, sendo inverossímil a hipótese apresentada. Já Read (2001: 153-155) afirmou que quando da investida dos Templários, os outros cruzados não conseguiram acompanhá-los.

A ação de Bernardo de Tremelai – quem Read crê que tenha conhecido São Bernardo – leva a refletir a importância da representação dos macabeus para os Templários. Bernardo de Tremelai e seus contemporâneos conheciam o *De Laude Novae Militiae*. Logo, as práticas daqueles Templários não se relacionavam com as certezas e ênfases apresentadas por São Bernardo? É verossímil explicar a ação daqueles cavaleiros em Ascalon impulsionados por um desejo de glória e despojos alicerçado nessas representações bíblicas e monásticas interpretadas e traduzidas por

¹⁰¹ Excitus igitur ad hunc ruinae sonitum univesus exercitus, arma corripunt; ad partes illas convolant quasi patefacto divinitus aditu, protinus intraturi. At magister militiae Templi, Bernardus de Tremelai, cum fratribus suis, alios ante multo praevenientes, aditum occupaverant, neminem nisi de suis intrare permittentes; eos autem hac intentione dicebantur arcere, quatenus primi ingredientes, spolia mjora et manubias obtinerent uberiores; nam in violenter effractis urbibus, id hactenus apud nos pro lege obtinuit consuetudo, ut quod quisque ingrediens sibi rapit, id sibi et haeredibus suis perpetuo jure possideat.

¹⁰² Non habet eventus sordida praeda bonos.

São Bernardo. A ação do mestre do Templo ligar-se-ia com uma apropriação das palavras do abade de Claraval. Afinal, que chances teriam um contingente de cerca de quarenta homens no interior de uma cidade inimiga, se não estivessem conscientes, além do apoio aliado, dos exemplos de outras figuras lendárias e sagradas que em condições semelhantes – tais como os macabeus – moveram combates impossíveis, porém vitoriosos?

Em outras palavras, o desejo de alcançar honras, despojos e reconhecimento devido a grandes feitos não era incompatível com o exemplo bíblico dos macabeus. Pelo contrário, o exemplo complementava e impulsionava as ações, atribuindo-lhes uma legitimidade que destoava do juízo de Guilherme Tiro quanto ao caráter pernicioso de suas intenções. A perspectiva de São Bernardo levava a considerar a impugnação e a espoliação dos muçulmanos como uma ação justa e sem ressalvas, cujo pouco número dos combatentes não importaria no resultado da batalha – morte ou vitória. Para o Santo, as intenções e práticas do *Novum Militiae Genus* eram sempre boas e conduziam a bons resultados. Se Guilherme de Tiro julgou a intenção e a ação dos Templários como repreensíveis, São Bernardo mobilizou uma idéia semelhante para identificar neles a boa intenção e o bem, sendo tal idéia – conformada no discurso do *De Laude Novae Militiae* – um elemento componente e mobilizador da ação de Hugo de Payns e de seus sucessores.



MAPA 02: *Localização das cidades de Jerusalém e Ascalon.* Reproduzido de: MATTHEW, 1996: 90.

04. A relação entre práticas monásticas e práticas senhoriais na representação de São Geraldo de Aurillac

Evidenciadas as características fundamentais do discurso bernadino quanto à *militia*, voltemos então nosso olhar novamente para a Vida de São Geraldo de Aurillac. O que destacamos na *Vita Geraldi*, por hora, não é tanto a conduta laica bondosa apresentada por Odon no século X, a qual nós tivemos a oportunidade de explicitar nos dois primeiros capítulos. O ponto principal é verificar a maneira como práticas monásticas e militares foram abordadas e relacionadas na representação que Odon construiu em sua hagiografia. Ressaltamos que, assim como São Bernardo, Santo Odon também era um abade, conhecedor da regra monástica de São Bento. Além disso, o abade cluniacense também problematizara a cavalaria. Trata-se, portanto, de uma comparação possível e justificada.

Segundo Duby (1989: 202), a *Vita Geraldi* foi uma inovação na medida em que o tema principal residia na vida de um conde, não de um rei ou prelado. Para Duby, este texto apresenta-se como reflexo do “mutacionismo” político que teria atingido as “estruturas de poder carolíngias” em benefício da descentralização feudal. Ou seja, o enfraquecimento dos últimos reis carolíngios e seus oficiais diretos seria acompanhado por um fortalecimento de seus vassallos, refletido no tema e na personagem escolhidos por Odon. Qualificado na hagiografia como *miles*, ou cavaleiro, Duby supôs uma mudança de atitude do clero quanto à cavalaria, cuja relação com a nobreza ou a *nobilitas* se tornaria mais estreita.

De forma sucinta, como destacou Barthélemy (1994: 18-35), certos historiadores, como Duby (1989), afirmaram ter havido uma mutação nas estruturas políticas e sociais por volta dos séculos IX e X: a ascensão de novos indivíduos, beneficiados pelo enfraquecimento da antiga aristocracia, contribuiria para a associação estreita entre o direito de fazer guerra e a nobreza. Segundo os mutacionistas, antes dessa mutação, a noção de nobreza se associaria à consciência do sangue familiar de antiga origem e não ao direito de portar armas ou realizar guerras.

A despeito dos limites e das contribuições do que se chamou “a escola mutacionista”, a historiografia tem percebido o texto de Odon enquanto expoente de uma filosofia política (PACAUT, 1986: 86-87). Além de demonstrar o fortalecimento e o enobrecimento da cavalaria, Duby (1994: 119) afirmou que tal texto era um

reconhecimento das virtudes laicas, pois Geraldo alcançava a santidade sem ter que abandonar seu estado. Mesmo que Geraldo, como será demonstrado, apresentasse uma ligação com práticas monásticas e se visse tentado a abandonar a vida secular, ele permanecia na condição de conde que exercia, de uma forma curiosa, o *ius militiae* – o direito da cavalaria.

Todavia, Barthélemy (1994: 40) discorda de Duby na proporção em que propôs que aos *milites*, antes de Odon, jamais faltou certa honorabilidade. Além disso, ele observa que o personagem da *Vita* alcançara a santidade por se manter afastado de uma cavalaria, cujo exercício seria exercido a contragosto. Barthélemy enxerga na *Vita Geraldi* uma recusa das práticas cavaleirescas, pois Geraldo, como será demonstrado, era muito pacífico, se recusava a derramar sangue e repudiava o luxo e, de certa forma, o exercício do poder. Ao discordar das proposições de Duby com relação à *Vita Geraldi*, Barthélemy apresentou observações consistentes.

Este historiador, por outro lado, pretende ligar Odon a São Bernardo enquanto vitupérios da antiga cavalaria: “a duzentos anos de distância, dois grandes monges guardam o século com o mesmo horror”! (BARTHÉLEMY, 1994: 40). Odon e Bernardo teriam a mesma perspectiva social e política quanto à cavalaria? Se Odon e Bernardo, em seus escritos representavam a recusa da cavalaria, então seu estudo seria restrito às canções de gesta ou a literatura cavaleiresca, tal como a Canção de Rolando, nas quais haveria um reconhecimento do luxo, do orgulho e do esplendor cavaleirescos? O estudo das representações políticas e sociais esboçadas pelos e para os *milites* seria interdito àqueles dois autores?

O problema que se evidenciou naquela observação de Barthélemy quanto ao *De Laude Novae Militiae* dizia respeito à especificidade da representação militar construída por São Bernardo. Em uma posição que difere daquele historiador, esta análise parte do pressuposto que Odon e Bernardo tinham diferentes perspectivas com relação à cavalaria. Da mesma forma, pelo menos no caso de Bernardo, é infundado falar em um “horror ao século”, sobretudo se consideramos os percalços de sua trajetória e de seu posicionamento quanto à cavalaria. Deve-se lembrar que o *De Laude Novae Militiae* foi também uma resposta ao *miles* Hugo de Payns, às suas inquietações e necessidades. Portanto, a comparação entre Odon e Bernardo justifica-se não somente pelos dois religiosos construírem uma representação sobre a cavalaria, ou pelos dois serem abades.

Tal comparação mostrou-se como um instrumento útil para se apreciar a especificidade do *Novum Militiae Genus* e explicitar a singularidade do como e dos porquês daquela representação.

Em um trabalho recente, Barthélemy (2007: 132-141) demonstrou as possibilidades de análise da Vida de São Geraldo para pensar as relações dos monges com os *milites* daquela época. Ele se refere especificamente aos conflitos pelas posses e à proteção das propriedades eclesiásticas. Além disso, o mesmo autor observa que “Santo Odon não parece mentir ousadamente, simplesmente ele escolhe, embeleza e generaliza certos traços de seu personagem” (BARTHÉLEMY, 2007: 134). Observação pertinente que leva em conta o ponto de vista, a perspectiva de apropriação de Santo Odon e sua tradução da vida de Geraldo. Escolhas, embelezamentos e generalizações que se ligam intimamente à posição assumida por Odon perante a sociedade e as relações de poder de seu tempo e aos referentes culturais disponíveis e selecionados por ele. Se consideramos a existência de um *habitus* bernardino, evidentemente deve-se supor um *habitus* odoniano.

Texto rico em possibilidades de considerações sobre a sociedade dos séculos IX e X e suas relações de poder, dentro desse universo, serão analisadas a representação das práticas militares de Geraldo e a relação destas com as práticas de cunho monástico. Os trechos selecionados da *Vita Geraldi* dizem respeito à passagem de Geraldo da adolescência para a idade adulta, além de seus primeiros atos e problemas militares. Já foi mencionado o vigor físico de Geraldo e sua vontade de armar-se como *miles*. O personagem de Odon mostrava-se apto ao exercício militar. Contudo, o mesmo Geraldo apresentava qualidades, talvez vocações, que se distinguiam do ofício das armas. Habilidades para leitura, especificamente a leitura religiosa, aportavam a Geraldo outras virtudes além daquelas ligadas à prática da *militia*:

Mas o espírito do adolescente já passara pela doçura das Escrituras, junto das quais respirava o zelo afetuosíssimo. Por causa disto, ainda que se destacasse nos ofícios militares, porém, era seduzido pelo deleite das escrituras, livremente vagaroso nelas pelo lazer e habituado na observância deste. Acredito nisso, pois ele já percebia que, do lado do testemunho da Escritura, “melhor é a sabedoria que a força”, nada é mais rico. Pois é facilmente visto a partir destes que a amam: ocupava a mente desse mesmo adolescente que se apresentasse primeiro diante dela e tivesse o doce consolo de sua meditação. Nesse sentido, por nenhum impedimento que não fosse voltado para a paixão de instruir-se pudera Geraldo ser apoderado. Daí é fato que conhecesse quase

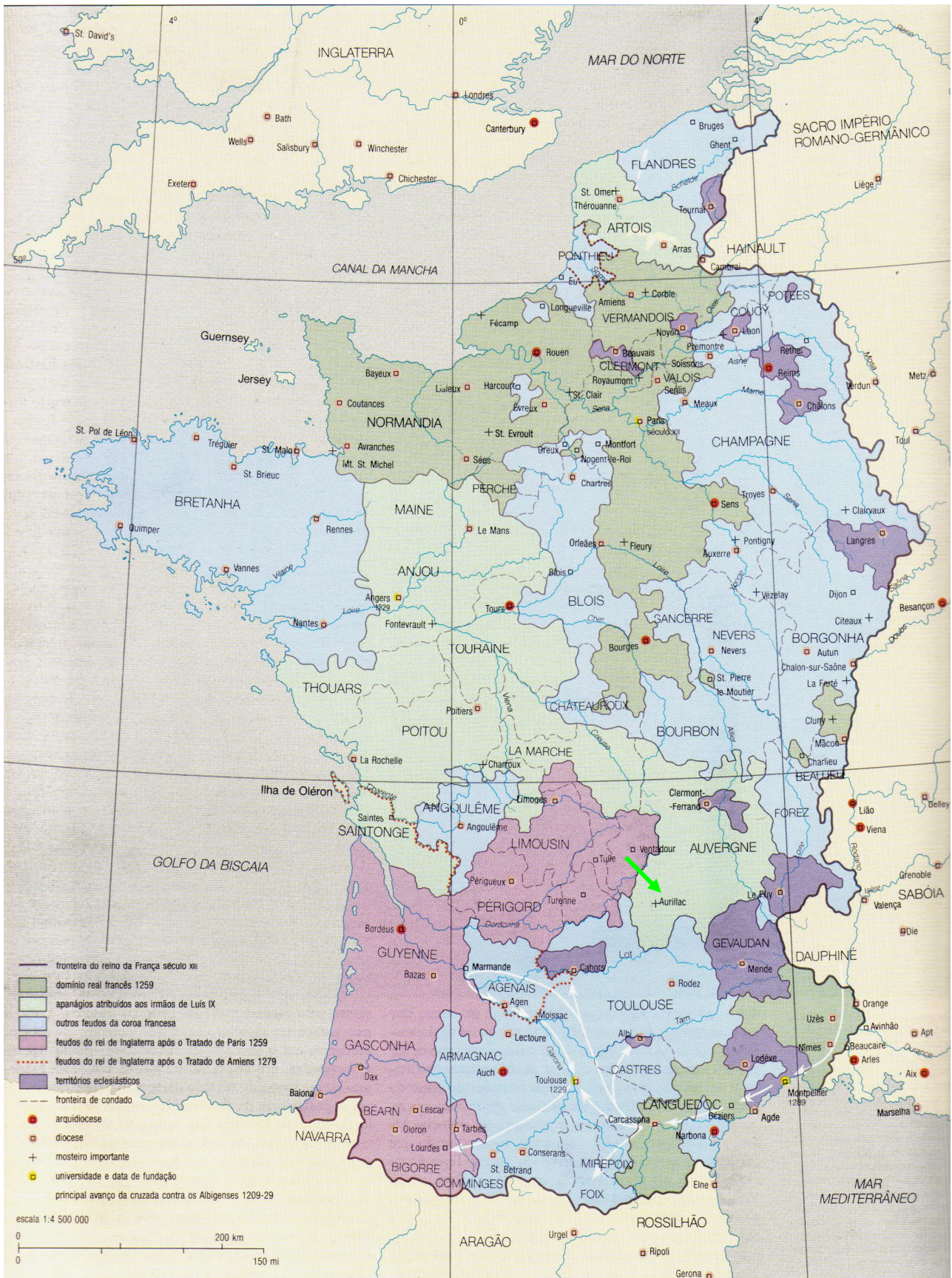
*plenamente o encadeamento das escrituras e tanto mais quanto muitos clérigos sapientes no conhecimento delas*¹⁰³. (VG: 69, trad nossa).

São Geraldo, assim como certos duques normandos e como certos condes de Carlos Magno, era um leitor. Alguém que se dedicava ao ócio do estudo bíblico. Este estudo fizera Geraldo chegar à conclusão de que valia mais “a sabedoria que a força”. Barthélemy (2007: 135), se baseando em outra passagem da *Vita*, observa que tal costume do estudo das letras foi oferecido a Geraldo, pois *se evidentemente fosse menos apto aos usos seculares, junto aos eclesiásticos seria entregue*¹⁰⁴ (VG: 69). Ou seja, a Igreja recrutava, em parte, os “rejeitados da cavalaria” – aqueles fisicamente debilitados – como discutimos no exemplo de São Bernardo.

Para Geraldo, nas palavras de Odon, então, era mais importante a sabedoria que a força. Referência que sugere ou prediz a conduta posterior do Santo e a sua inquietação. *Melior est sapientia/quam vires* poderia representar o estabelecimento de uma oposição de práticas, ou de ofícios? Conhecedor das escrituras, o jovem *miles* Geraldo encontrava na sua meditação e reflexão conforto e consolação. Santo Odon foi enfático quando afirmara que, apesar das habilidades militares, Geraldo era seduzido pelo deleite das escrituras. Nesta passagem (*Ob hoc licet militarib. emereret officiis, delectatione tamen litterarum illectus*), a palavra *licet* – que significa algo próximo de “apesar de”, “embora”, “ainda que” (FARIA, 2003: 563) – em conjunto com o verbo no subjuntivo imperfeito – *emereret* – “se destacasse” – marcou no trecho uma distinção entre atividade militar e atividade religiosa. Distinção que se mostra clara na medida em que Odon dizia que Geraldo conhecia melhor as escrituras do que muitos clérigos sapientes.

¹⁰³ Sed iam dulce scripturarum adolescentis animum subarrauerat, ad cuius studium affectuosius anhelabat. Ob hoc licet militarib. emereret officiis, delectatione tamen litterarum illectus, in illis voluntaria pigritia lentulus, in huius sedulitate erat assuetus. Credo iam sentiscebat quia iuxta Scrpiturae testimonium, melior est sapientia quam vires, & nihil est locupletius illa. Et quoniam facile videtur ab his qui diligunt eam, mentem eiusdem adolescentis praeoccupabat, ut ei se prior ostenderet, ut esset dulcis alloquutio cogitationis eius. Nullo igitur impedimento Geraldus poterat occupari, quin ad amorem discendi recurreret. Vnde factum est, ut propemodum pleniter scripturarum seriem disceret, atque multos clericorum quantumlibet sciolos in eius cognitione praeiret.

¹⁰⁴ Quo videlicet, si vsibus seculi minus esset aptus; ad ecclesiasticum officium redderetur accommodus.



MAPA 03: Localização da cidade de Aurillac. Reproduzido de: MATTHEW, 1996: 118

Odon pretendia escrever a vida de um *miles* singular, uma raridade segundo a própria temática do texto. Não se pode esquecer que se tratava de uma hagiografia, no interior da qual os interesses sociais e políticos de Odon se conjugavam com a consciência de estar diante de um personagem único – um Santo – para o qual era constituído um universo sagrado distinto. Santo Odon, conhecedor da existência de tal Geraldo, realizou escolhas, ênfases e obscurecimentos nas informações recebidas. A figura do Santo Geraldo foi tecida na mobilização de elementos hagiográficos – relação reverente com a religião, conduta piedosa, paciência, milagres militares – influenciada pela perspectiva do abade cluniacense no mundo. Nesse esquema, para efeito de estudo das representações da *militia*, a singularidade do escrito odoniano reside exatamente na complexidade da relação entre práticas distintas que resulta do contato de Santo Odon com a vida do conde d’Aurillac. Essa reflexão se traduz em um vocabulário e em uma linguagem hagiográficos formalizados pela tradição.

