



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**ANDRÉ SARKIS CASTILHO**

**A CRIAÇÃO DA ORDEM DO TEMPLO E A SACRALIZAÇÃO DA  
GUERRA  
(1114-1139)**

**CAMPINAS**

**2016**

ANDRÉ SARKIS CASTILHO

A CRIAÇÃO DA ORDEM DO TEMPLO E A SACRALIZAÇÃO DA GUERRA (1114-1139)

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em História, na Área História Cultural.



*Supervisor/Orientador:* Profa. Dra. Neri de Barros Almeida

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO ANDRÉ SARKIS CASTILHO, E ORIENTADO PELA PROFA. DRA. NERI DE BARROS ALMEIDA.

---

CAMPINAS

2016

**Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s):** CAPES

Ficha catalográfica

Universidade Estadual de Campinas

Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

C278c Castilho, André Sarkis, 1989-  
A criação da Ordem do Templo e a sacralização da guerra (1114-1139) /  
André Sarkis Castilho. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Néri de Barros Almeida.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Bernardo, de Claraval, Santo, 1090 ou 91-1153. 2. Templários. 3. Guerra  
Santa. 4. Cruzadas. 5. Ordens religiosas militares. 6. Jerusalém - História  
militar. I. Almeida, Néri de Barros, 1965-. II. Universidade Estadual de  
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para a Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** The creation of the Order of the Temple and the  
sacralization of war (1114-1139)

**Palavras-chave em inglês:**

Templars

Holy War

Crusades

Military religious orders

Jerusalem - Military history

**Área de concentração:** História Cultural

**Titulação:** Mestre em História

**Banca examinadora:**

Néri de Barros Almeida [Orientador]

Cláudia Regina Bovo

Bruno Tadeu Salles

**Data de defesa:** 31-10-2016

**Programa de Pós-Graduação:** História



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 31/10/2016, considerou o candidato André Sarkis Castilho aprovado.

Profa. Dra. Néri de Barros Almeida

Profa. Dra. Claudia Regina Bovo

Prof. Dr. Bruno Tadeu Salles

*A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.*

*Dedico aos meus pais,  
Carlos e Fátima.*

## **AGRADECIMENTOS**

Esta pesquisa só foi possível com o apoio de muitas pessoas, que não mediram esforços para me ajudar seja com o conteúdo do texto, seja com incentivo para que o trabalho fosse aprimorado.

Aos meus pais Carlos e Fátima, que me proporcionaram muito mais do que eu poderia merecer e me ampararam intensamente, não só nos últimos anos, mas em toda minha vida. Meu mais sincero agradecimento.

À professora Neri de Barros Almeida pela sua orientação e apoio ao longo de toda a caminhada

Aos professores Cláudia Regina Bovo e Bruno Tadeu Salles, que leram meu trabalho com muita atenção e carinho e deram dicas preciosas durante o processo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos concedida.

Às minhas diversas famílias, de Mariana, de Campinas e de Pouso Alegre, no sentido mais amplo e sincero que este termo possa ter.

Aos vários amigos que me acompanharam durante todos esses anos dos quais seria injusto numerá-los e porventura esquecer de alguém importante.

Muito obrigado!

## RESUMO

Esta pesquisa analisa a formação e a estruturação da Ordem do Templo entre 1114 e 1139. Mais do que apenas um desenvolvimento direto da cruzada, consideramos que sua criação pode ser inserida em um longo processo de sacralização da violência guerreira por parte da Igreja, que durou séculos. Além disso, defendemos que diversos fatores contribuíram para a fundamentação e legitimação do Templo enquanto uma Ordem, ao mesmo tempo, religiosa e militar. Entre eles, destaca-se a rede de relações entre personalidades que apoiaram o grupo desde seus anos iniciais, quando era formado por cavaleiros que pretendiam viver mais religiosamente e auxiliar na defesa de Jerusalém. Por fim, a pesquisa também aborda o início da estruturação dessa instituição como uma Ordem internacional, tanto em relação ao seu reconhecimento apostólico e obtenção de uma regra quanto também nas primeiras adaptações que permitiram seu crescimento e inserção em toda a cristandade, ainda na primeira metade do século XII.

Palavras-chave: Ordem do Templo. Templários. Bernardo de Claraval. Guerra santa. Cruzada.

## **ABSTRACT**

This research analyses the formation and structuring of the Order of the Temple between 1114 and 1139. We consider that its creation was not only a direct development of the crusade, but that it can be inserted in a long process of sacralization of the warfare by the Church, which lasted for centuries. Moreover, we argue that several factors contributed to fundament and legitimation of the Temple as an order that was both religious and military. Among those, we highlight the network of relations between personalities that have supported the group since its early years, when it was formed by knights who wanted to live more religiously and aimed to help in defense of Jerusalem. Lastly, the research also covers the beginning of this institution's structuring as an international order, both relative to its apostolic recognition and obtaining of a rule as well in its first adjustments that allowed its growing and settling throughout Christianity, in the first half of the twelfth century.

Keywords: Order of the Temple. Templars. Bernard of Clairvaux. Holy war. Crusade.

## LISTA DE ABREVIATURAS

- Cartulário** D'ALBON, André (org.). **Cartulaire général de l'ordre du Temple: 1119?-1150: recueil des chartes et des bulles relatives à l'ordre du Temple**. Paris: H. Champion, 1913.
- De Laude*** BERNARDO DE CLARAVAL. De Laude Novae Militiae. In: EMERY, Pierre-Yves (org.). **Sources Chrétiennes**, v. 367, t. 31. Paris: Éditions du CERF, 1990: 48-133.
- Ernoul** ERNOUL. **Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier**. MAS-LATRIE, Louis de (org.). Paris: Jules Renouard, 1871.
- GT** GUILHERME DE TIRO. Historia rerum in partibus transmarinis gestarum. In: **Patrologia Latina**. t. 201. Paris: Ed. Migne, 1853, col. 526-7.
- RT** REGRA DO TEMPLO. In: CERRINI, Simonetta. **Une expérience neuve au sein de la spiritualité médiévale: l'Ordre du Temple (1120 - 1314). Étude et édition des règles latine et française**. 451f. Tese (doutorado). Universidade Paris IV: Sorbonne, 1998.