Percebe-se que o cruzamento de práticas monásticas e militares se tornou mais complexo à medida em que Geraldo alcançava a maturidade. Odon apresentara a inquietação de sua personagem resultante da incompatibilidade entre a vontade religiosa do jovem *miles* e as obrigações advindas de sua posição – direitos e deveres:

*Geraldo cresceu e, como alcançasse pela descendência todo poder na propriedade, não como os jovens acostumam – os quais no domínio rapidamente ensoberbecem – não mudou a modéstia inicial do coração. O poder de dominar crescia gradativamente, mas a mente humilde absolutamente não se tornava arrogante. Quanto já experimentara fugir das amarguras dos negócios terrenos a partir daquela doçura do coração, em prol de serem organizados e protegidos os negócios, como dissemos anteriormente, com justiça reivindicara para si e era impelido a apoderar-se da herança. Ele sofria penosamente abandonar tal segredo de seu coração. Como ainda era possível, rapidamente recorria àquele. Mas, se fosse visto desabar diante das ocupações terrenas, ele não sucumbiria; do mesmo modo é costume que os abatidos se reestabeleçam pela contemplação elevada: deste modo, o recorrente ao amor divino ou à meditação da Santa Escritura escapa à ruína da morte interna. Penso que ele, já inflado por aquele espírito Davidico, pelo qual não trazia sono nos olhos, enquanto ocupado com ações diurnas, tivesse encontrado lugar na afeição do Senhor, na qual, sob sua língua discretamente exultante, experimentaria como Ele é agradável. Assim, como Jó [Jó. 29,6], sobre esta pedra Cristo derramava torrentes de óleo e nem as abundantes águas podem extinguir aquele vigor nessa vigília da caridade. Na verdade desejava estar fixado junto a esse repouso do coração, mas era exigido pelos servidores e familiares no sentido de que consumisse o tempo de retiro e se dedicasse à utilidade dos outros*¹⁰⁵. (VG: 69-70. trad. e grifo nossos).

¹⁰⁵ Decendentibus autem parentibus cum eius dominio potestas omnis deueniret, non ut solent adolescentes, qui in matura dominatione superbiunt, Geraldus intumuit, nec incoeptam cordis modestiam immutauit. Dominandi potestas gradescebat, sed mens humilis nequaquam insolescebat. Pro disponendis vero atque tuendis rebus, quas vt diximus, haereditario iure sibi vindicauerat, occupari cogebatur, & illa cordis dulcedine, quam aliquatenus iam praegustauerat, ad amaritudines terreni negotii foras exire. Hoc

Geraldo, portanto, era obrigado a assumir o controle e a proteção das propriedades familiares. Responsabilidade que, segundo Odon, exigia uma imensa atenção de sua personagem. Odon expôs novamente uma antítese que opunha os negócios terrenos e a meditação das escrituras – *amaritudines terreni negotii/Scripturae Sanctae meditatione recurrens*. Às asperezas ou amarguras dos assuntos terrenos ele contrapôs a doçura da contemplação, a qual não permitia que Geraldo fosse vencido pelos rigores de suas obrigações. Espécie de prazer espiritual, essa meditação ou retiro de Geraldo aparece como um refúgio ou uma consolação necessária para manter firme o nobre em suas obrigações. No entanto, a última frase do trecho suscita uma observação: Geraldo não desejava tomar a frente dos negócios familiares. A vontade do Santo era, possivelmente, tornar-se monge. Odon deixou claro que era contra sua vontade que Geraldo abandonava o tempo de retiro ou ócio – *otia contereret* – para dedicar-se aos cuidados dos outros. Geraldo desejava estar fixo – *defixus* – junto aquela reflexão do coração.

Para Odon, a vocação religiosa de Geraldo era bem forte. Observa-se, além da ênfase do autor na humildade, na contemplação e na modestia, que Geraldo também não se casara, se fundamentando sobre seu amor a Deus e à castidade (BARTHÉLEMY, 2007: 133). Mas Geraldo era obrigado a manter sua posição na nobreza secular. Tal situação faz transparecer ao leitor o caráter tênue da vida do Santo. Nestes primeiros trechos da Vida de São Geraldo há a impressão de que ele poderá abandonar o século a qualquer momento. Todavia, Geraldo não abandonou suas responsabilidades seculares, mas se esforçava por adequar suas práticas. Isso é notório não apenas na conduta humilde, modesta e casta, mas também nas ações, nas expectativas e nas resoluções que ele era obrigado a tomar diante das necessidades que apareciam – as queixas de seus dependentes e o revide às agressões de seus vizinhos:

Constrangido nessas circunstâncias, acolhia as queixas dos que reclamam devido a mordazes encargos. De fato, os falantes alegavam com sua voz querelosa: “por que

sui cordis secretum deserere aegre ferebat, mox tamen vt possibile erat, ad illud recurrebat. Sed du ab alto contemplationis, quasi ruere per terrena occupationem videretur; sicut ibici mos est, vt ruens in suis cornibus se recipiat, ne moriatur: ita ad amorem divinu, el Scripturae sanctae meditaionem recurrens, internae mortis ruinem euadebat: illo nimirum Davidico spiritu iam vt reor afflatus, quo ille feruens non dabat somnum oculis, donec actionibus diurnis exoccupatus, locum Domino in seipso inueniret, in quo sub lingua sua secretim exultans, quam dulcis est Dominus degustaret. Forte iuxta illud Job riuos olei huic petra Christus fundebat, ne aquae multae possent exinguere in eo lucerna caritatis. Et ad istam cordis reflectione defixus quidem inhiabat, se domesticis tamen, & familiaribus exigebatur, ut otia contereret, & alioreum sese utilitatibus impenderet.

razão um homem poderoso permitia as violências que devastavam suas propriedades a partir das pessoas mais humildes? Elas são acrescentadas porque, enquanto explorassem que ele não se quer vingar, devastariam muito mordazmente quem quer que seja do direito daquele. Fosse mais sagrado e honesto que reconhecesse o direito da cavalaria armada, cerrasse o ferro no inimigo e parasse a audácia dos violentos: é melhor os temerários serem perseguidos com força bélica que os camponeses e inermes serem oprimidos injustamente pelos mesmos”. Pelo fato do ouvinte Geraldo ser coroado pela razão e não pelo sobressalto, era inclinado a ter misericórdia e a socorrer. E, pela divina disposição e misericórdia, tratava todos os que se reúnem como órfãos e viúvas, assim como se guardasse imaculado deste século caso visitasse frequentemente o preceito Apostólico¹⁰⁶. (VG: 70. trad. nossa).

Os dependentes de Geraldo – seus servos – se apresentavam a ele levando as reclamações dos abusos e das vexações a que eram submetidos. De fato, as razias ou expedições regulares, cuja duração poderia variar de dias a meses, eram comuns nessa sociedade. Enviar homens armados às terras do vizinho, exercer violências sobre seus camponeses, saquear ou devastar suas propriedades não apenas supriam necessidades materiais, mas também eram um ponto importante nas relações de poder. A vingança, encarnada no revide aos excessos e violências, cumpria um papel de justiça atribuindo ao nobre um poder executivo daquilo que a maioria das pessoas considerava como honesto e direito. Como Odon demonstrou, a vingança poderia ser considerada como uma obrigação do nobre que se sentisse ofendido ou prejudicado.

A calma e a paciência de Geraldo – *inerti patientia* – levavam os seus belicosos vizinhos, e mesmo seus dependentes, a escarnecerem dele. O escárnio parece ter a função de explicitar um comportamento considerado por Odon como “anormal” entre a nobreza. Além disso, o injusto escárnio elevava a figura de Geraldo na proporção em que o ajudava a se diferir dos outros homens, afirmando sua singularidade/santidade. Elemento hagiográfico recorrente, pois, se até mesmo Cristo foi zombado durante sua Paixão, por que os candidatos à santidade não o seriam? Barthélemy (2007: 136-137) levanta a hipótese de que o comportamento paciente de Geraldo fosse parte de uma estratégia, um cálculo político, “uma manobra” de esperteza para com seus inimigos. A despeito dessa esperteza, Odon atribuiu ao comportamento paciente de Geraldo uma

¹⁰⁶ Mordaces igitur curas propter querimonias reclamantium inuitus admittebat. Causabantur enim sui querelosa voce dicentes, Cur potens vir ab infimis personis quae res suas populabantur, violentias pateretur; addentes, quia dum explorarent quod ille se nollet vicisci, quicquid illius iuris esset mordacius devastarent: Sanctius & honestius esse, vt ius amatae mililite recognosceret, in hostes ferrum stringeret, violentorum audaciam frenaret: Satius esse temerario vi bellica premi quam pagenses & inermes ab eisdem iniusti opprimi. Quod Geraldus audiens, non assultu, sed ratione cohortatus, ad miserandum & subueniendum flectebatur. Totumque se divinae dispositioni ac misericordiae committens, tractabat qualiter pupillos & viduas iuxta Apostolicum praeceptum visitaret, ut se ab hoc seculo immaculatum custodiret.

interpretação de santidade. Geraldo era calmo por que se inspirava na religião e pretendia que suas ações estivessem conformes com a dos Apóstolos. Contudo, havia um limite para a paciência. Este limite foi estabelecido pelo abade de Cluny no risco que os pobres e indefesos incorriam devido aos comportamentos de seu senhor:

*Como verdadeiramente a insaciável maldade de alguns escarnecesse do homem pacífico que logo imediatamente tira a aspereza do coração, do mesmo modo que Jó “quebrava o queixo do injusto, assim como tirou a presa de seus dentes” [Jó. 29,17]. Ele ainda não é irritado pelo desejo de se vingar ou seduzido pelo amor da glória vulgar, como em muitos é de costume, mas que se inspira pela consideração dos pobres que não podem se defender por si sós. Conduzia-se por isto afim de que não fosse visto que negligenciasse o preceito do cuidado dos pobres acaso se entorpecesse devido à paciência dos inertes. Seguramente, ele ordena que os pobres fossem libertados e os necessitados soltos das mãos dos pecadores*¹⁰⁷. (VG: 70. trad. nossa).

Há nessa passagem a pintura do dever dos nobres: a defesa da sociedade. Quadro realizado por um eclesiástico que pretendia demonstrar a sua apreciação quanto ao nobre representado. Geraldo foi obrigado a revidar por causa do cuidado com os pobres. Odon estaria expondo uma representação do ofício militar exercido com justiça. O abade de Cluny foi mais direto no seu texto quanto a este aspecto, mas por enquanto, evidenciar-se-á a prática militar que Geraldo exercia no cumprimento do dever que Odon lhe atribui:

*Porém, como algumas vezes a necessidade inevitável de combater abatesse sobre ele, recomendou aos seus, com voz imperiosa, que lutassem com as extremidades das espadas retroagidas e empregassem as lanças sem pontas. Fosse por isto ridículo para os inimigos, em seguida intolerável aos mesmos, salvo se Geraldo fosse fortificado pela força divina. Pelo fato de que Geraldo também não demonstrasse provar de experiência, aos seus parecia muito tolo. Porque a piedade vencia na própria ocasião de lutar, Geraldo seria sempre invencível. Por conseguinte, como visse que pelo novo modo de combater, misturado à piedade, triunfasse, convertiam o escárnio em admiração. Enfim, na verdade, não foi ouvido que o evento da vitória escapasse dele ou de seus cavaleiros, os quais lutassem sob sua fidelidade. Mas, isto é certo, não consta que o próprio tenha ferido quem quer que seja, nem inteiramente, que foi ferido por alguém. **E de fato, Cristo que, como foi escrito, mergulha o olho no coração dele, estava ao seu lado e distinguia que por seu amor fosse tão benéfico que ele não desejasse atacar os próprios inimigos, mas somente limitar sua audácia***¹⁰⁸. (VG: 70-71. trad. e grifo nossos).

¹⁰⁷ Cum vero inexplebilis malitia quorumdam pacificum hominem irrideret; iam tunc cordis acrimoniam exerens, conterebat molas iniqui, vt de dentibus eorum, iuxta illud Iob, auferret predam. Non tamen, vt plerisque moris est, vlciscendi libidine percitus, aut vulgaris amore laudis illectus, sed pauperum dilectione, qui seipsos tueri nequibant inferuens. Agebat autem hoc ne forte si inertis patientia torpuisset; praeceptum de cura pauperum neglexisse videretur. Iubet enim eripi pauperem, & de manu peccatoris egenum liberari.

¹⁰⁸ Aliquotiens autem cum ineuitabilis ei praeliandi necessitas incumberet, suis imperiosa voce praecepti, mucronibus gradiorum retroactis, hastas inantea dirigentes pugnant. Ridiculum hoc hostibus foret, nisi Geraldus vi divina roboratus, mox eisdem hostibus intolerabilis esset. Quod etiam suis valde videbatur

A simplicidade e a misericórdia geraldinas faziam com que a sua forma de combate – sem derramar sangue – fosse coroada com sucesso. Segundo Barthélemy (2007: 134), esta passagem é a mais analisada pela historiografia. Não deixa de ser curioso o comportamento militar de Geraldo, tal como foi retratado por Odon. Apesar do aspecto inusitado, Odon percebeu a ação militar de Geraldo com coerência. O abade não esquecera de mencionar o desdém dos inimigos e a descrença dos aliados quanto ao conde. Contudo, Geraldo alcançava a vitória. Odon enfatizou que a vontade de Geraldo não era atacar o inimigo, mas frear a sua audácia. Tal idéia é ilustrativa de uma violência “cristã” legítima que pode ser encontrada tanto em Hugo de Payns (HUGO PECCATOR. *Carta aos Cavaleiros de Cristo*. Apud: LECLERQ, 1957: 87) quanto no raciocínio de São Bernardo (*DLNM*, v. 367, t. 31: 58). Tal idéia trabalha com o pressuposto de odiar e conter a maldade, atacá-la e destruí-la, e não os seus agentes físicos: as pessoas. Nesse sentido, através de um combate contra o mal e a iniquidade – junto com a intenção de defender os indefesos – a ação militar torna-se justificada em diferentes matizes: segundo Santo Odon, Hugo Peccator e São Bernardo.

Para concluir a exposição da *Vita Geraldi* é importante destacar como Odon contrapôs as práticas militares de Geraldo às práticas e intenções militares correntes:

*Depois do exemplo dele [Geraldo], embora alguém tenha tomado pelas armas os inimigos adversos, que pelo exemplo dele não busque a comodidade própria, mas a comodidade da comunidade. O fato é que se vêem alguns que pelo amor do elogio como do lucro, corajosamente se colocam à frente dos perigos e de bom grado sustentam o mal do mundo através do mundo: do que ocorrem amarguras enquanto perdem as alegrias que querem dele, como já disse. Mas, por outro lado, é assunto deles. Em verdade a obra de Geraldo é luminosa porque a simplicidade é a medida do [seu] coração*¹⁰⁹. (VG: 71. trad. e grifo nossos).

ineptum; ni experimento probassent, quod Geraldus, quem pietas in ipso praeliandi articulo vincebat, inuincibilis semper esset. Cum ergo viderent quod nouo praeliandi genere mixta pietate triumpharet, irrisiōnem vertebant in admirationem. Etiam victoriae securi, feruabant alacres quod iubebat. Non enim auditum est aliquando quod vel eum, vel milites eius, qui sub illius fidelitate pugnaverunt, euentus victoriae fefelisset. Sed & hoc certum constat, quod nec ipse quemlibet vniquam vlnetaruerit, nec prorsus ab aliquo vulneratus est. Christus namque erat, vt scriptu est, in latere eius, qui corid eius oculi inspiciens, peruidebat quod pro eius amore tam beneficus erat, vt non hostes ipsos vellet appetere, se sola in eis audacia dementare.

¹⁰⁹ Porro autem, qui exemplo eius aduersus inimicos arma sumpserit, eius quoque exemplo non propriam commoditatem, sed dommunem quaerat. Videas namque nonnullos qui pro amore laudis vt lucri, sese periculis audenter obiiciunt, mala mundi pro mundo libenter sustinent: cuius dum amaritudines occurrunt, eius gaudia, vt ita dixerim, quaerentes perdunt. Sed istorum alia res est. Opus vero Geraldī lucidum est, quoniam de simplicitate cordis metitur.

Odon de Cluny enfatizava como certos militares arriscavam suas vidas por causa do elogio e do lucro. O abade parecia considerar efêmero o prazer do alcance de tais metas, pois dizia sucederem amarguras quando aqueles *milites* perdiam aquelas alegrias – o elogio e o lucro. Logo, Odon tentava desmerecer os motivos dos combates tradicionais contrapondo a figura de Geraldo, cuja glória era certa, pois não buscava as alegrias seculares, mas outros objetivos, considerados mais dignos por Odon – a defesa dos pobres e das igrejas – através da simplicidade do coração. É notável como Odon estabelece em lados opostos os interesses individuais e os interesses coletivos – vingança pessoal/defesa dos pobres, orgulho, lucro/simplicidade, interesses da comunidade. Odon apresentou um ideal de convívio e ordem social balizados pelo contraponto de virtudes e interesses díspares.

Como sugere a historiografia, o abade de Cluny vivia em um meio social bem competitivo (Elias, 1994). Aparentemente, os nobres seculares ameaçavam as propriedades, os bens e as pessoas sob a dependência eclesiástica. Santo Odon se ligava intimamente aos movimentos de Paz do ano mil por fornecer, em sua hagiografia, uma base para o discurso pacificador eclesiástico posterior (DUBY, 1989). O abade de Cluny seria sensível às necessidades de contenção da violência da nobreza guerreira sendo a Vida de São Geraldo um elemento evidenciador, não da violência social, mas da percepção de Odon acerca dela e do papel da nobreza – ou de um santo militar específico que era pretendido exemplo e modelo no alcance de uma harmonia social. Portanto, os problemas fundamentais que Odon propôs na *Vita Geraldi* eram: a manutenção de uma ordem pública, a garantia da segurança associada à consciência cristã do laicato e a garantia divina dos nobres cujos espíritos comungavam com a serenidade e com o caráter pacífico de Geraldo.

05. A distância entre Santo Odon e São Bernardo

São Geraldo, portanto, se inquietava com sua condição secular. Odon apresentou para o leitor o desconforto de Geraldo e a oposição entre práticas monásticas e militares como algo constituinte da personalidade do Santo. Este desconforto, essa espécie de pressão do claustro ou de uma moral beneditina cluniacense era um dos apoios para Odon refletir sobre a vida de sua personagem. Percebemos que tal inquietação não existiu, ou pelo menos não de uma forma muito evidente, no *De Laude Novae Militiae*. Além disso, como o próprio Barthélemy (2007) observou, a guerra bernardina seria

mais implacável, uma vez que os *milites* cruzados não retiravam as pontas de suas lanças nem se precaviam para que suas espadas não ferissem os inimigos. Tal clivagem sugeriu que as preocupações de Odon diziam respeito exclusivamente à orientação da nobreza secular em suas interações no seio da cristandade. São Bernardo preocupara-se com tais interações, reservando àquela mesma nobreza um espaço onde pudesse exercer uma violência útil à cristandade e sem restrições: as Cruzadas.

Se São Geraldo se inquietava quanto à contraposição entre seus gostos monásticos e seus deveres senhoriais, este desconforto assinalou uma posição secular que se colocava, em uma escala salvacional, abaixo da via monástica. Mesmo que a personagem de Santo Odon conseguisse adequar suas práticas a uma espiritualidade monástica, a resistência inicial acentuava uma distância implícita, porém considerável, entre aquelas duas. Por outro lado, o *Novum Militiae Genus* não se encontrou diante de uma inquietação ou restrição tal como São Geraldo. As práticas militares se adequariam perfeitamente às práticas e aos costumes monásticos pregados por São Bernardo, compondo uma união inusitada, porém perfeita e ideal.

Essa união ideal, sem inquietação e nem explicitamente pendente para um dos lados, decorreu, sobretudo, do contato entre São Bernardo e os *milites* após 1125 e quiçá um pouco antes. Todavia, aquela união só se mostrou viável para São Bernardo, na medida em que uma dada compreensão da *militia*, ou de parte desta, serviu de referência para o próprio Santo pensar seu monasticismo. Dessa forma, uma aproximação assaz estreita entre os dois tipos ideais de *milites* proporcionara uma aceitação quanto às práticas militares de certos cavaleiros e sua tradução de acordo com a representação do *Novus Miles*. Demonstramos que a imagem militar que São Bernardo mobilizou para apresentar o monasticismo a seu sobrinho Roberto ¹¹⁰, conjugada com uma compreensão monástica da iniciativa de Hugo de Champagne e de Hugo de Payns, contribuiu para aprofundar as feições dos Templários no final da década de vinte do século XII.

Ou seja, a *militia*, compreendida como grande esforço físico, perigoso e arriscado, se tornava digna para servir de tradução para as práticas bernardinas. A *militia* também era pensada enquanto um serviço inferior ao ofício religioso e no contexto das Cruzadas serviria como penitência para nobreza secular. Esta perspectiva ofereceu a São Bernardo coordenadas fundamentais para a elaboração de sua

¹¹⁰ Ver páginas 94 e 116.

representação. A valorização do trabalho manual enquanto um caminho para a salvação, ou seja, do envolvimento dos monges de Claraval nos ofícios cotidianos do monastério foi um impulso importante para Bernardo pensar as informações que chegavam do Oriente. O monasticismo de São Bernardo e também a espiritualidade bernardina se mostravam diferentes do monasticismo e da espiritualidade de Santo Odon.

Evidenciando, assim, a distância entre as representações militares de Santo Odon de Cluny e São Bernardo de Claraval, propomos que o *De Laude Novae Militiae* é também uma perspectiva do abade de Claraval quanto a seu próprio monasticismo. Bernardo pensara e reafirmara os elementos primordiais de seu monasticismo: a importância do rude trabalho manual seja militar ou cotidiano, a pretensa observância rigorosa da Regra de São Bento, a humildade e o convívio harmonioso e ascético no cenobitismo. São Bernardo utilizara os elementos de seu monasticismo para interpretar e compreender as práticas militares de um grupo específico de *milites*. Estes *milites* eram diferentes dos irmãos do Santo e diferentes dos *milites* que, indo para os torneios, o visitavam em Claraval.

Identificar uma raiz beneditina no *Novum Militiae Genus* mostrou-se então insuficiente à medida que Santo Odon e São Bernardo, teoricamente oriundos da mesma raiz monástica, construíram representações distintas da *militia*. Esta distinção evidenciou-se principalmente na inquietação de São Geraldo quanto à vontade de exercitar o ócio da oração e à necessidade de seus deveres seculares, diferentemente da compatibilidade entre práticas distintas no *Novum Militiae Genus*. Além disso, São Geraldo se recusava a derramar sangue, prática permitida aos *Novi Milites*, desde que fosse o sangue dos inimigos de Cristo.

Relacionar de maneira estreita o Novo Gênero de Cavalaria com o monasticismo cisterciense revelou-se igualmente insuficiente na proporção em que Roberto de Molesme e outros cistercienses não elaboraram uma representação semelhante ou chegaram a conclusões diferentes das de São Bernardo. Devemos observar que nem todos os religiosos contemporâneos do abade de Claraval foram simpáticos à representação do *Novum Militiae Genus*, qualificando-a, às vezes, de monstruosidade (DEMURGER, 2005: 67-70).

Nesse sentido, São Bernardo utilizara a *militia* para traduzir o monasticismo e o monasticismo para interpretar a *militia* em uma discussão cujo um dos resultados seria o

impulso para as Ordens Militares. O monasticismo cisterciense de São Bernardo, cujas características fundamentais foram discutidas e consolidadas nas suas relações com os cistercienses, com o monge Roberto, com os cluniacenses e com os Templários relaciona-se intimamente com o *Novum Militiae Genus*. A perspectiva bernardina, móvel, particular e não unívoca da cultura monástica formaram um conjunto de referentes essenciais e norteadores. Estes referentes compuseram a perspectiva bernardina quanto às práticas militares de Hugo de Payns e seus confrades e quanto às possibilidades daquelas mesmas práticas junto à *militia* como um todo.

CAPÍTULO V

O NOVUM MILITIAE GENUS E SUA INSERÇÃO NAS RELAÇÕES ENTRE OS PODERES SECULAR E ECLESIAÍSTICO

01. As possibilidades para o poder militar

São Bernardo, Hugo de Champagne e Hugo de Payns conceberam que a cavalaria ligava-se a um serviço humilde, ou pelo menos, mais humilde do que a atividade condal ou episcopal. Tivemos a oportunidade de perceber isso em suas correspondências. Tal concepção foi um dos pontos que tornou possível a associação entre práticas militares e práticas monásticas descrita no *De Laude Novae Militiae*. Devemos ressaltar, no entanto, que serviço humilde não significava falta de nobreza, insignificância ou falta de importância nas relações de poder. O *Novum Miles*, herdeiro do antigo dever de defender os pobres, as viúvas e os órfãos, teria sua capacidade de atuação social e política acrescida nessa congregação militar e religiosa. Congregação desenvolvida com a ajuda de São Bernardo e, pela atuação deste, colocada sob a proteção da Santa Sé.

Falamos que as Ordens militares acrescentaram à mobilização política dos *milites*, pois estes não eram indiferentes a ela, muito menos comporiam um bando de inertes, incapazes ou simples desordeiros. Os acordos realizados com Cluny, aos quais fizemos menção, demonstram o poder local dos *milites*, o efetivo aproximado dos recursos de alguns deles e a possibilidade de realizarem, por eles mesmos, acordos e convenções com objetivos variados. Nesse ponto, devemos mencionar a existência de uma carta na qual se registra que um grupo de cerca de trinta *milites* se reuniu para realizar uma doação ao monastério de Cluny no ano de 1093 (WILFREDO, ARDERICO E OUTROS MILITES. *Carta de doação da Igreja de São Cassiano a abadia de Cluny*. In: BERNARD & BRUEL, v. 05, 1876-1903: 20-23).

Indício do que chamamos de uma devoção ou de um cristianismo militar, as cartas de doação, sobretudo as de Wilfredo, Acardo e Hugo Miles seriam reveladoras da organização de um grupo social¹¹¹. O objetivo desse grupo, com a suas doações, poderia ser dirimir uma disputa entre eles mesmos, afirmar sua união e sua piedade ou simplesmente buscar o apoio de uma influente instituição eclesiástica: Cluny. Da mesma forma, Hugo de Payns demonstrou as possibilidades e os interesses da cavalaria nas suas relações com São Bernardo.

¹¹¹ Ver páginas 53 e 77.

Por outro lado, se os integrantes da *militia*, desde os duques e condes do Imperador Henrique IV, até os beneméritos de Cluny e os cavaleiros Templários, tomavam decisões e demonstravam seus interesses, o clero também movia ações em resposta àquelas. Além disso, o clero provocava a resposta da *militia*. O *De Laude Novae Militia* não foi alheio a essas relações, a esse “jogo de xadrez” tal como Elias (1994, 02 vols.) definiu. Se os *milites* doavam aos monastérios, procuravam estabelecer contatos e diálogos com o clero e demonstravam sua piedade cristã, enquanto concorrentes dos poderes estabelecidos, não deixavam de incomodar. Duby (1982) e Bloch (1982) constataram esse incômodo.

Como observou Demurger (2002: 19-20), a ação e a reação eclesiástica aos possíveis incômodos militares pautavam-se, senão pela confrontação direta, por sansões eclesiásticas. Os movimentos da Paz e da Trégua de Deus pregados pelos concílios e sínodos em toda parte do Ocidente no século XI são exemplos disso. O clero pretendia restringir a violência e o alcance da ação militar através de juramentos ou da restrição da violência e dos atos belicosos de acordo com o calendário. A Paz de Deus da cidade de Bamberg, datada de 1085, pode ser elucidativa das preocupações eclesiásticas quanto à belicosidade e à violência militar no interior da sociedade:

01. Como em nossos tempos a Santa Igreja fosse abatida por tribulações além da medida, ao sofrer devido a tantos perigos e pressões sobreviver sobre ela, pelo Deus propício, quanto não pudemos continuar devido às exigências de nossos pecados, nos ocupamos para que consolidássemos a paz, ao menos até certo ponto para os dias marcados.

02. No ano da Encarnação do Senhor de MLXXXV, (...), por meio de Deus, tanto pelo desejo clerical quanto popular, sendo igualmente unânimes, foi estabelecido que: a partir do primeiro dia do advento do Senhor, até o exato dia da Epifania e a partir do septuagésimo entrante, até as oitavas de Pentecostes e por todo aquele e em toda quinta, sexta-feira, sábado, domingo, até o nascer do sol de segunda-feira, somados quatro dias, quanto em toda vigília dos tempos dos apóstolos como no dia seguinte, sobre todo dia canônico para jejuar ou descansar, instituído ou por instituir; seja mantido este decreto de paz. De modo que seja muito segura a entrega da tranquilidade dos caminhantes e dos habitantes das casas, que ninguém faça massacres, incêndios, pilhagens e assaltos; que ninguém fira com acha ou espada ou então com qualquer outro gênero de armas. Que ninguém, tanto quanto se quiser manchado pela culpa, presuma levantar arma, seta ou espada, ou lança, ou absolutamente carga de qualquer conjunto de armas a partir do advento do Senhor até nas oitavas da Epifania e a partir do septuagésimo até as oitavas de Pentecostes.

03. Igualmente, nos dias restantes, isto é, no domingo, na quinta, sexta-feira e sábado e em toda vigília dos apóstolos, como no dia seguinte e em todo dia canônico para jejuar ou para se descansar, instituído ou por instituir, não é permitido, senão longe de prudências, que causem dano com arma de ferro, como de nenhum outro modo.

12. Foi instituída a entrega da segurança desta paz do Senhor, sobretudo em razão de todos os maculados. Mas, que eles não usem, completada a paz, saquear e pilhar por vilas e casa, pois para aqueles [crimes], antes que esta paz fosse instituída, foi dita lei e

sentença. Pois, será tido muito legítimo que predadores e ladrões sejam proibidos da iniquidade e excluídos inteiramente por esta divina paz e por todos.

*16. Mercadores que comerciarem nos caminhos, camponeses enquanto trabalharem os campos, no arar, escavar, cultivar e que de qualquer modo trabalhem, tenham paz em todo dia. Por outro lado, mulheres, e todos os titulares sagrados pelas Ordens [clérigos], usufruam paz perpétua.*¹¹² (SÍNODO DE BAMBERGE. Artigos 01, 02, 03, 12 e 16 do Edito de Paz da Diocese de Bamberge. In: SHWALM & WEILAND, v. 01, 1893: 605-608, trad. nossa.).

Se Santo Odon, através da figura de São Geraldo chamava os *milites* a exercerem a defesa da comunidade e dos interesses coletivos, os concílios e sínodos de paz lembravam a toda sociedade a necessidade de serem respeitados os dias de paz ou pelo menos de se estabelecerem garantias para a segurança dos clérigos desarmados, das mulheres, dos mercadores e dos camponeses. Aqueles concílios e os sínodos nos mostram a complexidade das relações entre o clero e a *militia* através das fragilidades e dos riscos sociais encarnados nas ameaças de incêndios, saques, pilhagens etc. A própria Reforma Gregoriana no século XI tentou não somente moralizar o clero e libertá-lo da ingerência dos poderes laicos, mas também estabelecer um caminho certo para os leigos, incluindo os *milites*, trilharem rumo a salvação (BARTHÉLEMY, 2007: 232-236). Da mesma forma, as Cruzadas propunham por seu discurso a restauração da paz no interior da cristandade, canalizando o ímpeto militar para o exterior¹¹³.

¹¹² 01. Cum nostris temporibus ultra modum tribulationibus sanctae ecclesiae affligeretur, compatiendo tot pressuris totque periculis subvenire illi Deo propitiante tractavimus, ut pacem, quam peccatis nostris exigentibus continuare non potuimus, intermissis saltem diebus aliquatenus confirmaremus.

02. Anno dominice incarnationis MLXXXV,(...), Deo mediante tam clero quam populo pari consentientibus voto constitutum est, ut a primo die adventus Domini usque ad exactum diem epiphaniae et ab intrante LXX. usque in octavas pentecostes et per totam illam diem omnique feria V, VI, sabbato, dominica die usque ad ortum solis secundae feriae, addita feria IIII, quatuor temporum omnique apostolorum vigilia cum die sequenti, insuper omni die canonice ad ieiunandum vel feriandum statuta vel statuenda hoc pacis decretum teneatur: quatenus iterantium domique manentium securitatis sit tantissima traditio, ut cedes et incendia, predas et assultus nemo faciat, nemo fuste aut gladio aut aliquo armorum genere quemquam ledat, et nemo quamvis culpa faidosus ab adventu Domini usque in octavas epiphaniae et a LXX. usque in octava pentecostes tollere arma presumat, seutum vel gladium vel lanceam vel cuiuscunque prorsus armaturae sarcinam.

03. Similiter in reliquis diebus, id est dominicis, V. et VI. feria, sabbato omnique vigilia apostolorum cum die subsequenti et omni die ad ieiunandum sive feriandum canonice statuta vel statuenda non licet arma ferre nisi longe cunctibus, ea tamen contidione, ut nulli quolibet modo lesionem inferant.

12. Securitatis gratia omnibus precipue faidosis huius dominice pacis statuta est traditio, sed non ut post expletam pacem rapere et predari per villas et per domos audeant, quia que in illos, antquam ista pax statueretur, lex et sententia dictata est, diligentissime tenebitur, ut ab iniquitate probeantur, quia predatores et grassatores ab hac divina pace et ab omni prorsus excipiuntur.

16. Mercatores in itinere quo negotiantur, rustici dum rusticali operi arando, fodiendo, metendo et aliis huiusmodi operam dant, omni die pacem habeant. Mulieres autem et omnes sacris ordinibus adtitulati perpetua pace fruuntur.

¹¹³ Ver páginas 52-54.

Mais do que garantir a segurança social ou a integridade da coletividade, ou constituir uma identidade para a *militia*, o problema que Santo Odon, Gregório VII, Urbano II e São Bernardo estabeleceram foi o papel dos *milites* nas relações entre os poderes secular e eclesiástico. Identificamos, no discurso eclesiástico, dois lados distintos da *militia*. Se, em algumas ocasiões, os *milites* prestavam auxílios e estabeleciam contatos não belicosos com o clero e com eles mesmos, por outro se mostravam como competidores acirrados, exercendo seus poderes e colidindo com os interesses eclesiásticos. Essa colisão provocava o discurso do clero que intentava desqualificar os *milites* que esbarravam em seus interesses. Além disso, o discurso eclesiástico pretendia aliviar a tensão com a *militia* e estabelecer uma relação que tentasse adequá-la aos seus planos e intenções para a sociedade de seu tempo. Assim, em maior ou menor grau, o discurso eclesiástico, quanto à cavalaria, tomou a forma de uma instrumentalização em benefício dos poderes estabelecidos.

Nossa percepção desse discurso de instrumentalização não excluiu ou ignorou a interação e as discussões entre os *milites* e os poderes estabelecidos. Contudo, na consideração dos interesses de São Bernardo para o *Novum Militiae Genus*, não podemos deixar de realizar algumas considerações a respeito da cristianização da cavalaria pelo viés das relações entre os poderes secular e eclesiástico e a posição que o abade de Claraval assumiu no interior dessas relações.



MAPA 04: *Localização da cidade de Bamberg*. Reproduzido de: MATTHEW, 1996: 94.

02. A afirmação da Teocracia

O Papa Gelásio, em 494, apresentou ao Imperador Anastácio uma idéia que organizava ou pretendia organizar as relações de poder na sociedade. Deixando implícita uma alegoria comum para os poderes secular e eclesiástico, a alegoria da “espada”, o Papa manifestou que no mundo havia dois poderes – “duas espadas”¹¹⁴: a “espada secular”, dos soberanos leigos e a “espada espiritual”, dos sacerdotes:

Suplico à Vossa Piedade que não considere arrogância a obediência aos princípios divinos. Que esteja longe, vos suplico, de um imperador romano considerar injúria a verdade comunicada à sua consciência, pois existem dois organismos, Augusto imperador, pelos quais este mundo é soberanamente governado: a autoridade sagrada dos pontífices e o poder real, e desses dois poderes é mais importante o dos sacerdotes, pois têm de prestar contas, também, diante do divino juiz dos governantes dos homens. (GELÁSIO I. Carta ao Imperador Anastácio. Apud: PACAUT, 1989: 20).