## **LISTA DE MAPAS**

**Mapa 1** – Os Estados Latinos do Oriente .....**51**

**Mapa 2** – Comendas e castelos templários até 1150 .....**132**

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>1. CAPÍTULO I: GUERRA SANTA, CRUZADA E OS ESTADOS LATINOS DO ORIENTE.....</b>	<b>21</b>
<b>1.1 A sacralização da guerra .....</b>	<b>22</b>
1.1.1 <i>Características centrais da Guerra santa .....</i>	<i>25</i>
1.1.2 <i>A proteção das igrejas e a Paz de Deus .....</i>	<i>26</i>
1.1.3 <i>Guerra santa e Reforma .....</i>	<i>31</i>
<b>1.2 O chamado à cruzada .....</b>	<b>34</b>
1.2.1 <i>O contexto oriental .....</i>	<i>34</i>
1.2.2 <i>A importância de Jerusalém e dos lugares santos .....</i>	<i>37</i>
1.2.3 <i>O apelo de Urbano II .....</i>	<i>40</i>
1.2.4 <i>A cruzada: guerra santa e peregrinação.....</i>	<i>45</i>
<b>1.3 Os Estados Latinos do Oriente .....</b>	<b>48</b>
1.3.1 <i>Fim da Cruzada e a manutenção dos territórios cristãos conquistados.....</i>	<i>48</i>
1.3.2 <i>Necessidade de proteção .....</i>	<i>52</i>
<b>2. CAPÍTULO II: O NASCIMENTO DE UMA ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA E MILITAR .....</b>	<b>54</b>
<b>2.1 A proposta: um novo grupo, um novo objetivo.....</b>	<b>55</b>
2.1.1 <i>As rotas ao Oriente e a necessidade de sua proteção .....</i>	<i>56</i>
2.1.2 <i>A formação do grupo.....</i>	<i>57</i>
2.1.3 <i>Cônegos do Santo Sepulcro e a gestação da Ordem do Templo.....</i>	<i>60</i>
2.1.4 <i>A escolha de viver sob uma regra .....</i>	<i>63</i>
<b>2.2 Apoiadores iniciais .....</b>	<b>69</b>
2.2.1 <i>Balduíno II.....</i>	<i>69</i>
2.2.2 <i>Aristocracia laica .....</i>	<i>73</i>
2.2.3 <i>Bernardo de Claraval.....</i>	<i>76</i>
<b>2.3 Em busca do reconhecimento apostólico .....</b>	<b>83</b>
2.3.1 <i>Hugo Peccator e a crise interna ao Templo.....</i>	<i>85</i>

2.3.2	<i>Reconhecer para expandir</i> .....	90
<b>2.4</b>	<b>Legitimação teórica da Nova Cavalaria</b> .....	<b>93</b>
2.4.1	<i>Justificação para guerreiros-religiosos matarem</i> .....	95
2.4.2	<i>Um novo caminho para a salvação</i> .....	102
<b>3.</b>	<b>CAPÍTULO III: UMA NOVA ORDEM NA ESTRUTURA ECLESIAÍTICA</b> .....	<b>108</b>
<b>3.1</b>	<b>O concílio de Troyes: uma rede de relações para a aprovação apostólica</b> .....	<b>108</b>
3.1.1	<i>A redação da regra e suas influências</i> .....	112
3.1.2	<i>O cavaleiro de Cristo segundo a regra do Templo</i> .....	118
3.1.3	<i>Inserção na estrutura eclesiástica</i> .....	125
3.1.4	<i>O cavaleiro templário: uma revolução na espiritualidade cristã?</i> .....	127
<b>3.2</b>	<b>Desenvolvimentos posteriores à Troyes</b> .....	<b>129</b>
3.2.1	<i>Uma Ordem internacional</i> .....	131
3.2.2	<i>Alterações no texto de Troyes: A regra Francesa</i> .....	134
3.2.3	<i>Omne Datum Optimum e a “independência” do Templo</i> .....	137
3.2.4	<i>Críticas à Ordem do Templo</i> .....	144
<b>4.</b>	<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>154</b>
<b>4.1</b>	<b>Os templários e a guerra santa</b> .....	<b>155</b>
<b>4.2</b>	<b>Considerações finais</b> .....	<b>156</b>
<b>5</b>	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>159</b>

## INTRODUÇÃO

No início do século XII, pouco após a realização da primeira cruzada, instituiu-se no Oriente Médio a ordem dos Templários. Inicialmente, ela possuía o objetivo de proteger e defender os peregrinos ocidentais em suas viagens à Terra Santa, cujas rotas eram costumeiramente atacadas por muçulmanos. Ao longo de seu desenvolvimento, o Templo, como também era conhecido, passou a se destacar tanto no Oriente quanto no Ocidente devido ao seu poder político, econômico e militar, além de gozar de credibilidade moral ao longo de boa parte de sua existência. Entretanto, sua fama na modernidade deveu-se principalmente ao processo inquisitório que levou à sua supressão, em 1312.

A presente pesquisa investiga a criação dessa instituição, que era ao mesmo tempo religiosa e militar. Seus membros seguiam uma rotina monástica, porém sua principal atividade – além das orações e vida comunitária – era o combate. Por certo, esta proposta poderia ser encarada com reticência por alguns setores da Igreja e por parte da cristandade, e por isso os apoiadores do projeto realizaram um esforço de legitimação e divulgação visando aumentar os auxílios recebidos pelo grupo e minimizar possíveis críticas.

Já na Idade Média, diversas pessoas registraram suas opiniões em relação aos templários. Após o período inquisitorial (1307-1312), as opiniões se dividiam entre afirmar as acusações de heresia feitas contra os cavaleiros ou inocentá-los.

Ao longo dos séculos, diversos autores se preocuparam em apresentar argumentos a favor ou contra esses cavaleiros. Com efeito, boa parte da fama que obtiveram foi fruto do complexo movimento articulado por Filipe IV, rei da França, que acusou os cavaleiros de variadas práticas heréticas. Embora fossem estudados seriamente por poucos até o século XIX, deve-se destacar que nomes como Dante Alighieri, Boccaccio, Jean Bodin e Voltaire exprimiram opiniões acerca da heresia ou inocência dos membros da ordem. Diversos elementos compunham as análises dos intelectuais como, por exemplo, sua proximidade ao poder real, sua relação com a Igreja, sua inclinação para o estudo místico, entre outros. Tais fatores fizeram as opiniões penderem para diferentes conclusões sobre o Templo, seja como culpado ou inocente.<sup>1</sup> Segundo Peter Partner:

O Renascimento foi capaz de ver os templários seja como magos, seja como vítimas inocentes da maldade política. As duas maneiras de vê-los eram possíveis desde a época do julgamento. Mas em fins do século XVI ouvia-se um novo tom, os homens olhavam para trás e refletiam sobre os templários: o tom da nostalgia literária. À

---

<sup>1</sup> “Os templários foram sábios bondosos e racionais para uma geração, satanistas demoníacos para outra, tecnocratas prudentes e ricos, para uma terceira.” PARTNER, Peter. **O assassinato dos magos: os templários e seus mitos**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 197.

medida que os homens do Renascimento se habituavam ao cheiro da pólvora, começavam a ver a cavalaria medieval com uma espécie de romantismo irônico [pois aliava a ode aos “valores cavaleirescos” com a repugnância à “barbárie medieval”].<sup>2</sup>

Já nos séculos XVII e XVIII, diversos autores favoreceram um processo de “mitificação do Templo”. Nesse período, os templários foram considerados por muitos como dotados de saberes místicos e pertencentes a uma seita oculta que continuou sua existência mesmo após a supressão formal da ordem.<sup>3</sup> Partner aponta que a partir daí surgiu um “neotemplarismo”, em que grupos afirmavam a “continuidade histórica” da organização medieval após 1314, dotando-a de novas práticas. Esta mudança de visão em relação ao Templo, que se mostra anacrônica, não obteve adesão da historiografia do período, que continuou preocupada com aspectos políticos e econômicos relacionados à Ordem. Voltaire, por exemplo, apresenta os templários como uma minoria perseguida injustamente, vítimas de um complô político arquitetado por Filipe IV.<sup>4</sup>

O século XIX, por sua vez, viu um crescimento no interesse pelo Templo influenciado pela organização das grandes coleções documentais. Nesse momento, floresceu grande atividade acadêmica em torno do Templo, pautada tanto pela retomada do mérito de analisar a Idade Média, anteriormente menosprezada, quanto a partir do apoio de lideranças governamentais, que favoreceram a profusão na edição e publicação de fontes sobre o período. Contudo, “ainda que no século XIX e princípio do XX os acadêmicos franceses e alemães tenham publicado muitas fontes primárias relativas à Ordem e produzido trabalhos acadêmicos formidáveis, a partir dos anos 1920 a historiografia sobre a Ordem tornou-se mais limitada”.<sup>5</sup>

Segundo Helen Nicholson, nos anos 1920 aos 1970, a produção historiográfica acerca dos templários se tornou relativamente estacionária, uma vez que eles não se encaixavam bem em estudos quer sobre o monaquismo, quer sobre as ordens de cavalaria. Até então, os estudos da história do Templo estavam voltados aos seus últimos anos de existência. Esta morosidade mudou de figura nas últimas três décadas, quando o estudo das ordens monástico-militares voltaram a ser foco de diversos pesquisadores.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Ibidem, p. 106.