Quem deveria estar à frente da cristandade? Qual “espada” era mais importante, a do século ou a da religião? Quem deve “soberanamente reger este mundo”? As imagens construídas acerca das componentes daquela “Casa de Deus”, de suas relações e suas funções evidenciam certos problemas e certas nuances nas respostas dadas a estas três perguntas. Esta passagem estabelecia uma comparação que subordinava o poder secular ao poder espiritual. O Papa se dizia investido de um poder superior, pois teria de prestar contas a Deus pelas almas dos homens.

Como observou Senellart (2006: 41), “até o século XII, segundo a concepção ministerial do poder secular – o rei, ministro da Igreja – o *regimen* precede o *regnum*”. A definição de *regimen* liga-se, naquele período, ao *regimen animarum*, ou seja, ao governo, direção, orientação e condução das almas dos cristãos. Já o *regnum*, enquanto regime monárquico, dignidade real e reino, se constituía como instrumento do *regimen*. A Igreja, encarregava-se do cuidado das almas e o Estado (*potestas* imperial ou real), responsabilizava-se pelo controle dos corpos e pela disciplina.

Cinco séculos após Gelásio I, o Papa Gregório VII não lembrou ao Imperador quais poderes deviam governar soberanamente o mundo e não discorreu acerca das responsabilidades de cada um. Frente ao costume dos Imperadores germânicos de interferir nos assuntos eclesiásticos, tanto na nomeação dos bispos quanto na eleição do

¹¹⁴ Essa alegoria, presente também em alguns escritos de São Bernardo, representava os poderes secular e eclesiástico como detentores, cada um, de uma espada. Em uma organização harmônica e ideal do mundo, o poder secular, ao empregar a força das armas e dos exércitos contra os inimigos da cristandade, teria como instrumento a espada secular. Já o clero, utilizando contra seus inimigos, sanções religiosas e divinas, seria detentor da espada espiritual.

próprio Papa, de forma categórica, aquele Papa assim se pronunciou em 1075 no seu *Dictatus Papae*:

- II – Só o pontífice romano é dito, a justo título, universal.*
- III – Só ele pode depor ou absolver os bispos.*
- V – O papa pode depor os ausentes.*
- VII – Só ele pode, segundo a oportunidade, estabelecer novas leis, reunir novos povos, transformar um colégio em abadia, dividir um episcopado rico e unir episcopados pobres.*
- VIII – Só ele pode usar as insígnias imperiais.*
- IX – O Papa é o único homem cujo todos os príncipes beijam os pés.*
- XII – Lhe é permitido depor os Imperadores.*
- XIII – Lhe é permitido transferir os bispos de uma sé a outra, segundo a necessidade.*
- XIX – Ele não deve ser julgado por ninguém.*
- XXI – As causas maiores de todas as igrejas devem ser levadas diante dele.*
- XXII – A Igreja romana jamais errou e segundo o testemunho da Escritura jamais errará.*
- XXVII – O Papa pode desligar os sujeitos do juramento de fidelidade feito aos injustos.* (GREGÓRIO VII. *Dictatus Papae*. Apud: PACAUT, 1989: 66-67).

Gregório VII afirmava categoricamente o poder pontifício alicerçado, sobretudo naquela passagem evangélica na qual o Cristo atribui a Pedro, considerado primeiro Papa, o poder de ligar e desligar (Mt. 16, 17-19) ¹¹⁵. Mais do que assegurar a exclusividade de seu poder sobre o clero e afastar a intervenção laica nos assuntos religiosos, principalmente na investidura dos bispos, aquele Papa, que fora monge da Ordem Monástica de Cluny, atribuía a si uma imagem imperial, ativo tanto nos assuntos espirituais quanto temporais. Gregório VII no seu atrito com o Imperador Henrique IV afirmara sua convicção da superioridade do poder papal sobre qualquer outro poder na face da terra (BARRACLOUCH, 1970: 78-93). Essa observação ganha plausibilidade na proporção em que consideramos a passagem da segunda sentença emitida por Gregório VII contra o Imperador Henrique IV em 1080:

É porque, confiando no julgamento e na misericórdia de Deus e de Maria, sua muito santa Mãe, sempre virgem, eu excomungo e ligo nos laços do anátema a Henrique, que se chama rei, e todas suas faltas: da parte de Deus todo poderoso e da vossa, eu lhe interdito dirigir o reino dos Germanos e da Itália e lhe corto todo poder e dignidade real; eu proíbo qualquer cristão de lhe obedecer como ao seu rei e desligo os juramentos passados e futuros daqueles que lhe prestaram ou lhe prestarão como a um soberano. Que este Henrique, com suas faltas, não tenha alguma força nos combates, que ele não alcance alguma vitória em sua vida! (PAPA GREGÓRIO VII. *Carta ao Imperador Henrique IV*. Apud: PACAUT, 1989: 68).

¹¹⁵ Pois também eu te digo que tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela; eu te darei as chaves do reino dos céus, e tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus.

No campo da prática política do Papa, este evento celebrara a capacidade papal de intervir nos assuntos que não faziam parte da esfera exclusivamente espiritual ou de cunho estritamente eclesiástico. A imagem do Pontífice, tomando de empréstimo atribuições e funções dos poderes seculares e tornada mais vigorosa na segunda metade do século XI, apontava para uma característica marcante no jogo político daquele período: a troca de atribuições de poder e a relação entre o secular e o sagrado. Como veremos adiante, tão importante quanto às discussões sobre a soberania na cristandade, a discussão dessa dualidade foi um ponto importante para examinar a imagem do *miles* apropriada por São Bernardo.

03. A *persona mixta* do soberano e o rei taumaturgo

Consideramos as dificuldades encontradas pelo papado na construção de sua hegemonia sobre os assuntos eclesiásticos. Não é de surpreender os obstáculos postos à pretensão de tomar em suas mãos tanto o gládio espiritual quanto o temporal. A historiografia salientou os problemas do papado em exercer o controle sobre as investidas dos bispos ou mesmo a proteção de sua própria eleição contra os humores e vicissitudes da nobreza laica. O controle imperial sobre a eleição episcopal e papal, além da iniciativa de moralização do clero partindo do Imperador, principalmente dos antecessores de Henrique IV (PACAUT, 1989: 55-61), deixavam evidente a situação incômoda do Papado no século XI. A justificativa da intervenção temporal assentava-se sobre uma convicção do poder Imperial enquanto protetor e promotor maior do cristianismo, um pouco em detrimento do Papa.

Além dessa convicção do poder Imperial, salientamos que a Igreja, ao enfatizar o dever régio de corrigir os homens e a si próprio enquanto atividade exercida com humildade, piedade e misericórdia, realizara um deslocamento das regras de governo. Não se tratava mais do rei simplesmente assegurar funções de disciplina e controle dos cristãos, mas, através da humildade exercida pelo justo e correto exercício seria capaz de alcançar uma alta virtude (SENELLART, 2006: 97). Ao intentar “humilhar” ou subordinar o poder régio, a Igreja proporcionou a abertura de um caminho para a ascensão daquele poder em termos sagrados. Além dessa promoção do poder régio, a unção conferida pela Igreja e que o tornava legítimo, proporcionou aos reis e imperadores um contato mais estreito com o sagrado.

Em linhas gerais, podemos identificar dois aspectos das relações entre os poderes secular e eclesiástico que conduziram a uma sacralização do primeiro: o caráter humilde e subordinado, além de sua sacralidade proporcionada pela unção eclesiástica. A partir disso, o governo secular, que consistia para reis e imperadores em corrigir, julgar e proteger, vai implicar, para certos “monarquistas”, a tarefa de conduzir e dirigir o povo em igualdade com os eclesiásticos (SENNELLART, 2006: 106). Um ano após a segunda sentença contra o Imperador Henrique IV, em 1081, o jurista Pedro Crasso iniciou uma obra em defesa do Imperador e assim se referiu aos atos de Gregório VII e a pessoa de Henrique IV:

Na ofensa infligida ao rei Henrique, a insolência do Papa golpeou o autor da paz, os pregadores da paz, os protetores da paz (...). Defender uma tal culpa pela causa de Deus, não é outra coisa, a meu senso, senão que ofender a Deus para amor de Deus (...). Após ter reunido sobre a Sé Romana a licenciosidade e a concupiscência (...), ele tem mais menosprezado os decretos dos santos Padres, tido por nulas as leis e criado novas [leis] contrárias em tudo ao direito divino. (PEDRO CRASSO. Em defesa do rei Henrique. Apud: PACAUT, 1989: 80).

As palavras de Pedro Crasso levaram a mais uma indagação relevante: assim como o Papa, o Imperador era uma figura sagrada? Por volta do ano de 1100, um clérigo desconhecido que Kantarowicz chamou de o “Anônimo Normando”, escreveu alguns tratados que deixavam entrever a opinião do autor quanto às relações dos poderes estabelecidos e a imagem que ele elaborara sobre o poder secular. A opinião do Anônimo, revestida de um caráter antigregoriano e fortemente monarquista, mantinham-se em sintonia com os problemas das investiduras eclesiásticas e das querelas entre o Imperador Henrique IV e o Papa Gregório VII (KANTAROWICZ, 1998: 48).

Para efeito desta análise, o que importa reter do Anônimo e do estudo de Kantarowicz é a idéia através da qual a imagem do soberano, representada e traduzida na esfera político-religiosa enquanto a mescla de duas naturezas – uma divina e outra humana, uma sagrada e outra terrena – tornava-se similar a Cristo, que é uma pessoa, mas apresenta duas naturezas:

Assim, temos de reconhecer (no rei) uma pessoa gêmea, descendendo uma, da natureza, e a outra, da graça... Por intermédio de uma, pela condição natural, conformou-se com os outros homens; por meio da outra, pela eminência de (sua) deificação e pelo sacramento (da consagração), excedeu a todos os outros. Em relação a uma personalidade, ele era, por natureza, um homem individual; em relação à sua outra

personalidade, era, pela graça, um Cristo, isto é, um Deus-homem. (ANONONIMO NORMANDO. *Tratados*. Apud: KANTAROWICZ, 1998: 50).

Em outra passagem, o Anônimo Normando enfatizou:

O poder do rei é o poder de Deus. Esse poder, especificamente, é de Deus, por natureza, e do rei, pela graça. Donde, o rei, também, é Deus e Cristo, mas pela graça; e o que quer que ele faça, ele o faz não simplesmente como homem, mas como alguém que se tornou Deus e Cristo pela graça (AÔNIMO NORMANDO. *Tratados*. Apud: KANTAROWICZ, 1998: 52).

Então, o poder do soberano, imaginado pelo Anônimo Normando, era constituído ou interpretado sobre a dualidade da própria natureza de Cristo, ou seja, o homem se tornava divino ou sagrado por sua unção e por sua sagração. Mas, diferente de Cristo, o rei ou o imperador não eram divinos desde o início, eles alcançavam a divindade posteriormente pelo rito em que eram elevados como soberanos legítimos. “Pessoa Gêmea”, a definição da pessoa e das naturezas de Cristo, associada com o rito da unção, fornecia subsídios para o entendimento das naturezas imperial e real.

Pouco mais de 120 anos antes do Anônimo, o poder soberano já era apresentado enquanto algo partilhado com a divindade. Uma representação pictórica do Imperador Oto II (fig. 03) o apresentava sentado em seu trono, com o escabelo de seus pés sustentado por uma figura antropomórfica que simbolizava a terra. Em baixo, são percebidas quatro figuras, que representavam altas personagens clericais (à direita) e leigas (à esquerda). Oto II tem tanto à sua direita, quanto à sua esquerda, outras duas figuras importantes, aparentemente reis ou príncipes. É verossímil supor que o artista pretendesse que o poder Imperial fosse o maior, tanto na esfera secular quanto na esfera eclesiástica.

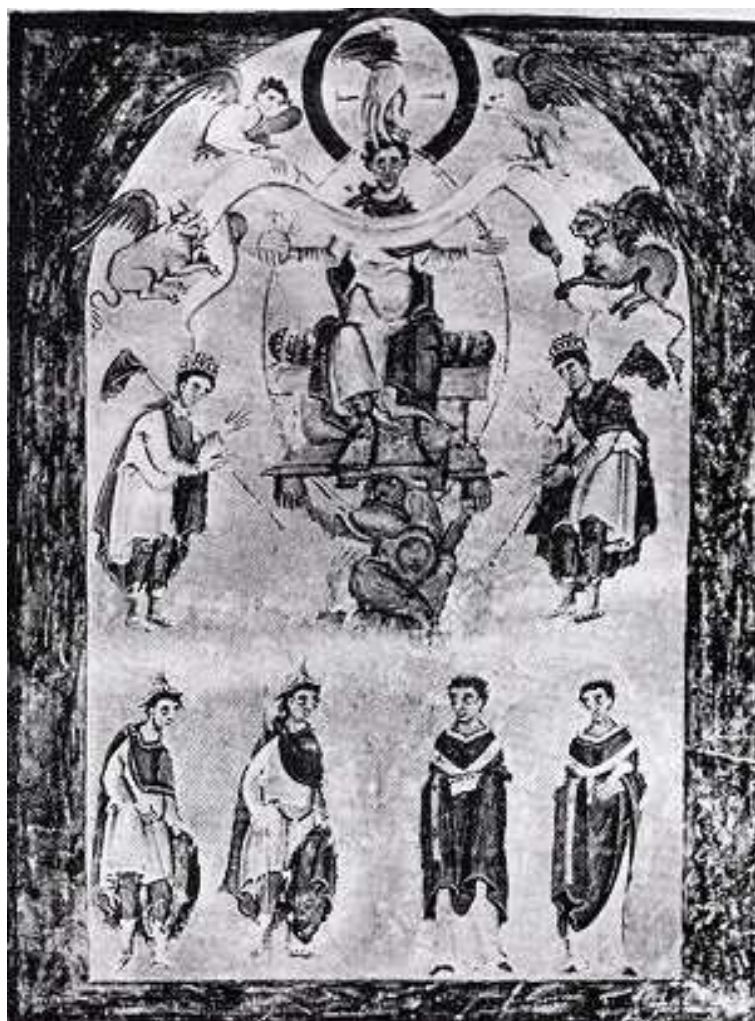


FIGURA 03. *Oto II em majestade* (*Evangelhos de Aachen*, c. 975). (Extraído de: KANTAROWICZ, 1998).

Outro ponto relevante da imagem é o véu que passa no peito de Oto II e é sustentado pelas figuras que representam os quatro evangelistas. Esse véu pode ser entendido como o firmamento, que separa o céu da terra. Em outras palavras, fazendo uma alusão àquilo que Kantarowicz se refere enquanto *crisomimetes* – semelhança com a natureza de Cristo – o véu pode ser compreendido enquanto o símbolo que afirmava a dualidade do poder secular: com os pés na terra, mas ligado e ascendente aos céus (KANTAROWICZ, 1998: 61-63). Além disso, a mão de Cristo desce a cabeça de Oto II, seja como um sinal para abençoá-lo ou para diretamente colocar-lhe a coroa na cabeça. O Imperador, naquela figura, mantinha uma relação direta com o próprio Deus.

Não nos esqueçamos também do poder curativo dos reis franceses, que, a crer em Bloch (1998), a partir da segunda metade do século XI, livravam seus súditos do mal das escrófulas. Este poder ficou bem evidente em um relato do abade Guibert de Nogent-Sous-Coucy, que nos mostrara uma representação santificada do poder real de Luis VI – cujo reinado vai de 1108 a 1137 – a qual parece assegurar, ou contribuir para justificar a dinastia no reinado:

*Que digo eu?! Não temos visto nosso senhor, o rei Luis [Luis VI], usar um prodígio costumário? Com meus próprios olhos, vi doentes que sofriam de escrófulas no pescoço ou em outras partes do corpo ocorrer em profusão, a fim de ser tocados pelo rei – toque a que ele ajuntava um sinal da cruz. Eu estava lá, bem perto dele, e até o defendia contra a importunação. O rei, entretanto, mostrava para com eles uma generosidade inata; afastando-os de sua mão serena, fazia humildemente o sinal da cruz sobre eles. Seu pai, Filipe, também exercera, com ardor esse mesmo poder miraculoso e glorioso. Não sei que erros cometidos por ele fizeram que o perdesse. (GUIBERT DE NOGENT-SOUS-COUCY. *Relato dos poderes do rei Luis VI*. Apud: BLOCH, 1998: 53).*

Nesse sentido, encontramos, no período que Kantarowicz destacou como cristocêntrico, o entendimento, pelo menos em determinados círculos ligados diretamente ao Imperador, do poder secular enquanto algo divino, sagrado. Além daquela *crisomimetes* do poder imperial, o poder real ganhava colorações santas, postando-se enquanto agente de curas miraculosas. Se o Papado afirmava sua esfera de influência, não só dentro do clero, mas nos assuntos seculares também, o poder secular absorvia um caráter sagrado e não só legitimava sua existência enquanto agente a serviço direto de Deus, como concorria com as pretensões pontifícias. Senellart (2006) chama nossa atenção para o fato de que a apropriação, por parte da realeza, de um

discurso sagrado eclesiástico proporcionou um dos fundamentos para as monarquias nacionais a partir do século XIII.

04. São Bernardo nas relações entre os poderes secular e eclesiástico na primeira metade do século XII

Identificamos, nos séculos XI e XII, pelo menos duas matrizes de pensamento político/religioso: a Teocracia e “Os Dois Corpos do Rei”. Cada uma, a seu modo, logrou êxitos ou sucessos no esquema do jogo político, mas também, tanto uma quanto outra, gerou acalorados debates, páginas e páginas de tratados legitimadores e polêmicas acirradas. Por se tratar de matrizes que buscam fundamentos e referentes, em grande parte, na tradição religiosa do cristianismo, será mais apropriado mencioná-las enquanto “doutrinas políticas” (CÂNDIDO DA SILVA, 2003: 244), sem, é claro, reduzir seu alcance ou seu interesse por causa de algum preconceito gerado pela palavra “doutrina”.

Evidenciar essas matrizes de pensamento e realizar considerações acerca da relação entre elas, sobretudo na exposição do *regimen* e do *regnum*, foi um trabalho relevante não apenas para caracterizá-las, mas também para examinar a apropriação que delas fizeram os sujeitos históricos. Voltaremos nosso olhar agora para a matriz Teocrática, examinando, especificamente, a apropriação que São Bernardo de Claraval fez de suas componentes, em particular da representação das relações entre os poderes secular e eclesiástico, dos próprios poderes e, mais adiante, dos *milites*. Como destacou Pacaut (1989: 85), o pensamento político de São Bernardo estava exposto em fórmulas um pouco rápidas e dispersas no conjunto de sua obra.

São Bernardo foi uma personagem bem ativa nos problemas enfrentados pelo clero, sobretudo pelo Papado, na primeira metade do século XII. Entre os anos de 1130 e 1138 a Sé Romana era balançada por um novo problema: um cisma. De um lado, Inocêncio II, o Papa considerado legítimo por São Bernardo e apoiado pelo Imperador germânico Lotário, de outro, Anacleto, Papa cismático, sustentado por poderosos nobres da Península Itálica.

A intervenção de São Bernardo nos assuntos gerados pelo cisma foi algo bem reconhecido. Além de interferir junto aos nobres influentes da Península Itálica, o abade de Claraval desempenhou um papel capital diante do povo da cidade de Milão em prol de Inocêncio II. Este Papa, após afastar e destituir o arcebispo milanês, temendo uma

sublevação popular naquela cidade, enviou emissários a ela, dentre os quais figurava São Bernardo. Segundo Pacaut, baseado nos hagiógrafos do Santo, sua “reputação de santidade o precedeu na cidade” (PACAUT, 1993: 104). Aparentemente, Bernardo foi recebido com entusiasmo e logrou êxito na missão confiada por Inocêncio II. Um registro dessa passagem de Bernardo por Milão é uma carta escrita pelo Santo a seus cidadãos, provavelmente em 1136, na qual ele se posicionava quanto ao Papado e sua autoridade frente ao clero:

*A plenitude do poder sobre as igrejas do universo foi dada à Sé apostólica por uma prerrogativa especial. Por consequência, quem resiste a este poder, resiste à ordem querida por Deus [Rom. 13,12]. Ela pode, se julgar útil, estabelecer novos bispados onde não existam ainda. Ela pode, entre aqueles [bispados] existentes, rebaixar uns e elevar outros, se a razão lhe dita, e é permitido a ela transformar os bispos em arcebispos (e o inverso também) se isto é necessário. Ela pode evocar e chamar junto à sua presença qualquer qual pessoa eclesiástica, não uma ou duas vezes, mas sempre que parecer conveniente*¹¹⁶. (BERNARDO DE CLARAVAL. *Carta aos cidadãos milaneses*. In: ARAGUREN & BALANO, v. 07, 1983: 492, trad. nossa).

Assim como Gregório VII, São Bernardo afirmara e reafirmara a autoridade e o poder do Papa, pelo menos daquele que era considerado “canonicamente entrante”, ou seja, legítimo. A figura papal tinha seu poder recebido direto de Deus e a extensão desse poder é algo legítimo, contra o qual ninguém pode se insurgir, sob pena de se insurgir contra o próprio Deus. Será que a consciência do poder papal de Inocêncio II estava seriamente ameaçada? Será que a autoridade de alguns bispos representava formas de resistência “à plenitude do poder da Sé Apostólica”? Considerando as palavras do Santo, podemos inferir que a imagem de Inocêncio II, frente ao clero e ao povo milanês, apresentava certa fragilidade. Com muitas dificuldades São Bernardo conseguiu assegurar o apoio de Milão à causa de seu Papa (PACAUT, 1993: 104).

Devemos destacar que, na passagem citada, a plenitude do poder do Papa, ao contrário dos *Dictatus Papae* e das sentenças contra Henrique IV, não ultrapassava a hierarquia eclesiástica. Segundo São Bernardo, aquela plenitude não se aplicaria, pelo menos em um primeiro momento, ao rei, ao Imperador ou a qualquer alta figura da nobreza leiga. Claro, a preocupação de São Bernardo naquela carta era exclusiva com o

¹¹⁶ Plenitudo siquidem potestatis super universas orbis ecclesias, singulari praerogativa Apostolicae Sedi donata est. Qui igitur huic potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Potest, si utile iudicaverit, novos ordinare episcopatus, ubi hactenus non fuerunt. Potest eos qui sunt, alios deprimere, alios sublimare, prout ratio sibi dictaverit, ita ut de episcopis creare archiepiscopos liceat, et e converso, si necesse visum fuerit. Potest a finibus terrae sublimes quascumque personas ecclesiasticas evocare et cogere ad suam praesentiam, non semel aut bis, sed quoties expedire videbit.

episcopado. Esta preocupação não o permitira realizar outras reflexões a respeito dos poderes seculares. Contudo, ao proferir todas aquelas palavras, São Bernardo não estaria salvaguardando ou reafirmando a exclusividade pontifícia frente aos assuntos eclesiásticos, contra, talvez, alguma ingerência secular?

O papel dos poderes leigos no mundo é um ponto relevante no pensamento bernardino. Alguns anos antes do Cisma, entre os anos de 1127 e 1129, um problema opôs o Santo ao rei francês Luis VI. Certo Estefano, que outrora havia sido chanceler do reino francês, quando fora eleito bispo de Paris, “se retirou da corte e procurou restringir os excessos do deão e do arqui-diácono daquela sua igreja sobre o clero” (GIOVANDO, 1944, v. 12, t. 01: 316-317). Aqueles procuraram o rei Luis VI, o qual confiscou os bens de Estefano e de seus partidários. Tendo instituído um interdito nos domínios do rei, o bispo se retirou para a arquidiocese de Sens. Após um capítulo geral da Ordem monástica de Cister, São Bernardo e outras personagens eminentes tomaram partido pelo bispo de Paris e intervieram junto ao rei Luis VI:

O Rei do céu e da terra vos tem dado um reino aqui embaixo, e vos dará no céu se vos esmerais em administrar justa e prudentemente o que haveis recebido. Isto é o que desejamos e pedimos para vós, para que reineis aqui com fidelidade e lá com gozo. Porém, o que tem passado em vosso interior para que agora resistais tão duramente a essas orações que, se recordais, nos solicitavas antes com tanta humildade? Com que ânimo nós podemos nos atrever a levantar nossas mãos ao Esposo da Igreja, a quem assim contristais, como julgamos, sem alguma razão e com uma ousadia desconhecida? Visto que, ela mesma depõe contra vós sua queixa ante seu Esposo e Senhor, enquanto quem aceitara ser defensor, mantém-se agressor. Vós vos dirigis a este que vós levastes a ofensa? Não se trata do bispo parisiense, mas do Senhor do paraíso que é verdadeiramente terrível, e dos príncipes furta o alento [Sl. 75,12-13]. O Próprio disse aos bispos: Quem vos despreza, despreza a mim [Lc. 10, 16]¹¹⁷. (OS RELIGIOSOS DE CISTER. Carta a Luis VI, rei dos Francos. In: GIOVANDO, v. 12, t. 01, 1944: 317-319).

São Bernardo e outros religiosos cistercienses interpelavam o rei Luis VI lembrando os dons que Deus lhe teria dado e aqueles que lhe daria no céu. Os partidários de Estefano tentavam convencer o rei da injustiça de seu ato, destacando as orações que haviam feito em sua intenção e de sua família. Além disso, os religiosos

¹¹⁷ Rex coeli et terae regum vobis in terra donavit, donaturus et in coelo, si id quod accepistis, iuste et sapienter administrare studueritis. Hoc est quod vobis optamus et pro vobis oramus, ut et hic fideliter, et illic feliciter regnetis. Caeterum vos quonam consilio eisdem nostris pro vobis orationibus (quas, si recolitis, olim tam humiliter requisistis) modo tam acriter repugnatis? Qua enim iam fiducia manus pro vobis levare praesumimus ad Sponsum Ecclesiae, quam ita, et sine causa (ut putamus) ausu inconsulto contristatis? Gravem siquidem adversum vos apud eundem Sponsum et Dominum suum querimoniam deponit, dum quem acceperat defensorem, sustinet oppugnatorem. Attenditis iam cui ex hoc infensum vos redditis? Non utique episcopo Parisiensi, se Domino paradisi, et quidem terribili, et ei qui aufert spiritum principum. Ipse quippe est qui ad episcopos dicit: Qui vos spernit me spernit.

destacaram a contradição entre o dever régio de defender a Igreja e o ataque contra o bispo de Paris. O objetivo da missiva era, por uma admoestação amigável e fraterna, segundo os próprios religiosos, demover Luis VI de sua obstinação contra aquele bispo. Contudo, os cistercienses, avisavam que, caso não fossem atendidos em seus apelos, recorreriam ao Papa com a pobreza característica de seu estado monástico:

*Por outro lado, se nós, irmãos e amigos vossos, que cotidianamente oramos por vós, vossos filhos e reino, não somos dignos para nos receber, porém desdenhados, tenhais consciência que, a partir desta nossa pobreza, a qual em nós tem sido forte, não podemos abandonar à Igreja de Deus e aos seus ministros e certamente ao nosso pai e amigo venerável o bispo parisiense: o qual requisitou, contra vós, nossa humildade interpelante e nossas cartas ao senhor Papa, pelo direito da fraternidade e em seu benefício*¹¹⁸. (CLVIRF, v. 12, t. 01: 319-321).

Este episódio é particularmente importante por apresentar um ponto de contato entre o poder secular e o poder eclesiástico, ou melhor, um ponto de conflito entre esses dois poderes. A questão era primordialmente da esfera clerical, um problema entre o bispo, o deão e o arqui-diácono. Por outro lado, os dois últimos recorreram ao rei Luis VI que não se constrangeu em intervir contra o bispo Estefano. São Bernardo e os outros abades, para socorrer Estefano, cumpriram o aviso expresso na carta a Luis VI e, através de suas cartas ao Papa, censuraram a conduta régia e demandaram uma solução para o problema. Esta carta, datada de cerca de 1129, é um exemplo da tenacidade bernardina em prol do clero e contra os “excessos” dos seculares:

Ao Soberano Pontífice Honório, os servos e se tal nome nos seja concedido, os seus filhos, Estefano de Cister, Hugo de Pontigne e Bernardo de Claraval, quanto é urgente apresentar-se ao seu reverendíssimo senhor e pai boníssimo.

Do fundo dos monastérios, onde nos tem conduzido nossas culpas, não esquecemos de pregar por vós e pela Igreja de Deus a vós confiada, enquanto apenas nos felicitamos com a Esposa de Cristo [a Igreja] por haver conseguido um [sim] fiel guardião, e como o amigo do Esposo pela sua fadiga despendida, mas de forma frutuosa. Deste lugar, é que com zelo e fidelidade viemos a informar a Vossa Paternidade dos males que com dores vemos nesse nosso reino cair sobre nossa Mãe [a Igreja].

*Por aquilo que podemos julgar, nós que dele somos vizinhos, o Rei Luis persegue, não tanto os episcopais, quanto o zelo da justiça, o culto da piedade, e o hábito da religião dos bispos*¹¹⁹. (OS RELIGIOSOS DE CISTER. Carta ao Papa Honório. In: GIOVANDO, v. 12, t. 01, 1944: 339-341, trad. nossa).

¹¹⁸ Alioquin, si non meremur exaudiri, sed contemnimur, et nos fratres, et amici vestri, et qui quotidie oramus pro vobis et filiis vestris et regno; ex hoc iam noveritis parvitatem nostram, in quibus valuerit, non posse deesse Ecclesiae Dei, et ministro eius, venerabili videlicet patri et amico nostro episcopo Parisiensi: qui nostram adversus vos humilitatem interpellans, nostras pro se ad dominum Papam iure fraternitatis litteras requisivit.

¹¹⁹ Summo Pontifici Honório, servi et (si digni iudicamur) filii, Stephanus Cisterciensis, Hugo Pontiniacensis, Bernardus de Clara-Valle, quod revendissimo domino, quod benignissimo patri. Degentes

A querela foi solucionada no concílio de Troyes em 1129, graças à autoridade do Papa Honório II e às pressões de São Bernardo, o qual conseguiu livrar o bispo de Paris das pressões do rei Luis VI. A interiorização ou a interpretação de problemas tais como o do Cisma de Anacleto e do bispo de Paris, aliada à bagagem ou ao capital cultural de São Bernardo, serviram para fornecer ao santo, já no final de sua vida, uma imagem segura, não só dos “poderes que soberanamente regem o mundo”, mas das articulações que deviam ser estabelecidas entre eles.

Nesse sentido, nos debruçaremos sobre o tratado intitulado *De Consideratione*, que provavelmente é a última obra realizada por São Bernardo. Escrevendo a pedido do Papa Eugênio III, que fora seu pupilo em Claraval, o Santo expressara nele toda a sua concepção acerca dos poderes estabelecidos e das funções que cada um deve assumir. Porém, o foco central do texto é a atividade papal, tratando de forma secundária e até mesmo rápida o poder secular:

*Por mim, não reputo por justo apreciador das coisas a quem pareça indigno dos apóstolos ou dos homens apostólicos não julgar tais coisas, sendo certo que tem recebido o poder de julgar os maiores. Que muito tenham a menos o julgar das terras e ínfimas possessões dos homens os que no céu hão de julgar aos mesmos anjos? Logo, vosso poder se deve exercer sobre os crimes, não sobre as possessões, posto que para aqueles, não por estas, recebestes as chaves do reino de Deus, a fim de excluir os prevaricadores, não aos possuidores. Para que saibais, diz que o Filho do homem tem poder na terra de perdoar os pecados [Mt. 16, 19], etc. Que dignidade e poder vos parece maior: a de perdoar os pecados [Mt. 09, 16] ou a de dividir as heranças? Porém, não tem comparação. Estas coisas ínfimas e terrenas têm seus juízes, que são os reis e os príncipes da terra. A que fim vos introduzís nos termos de outros?*¹²⁰ (BERNARDO DE CLARAVAL. *De Consideratione*. In: LOS MONJES CISTERCIENSES DE ESPAÑA, v. 01, 1983-1990: 66-68, trad. nossa).

Refletindo sobre o papado e para o papado, São Bernardo conclui que não é uma atribuição digna do pontífice intervir em assuntos como divisões de terras ou de

in monasteriis, ad quae nos nostra peccata compulerunt, non cessamus orare pro vobis, et pro commissa vobis Dei Ecclesia: congaudentes et sponsae Domini super tam fido custode, et sponsi amico super labore tam fructuoso. Fidenter proinde atque fideliter vestrae Paternitati suggerimus, quae in regno nostro eidem matri nostrae dolentes cernimus adversari. Quantum quidem nos sentimus qui vicini sumus, rex Ludovicus non tam Episcopus, quam in Episcopis iustitiae persequitur zelum, pietatis cultum, habitumque ipsum religionis.

¹²⁰ Mihi tamen non videtur bonus aestimator rerum, qui indignum putat Apostolis seu apostolicis viris non iudicare de talibus, quibus datum est iudicium in maiorca. Quidini contemnant iudicare de terrenis possessiunculis hominum, qui in caelestibus et angelos iudicabunt? Ergo in criminibus, non in possessionibus potestas vestra, quoniam propter illa, et non propter has, accepistis claves regni caelorum, praevericadores utique exclusuri, non possessores. Ut sciatis, ait, quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, etc. Quenam tibi maior videtur et dignitas et potestas, dimittendi peccata an praedia dividendi? Sec non est comparatio. Habent haec infima et terrena iudices suos, reges et principes terrae. Qui fines alienos invaditis?

heranças. Estes assuntos, considerados menores, teriam seus próprios juízes: príncipes e reis. São Bernardo, ao longo do *De Consideratione* diz o que é e o que não é lícito ao Papa, atribuindo ao mesmo uma certa aura monástica. Entretanto, em passagens como a que foi citada, ele faz alguns apontamentos quanto aos reis e imperadores. Assim, encontramos a relação entre o Papa e os soberanos leigos expressada em uma fórmula significativa, através da qual, hierarquicamente, são apresentados os poderes secular e eclesiástico:

Porque havias de empunhar de novo a espada que vos mandaram voltar à bainha? [Jo. 10, 12] A qual, sem dúvida, se alguém nega que é vossa, não me parece que entenda bem as palavras do Senhor, que diz assim: “volta tua espada para a bainha” [Jo. 18, 11]. Vossa é, pois, ela também, devendo desembainhar-se quiçá a vossa insinuação, não com vossa mão. De outra sorte, se não pertenceria a vós quando disseram os discípulos: “eis aqui duas espadas” [Lc. 22, 38], não tivera respondido o senhor: “bastante é”, sem demasia. Uma e outra espada, é a saber, a espiritual e a material, são da Igreja; porém esta certamente se deve esgrimir a favor da Igreja, e aquela pela mesma Igreja; aquela pela mão do sacerdote, esta pela do cavaleiro, porém, pela ordem do sacerdote e ao comando do imperador¹²¹. (DC, v. 01: 160-162, trad. nossa).

Mais do que esboçar uma representação acerca do jogo político ou das relações de poder, São Bernardo pensou em uma guerra legítima. Ele atribuiu ao clero o papel de chefe militar supremo da Cristandade. Sob as ordens do clero, especificamente do Papa, os cavaleiros desembainhariam suas espadas sob o comando dos imperadores. Esvaziado de sua imagem sagrada, o poder secular é então ofuscado pelo brilho pontifício. Logo, o Papa, por sua legítima sacralidade, torna-se maior que o imperador, relegado a meras funções de comandante de tropas da Igreja (PACAUT, 1989: 86). Destaca-se que, nesta passagem, o papel do Imperador é meramente técnico. Ele decide a melhor maneira de se alcançar o objetivo proposto pelos “Pais da Igreja”, mas o Imperador não tem autonomia ou discernimento para escolher ou decidir guerrear por sua própria vontade. Ao clero era reservada a direção da Cristandade (SEHELLART, 2002: 102-103).

Mas, não só na organização das relações de poder ou na construção da imagem papal, o que está em discussão também é a identidade e o papel específico que cada

¹²¹ Quid tu denuo usurpare gladium tentes, quem semel iussus es reponere in vaginam? Quem tamem qui tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis sic: converte gladium tuum in vaginam. Tuus ergo te ipse, tuo forsitan nutu, etsi non tua manu, evaginandus. Alioquin, si nullo modo ad te pertineret et is, dicentibus Apostolis: Ecce gladii duo hic, non respondisset Dominus: satis est, sed: Nimis est. Uterque ergo Ecclesiae, et spiritualis scilicet gladius, et materialis, sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris.

categoria deve assumir no mundo. De acordo com sua carta ao rei Luis VI ¹²², o papel desse nobre subordinava-se ao que era considerado salutar para os cristãos. Evidentemente, segundo a perspectiva teocrática de São Bernardo, os seculares deveriam executar o que era útil à cristandade, mas a escolha e a resolução dessa ação cabiam ao clero.