<sup>3</sup> “A transformação das ideias sobre os templários, no século XVIII, mostra como os homens do Iluminismo podiam afastar-se do racionalismo científico rígido. (...) os homens do século XVIII encontraram os templários, e os transformaram numa fantasia louca que, em mistagogia e ofuscação, igualava qualquer coisa que os velhos historiadores católicos [que tratavam os cavaleiros como hereges] podiam oferecer.” Ibidem, p. 110.

<sup>4</sup> VOLTAIRE, F. M. Des conspirations contre les peuples ou des proscriptions. In: **Nouveaux Mélanges Philosophiques. Histoires, Critiques, etc. etc.** Parte IV, 1767, pp. 188-209.

<sup>5</sup> NICHOLSON, Helen. The Changing Face of the Templars: Current Trends in Historiography. **History Compass**. 8/7 (2010): 653–667, p. 653.

<sup>6</sup> Loc. cit.

Na historiografia sobre a origem do Templo, pairam dúvidas sobre de onde provém a ideia de mesclar cavalaria e religião e, com isso, criar uma organização específica. Em outras palavras, os historiadores discutem se a Ordem era inicialmente inspirada pelos movimentos de reforma eclesiástica; se o interesse em unir dois modos de vida partiu dos próprios cavaleiros ou de sugestão do patriarca de Jerusalém, entre outras possibilidades.

Jean Flori considera que, desde o século IV, a Igreja passou por um longo período de mudanças de sua atitude em relação ao uso da violência, culminando no lançamento da primeira cruzada (1095).

Pode-se também considerar a cruzada como um ponto de chegada, de uma verdadeira revolução doutrinária que, estendendo-se por vários séculos, conduziu a Igreja da não-violência inicial ao uso meritório e sacralizado das armas. (...) A cruzada, portanto, não nasce *ex nihilo*. Tem uma pré-história...<sup>7</sup>

Desse modo, sua obra coloca a cruzada como um ponto final no processo de sacralização da guerra. Entretanto, entendemos que surge nesta afirmação uma brecha, isto é, tal processo teria finalizado de fato ou pode-se pensar em uma continuação após a cruzada? A leitura de Flori nos abriu a perspectiva de considerar que o surgimento das ordens militares religiosas, que viviam em uma espécie de “estado de guerra santa permanente”, se configura como uma próxima etapa de tal processo. Desse modo, a pesquisa que ora apresentamos visa compreender como se deu a sacralização da atividade guerreira na Idade Média e se a instituição do Templo se configura, de fato, como parte desse processo.

A partir deste panorama, elaboramos a seguinte indagação central: quais os fatores que possibilitaram a criação e desenvolvimento de uma Ordem ao mesmo tempo religiosa e militar? Além disso, como se deu sua inserção na estrutura eclesiástica?

Compartilhamos o mesmo pensamento de Flori ao considerar que a atitude da Igreja em relação à guerra se alterou intensamente ao longo da Idade Média. Inicialmente pacífica no que se conhece como “cristianismo primitivo”, sua postura perante o uso da violência mudou drasticamente, chegando a admitir e praticar guerras “santas”, isto é, campanhas militares ordenadas por Deus (ou seu representante), com motivos justos e com garantia de recompensas espirituais, tanto para os que saíssem vivos quanto para os que morressem em batalha. A legitimidade da guerra santa tomou tal proporção que, em 1095, o papa Urbano II pregou a cruzada, um grande movimento de retomada de territórios da Terra Santa dos muçulmanos. Esta seria a principal e maior guerra santa até então, e seus elementos de sacralidade

---

<sup>7</sup> FLORI, Jean. **Guerra Santa: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão**. Campinas: Ed. Unicamp, 2013, p. 16.

ultrapassavam os de uma guerra santa “comum” – cuja definição e principais aspectos serão explicados adiante – por visar recuperar os locais mais sagrados da cristandade.

Após o sucesso da cruzada, a necessária defesa das conquistas aliada à possibilidade de combater sem desagradar a Deus levou um grupo de combatentes a se organizar para defender tais locais e pessoas da forma mais religiosa possível, com votos monásticos e uma rotina religiosa. Esta confraria viria a se tornar a Ordem dos Templários. Entendemos que este desenvolvimento pós-cruzada pode ser situado no processo de sacralização da guerra, pois fez surgir uma instituição que agregava o ideal religioso com uma rotina militar e assegurava aos seus membros todas as recompensas espirituais que a Igreja oferecia em seus combates sacros, elaborando uma espécie de estado de “guerra santa permanente”.

Defendemos, também, que logo em seu início, antes ainda de ser aprovada apostolicamente, a confraria de cavaleiros piedosos foi vista como especialmente útil ao rei de Jerusalém Balduíno II. Argumentamos aqui que o rei julgou interessante apoiar o reconhecimento dos Templários pela Santa Sé, pois desse modo receberiam mais filiações e doações para auxiliar na defesa da Terra Santa e proteger os peregrinos que para lá afluíam.

Pode-se dizer então que o do Templo está enraizado tanto na fundamentação da cruzada quanto em suas consequências. Esta, por sua vez, está intimamente vinculada à ideia de guerra santa. Entretanto, mesmo a cruzada tendo fornecido um terreno fértil para o surgimento do Templo, ainda haveria alguns entraves que precisaram ser resolvidos para que a Ordem se viabilizasse. Ou seja, não é porque a reconquista da Terra Santa foi bem sucedida e criou, se é que se pode assim dizer, uma “mentalidade de cruzada”, que uma Ordem ao mesmo tempo monástica e militar seria automaticamente assimilada pela cristandade – em especial pelos eclesiásticos – sem a necessidade de um esforço de legitimação teológica.

Então, para a instituição formal e posterior crescimento do Templo, destacam-se também outros elementos, como o apoio de Bernardo de Claraval, importante teólogo cuja visão sobre a violência mudou ao longo do tempo – chegando ao ápice de ser o principal pregador da segunda cruzada; e a recepção positiva que uma instituição como o Templo teve tanto entre os laicos, que a acolheram fervorosamente, quanto dos clérigos, que concordavam com a necessidade da sua existência.

Sendo o Templo uma organização inovadora por ser ao mesmo tempo religiosa e militar, foi necessário um trabalho de justificação teológica para que sua proposta não fosse interpretada como uma heresia. Após esta etapa, cuja maior contribuição deve-se a Bernardo de Claraval e que culminou com a aprovação da Regra do Templo em 1129, foi imperativo montar a estrutura que possibilitasse o crescimento da nova Ordem. Isso foi feito nos anos 1130,

e contou com o apoio de diversos senhores laicos e da Santa Sé, na pessoa do papa Inocêncio II.

Para analisar a formação da Ordem dos Templários, entendemos ser necessário estudar primeiro o contexto ideológico que permitiu a criação de uma organização religiosa e militar. Dito de outro modo, julgamos relevante iniciar o estudo pelo processo de sacralização da guerra até a realização da primeira cruzada. Todavia, por se tratar de um objeto construído ao longo de séculos, há fortes dificuldades para se realizar sua abordagem por meio de fontes documentais. Assim, o estudo que sustenta a construção do primeiro capítulo desta monografia foi realizado a partir, sobretudo, de trabalhos historiográficos. Pretendemos mostrar, com ele, como a Igreja lidava com a necessidade do uso da violência visando objetivos religiosos, algum tempo antes da formação da Ordem do Templo. Por abordar diversas temáticas bastante complexas – como a guerra santa, cruzada, Paz de Deus, entre outros – nos limitaremos a apontar algumas discussões historiográficas, mas sem trabalhá-las muito profundamente. A discussão dessa primeira parte da dissertação servirá para situar o surgimento do Templo em relação à cultura eclesiológica relativa ao uso da violência no período, bem como em relação ao contexto político e militar da Terra Santa.

No segundo capítulo, é abordada a formação do grupo de templários até sua busca pela aprovação apostólica. A análise aqui se deu no sentido de compreender como a situação da Terra Santa levou uma confraria de cavaleiros a buscar se tornar uma Ordem religiosa e militar.

Na terceira e última parte, trabalha-se o concílio de Troyes, responsável por inserir oficialmente o Templo na estrutura da Igreja, bem como alguns dos desenvolvimentos posteriores ao reconhecimento apostólico. Optamos por conduzir nossa argumentação de modo a respeitar a cronologia, o que tornará o texto mais compreensível. Assim, partiremos do contexto que permitiu a realização de guerras santas e abriu caminho para os templários surgirem, culminando no estabelecimento e desenvolvimento inicial dessa Ordem. Em síntese, analisaremos no trabalho três etapas principais: o contexto ideológico; a criação da Ordem; e o estabelecimento de um modelo de estrutura para sua inserção na cristandade.

Nossa pesquisa abrange o período entre 1114 e 1139. Foi mais provavelmente em 1114 que aconteceu a união dos cavaleiros em torno do objetivo de viver uma vida mais religiosa. Neste momento, eles se submeteram à tutela dos Cônegos do Santo Sepulcro e, formaram a base embrionária do que viria ser o Templo anos depois. Nossa pesquisa se encerra no ano de 1139, em que a bula *Omne Datum Optimum* foi publicada. Este documento, entre outros privilégios, concedia a independência legal à Ordem do Templo e a subordinava apenas

ao poder papal. Consideramos, então, que ela é o marco final do estabelecimento institucional dos templários.

Para maior clareza, eventualmente foi preciso lançar mão de referências a eventos anteriores ao recorte proposto – caso de todo o primeiro capítulo, por exemplo – ou posteriores. No que tange ao recorte geográfico, foi necessário alternar o uso de documentos produzidos em Jerusalém e outros confeccionados no Ocidente. Com relação a este aspecto, convém ressaltar que o Templo teve, desde sua estruturação enquanto Ordem, um caráter transnacional, e considerando nosso intuito de compreender justamente esse princípio, não nos limitaremos a uma região específica somente.

Nesta dissertação, lançamos mão de diferentes tipologias documentais, tais como cartas, sermões exortatórios, bulas pontifícias, regras monásticas e crônicas. Atentamos às relações epistolares de Bernardo de Claraval, bem como a seu texto *De Laude Novae Militiae*. Tratamos também da regra do Templo e de fontes eclesiásticas como bulas de privilégios, sobretudo aquela outorgada pelo papa Inocêncio II (*Omne datum Optimum*). O uso de crônicas, em especial, constitui um problema por esses textos serem tardios, datando da segunda metade do século XII. Entretanto, uma vez que o surgimento do Templo legou documentos esparsos e em número reduzido, foi necessário recorrer a escritos posteriores para conseguir construir uma informação mais sólida e coerente acerca dos primeiros anos da organização.

As fontes utilizadas foram cruzadas com o circuito de personalidades e localidades envolvidas na difusão desses textos. Dessa forma, pretendemos compreender melhor essa documentação à luz de um contexto político e social mais amplo, no que se refere à visualização de uma rede de relações que possibilita o aparecimento desses textos, e ao mesmo tempo mais detalhado, na medida em que estabelece relações de interesses de alguma maneira pertinentes à produção dos textos.

Dada a amplitude de nosso objetivo – analisar a fundação do Templo e sua inserção na história da sacralização da guerra –, optamos por não problematizar profundamente algumas fontes, por serem de importância menor à finalidade que buscamos. Elas são utilizadas para corroborar ou refutar algumas informações, relacionando-as com o debate historiográfico atual. Desse modo, esse trabalho não pretende trazer uma grande inovação na leitura e problematização de alguns documentos. O seu mérito, entretanto, está em dar um novo olhar de como certas fontes dialogam e valorizar personagens outrora menosprezados por outros historiadores.

Pretendemos valorizar relações interpessoais que por vezes são minimizadas ou omitidas em obras historiográficas acerca da fundação do Templo, como o papel do rei

Balduíno II ou do papa Honório II. Entretanto, dada a limitação de uma pesquisa de mestrado, não será possível enfatizar as relações entre os senhorios locais e os templários em suas primeiras décadas de existência. Por certo, o não aprofundamento em alguns aspectos não pressupõe que se ignore a complexidade das relações medievais. Por exemplo, ao tratar das posses templárias e das doações que eles receberam, foi necessário abordar isso de uma forma mais “estática”, ou seja, considerando apenas que a Ordem passou a ter propriedades em determinado local. A intenção não é ignorar as muito fluidas formas de apropriação de territórios, bens móveis e imóveis e o uso de direitos (como a cobrança de impostos). Ou seja, em cada região na qual o Templo se instalou é passível de se estudar a relação dos templários com os habitantes daquele espaço. Entretanto, tal análise demandaria uma pesquisa específica para este fim.

Com o propósito de conduzir a argumentação no sentido de analisar a Ordem como um “todo” em seus primeiros anos, foi necessário não aprofundar tanto quanto gostaríamos as relações senhoriais locais. Por outro lado, nos detivemos nas associações entre “pessoas-chave” para a formalização do Templo, tais como Hugo de Payns, Balduíno II, Bernardo de Claraval e os papas Honório II e Inocêncio II.

Nesse sentido, consideramos relevantes as relações entre a *militia*, o clero e as lideranças seculares, sejam reis ou grandes senhores locais. Além disso, em relação à aproximação do cristianismo e o uso da violência, nossa argumentação considera que ao passo que a Igreja se militarizou, também a cavalaria se cristianizou, sobretudo após a primeira cruzada.

Ainda no que tange à metodologia, entendemos ser útil relacionar as fontes que abordem direta ou indiretamente os mesmos temas, ainda que sejam de diferentes tipologias. Foi o caso de quando estudamos o surgimento do interesse dos templários em se estabelecerem como uma Ordem independente e reconhecida apostolicamente. Para isso, por exemplo, relacionamos o texto de epístolas com certas crônicas, de modo a notar as aproximações e as incongruências. Naturalmente, essa articulação entre documentos foi realizada em consonância também com a historiografia, visando compreender as concepções de diferentes pessoas em relação a um mesmo objeto.