05. A apropriação do *miles Christi* pós *De Laude Novae Militiae*

No contexto das relações de poder entre o clero e a nobreza leiga, São Bernardo realizou uma importante contribuição para a Teocracia. Na media em que discutira e desenvolvera a noção de *miles Christi* com a representação do *Novum Militiae Genus*, o abade de Claraval tentou instrumentalizar a cavalaria em benefício do Papado. Diante dos problemas advindos de uma nobreza que insistia em interferir nos assuntos eclesiásticos, tal como Luis VI, ou da fragilidade papal no momento do cisma, uma nova espécie de cavalaria encontrava seu papel enquanto ponto de apoio para a Igreja.

Em 1153, São Bernardo escreveu uma carta a seu tio André, então mestre da Ordem dos Templários. Nessa carta, o Santo tentava animar seu tio perante as dificuldades da defesa da cidade de Jerusalém. Por enquanto, a despeito das moções de André, as quais São Bernardo fez alusão, nos deteremos na imagem das Cruzadas apresentada pelo Santo:

Tu deseas me ver e dizes que depende de minha decisão que se cumpra teu desejo. Indicas que somente esperas meu mandato. Que queres que te diga? Desejo que venhas e temo não venhas [Fl. 01, 23]. Ante a perplexidade de querer e não querer que seja disposto, tiram as coisas de mim e não sei o que escolher [Fl. 1, 22]. Por uma parte quero satisfazer teu desejo e o meu também; por outro lado creio mais que o grande prestígio que tens aí e o fato de ser considerado tão necessário nessa terra, que tua ausência, segundo se diz, traria grandes perigos. Assim, pois, como não posso mandar-te nada, opto por te ver antes de morrer. Tu podes ver e julgar melhor como vir sem causar escândalo a essa gente. E talvez tua vinda não seja completamente inútil. É possível que, com a ajuda de Deus, terias algumas pessoas que te acompanhariam a socorrer a Igreja de Deus quando regressares de novo, pois és muito conhecido e estimado aqui ¹²³. (BERNARDO DE CLARAVAL. Carta a seu tio André, mestre dos Templários. In: ARAGUREN & BALANO, v. 07, 1983: 890-892, trad nossa).

¹²² Ver página 179.

¹²³ Desideras me videre, et de meo, ut scribis, arbitrio desiderii tui pendet effectus. Nam mandatum super hoc meum te indicas exspectare. Et quid dicam tibi? Et cupio ut venias, et timeo ne venias. Ita inter velle et nolle positus, coarctor et duobus; et quid eligam, ignoro. Unum, ne videlicet tuo satisfaciam desiderio, et meo pariter: an credam magis celebri de te opinioni, qua terrae ita pernecessarius praedicaris, ut de tua absentia non mediocris illi desolatio imminere credatur. Itaque quod mandare non audeo, opto tamen ut te videam antequam moriar. Tu melius id videre et cognoscere potes, si quo modo sine damno et sine scandalo illius gentis venire possis. Et fieri posset quod adventus tuus omnino non esset inutilis. Forte,

André insistia em ver seu parente. São Bernardo temia que a sua ausência da Palestina acarretasse algum prejuízo ou escândalo para a segurança dos cristãos. Contudo, o Santo percebia que a viagem de André ao Ocidente poderia alcançar a adesão de algumas pessoas que ajudariam a socorrer a “Igreja de Deus”. Documento evidenciador da fragilidade militar do reino de Jerusalém, a carta de São Bernardo relacionara aquela fragilidade como um ponto fraco na Casa de Deus, a qual necessitava de socorro. Quem poderia socorrê-la eram exatamente, mas não exclusivamente, os *milites*.

Além da fragilidade militar dos cruzados, as palavras de São Bernardo confirmaram as Cruzadas como um projeto de cunho eclesiástico. Associamos esta passagem com o trecho do tratado *De Consideratione*, no qual o Santo dizia que a espada deveria ser desembainhada pelas mãos dos *milites*, sob o comando do Imperador e pelas ordens dos padres. A idéia da cavalaria enquanto instrumento ou pretensão instrumento da Igreja é percebida pela intenção de sua direção e coordenação em uma empresa cuja atuação eclesiástica foi bem enfatizada: as Cruzadas. Tal empresa São Bernardo julgava importante para a Casa de Deus. Não cumprir aquela determinação ou ordenação trazia, seja por parte dos imperadores, seja por parte dos *milites*, como demonstraremos adiante, o fracasso para a cristandade e a ameaça para a Igreja.

Diante das incertezas da adesão do poder secular às causas da Igreja ou mesmo perante a hostilidade de certos nobres, o *Novum Militiae Genus*, passava de uma exortação militar a um grupo de cruzados, para uma espécie de garantia àquela determinação. Salientamos que o Santo não fazia distinção se a espada deveria ser desembainhada pelos Templários ou por outros *milites* quaisquer. Tal generalidade reafirma nossa observação de que, para São Bernardo, o *Novum Militiae Genus* era um caminho louvável, mas não o único caminho legítimo para a *militia*. Porém, a atuação do cavaleiro Templário traria, por todo discurso bernardino, uma maior segurança para os interesses eclesiásticos, especificamente os interesses papais.

Não podemos ignorar que São Bernardo conseguira atender ao pedido do rei Balduíno II. O Papa Honório II, no Concílio de Troyes de 1129, concedera sua aprovação e outorgara uma norma de vida para a Ordem dos Templários. Em 1139, o Papa Inocêncio III, através da bula *Omne Datum Optimum*, reafirmara a associação da

favente Deo, non deesent qui te sequerentur revertentem ad subveniendum Ecclesiae Dei, quoniam omnibus notus es et dilectus.

Ordem dos Templários, ou seja, do *Novum Militiae Genus*, com a causa da Igreja Católica:

*Inocência, episcopal, servo dos servos de Deus. Aos diletos filhos Roberto, mestre da religiosa cavalaria do Templo que está situada em Jerusalém, seus sucessores e todos os irmãos, tanto presentes quanto futuros em modo perpétuo. Toda doação que vem do pai da luz, junto de quem não há mutação, nem obscurecimento, pela vicissitude é ótima e todo dom é perfeito. Pela providência, diletos filhos em Deus, por vós e em vosso benefício, exaltamos juntos o senhor onipotente, pois vossa Ordem e instituição digna de respeito é anunciada no mundo inteiro. Verdadeiramente, como tivésseis estado a caminhar, filhos, pela natureza e abandonados às vontades seculares, agora, por graça favorável, feitos ouvintes não surdos dos evangelhos, abandonadas a morte, escolhestes a humildade e o árduo caminho que conduz para a vida. Além disso, para comprovar que sejais contados na cavalaria de Deus, incessantemente fizestes em vosso peito o sinal vivificante da Cruz. Acrescenta a isto, pois assim, como os verdadeiros israelitas e versadíssimos guerreiros do divino combate, verdadeiramente acesa a chama da caridade, realizastes por obras o dito evangelho que é anunciado: **ninguém tem maior amor quanto quem põe sua vida em favor da vida dos seus**, daí também, de acordo com a voz do sumo Pastor, vós tivestes mínimo medo de dispor vossas almas pelos irmãos e de defendê-los das incursões dos pagãos e se declarais com o nome cavaleiros do Templo, sois constituídos, pelo senhor, **defensores da Igreja católica e impugnadores dos inimigos de Cristo**¹²⁴. (INOCÊNCIA II. Bula *Omne Datum Optimum*. In: ALBON, 1913-1922: 375-376, trad. e grifos nossos).*

Como observou Pernoud (1976: 17), a bula de Inocência II estabelecia os privilégios da Ordem dos Templários, como a isenção da jurisdição episcopal e do pagamento do dízimo. Entretanto, nos deteremos na representação militar contida naquele documento. Além da afirmação do caráter humilde e abnegado da Ordem, o Papa reafirma seu papel de defensora da Igreja e de impugnadora dos inimigos de Cristo. São Bernardo realizou uma associação estreita entre o *Novum Militiae Genus* e os interesses da Igreja e conseqüentemente do Papado. A bênção de Honório II e de Inocência II marcam, de certa forma, uma apropriação pontifícia do discurso bernardino e da iniciativa dos *milites* ligados a Hugo de Payns. Tal apropriação, evidenciada pela representação militar exposta na bula citada, retomava o *De Laude Novae Militiae*

¹²⁴ Innocentius episcopus, servus servorum Dei. Dilectis filiis Roberto magistro religiose militie Templi quod Iherosolimis situm est, ejusque successoribus et fratribus tam presentibus quam futuris in perpetuum. Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio. Provide, dilecti in Domino filii, de vobis et pro vobis, omnipotentem Dominum collaudamus, quoniam in universo mundo vestra religio et veneranda institutio nuntiatur. Cum enim natura essetis filii ire et seculi voluptatibus dediti, nunc, per aspirantem gratiam, evangelii non surdi auditores effecti, relictis pompis secularibus et rebus propriis, dimissa etiam spatiosa via que ducit ad mortem, arduum iter quod ducit ad vitam, humiliter elegistis, atque ad comprobandum quod in Dei militia computemini, signum vivifice crucis in vestro pectore assidue circumfertis. Accedit ad hoc quod tanquam veri Israelite atque instructissimi divini prelii bellatores, vere karitatis flamma succensi, dictum evangelium operibus adimpletis quod dicitur: majorem hac dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro animis suis; unde etiam, juxta summi Pastoris vocem, animas vestras pro fratribus poneres eosque ab incursibus paganorum defensare, minime formidatis; et, cum nomine censeamini milites Templi, constituti estis a Dominio catholice ecclesie defensores et inimicorum Xpisti impugnatores.

afirmando as características religiosas do *Novum Militiae e Genus* e sua função na Casa de Deus.

Portanto, identificamos o tratado de São Bernardo e a representação militar nele contida, como uma importante contribuição para a Teocracia. Se na afirmação do poder Papal, ao longo do século XI, a idéia de um cavaleiro de Cristo, fiel ao Pontífice, era desenvolvida, São Bernardo aprofundara essa noção. O Santo oferecia à Santa Sé um discurso mobilizador da cavalaria, cuja apropriação por parte do Papado marcou uma nova etapa nas relações entre a Igreja e a cavalaria e na política papal com relação a uma parte importante dos poderes seculares.

06. A fragilidade dos *milites Templi*

De acordo com Duby (1994: 251), além dos monges, São Bernardo se preocupou exclusivamente com os cavaleiros. O Santo, apesar de ter se relacionado com o poder secular, não escreveu um tratado para reis e imperadores. Percebemos aquela afirmação de Duby na complexidade da discussão presente no *De Laude Novae Militiae*. Também no *De Consideratione*, mesmo que tenha sido de uma forma ligeira, o Santo voltou seu olhar sobre aquela personagem que deveria desembainhar a espada pelas ordens do sacerdote e sob o comando do Imperador. Uma personagem humilde, mas que teria o poder executivo da violência legítima.

No contexto das discussões em torno da afirmação do papado frente aos poderes seculares e frente à própria hierarquia eclesiástica, e na esteira de outros problemas como a violência cavaleiresca, São Bernardo aprofundara noções como a de *miles Christi* e *miles Sancti Petri*. Assim, o Santo se esforçou por mobilizar a nobreza guerreira através da representação do *miles Templi* no contexto da dilatação da cristandade do Ocidente durante as Cruzadas.

Um aspecto importante para o papado no século XI e conseqüentemente para a Teocracia é a noção de *miles christi*. Não era prática incomum abades e bispos, enquanto senhores eclesiásticos, recrutarem *milites* para defender seus domínios (DEMURGER, 2002: 21). A crer no testemunho do clérigo Raul Glaber e em outros religiosos que escreviam no século XI, a violência dos leigos era um problema em certas regiões do ocidente:

Um dos pontos mais importantes era a conservação de uma paz inviolável: [a decisão dos concílios] havia provido, ordenando a todo particular das duas classes, qualquer

*que fosse sua conduta anterior, de sair sem armas, com uma inteira segurança*¹²⁵.
(RAUL GLABER. *Les Cinq Livres de ses Histoires*. In: PROU, 1866: 312. trad. nossa).

Falamos não apenas na mobilização ou orientação da *militia*, mas nas impressões sociais que conduziam as ações e práticas do clero. Portanto, manter o clero livre da influência imperial, ou evitar fissuras no interior da própria hierarquia eclesiástica não deviam ser as únicas preocupações da Sé Romana e de seus aliados. De acordo com a documentação eclesiástica, fazia-se necessário discutir a violência e a impetuosidade da nobreza laica e de seus *milites*. Entretanto, mais do que refrear os *milites*, sua existência deveria ganhar um sentido e sua força, disciplinada, direcionada para objetivos que lhes assegurassem a salvação.

Evidenciam-se disputas pelo poder entre os *milites* e clero. Os próprios papas recrutaram *milites*: Leão IX empregou seus *Milites Sancti Petri* para combater em Civitate no ano de 1053 e certos relatos já os designavam enquanto *Milites Christi*. Como informamos, Gregório VII também idealizou empregar esses *milites* contra soberanos mais “exaltados” como Henrique IV (DEMURGER, 2002: 21). Duby (1994: 37-38) observou que Gerardo de Cambrai, para solucionar seus problemas com o castelão Gautier, pretendeu submetê-lo fazendo-o prestar um juramento de fidelidade.

Os próprios movimentos da Paz e da Trégua de Deus intentaram controlar e, de certa forma, utilizar a violência militar. A delimitação de uma violência legítima e outra ilegítima demonstra essa observação. Escritos como a *Vita Geraldii* e o *De Laude Novae Militiae*, explicitadas as suas especificidades, aprofundavam essa utilidade social da *militia* ao proporem uma imagem militar ligada à idéia de ministro de Deus, ou seja, de protetores dos pobres e observadores do bem estar coletivo. A idéia de um interesse coletivo era contraposto aos problemas dos interesses individuais militares, caracterizados de forma negativa como orgulho, arrogância e rapinagem. Nesse sentido, se a violência militar encontrava tentativas de regulamentação e orientação, essas mesmas regulamentação e orientação foram problematizadas pelos próprios *milites*.

Podemos aceitar, em um primeiro momento, a idéia de Demurger que falava de um processo de sacralização da cavalaria (2002: 23). Da mesma forma, aceitamos a proposição de Kantarowicz sobre a sacralização que os homens daqueles tempos

¹²⁵ Un des points les plus importants était la conservation d'une paix inviolable: on y avait pourvu, en ordonnant à tout particulier des deux classes, quelle que fût sa conduite antérieure, de sortir sans armes, avec une entière sécurité.

realizavam sobre os elementos componentes de sua realidade (1998: 49). O processo do *miles* ao *miles Christi*, ao *miles Sancti Petri* e ao *miles Templi*, o qual nós pudemos perceber na análise do discurso eclesiástico foi evidenciador dessa sacralização. Contudo, novamente, devemos observar as dificuldades e as incertezas desse processo e nos precaver de sua aparente linearidade.

Voltemos novamente nossa atenção então para a carta que São Bernardo escrevera a seu tio André:

A carta que me enviaste há pouco, recebi no leito da enfermidade. A acolhi com as mãos abertas, a li de bom grado e a reli com alegria, porém, me teria regozijado muito mais te vendo. Nela li o desejo que tem de ver-me e também teu medo ante o perigo em que se acha a terra honrada com a presença do Senhor e a cidade consagrada com seu sangue. Ai de nossos príncipes! Não tem atuado bem na terra do Senhor, e ao voltar rapidamente à sua pátria não cessam de praticar o mal nem os dói o desastre de José [Am. 06,06] ¹²⁶. São muito fortes para fazer o mal e incapazes de realizar o bem ¹²⁷. (CTAMT, v. 07: 890, trad e grifo nossos).

O Santo apresentou a vontade de seu tio em vê-lo e o seu temor quanto ao destino da Terra Santa. André temia o perigo que ameaçava os Estados Latinos, especificamente Jerusalém, após o fracasso da segunda Cruzada em 1150. Além desse temor, São Bernardo atribuía aos príncipes certa incompetência e até mesmo má vontade quanto às necessidade de realizar o bem. Novamente, os interesses individuais se sobrepõem aos coletivos. Essa oposição é destacada na citação de Amós. Ele afirmava que os príncipes retornavam rapidamente para o Ocidente, onde eram aptos e eficazes ao fazer o mal, mas pouco capazes para realizar o bem. Nos defeitos dos príncipes estariam as causas dos perigos da Terra Santa e dos temores de André.

São Bernardo continuou expondo o que seu tio sentia quanto aos problemas e às ameaças da Palestina:

Fazes muito bem em comparar-te à formiga... Que fruto tira o homem de todas as fadigas que o esgotam sob o sol [Ecl. 01, 03]? Elevemo-nos, portanto, sobre o sol e vivamos no céu, antecipando-nos já com a mente aonde iremos também com o corpo.

¹²⁶ ... bebem vinho em taças e perfumam-se com o óleo das primícias, mas de modo algum se atormentam com a ruína de José.

¹²⁷ Litterae tuae, quas novissime tranmisisti, invenerunt me in lectulo decumbentem. Accepi eas obviis manibus; libenter legi, lbenter relegi, sed libentius te vidissem. Legi in illis desiderium tuum videndi me, legi et metum tuum pro periculo terrae, quam Dominus sua praesentia honoravit; periculo civitatis, quam suo sanguine dedicavit. Vae principibus nostris! In terra Domini nihil boni fecerunt; in suis, ad quas velociter redierunt, incredibilem exercent malitiam, et non compatiuntur super contritione Ioseph. Potentes sunt ut faciant mala, bonum autem facere nequeunt.

*Ali, querido André, ali estão os frutos de teu trabalho, ali tua recompensa. Lutas sob o sol, porem o fazes por aquele que reina acima do sol. Lutemos aqui e esperemos ali o prêmio*¹²⁸. (CTAMT, v. 07: 890, trad nossa).

O ânimo e o entusiasmo de André pareciam estar arrefecendo. A comparação que aquele cavaleiro provavelmente fazia entre sua atividade e a da formiga corroborava sua necessidade de apoio e de consolo. Aparentemente, havia muito a ser feito e poucos homens dispostos a fazê-lo. São Bernardo, nesta carta, também demonstrara a necessidade de atualizar o *De Laude Novae Militia*, ou seja, fazer presente junto a memória dos *milites* a mensagem exortativa de suas páginas. Apesar da segurança oferecida por aquele tratado, os *milites* Templários se deparavam com dificuldades e incertezas que questionavam a validade de seus esforços. São Bernardo novamente evocava o trabalho árduo sob o sol como garantia das recompensas no Paraíso. A carta para André foi, entre outras coisas, um novo conforto e o reforço das certezas eternas atribuídas ao *Novum Militiae Genus*.