Também sobre as fontes, vale mencionar que, na medida do possível, apresentamos o original em latim, nas notas. Quando não obtivemos essa informação, consta ao menos a referência de onde o texto integral do documento pode ser encontrado em idioma moderno. Todas as traduções são nossas, salvo quando especificado em contrário.

Cabe ainda uma ressalva importante. Por vezes, foram utilizados documentos presentes no cartulário publicado por André d'Albon em 1913. Estamos conscientes de que ele foi fabricado de acordo com as preocupações e escolhas do marquês d'Albon, seu editor, e que por isso ele não é seguro para analisar relações que demandem uma análise cruzada de fontes presentes nesta coleção. Entretanto, não o utilizaremos como cartulário, compilado tal como os conjuntos de documentos de uma determinada região, mas sim como um repositório de alguns textos interessantes para esta pesquisa. Mais especificamente, podemos destacar algumas epístolas de Bernardo ou de Balduino II, algumas cartas de doações e as bulas pontifícias de privilégios. Assim, o fato de ser um aglomerado de documentos unidos muito posteriormente não prejudicará nossa análise. Em tempo, convém mencionar que quando forem analisados os documentos (desse cartulário) em conjunto, será lembrado seu caráter pouco confiável.

Convém a partir de agora, então, analisar como se deu o processo de sacralização da violência guerreira que, segundo o modo de pensar que perpassa este trabalho, conduziu à criação da Ordem dos Templários.

## 1. CAPÍTULO I: GUERRA SANTA, CRUZADA E OS ESTADOS LATINOS DO ORIENTE

O foco deste trabalho será estudar a criação e institucionalização dos Templários. Para que se possa compreender como um grupo de cavaleiros se tornou a primeira Ordem ao mesmo tempo religiosa e militar da cristandade, é necessário analisarmos as condições e o contexto que permitiram essa criação. O desenvolvimento dos *milites Templi* ocorre no início do século XII, poucas décadas após a primeira cruzada e se encontra envolto por diversos elementos existentes quando da conquista da Terra Santa em fins do século XI. Entre os principais aspectos que nortearam a fundação do Templo, destacamos a existência de uma noção de guerra santa e a preocupação com a manutenção dos locais sagrados e dos peregrinos que os visitavam.

Ao longo do capítulo, pretende-se demonstrar que o emprego da guerra recebeu sucessivas sacralizações<sup>1</sup> por parte do clero devido a preocupações diversas, sobretudo envolvidas com a proteção das igrejas.<sup>2</sup> Esse processo recebeu um novo fôlego durante o período reformador, quando houve maior tentativa de ingerência apostólica sobre os conflitos armados – sobretudo entre cristãos e pagãos, o que se nota no chamado à primeira Cruzada, por exemplo. Além disso, com o uso da guerra [santa] como uma ferramenta, a Santa Sé visou aproximar as igrejas de Roma e de Bizâncio, como veremos. Ao mesmo tempo, dadas as tentativas de controle de violência contra os inimigos da Igreja, por meio da Paz e Trégua de Deus, conduziu-se o ímpeto guerreiro para a luta contra os pagãos e para a recuperação da Terra Santa. Assim, era lançada a primeira cruzada. Uma vez bem sucedida, os guerreiros retornariam aos seus lares – pois a cruzada era um voto tal como a peregrinação: terminada, o próximo passo era o retorno – e os lugares conquistados teriam que ser administrados pelas lideranças cristãs. Assim, a Ordem do Templo surgiria no início da estruturação dos territórios recém dominados.

Além de analisar a sacralização da atividade guerreira, objetiva-se também entender como a cruzada diferiu de outras guerras santas e, mais precisamente, o papel dos locais sagrados para os cristãos. Isso auxiliará compreender a massiva resposta dada pelos fiéis ao deixarem seus lares e conduzirem à via que levava ao Sepulcro.

---

<sup>1</sup> Entende-se, nesta dissertação, a sacralização como sinônimo de santificação. Por tais termos consideramos que ritos (como a entrega do *vexillum*, da qual falaremos adiante), normas – em relação ao modo de se proceder em batalha para que ela não deixasse de ser sagrada, por exemplo – e bênçãos eram conferidos pela Igreja aos combatentes em determinadas campanhas militares. Tais concessões se alteraram ao longo dos séculos, mas de forma geral se propunham a demonstrar a legitimidade da guerra, perante Deus, a ponto de garantir benefícios espirituais aos guerreiros, como a salvação de sua alma e a remissão dos pecados.

<sup>2</sup> Essa preocupação com a proteção dos bens eclesiásticos estará muito presente na incumbência inicial dos templários, que defendiam as rotas aos lugares santos e as posses cristãs.

## 1.1 A sacralização da guerra

As guerras travadas entre cristãos e infiéis, sejam eles muçulmanos, pagãos ou mesmo cristãos adversários da Igreja – fossem heréticos ou não –, são muitas vezes denominadas genericamente de “guerras santas”. Esta noção muitas vezes é apresentada de modo vago e sem explicações sobre suas especificidades.

A sacralização da guerra na Idade Média deu-se por meio de um longo processo que culminou na cruzada e nas ordens religiosas militares. Pretendemos nas próximas linhas discutir o conceito de guerra santa e sua configuração particular a partir da Primeira Cruzada. Inicialmente, é necessário ter em mente que até meados do século XII, não havia uma formalização do conceito de guerra santa em termos jurídicos. Assim, no período anterior à cruzada, essa noção será abordada a partir de debates eclesiásticos.

Uma vez que não encontramos na documentação o uso de um termo preciso como “*bellum sacrum*”<sup>3</sup>, é necessário perceber a construção da noção por meio de “elementos de sacralização”. Para isso, devem-se levar em conta os fatores religiosos ou espirituais presentes na legitimação de guerras – aos olhos eclesiásticos – até que se possa identificar uma guerra santa. Na tradição eclesiástica de legitimação da guerra, o Antigo Testamento tem grande importância. Nele são abundantes os exemplos de guerras desejadas e ordenadas por Deus e realizadas sob sua supervisão; além da autoridade divina, esses combates possuíam importantes elementos sacralizadores, como as recompensas espirituais e a justiça de sua motivação.

Na Idade Média, tais guerras não mais ocorrem, uma vez que Deus não fala diretamente com seu povo – como fazia através de patriarcas e profetas no Antigo Testamento –, senão através da Igreja. Isso não quer dizer, entretanto, que a Idade Média não tivesse elaborado sua própria concepção de “guerra santa”. No século XI, esta noção estava presente entre os eclesiásticos e entre os combatentes. Mas de que forma ela tem sido estudada pela historiografia? Antes de analisar as características que compõem tal noção, convém debruçar

---

<sup>3</sup> COWDREY, H. E. J. Christianity and the morality of warfare during the first century of crusading. In: BULL, Marcus; HOUSLEY, Norman (eds). **The experience of crusading**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 175-192, p. 176. Tomaz Mastnak chama atenção para o caso excepcional presente no relato de Guibert de Nogent sobre a primeira cruzada. No texto, Guibert nomeia a cruzada como “*praelium sanctum*”. Entretanto, o historiador destaca que “Comparado com termos descritivos em uso durante sua época e mesmo bem após, como *peregrinação, jornada e caminho*, em combinação com *Jerusalém, Sepulcro e Senhor, Deus, e Jesus Cristo*, a definição de Guiberto realmente apresenta um conceito, mesmo que não seja claramente definido. Estritamente falando, o ‘*praelium sanctum*’ de Guiberto não significa ‘guerra santa’, *bellum sacrum*. Mas a distinção entre *praelium* (batalha, conflito) e *bellum* (guerra) é posterior, aparentemente formulada por Inocêncio IV [1195-1254] ...” MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order**. Los Angeles: University of California Press, 2002, pp. 58-9.

na trajetória historiográfica do conceito, que contribuirá na definição da guerra santa, sua relação com a cruzada e com a fundação dos templários.

Em 1935, Carl Erdmann publicou “*Die Entstehung des Kreuzzugsgedanken*”, “A origem da ideia de Cruzada”.<sup>4</sup> Sua análise deu bastante peso à tese de que o papado reformador, na segunda metade do século XI, teria operado mudanças doutrinárias que levaram à maior aceitação, por parte da Igreja, da guerra e dos guerreiros. Embora o autor aponte que a sacralização da guerra não tenha começado com os reformadores, mas sim séculos antes, em seu estudo não aborda profundamente tais antecedentes, dedicando-lhes apenas a introdução do livro.

Já para Etiènne Delaruelle, que publicou nas décadas de 1940 e 1950, o papado do século XI esteve em continuidade com o processo de sacralização da violência guerreira. Assim, a ideia de guerra santa seria bastante anterior à Reforma. Para ele, a inovação com a cruzada de Urbano II, seria a criação de uma “espiritualidade de cruzada” ao incorporar à guerra santa o caráter de retomada do lugar onde Cristo vivera, ao se “tomar a cruz” e seguir Seus passos.<sup>5</sup>

A importância dos papas reformadores para a sacralização da guerra é retomada por H. E. J. Cowdrey que, embora enfatizasse a importância de Jerusalém para a Cruzada, divergindo de Erdmann, o acompanhou ao considerar que o século XI foi importantíssimo na formação da noção de guerra santa. O autor também distingue mais claramente os campos da guerra justa<sup>6</sup> – pertencente à esfera secular – e o da guerra santa – incentivada, se não promulgada, pelas lideranças religiosas.

John France, por sua vez, considera que a formulação da ideia de guerra santa tem um longo passado, bem anterior à cruzada. Entretanto, o autor britânico considera que Erdmann, ao tratar do período anterior ao ano 1000, dá uma importância desmedida à certas determinações de direito canônico e a algumas hagiografias em detrimento de outras, deixando lacunas em sua

<sup>4</sup> ERDMANN, Carl. **The origin of the idea of crusading**. Trad. M. W. Baldwin & Walter Goffart. Princeton, 1977.

<sup>5</sup> O conjunto de seus textos foi reeditado sob a seguinte referência: DELARUELLE, Étienne. **L'idée de croisade au Moyen Age**. Turim: Bottega d'Erasmus, 1980.

<sup>6</sup> COWDREY, H. E. J. Christianity and the morality of warfare... pp. 175-192. A guerra justa, que é diferente de guerra santa, teve sua fundamentação legal discutida desde o império romano. Assim, embora ela compartilhe de algumas características com a guerra santa, as duas noções não devem ser confundidas. De modo geral, uma guerra justa pertence mais à esfera secular que à religiosa. Além disso, sua realização não visa realizar uma vontade divina nem conta com recompensas espirituais. Ela deve ser empregada com os meios apropriados e aqueles que nela combatem recebem benefícios temporais. Entretanto, tal como a guerra santa, ela é travada com motivos justos e legítimos e realizada por uma necessidade maior – em vez da simples busca pelo butim ou a possibilidade cobrança de exações. O conceito existia desde o mundo antigo, definido pelos sistemas legais greco-romanos. Ibidem, p. 176. Jean Flori destaca que, segundo Agostinho, “A guerra santa (...) era primordial, fundamental, irrefutável. A guerra justa, para ele, era apenas uma concessão feita ao poder laico, na ausência de ordens diretas de Deus, pois a época da teocracia desaparecera para dar lugar ao ‘tempo da Igreja’. A guerra justa deriva da noção de guerra santa e não o contrário.” FLORI, Jean. **Guerra Santa: Formação da ideia de cruzada no Ocidente Cristão**. Campinas: Editora Unicamp, 2013, p. 273.

argumentação. Segundo ele, até o ano 1000, coexistiam diferentes atitudes em relação à guerra e as opiniões favoráveis a seu emprego eram dominantes. Elas se desenvolveram a partir da noção muito flexível de guerra justa. Assim, o chamado de Urbano II não teria sido difícil de ser assimilado pelos cristãos.<sup>7</sup>

Um dos autores a abordar o tema mais recentemente é Jean Flori. Embora ele situe o início da sacralização da guerra nos primeiros séculos do cristianismo, sua obra acompanha em diversos aspectos o trabalho de Erdmann, corrigindo-o e o atualizando. Além disso, sua argumentação em muito concorda também com H. E. J. Cowdrey ao ressaltar o papel preponderante dos papas reformadores em estabelecer o “clima” de guerra santa e na importância de Jerusalém para o lançamento da cruzada. De modo geral, seu trabalho se dá na contracorrente dos críticos mais ferrenhos do historiador alemão, tal como Jonathan Riley-Smith, que segundo Flori, “atenua e às vezes até mascara a dimensão da guerra santa da primeira cruzada, descarta suas motivações materiais e nega ou minimiza uma parte das motivações espirituais dos cruzados, (...) fazendo da cruzada uma peregrinação armada.”<sup>8</sup> Flori, portanto, defende que a elaboração do conceito de guerra santa foi realizada por meio de um longo processo. Este marcou a transformação da atitude da Igreja perante a violência, inicialmente contrária, para uma postura favorável em determinadas situações. E tal processo foi acentuado durante os séculos XI e XII.

Como apontado, é difícil retomar a ideia de guerra santa nos textos medievais, uma vez que não se usava um termo específico para designá-la. Então, para compreender como os medievais diferenciavam uma guerra comum de uma “santa” – sobretudo antes do século XII –, os historiadores mencionados buscam no passado elementos que contribuíram para a formação de uma “tradição” de guerra santa, antes ainda dessa noção ser tratada no âmbito do direito canônico.<sup>9</sup> Cabe agora, então, elencar os principais elementos que compõem a noção de guerra santa.

<sup>7</sup> FRANCE, John. Holy war and holy men: Erdmann and the lives of saints. In: BULL, Marcus; HOUSLEY, Norman (eds.). **The experience of crusading**. p. 194; 207-8.

<sup>8</sup> FLORI, Jean. **Guerra Santa...** p. 28.