Nas entrelinhas do discurso bernardino, marcado pelo esforço de apoiar o seu tio no socorro da Terra Santa, ficou evidente o desânimo e o questionamento do cavaleiro. Este não deveria ser o único descontente. Bernardo dera voz a esse descontentamento e conservara para nós a raiz de sua insatisfação: os crescentes perigos em Jerusalém e as dificuldades do trabalho dos Cruzados. André, provavelmente se sentia impotente perante a grande carga do trabalho que deveria desempenhar. Diante das necessidades das Cruzadas, a participação dos próprios templários encontrava obstáculos. Se essa adesão e a representação do *Novum Militiae Genus* conduziam à sacralização da cavalaria, ou de parte desta, a apropriação dessa representação era marcada pela incerteza. Se André se dizia uma formiga e temia o destino da Palestina, percebemos que a dita sacralização não estava no discurso eclesiástico, mas na sua interação com a *militia*.

Da mesma forma, como sugeriram Senellart (2002) e Kantarowicz (1998), se reis e imperadores se apropriavam das representações e dos discursos eclesiásticos e por eles pautavam suas relações de poder, a *militia* se apropriou também do *De Laude Novae Militia*. Essa apropriação foi orientada pelas relações nas quais ela estava

¹²⁸ Bene facis formicae te comparans... Quae autem abundantia homini de universo labore, quo laborat ipse sub sole? Ergo ascendamus super solem et conversatio nostra in caelis sit, iam mente praecedentes quo sumus et copore secuturi. Ibi, mi Andrea, ibi fructus laboris tui; ibi retributio tua.

inserida. Mesmo com o tom de incentivo da carta de São Bernardo, podemos entender o desânimo de André com as ocorrências e as incertezas do reino de Jerusalém.

Os discursos presentes na *Vita Geraldi*, no *De Laude Novae Militia* ou nos editos da Paz e da Trégua de Deus, assim como em outros escritos eclesiásticos, não foram suficientes para aprofundar a análise da cristianização ou sacralização da *militia*. Foi necessário, de alguma forma, direta ou indiretamente, examinar a apropriação militar daqueles discursos. Assim, a despeito de uma história das idéias ou especificamente de uma história da idéia de *militia Christi*, procuramos recuperar a dimensão humana ou social da cristianização da *militia* através da incerteza e da fragilidade dos ideais eclesiásticos discutidos e questionados pelas especificidades dos espaços de socialização dos *milites*.

Se os soberanos seculares se tornavam sagrados pela unção eclesiástica e pelo discurso que os humilhava, os *milites Templi* traduziram de maneiras diversas o escrito bernadino. Se, como demonstramos anteriormente, Bernardo de Tremelay poderia se inspirar na referência que São Bernardo fazia aos Macabeus e André desanimava perante as dificuldades, necessitando voltar ao abade de Claraval para reforçar e reafirmar as certezas da exortação, isso comprovou uma espécie de desvio dos desejos e das vontades eclesiásticos. Se, no século XII os papas se esforçaram em tornar a Cruzada um assunto eclesiástico, os *milites* e também os *Novi Milites* de São Bernardo, demonstravam a incerteza de seus rumos.

Esse possível desvio dos desejos eclesiásticos nos mostrou as dificuldades e as incertezas de seu discurso perante as relações de poder e as especificidades da *militia*. Propor uma idéia de instrumento e intentar submeter a mão do cavaleiro às ordens do Papa e ao comando do Imperador foi algo diferente e até mesmo muito distante do que exercer tal idéia. São Bernardo, mesmo pretendendo ligar o *Novum Militiae Genus* à vontade Papal, provavelmente percebeu essa diferença ao se deparar com o fracasso da Segunda Cruzada e com os temores de seu parente, mestre dos Templários.

***CONSIDERAÇÕES
FINAIS***

O DE LAUDE NOVAE MILITIAE ENQUANTO PERSPECTIVA SOCIAL E MONÁSTICA.

Discutimos as práticas políticas no século XI e primeira metade do século XII, assim como a perspectiva bernardina quanto a elas. Nessa discussão, definimos a política, de acordo com aquele contexto, enquanto relações de poder e identificamos os conflitos de representações e as trocas simbólicas entre os poderes secular e eclesiástico como uma parte relevante, senão fundamental, para sua compreensão. Foi possível visualizar, no âmbito das relações de poder, como uma sociedade se problematiza e como são construídas/destruídas, formadas/reformuladas, afirmadas/rejeitadas etc. as identidades de seus grupos componentes.

Nesse esquema, deparamos com a necessidade de situar a representação do *Novum Militiae Genus* no interior daquelas relações e daquelas trocas e influências simbólicas, restringindo o enfoque para a cavalaria e o monasticismo cisterciense personificado em São Bernardo. Buscamos apresentar uma história da incerteza e da excitação. Tal meta se constituiu como um elemento fundamental para esta pesquisa, pois nos ajudou a escapar, de um lado, da determinação unívoca das estruturas culturais e sociais e, por outro, proporcionou a reconstituição das interações que foram importantes para a concepção militar de São Bernardo. Através dessa história da incerteza, examinando os espaços de socialização do Santo – a família, as relações com a *militia* e o monastério – identificamos possibilidades de análise tão importantes para o estudo do *Novum Militiae Genus* quanto a leitura de São Bernardo acerca dos “Pais da Igreja”.

Historiadores como Bloch (1982: 352) e tradutores como Ramos (1953-1955, v. 01: 856) identificaram a importância das idéias de Santo Agostinho e de Santo Anselmo para a representação militar do *De Laude Novae Militiae*. Assim, tomamos um caminho um pouco diferente e seguimos o percurso da leitura de São Bernardo sobre a cavalaria analisando suas interações com monges e *milites*. De fato, não ignoramos as contribuições de Santo Anselmo e Santo Agostinho para o *Novum Militiae Genus*. A idéia de guerra justa e a oposição entre a *militia Christi* e a *militia secularis* esboçada no jogo de palavras *malitia/militia* evidenciam aquela contribuição. Porém, era necessário recuperar e precisar a contribuição de Hugo de Payns, de Hugo de Champagne e dos monges cistercienses e cluniacenses para a concepção de São Bernardo.

A cavalaria, enquanto uma configuração social complexa, heterogênea e interativa, foi identificada como interlocutor de fundamental importância para o abade de Claraval. Tal fato se observou na medida em que as relações de São Bernardo com a cavalaria, ilustradas pela hagiografia de Guilherme de Saint-Thierry, pela carta a Hugo de Champagne e pelo *De Laude Novae Militiae*, exigiram um maior aprofundamento sobre os *milites* e suas características fundamentais. Estabelecer as relações familiares como primeira parte deste texto serviu para salientar como as concepções militares de São Bernardo se alteraram no contexto de suas relações com a *militia*.

Sublinhamos as diferentes interações estabelecidas entre o Santo e a cavalaria, além dos diferentes posicionamentos do Santo: recusa, recalcitrância, aceitação reticente, apoio fervoroso, entre o período de convívio com Tecelino, seu pai, e os contatos com os primeiros Templários. Tal recurso demonstrou que as diferentes relações estabelecidas pelo Santo levaram-no a diferentes posicionamentos quanto à cavalaria, quanto à cultura e à sociedade de seu tempo.

Percebemos a complexidade desses posicionamentos ao procurar responder a seguinte pergunta: o São Bernardo, que convertia os *milites* ao monasticismo na sua juventude poderia assumir o ideal de uma cristandade concebida como uma túnica multicolorida e sem costura, onde cada um teria a recompensa segundo seu estado? É certo que São Bernardo convertera seus parentes e ingressara na Ordem de Cister, como enfatizamos. Deve-se acentuar então, de maneira prudente, um amadurecimento no pensamento de São Bernardo. Ele converteu seus irmãos *milites*, os cavaleiros que foram visitá-lo em Claraval e possivelmente desejava trazer Hugo de Champagne para o claustro, na circunstância em que este abandonara seu estado condal. Poder-se-ia então perceber no tratado *Apologia* – no princípio da solidariedade – e também no *De Laude Novae Militiae* uma mudança radical no pensamento bernardino?

As conclusões não devem ser tão rápidas, da mesma forma que o desejo de Bernardo em monastizar a sociedade deve ser mais bem apreciado. É preciso lembrar que os irmãos de Bernardo deviam se envolver, devido a seus laços de vassalagem, nos combates seculares que Urbano II qualificara de fraticidas, que os Concílios de Paz no decorrer do século XI pretendiam conter e que o próprio Bernardo repudiara no *De Laude Novae Militiae*. Além disso, os *milites* que foram visitar o abade de Claraval estavam se dirigindo aos Torneios, essas guerras simuladas condenadas pelo clero. Logo,

nada poderia interditar a São Bernardo a idéia de trazer aqueles *militēs* para o monasticismo. De uma perspectiva monástica bernardina, a cavalaria efetiva da *Vita Prima* era uma má cavalaria. Mesmo que as virtudes pessoais de seus parentes se evidenciassem, era necessário convertê-los, afinal, o que de efetivo se poderia propor para a *militia* além da frágil trégua ou deposição de armas regidas pelo calendário religioso?

Os parentes *militēs* de São Bernardo estavam longe de fazer parte de uma solidariedade social que concebesse a aceitação do ofício das armas. As tais guerras fratricidas que Urbano II lembrara em Clermont dificultavam tal solidariedade e a percepção de um caminho salutar para a cavalaria, claro, segundo o clero e segundo o jovem Bernardo. A dificuldade do Santo conceber um *ius militiae* tal como definido por Odon de Cluny, em conformidade com a solidariedade social foi expressa na insistência da conversão de seus irmãos André e Geraldo. São Bernardo não os convidou ao exercício de uma cavalaria que pudesse ser, na concepção do Santo, mais cristã. O máximo que a *Vita Prima* explorou foi o convite de Bernardo a certos *militēs*, afim de que renunciassem às armas por um período determinado de tempo. A proposta primordial do jovem Bernardo para os *militēs* tomava a forma do claustro e do hábito. Algo diferente do que pôde ser apreendido na carta a Hugo de Champagne e na sua resposta a Hugo de Payns.

Nesse sentido, o princípio da solidariedade e da diferença que o Santo pretendia ilustrar na metáfora da túnica e na citação de São Paulo “do cada um permaneça em sua vocação” não era válido na medida em que o Santo considerava a sua distorção no mau exercício da *militia* – as guerras entre nobres cristãos. O dito amadurecimento de São Bernardo veio na medida em que aquele princípio da solidariedade, em sua aplicabilidade a cavalaria, foi refletido e ponderado no problema com Cluny e na resposta a Hugo de Payns. O que São Bernardo fez com o *Novum Militiae Genus* foi descobrir e esmerar uma espécie de inserção cavaleiresca no tecido daquela túnica social que cobria e representava a unidade da *Ecclesia*.

A representação do Templário não foi pensada apenas um estímulo aos *militēs* hugonianos, ex-vassalos dos cônegos do Santo Sepulcro, mas também um espelho para a *militia/malitia*, cujos riscos mortais foram apresentados. Os Templários eram os exemplos perfeitos da solidariedade social cristã na medida em que, segundo São

Bernardo, defenderiam a cristandade e nos momentos de paz se dedicariam a exercícios e práticas apostólicas, penitenciais, cenobíticos e expiatórios.

São Bernardo concebeu na comunidade militar dos *Novi Milites* um tratamento de respeito recíproco que pode remeter o leitor as suas críticas a Cluny. Em sua carta ao monge Roberto, Bernardo evidenciou o tratamento que seria dado ao adolescente pelos monges de Cluny. Roberto seria elevado sobre seus contemporâneos, não importando quão idosos ou veneráveis eles fossem (BERNARDO DE CLARAVAL. *Carta ao Monge Roberto*. In: GIOVANDO, 1944: 15-17). O abade de Claraval criticou tal distinção que subvertia uma ordem e uma organização pretendida como natural: os mais novos submetidos aos mais velhos. De um modo similar, Bernardo identificava na comunidade dos *Novi Milites* um respeito e consideração baseados no critério da virtude e do mérito dos melhores, não da nobreza.

Noção de humildade e unidade que ilustra a força dos laços comunitários do *Novum Militiae Genus*, mas que encontra respaldo em uma noção de respeito e união discutidos, em um outro momento, no interior da questão monástica com seu sobrinho Roberto. Não se pode afirmar que a noção de unidade/humildade de São Bernardo seja diretamente ligada à querela com Cluny. O que pretendemos foi demonstrar como o Santo pensara a coesão e o relacionamento no seio de um monastério e como ele traduziu as interações entre os *milites* de Hugo de Payns. Há uma aproximação entre ambos os casos que se evidencia pela ênfase dada à autoridade dos mais velhos sobre os mais novos e dos melhores sobre aqueles que não guardavam totalmente os preceitos da comunidade, talvez inexperientes ou pouco dedicados.

Quando Bernardo afirmava: *são submetidos aos melhores*¹²⁹ (DLNM, v. 367, t. 31: 68, trad. nossa), não aos mais nobres, ele pretendia trazer um grau de organização hierárquica que não tinha o eixo na nobreza e nas distinções nobiliárquicas, mas no mérito e nas práticas cuja excelência assentava-se na humildade, bom convívio e eficiência militar. O melhor, para o abade, nem sempre seria o mais nobre. Claro, não se trata de uma revolução social que abolisse a nobreza de sangue, afinal o caráter nobre não era estranho aos *Novi Milites*. Como lembrou Bathélemy (1994), a noção de nobreza nunca faltou aos *milites*. O cavaleiro era um nobre, os Templários eram nobres e Bernardo falava de um critério de convívio e distinção tecido para nobres. O ponto

¹²⁹ Defertur meliori, non nobiliori.

essencial da reflexão bernardina não era desprezar a nobreza de nascimento, mas, no interior desta, focar outros critérios – monásticos e apóstólicos – que serviriam à preservação da comunidade e de sua utilidade no contexto das cruzadas. Devemos lembrar que o primeiro mestre dos Templários foi Hugo de Payns e que seu antigo suserano, conde Hugo de Champagne, se tornara, na Ordem, um dos *milites* sob seu comando.

A perspectiva monástica do Santo quanto ao seu monasticismo se revelou também muito importante para sua concepção militar. O monasticismo baseado na humildade, no trabalho manual e na solidariedade comunal levou São Bernardo a uma apreciação particular das práticas militares de Hugo de Payns. Claro, não atribuímos ao monasticismo cisterciense uma das bases do *Novum Militiae Genus*. Atribuímos esta base ao monasticismo cisterciense de São Bernardo. Aquelas características fundamentais foram aprofundadas e até mesmo radicalizadas na resolução de seus problemas com o monge Roberto e nas consequências daquela resolução: a indignação dos cluniacenses quanto a uma possível difamação movida pelo Santo e pelos seus monges de Claraval.

São Bernardo, antes de seus contatos com os Templários, se viu na necessidade de afirmar a dureza de seu monasticismo e incitar o monge Roberto ao bom combate pela salvação através da associação entre a dureza da prática monástica e a dureza da prática militar. Além de afirmar as feições de sua ascese, o Santo viu no ofício dos *milites* uma forma adequada e digna para traduzir as suas práticas monásticas. Se essa aproximação ocorria no sentido de demonstrar e justificar o esforço de seu monasticismo, não poderia ocorrer no sentido inverso? Ou seja, o monasticismo não poderia demonstrar e justificar o ofício militar?

Todavia, tal demonstração e justificativa só ocorreram devido ao diálogo movido por São Bernardo, Hugo de Champagne e Hugo de Payns. Concluímos então, que a perspectiva monástica de São Bernardo proporcionou a ele uma perspectiva específica da prática militar, não de todos os *milites*, mas da de um grupo de cruzados. A representação do *Novum Militiae Genus* foi, portanto, o resultado do contato entre dois mundos distintos, mas comunicantes. Interessante observar que se foi possível a São Bernardo ler a iniciativa dos Templários utilizando a Regra de São Bento, o exemplo dos apóstolos e dos macabeus, isso evidenciava uma certeza na justiça e na legitimidade

daqueles *milites*. Tal justiça e legitimidade ultrapassava a oposição bernardina da juventude e a relativa incerteza demonstrada na carta a Hugo de Champagne e no prólogo do *De Laude Novae Militiae*.

O tratado de São Bernardo qualificava o *Novum Militiae Genus* como uma espécie de conversão próxima da conversão ao monasticismo. Os *Novi Milites* exerceriam um labor que os redimiria dos pecados cometidos em combate. As durezas do esforço militar na Palestina e a organização dos *milites Templi*, esboçada pelo Santo, aproximavam aqueles dois conjuntos de práticas. Isso criou uma representação que, oriunda do contato e da discussão entre interesses distintos – os dos primeiros Templários e os de São Bernardo – problematizava o papel e a inserção do *miles* na sociedade.

Considerando essa tensão de interesses, identificamos o *Novum Militiae Genus* como uma representação política no interior da qual era repensada a identidade de um importante componente da sociedade medieval: a *militia*. Assim como Hugo de Payns apresentou suas inquietações a São Bernardo, o qual lhe dera uma resposta no *De Laude Novae Militiae*, os Templários posteriores ao seu primeiro mestre também se apropriaram das representações que foram tecidas no contato daquelas duas personagens. Fomos informados da apropriação desses cavaleiros através das ações de Bernardo de Tremelay e de André, tio de São Bernardo. Se por um lado, o *Novum Militiae Genus* fornecia certezas e convicções às ações do primeiro, para o segundo, após o fracasso da segunda Cruzada, a representação militar do abade de Claraval precisava ser reafirmada e confirmada. Podemos propor também a apropriação que os papas realizaram a cerca daquela representação. A bula *Omne Datum Optimum* foi um dos documentos capitais para, brevemente, realizar tal pretensão.