<sup>9</sup> A guerra santa passou a ser discutida como uma categoria do direito canônico apenas no século XII. Até então, os canonistas “ainda não se interessavam pela cruzada nem pela guerra contra os infiéis; concentravam a atenção nos conflitos internos da Igreja, entendida no sentido atual de cristandade ou de mundo cristão.” FLORI, Jean. **Guerra Santa...** p. 29. Embora Flori considere Graciano como o primeiro canonista a trabalhar mais detidamente o tema da guerra santa, deve-se atentar para o trabalho de Anselmo, bispo de Lucca (morto em 1086). Em seus escritos, Anselmo faz uma “apresentação do dever e da ética da ‘guerra santa’ como [uma] guerra que tem sua origem e sanção não nos propósitos e julgamentos dos homens, mas na providência e vigilância de Deus.” COWDREY, H. E. J. Christianity and the morality of warfare... p. 180. No que tange à teorização da guerra santa, Cowdrey também valoriza a influência exercida por uma carta intitulada *Gravi de Pugna*, anteriormente creditada a Agostinho, e pelos escritos do Bispo Bonizo de Sutri (morto em c. 1095). Para o historiador, tais textos, juntamente com outros de São Jerônimo (c. 347 - 420) e do papa Gregório Magno (c. 540 - 604) foram cruciais

### 1.1.1 Características centrais da Guerra santa

Até o momento, foi argumentado que a guerra empregada pela Igreja passou por um processo de sacralização. Defendemos, também, que esse processo culmina na elaboração de uma “doutrina de guerra santa”. Sendo assim, cabe a questão: como se define a guerra santa? Quais suas características principais?

Segundo H. E. J. Cowdrey, a

Guerra santa pertence à esfera da religião e do transcendente. É a guerra empregada de acordo com os propósitos de Deus e com Sua bênção: em resposta à oração urgente a Ele, Deus em seu julgamento que é correto, inescrutável em sabedoria e inequívoco em sua determinação, estabelece qual lado de um conflito é justo e correto. O teste crucial [da santidade da campanha militar] é a conformidade com a vontade de Deus e a recompensa é a palma da vitória – para o assassinado, talvez, na forma do martírio.<sup>10</sup>

A partir do trecho, se mostra clara e importantíssima a implicação de Deus na motivação para o emprego da guerra. Flori vai além, apontando que o desenrolar dos combates também deve ser realizado de forma justa e santa, caso contrário a causa continua sagrada, mas Deus abandona os seus e os castiga por terem causado uma espécie de profanação.<sup>11</sup>

Como dito, as guerras no Antigo Testamento eram diretamente comandadas por Deus.<sup>12</sup> Como a Idade Média não vivia em um regime teocrático e Deus já não mais falava direta e objetivamente aos homens, a guerra deveria ser promulgada por uma autoridade santa incontestável, como um concílio – que todos acreditavam ser inspirado pelo Espírito Santo.<sup>13</sup>

Além da implicação de Deus, outras características formam a noção que ora analisamos. Ao falar da Reconquista, que Flori considera como um bom exemplo de guerra santa, o autor apresenta uma síntese de seus elementos constituintes:

Temos aí uma **guerra sacralizada**, acompanhada da **demonização de um adversário** muçulmano equiparado ao Anticristo, **guerra prescrita pela autoridade religiosa suprema** de um pontífice romano, com o **perdão dos pecados dos participantes** e o **martírio daqueles que nela viessem a tombar, guerra travada em nome do**

---

para a formulação das ideias medievais sobre a tradição da guerra santa. Mesmo remetendo a uma longa tradição de comentadores, a guerra santa não era debatida como uma categoria do direito canônico até a redação do Decreto de Graciano, por volta de 1140. Posteriormente, o trabalho de Graciano permaneceu importante para novas discussões, das quais ele era a base. FLORI, Jean. **Guerra Santa...** pp. 186-7.

<sup>10</sup> COWDREY, H. E. J. *Christianity and the morality of warfare...* p. 175

<sup>11</sup> FLORI, Jean. **Guerra Santa...** p. 46; 94.

<sup>12</sup> “A guerra santa cristã, portanto, tomou da Bíblia seus elementos essenciais: **comando divino**; identificação com os Israelitas, escolhidos de Deus; e um senso de atuar em eventos que levavam ao Apocalipse.” TYERMAN, Christopher. **Fighting for Christendom.** p. 100. Em tempo, não temos certeza se é possível considerar a escatologia para toda a guerra santa cristã. É certo que este elemento existiu, principalmente na Cruzada, mas não observamos seu impacto em todo o processo de sacralização da guerra.

<sup>13</sup> FLORI, Jean. **Guerra Santa...** p. 94.

**interesse dos cristãos** que seriam assim libertados da opressão sarracena, cujo resultado seria a submissão do rei vencido à lei cristã e a São Pedro.<sup>14</sup>

Essas características também serão encontradas na cruzada e, posteriormente, na ideologia das ordens religiosas militares. Cabe aqui uma ressalva: a ideia de submissão à lei cristã não quer dizer, necessariamente, conversão ao cristianismo. A própria cruzada é um exemplo disso. Em nenhum momento vemos, nas exortações de Urbano II à cruzada, a necessidade de conversão dos muçulmanos do ultramar. Assim, a noção se refere mais ao domínio e inserção da autoridade política cristã nos territórios onde a “violência sacralizada” é empregada. Em outras palavras, a guerra santa era utilizada como uma ferramenta pela qual interesses eclesiásticos eram defendidos, fossem eles de combate ao inimigo pagão ou mesmo de ingerência em querelas internas ao mundo cristão.

Convém ainda diferenciar a noção de guerra santa e a cruzada. Essa última, além de possuir todos os elementos sacralizadores da violência, tinha também o objetivo de libertar de Jerusalém e os lugares santos, como veremos. Este aspecto é inovador e, ao mesmo tempo, confere ainda mais sacralidade à empreitada. Em outras palavras, a cruzada foi uma guerra santa, mas nem toda guerra santa poderia ser considerada uma cruzada.

Por fim, reiteramos que antes de considerar a elaboração da tradição guerra santa como uma discussão restrita a teólogos ou mesmo de situá-la univocamente em um papado reformador, deve-se atentar que a sacralização da guerra ocorreu pouco a pouco, em diversas campanhas militares regionais nas quais a Igreja interferiu de variadas formas – seja com bênçãos, com promessas de recompensas espirituais ou mesmo com o patrocínio de soldados. Tais combates sacralizados, ocorridos em diferentes espaços e com objetivos mais ou menos semelhantes – defender as propriedades eclesiásticas e os protegidos pela Igreja, lutar contra o inimigo pagão etc. –, contribuíram na amálgama que formou a noção de guerra santa no século XI.

Outros fatores também colaboraram no processo de amadurecimento dessa noção no Ocidente medieval. Entre eles, destacam-se o movimento conhecido como Paz de Deus e a relação dos papas “reformadores” com a violência. Convém aprofundar nesses dois temas antes de prosseguirmos a discussão rumo ao estudo da cruzada.

### *1.1.2 A proteção das igrejas e a Paz de Deus*

---

<sup>14</sup> Grifos nossos. *Ibidem*, p. 298.

Até o início do século XII, não houve um “teórico” que se debruçasse sobre a fundamentação da guerra santa. Defendemos, então, que o surgimento dessa noção se deu por meio de sucessivas “sacralizações” da atividade guerreira. Em todos esses momentos de uso da violência apoiado pela Igreja (ou pelas *igrejas*, já que devemos pensar tais sacralizações inicialmente em âmbito local), nota-se a influência de preocupações eclesiásticas específicas, como defender posses do clero ou seus protegidos.