Portanto, no entrecruzamento de diferentes representações e apropriações, constituída de forma complexa nas relações entre o Santo e a cavalaria, o *Novum Militiae Genus* mostrou-se como uma representação política, pois problematizava e questionava o papel e a inserção dos membros de uma coletividade no tecido social. Essa representação construída, modificada e reconstruída com dificuldades a partir de interesses específicos de diferentes componentes da sociedade foi uma das formas que assumiu a discussão do problema da conquista do Paraíso ser realizada pela guerra.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Documentais:

- ACARDO MILES. Carta de convenção feita com o abade de Cluny. In: BERNARD, Auguste (org.) & BRUEL, Alexandre (org.). *Recueil des Chartes de l'Abbaye de Cluny*, v. 05. Paris: Imprimerie Nationale, 1876-1903: 51-53.
- ANONÔNIMO NORMANDO. Tratados. Apud: KANTAROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Cia Das Letras, 1993: 50-52.
- BALDUÍNO II. Carta a São Bernardo. In: ALBON, André d' (ed.). *Cartulaire general de l'ordre du Temple:1119?-1150; recueil des chartes et des bulles relatives à l'ordre du Temple*, v. 01. Paris: H. Champion, 1913-1922: 01.
- BENTO DE NURSIA. *Regra de São Bento*. In: MONJES DE MONTSERRAT. San Benito: su vida su regla. Madrid: BAC, 1954.
- BERNARDO DE CLARAVAL. *Apologia*. In: LOS MONJES CISTERCIENSES DE ESPAÑA (org.). *Obras Completas de San Bernardo*, v. 01. Madrid: BAC, 1983-1990, p. 248-295.
- _____. Carta a Guilherme de Saint-Thierry. In: ARANGUREN, Inaki (org.) & BALLANO, Mariano (org.). *Obras Completas de San Bernardo*, v. 07. Madrid: BAC, 1983-1990: 318.
- _____. Carta a Guilherme de Saint-Thierry. In: ARANGUREN, Inaki (org.) & BALLANO, Mariano (org.). *Obras Completas de San Bernardo*, v. 07. Madrid: BAC, 1983-1990: 318-323.
- _____. Carta ao conde Hugo de Champagne. In: GIOVANDO, Lorenzo (org.). *Lettere*, v. 12, t. 01. Torino: SEI, 1944: 268-271.
- _____. Carta a seu tio André, mestre dos Templários. In: ARANGUREN, Inaki (org.) & BALLANO, Mariano (org.). *Obras Completas de San Bernardo*, v. 07. Madrid: BAC, 1983-1990: 890-893.
- _____. Carta aos cidadãos milaneses. In: ARANGUREN, Inaki (org.) & BALLANO, Mariano (org.). *Obras Completas de San Bernardo*, v. 07. Madrid: BAC, 1983-1990: 491-493.
- _____. Carta ao conde Teobaldo II de Champagne. In: ARANGUREN, Inaki (org.) & BALLANO, Mariano (org.). *Obras Completas de San Bernardo*, v. 07. Madrid: BAC, 1983-1990: 202-206.
- _____. Carta ao monge Roberto. In: GIOVANDO, Lorenzo (org.). *Lettere*, v. 12, t. 01. Torino: SEI, 1944: 02-41.

- _____. *De Consideratione*. In: LOS MONJES CISTERCIENSES DE ESPAÑA (org.). *Obras Completas de San Bernardo*, v. 02. Madrid: BAC, 1983-1990: 49-233.
- _____. *De Laude Novae Militiae*. In: EMERY, Pierre-Yves (org.). *Sources Chrétiennes*, v. 367, t. 31. Paris : Éditions du CERF, 1990: 48-133.
- _____. *De Laude Novae Militiae*. In: RAMOS, Gregório Diez (ed.). *Obras Completas de San Bernardo*, v. 02. Madrid: BAC, 1953-1955: 853-881.
- BÍBLIA SAGRADA – Tradução ecumênica. São Paulo: Paulinas/Edições Loyola, 2002.
- DODA & LEOTBALDUS. *Carta de doação a Cluny*. In: BERNARD, Auguste (org.) & BRUEL, Alexandre (org.). *Recueil des Chartes de l'Abbaye de Cluny*, v. 01. Paris: Imprimerie Nationale, 1876-1903: 756.
- ERNOUL. *Chronique d' Ernoul et de Bernard Trésorier*. In: MAS LATRIE, Louis de (ed.). Paris: Vue de J. Renouard, 1871.
- FOUCHER DE CHARTRES. *Histoire des Croisades*. In: GUIZOT, François (ed.). *Histoire des Croisades/ par Foucher de Chartres. Histoire de la Croisade de Louis VII/ par Odon Deuil*. Paris: J. L. J. Brière, 1825: 01-275.
- GELÁSIO I. *Carta ao Imperador Anastásio*. Apud: PACAUT, Marcel. *La Théocratie: l'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*. Paris: Desclée, 1989: 20.
- GERARDO DE CAMBRAI. *Gesta Episcoporum Cameracensium*. In: PERTZ, Georgius Henricus (ed.). *Monumenta Germaniae Historica: Scriptorum*, v. 07. Leipzig: K. W. Hiersemann, 1925-1933: 393-525.
- GREGÓRIO VII. *Carta ao Imperador Henrique IV*. Apud: PACAUT, Marcel. *La Théocratie: l'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*. Paris: Desclée, 1989: 68.
- _____. *Dictatus Papae*. Apud: PACAUT, Marcel. *La Théocratie: l'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*. Paris: Desclée, 1989: 66-67.
- GUIBERT DE NOGENT-SOUS-COUCY. *Relato dos poderes do rei Luis VI*. Apud: BLOCH, Marc Leopold Benjamin. *Os Reis Taumaturgos: estudo sobre o caráter sobrenatural do poder régio particularmente em França e Inglaterra*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998: 53.
- GUIDO DE PONTIGNE. *Carta ao Bispo Lamberto de Arras*. In: BOUQUET, Martin & DELISLE, Léopold. *Recueil des Historiens des Gaulês et de la France*, v. 15. *La suite des monuments des trois règnes de Philippe 1^{er}, Louis VI dit le Gros et Louis VII surnommé le Jeune, depuis l'an MLX jusqu'en MCLXXXI*. Paris: V. Palmé, 1878: 187.

- GUIDO DOS CARTUXOS. Carta a Hugo, prior dos Templários. In: UN CHARTREUX (ed.). *Sources Chrétiennes*, v. 88, t. 01. Paris: Éditions du CERF: 154-161.
- GUILHERME DE SAINT-THIERRY. Vida de Sam Bernardo. In: SHARPE, Lawrence A. (org.). *The Old Portuguese: Vida de Sam Bernardo*. Carolina do Norte: The University of North Carolina Press, 1971: 47-91.
-
- _____. Vita Prima. In: MABILLON, Joannes (ed.). *Patrologiae: cursus completus. Series secunda, in quo prodeunt patres, doctores scriptoresque ecclesiae latinae – a Gregorio Magno ad Inocentium III*, v. 185, t. 01. Paris: J. P. Migne, 1855: 225-268.
- GUILHERME DE TIRO. Historia Rerum in Partibus Transmarinis Gestarum. In: MIGNE, J. P. (ed.). *Patrologiae: cursus completus. Series secunda, in quo prodent patres, doctores scriptoresque ecclesiae latinae – a Gregorio Magno ad Inocentium III*, t. 201, Paris: J. P. Migne, 1855.
- HENRIQUE IV. Ato de Enfeudação do condado de Hainaut. In: SHWALM, Jakob Theodor (ed.) & WEILAND, Ludwig (ed.). *Monumenta Germaniae Historica: Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regnum*, v. 01. Hannoverae: [s.n.], 1893: 650.
- HENRIQUE V. Carta ao bispo Oto. In: SHWALM, Jakob Theodor (ed.) & WEILAND, Ludwig (ed.). *Monumenta Germaniae Historica: Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regnum*, v. 01, [Hannoverae: [s.n.], 1893: 133.
- HUGO MILES. Carta de Doação a Cluny. In: BERNARD, Auguste (org.) & BRUEL, Alexandre (org.). *Recueil des Chartes de l'Abbaye de Cluny*, v. 04. Paris: Imprimerie Nationale, 1876-1903: 549.
- HUGO PECCATOR. Carta aos Cavaleiros de Cristo. Apud: LECLERQ, Jean. Un document sur les débuts des Templiers. In: *Revue de l'Histoire Ecclésiastique*, nº. 52, 1957: 86-89.
- INOCÊNCIO II. Bula Omne Datum Optimum. In: ALBON, André d' (ed.). *Cartulaire general de l'ordre du Temple: 1119?-1150; recueil des chartes et des bulles relatives à l'ordre du Temple*, v. 02. Paris: H. Champion, 1913-1922: 375-379.
- MONGES CISTERCIENSES. Pequeno Exórdio. In: DE PLACE, FRANÇOIS (Introdução e Bibliografia) & GUIMARÃES, Irineu (trad.). *Os Cistercienses: documentos primitivos*. Rio de Janeiro: Musa, 1997: 33-67.
- ODON DE CLUNY. Vita Geraldii. In: MARRIER, Martin (org.). *Bibliotheca Cluniacensis*. Matiscone: sumptibus typisque fratrum Protat, 1915: 65-114.
- OS RELIGIOSOS DE CISTER. Carta a Luis, rei dos Francos. In: GIOVANDO, Lorenzo (org.). *Lettere*, v. 12, t. 01. Torino: SEI, 1944: 316-321.

- _____. Carta ao Papa Honório II. In: GIOVANDO, Lorenzo (org.). *Lettere*, v. 12, t. 01. Torino: SEI, 1944: 338-341.
- PEDRO CRASSO. Em defesa do rei Henrique. Apud: PACAUT, Marcel. *La Théocratie: l'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*. Paris: Desclée, 1989: 80.
- RAUL GLABER. *Les Cinq Livres de ses Histoires: 900-1044*. In: PROU, Maurice (ed.). Paris: A. Picard, 1886.
- RICHER. *Histoire de Richer em quatre livres*. In: POISIGNON, Auguste Maurice (trad). Reims: P. Régnier, 1855.
- SÍNODO DE BAMBERGE. Edito de Paz da Diocese de Bamberge. In: SHWALM, Jakob Theodor (ed.) & WEILAND, Ludwig (ed.). *Monumenta Germaniae Historica: Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regnum*, v. 01. Hannoverae: [s.n.], 1893: 605-609.
- WILFREDO, ARDERICO E OUTROS MILITES. Carta de doação da Igreja de São Cassiano a abadia de Cluny. In: BERNARD, Auguste (org.) & BRUEL, Alexandre (org.). *Recueil des Chartes de l'Abbaye de Cluny*, v. 05. Paris: Imprimerie Nationale, 1876-1903: 20-23.

Estudos:

- AMATO, Angelo. *Gesù Cristo Nella Vita Spirituale: appunti per gli sutdenti del corso (dispense del professore)*. Roma: Facoltà di teologia della UPS, 1997-1998.
- AMBROISE, G. *Les Moines du Moyen Age: leur influence intellectuelle et politique en France*. Paris: A. Picard, 1946.
- AUBÉ, Pierre. *Saint Bernard de Clairvaux*. Paris: Fayard, 2003.
- BACZKO, B. Imaginação Social. In: *Enciclopédia Einaudi*, v. 5, Lisboa: Imprensa Nacional, 1987: 296-332.
- BARRACLUGH, Geoffrey. *La Papauté au Moyen Âge*. Paris : Flammarion, 1970.
- BARTHÉLEMY, D. *La Chevalerie: de la Germanie antique à la France du XII^e siècle*. Paris: Fayard, 2007.
- _____. Qu'est-ce que la chevalerie, em France aux X^e et XI^e siècles?. In: *Revue Historique*. t. 290. Paris: Presses Universitaires de France, 1994: 15-74.
- BERSTEIN, Serge. A Cultura Política. In: RIOUX, Jean Pierre & SIRINELLI, Jean François (org.). *Para Uma História Cultural*. Lisboa: Estampa, 1998: 349-363.
- BLOCH, Marc Leopold Benjamin. *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

- _____. *A Sociedade Feudal*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.
- _____. *Os Reis Taumaturgos: estudo sobre o caráter sobrenatural do poder régio particularmente em França e Inglaterra*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*, 02 vols. Brasília: UNB, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma Teoria da Prática. In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983: 47-81.
- _____. *Escritos de Educação*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BRAUDEL, Fernand. A Longa Duração. In: *História e Ciências Sociais*. 2ª ed. Lisboa: Presença, 1976: 07-70.
- BROWN, Elizabeth A. R. The Prince is Father of the King: The Character And Childhood of Philip the Fair of France. In: *Medieval Studies*, nº. 49, Toronto: PIOMS, 1987: 282-334.
- CALMETTE, Joseph & DAVID, Henri. *Saint Bernard*. Paris: Artmème Fayard, 1953.
- CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. O Poder na Idade Média entre a “História Política” e a “Antropologia Histórica”. *Signum*. São Paulo, nº. 05, 2003: 233-252.
- CARDINI, Franco. O Guerreiro e o Cavaleiro. In: LE GOFF, Jacques (org.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989: 57-78.
- CHARTIER, Roger. *História Cultural entre Práticas e Representações*. Lisboa: Difel. 1990.
- DE PLACE, François (Introdução e Bibliografia) & GUIMARÃES, Irineu (trad.). *Os Cistercienses: documentos primitivos*. Rio de Janeiro: Musa, 1997.
- DEMURGER, Alain. *Les Templiers: une chevalerie chrétienne au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 2005.
- _____. *Os Cavaleiros de Cristo: Templários, Teutônicos, Hospitalários e outras ordens militares na idade média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- DUBY, Georges. *A Sociedade Cavaleiresca*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- _____. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

- _____. História Social e Ideologias das Sociedades. In: LE GOFF, Jaques & NORA, Pierre. *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976: 130-145.
- _____. *Hombres y Estructuras de la Edad Media*. Madrid: Siglo Veintuno, 1989.
- _____. *O Cavaleiro, a Mulher e o Padre: o casamento na França feudal*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.
- _____. *São Bernardo e a Arte Cisterciense*. São Paulo, 1990.
- DURKHEIM, Émilie. Representações Individuais e Representações Coletivas. In: *Sociologia e Filosofia*. São Paulo: Forense, 1970, p. 13-41.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. 02 volumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- _____. A Formação e Evolução da Sociedade de Corte em França. In: *A Sociedade de Corte*. Lisboa: Estampa, 1987: 121-181.
- EMERY, Pierre-Yves (org.). *Sources Chrétiennes*, v. 367, t. 31. Paris : Éditions du CERF, 1990.
- FARIA, Ernesto. *Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro: Garnier, 2003.
- FLORI, Jean. *La Chevalerie*. Pollina : Gisserot, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- _____. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Peregrinos, Monges e Guerreiros: feudo-clericalismo e religiosidade em Castela Medieval*. São Paulo: Hucitec, 1990.
- GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, v. 02. São Paulo: EDUSC, 2002: 449-462.
- GANSHOF, F. L. *Que é o Feudalismo?* Lisboa: Granelo, 1968.
- GAUTIER, Léon. *La Chevalerie*. Paris, 1884.
- GIOVANDO, Lorenzo (org.). *Lettere*, v. 12, t. 01. Torino: SEI, 1944.

- GIRARDET, Jacky & CRIDLIG, Jean-Marie. *Panorama: méthode de français*, v. 01. Bergamo: NIIAG, 2004.
- GUERREAU, Alain. *O Feudalismo: um horizonte teórico*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- GUILHIERMOZ, P. *Essai sur l'Origine de la Noblesse en France au Moyen Age*. Genève: Mégariotis reprints, 1906.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- KANTAROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- KLAPISCH-ZUBER, Cristiane. A Mulher e a Família. LE GOFF, Jacques (org.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989: 193-208.
- _____. Masculino/Feminino. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, v. 02. São Paulo: EDUSC, 2002: 137-150.
- KUSCHNIR, Karina & CARNEIRO, Leandro Piquet. As Dimensões Subjetivas da Política: cultura política e antropologia política. In: *Rev. Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 13, n°. 24, 1999: 227-250.
- LAPLATINE, François & TRINDADE, Liana. *O Que é Imaginário?* São Paulo: Brasiliense, 1996.
- LE GOFF, Jaques. As Mentalidades: uma história ambígua. In: In: LE GOFF, Jaques & NORA, Pierre. *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976: 68-83.
- _____. *La Baja Edad Média*, v. 11. Madrid: Siglo XXI, 1971.
- _____. *La Civilisation de l'Occident Medieval*. Paris: Arthaud, 1965.
- _____. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.
- LINS, Ivan. *A Idade Média: a cavalaria e as cruzadas*. Rio de Janeiro: Livraria São José 1958.
- MABILLON, Joannes (ed.). *Patrologiae: cursus completus. Series secunda, in quo prodeunt patres, doctores scriptoresque ecclesiae latinae – a Gregorio Magno ad Inocentium III*, v. 185, t. 01. Paris: J. P. Migne, 1855.
- MATTHEW, Donald. *A Europa Medieval: raízes da cultura moderna*. Madrid: Edições del Prao, 1996.

- MICCOLI, Giovanni. Os Monges. In: LE GOFF, Jacques (org.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989: 33-54.
- MORÁS, Antônio. Sobre o Imaginário e as Representações na Idade Média. Coordenadas Metodológicas. In: *Os Entes Sobrenaturais na Idade Média*. São Paulo: Ana Blume, 2001: 14-58.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. A História Política e o Conceito de Cultura Política. In: *Anais do X Encontro Regional de História (ANPUH – MG): Minas, Trezentos Anos: um balanço historiográfico*. Mariana: ANPUH, 1996: 83-91.
- PACAUT, Marcel. *La Théocratie: l’Eglise et le pouvoir au Moyen Age*. Paris : Desclée, 1989.
- _____. *Les Moines Blancs: histoire de l’ordre de Cîteaux*. Paris: Fayard, 1993.
- _____. *L’ordre de Cluny (909-1789)*. Paris: Fayard, 1986.
- RAMOS, Gregório Diez (ed.). *Obras Completas de San Bernardo*, v. 02. Madrid: BAC, 1953-1955.
- READ, Piers Paul. *Os Templários*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- SENELLART, Michel. *As Artes de Governar*. 01ª ed. São Paulo: Editora 34, 2006.
- SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, v. 01. São Paulo: EDUSC, 2002: 253-267.
- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- _____. O Santo. LE GOFF, Jacques (org.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989: 211-230.
- _____. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*, v. 12, Lisboa: Imprensa Nacional, 1987: 287-300.