Jean Flori e John France defendem que a sacralização da violência ganha força no império carolíngio, pois a função do imperador de proteger a comunidade cristã fazia com que suas guerras fossem tidas como legítimas. Por ser revestido pela autoridade religiosa, tais guerras possuíam, também, um teor de sacralidade. Destaca-se, entretanto, que ainda não eram guerras santas.<sup>15</sup> Assim, nos séculos VIII e IX, a guerra contra os pagãos que ameaçavam o império, bem como a proteção das igrejas, em particular a de Roma, acrescentaram sacralidade à ação bélica dos reis francos.<sup>16</sup>

Com a aproximação dos muçulmanos, “pagãos”, nas proximidades de Roma, o papa Leão IV (847-855) convocou os exércitos do rei franco para auxiliá-lo. Destacou, nessa ocasião, que a salvação não seria negada àqueles que morressem em combate. Em um trecho de seu pedido, temos: “O Altíssimo sabe que, se um dentre vós vier a morrer, terá morrido pela verdade da fé, pela salvação da Pátria e pela defesa dos cristãos.”<sup>17</sup> O trecho enaltece três fatores como sacralizantes: o princípio romano de proteger a pátria; a moral cristã, na qual é sagrado proteger os irmãos cristãos mesmo que isso custe a morte; e o valor de lutar pela religião no combate contra o pagão. “Não estaríamos distantes, então, da ideia de uma guerra que trouxesse a remissão dos pecados, uma das características constitutivas da guerra santa e, mais tarde, da cruzada.”<sup>18</sup>

Posteriormente, a formulação dos movimentos de Paz de Deus<sup>19</sup> e Trégua de Deus se configuraram como importantes marcos na história da proteção das igrejas e da sacralização

<sup>15</sup> Ibidem, p. 49.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 47. FRANCE, John. Holy war and holy men... pp. 197-8.

<sup>17</sup> LEÃO IV. Ep. I - Ad exercitum Francorum. In: MIGNE, J-P. (ed.) **Patrologiae Cursus Completus**. Series latina. t. 115. Paris: Editions Garnier Freres, 1881, col. 655-657. Trecho original: “Novit enim Omnipotens, si quilibet vestrum morietur, quo pro veritate fidei, et salvatione patriae, ac defensione Christianorum mortuus est...”

<sup>18</sup> FLORI, Jean. **Guerra Santa...** p. 51.

<sup>19</sup> Atualmente, pode se considerar que há duas linhas principais para estudar o movimento da Paz de Deus: a tradicional, cujo principal expoente é Georges Duby; e uma “revisionista”, defendida, principalmente, por Dominique Barthélemy. Ver: DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Ed. Estampa, 1982, pp. 158-163 e DUBY, Georges. Os leigos e a Paz de Deus. **A sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, pp. 37-48. BARTHÉLEMY, Dominique. **L’an mil et la paix de Dieu, la France chrétienne et féodale, 980-1060**. Paris: Fayard, 1999. No presente texto, usamos por base as ideias de Jean Flori, que acompanha Barthélemy em diversos pontos.

da violência guerreira. Os concílios que promoveram a Paz de Deus foram convocados, sobretudo, a partir de 975 na atual França central e visavam limitar a violência guerreira contra posses eclesiásticas e contra os *inermes*.<sup>20</sup> Já a Trégua de Deus, considerada um desenvolvimento da Paz, foi elaborada como um período no qual se limitava qualquer utilização de violência: primeiramente da noite de sábado à manhã de segunda; depois o prazo se iniciava na quinta; depois durante a quaresma; e por fim o período cobria até cerca de três quartos do ano, dependendo da região.<sup>21</sup> Cowdrey apresenta uma clara definição sobre os movimentos da Paz e Trégua de Deus:

O propósito da Paz de Deus, em sua forma original, era colocar sob proteção eclesiástica especial certas categorias de pessoas, como monges, o clero e os pobres; e certas categorias de coisas materiais, como igrejas, propriedades eclesiásticas, e meios de sustento de pobres. (...) [Já a] Trégua era um próximo estágio em tais desenvolvimentos. Onde a Paz buscou proteger certas classes e seus bens em todos os momentos, a Trégua foi uma tentativa de parar toda a violência em períodos específicos.<sup>22</sup>

A partir da expressão “certas categorias de coisas materiais”, deve-se atentar que as igrejas preocupavam-se, principalmente, em limitar as desventuras à suas próprias posses, clero e habitantes de seus domínios – aquelas sob sua proteção direta. Embora não se possa avaliar que a violência<sup>23</sup> era exercida apenas contra as igrejas – uma vez que não se deve ignorar a existência de exações senhoriais oriundas de guerras privadas cujas vítimas eram pobres laicos –, era contra esse tipo específico de violência que as assembleias de paz dedicaram maior atenção.<sup>24</sup>

A Paz de Deus era, então, uma das possíveis respostas aos problemas criados pelas exações dos *militēs*, ou seja, um modo pelo qual as assembleias eclesiásticas tentaram minimizar os problemas causados pelas cobranças ou violências tidas como injustas.<sup>25</sup> “Essas respostas [são] marcos importantíssimos para a evolução da atitude da Igreja perante a guerra e aos guerreiros, pois elas contribuíram para a formação de uma (...) **teologia da guerra**.”<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Em suma, aqueles que não poderiam se defender, tais como pobres, mulheres e eclesiásticos.

<sup>21</sup> MASTNAK, Tomaž. **Crusading peace...** p. 6. Entretanto, não aprofundaremos neste conceito por considerar que, embora seja um desenvolvimento da Paz de Deus, ele não tem uma ligação tão intrínseca com a cruzada quanto vemos na *Pax Dei*.

<sup>22</sup> COWDREY, H. E. J. Peace and Truce of God in 11<sup>th</sup> century. **Past and Present**. n. 46, 1970, pp. 42; 46.

<sup>23</sup> Aqui se deve entender como violência toda e qualquer ingerência laica contra posses eclesiásticas. Uma posse mantida por herança e reclamada pela Igreja, por exemplo, poderia ser vista como usurpada e, portanto, fruto de violência.

<sup>24</sup> MASTNAK, Tomaž. **Crusading peace...** p. 5.

<sup>25</sup> Destaca-se que o termo *militēs* ainda se referia a soldado (ou vassalo) e não tinha a conotação honorífica que receberia no século XII.

<sup>26</sup> Grifo nosso. FLORI, Jean. **Guerra Santa...** p. 75

Entretanto, não se pode pensar – como argumentou García-Guijarro Ramos<sup>27</sup> – que as estratégias de limitação ou moralização do uso da violência tenham atingido toda a cristandade<sup>28</sup>. O estabelecimento da paz ocorreu em diversos locais, mas sempre com uma abrangência limitada, isto é, não chegou a ser aplicada em todos os territórios cristãos. Contudo, os concílios de Paz contribuíram para o estabelecimento da noção de que a Igreja possuía a responsabilidade e a prerrogativa de defender, até mesmo militarmente, as suas propriedades e pessoas. Isso se tornou mais agudo no século XI com o fortalecimento do papado e aumento de sua influência em vários territórios cristãos.

Ao longo do século XX, tais movimentos foram considerados pela historiografia como instituições criadas por uma Igreja que tomava para si a direção da cristandade devido à ausência de um poder laico soberano após a fragmentação do império carolíngio. Nesta concepção, a autoridade pública estava bastante fragilizada e não conseguia conter a violência existente ou mediar os conflitos. Esta tarefa teria sido tomada então pela Igreja, única instituição que remanescera forte após o fim do império carolíngio. Assim, os concílios de paz seriam uma resposta à inação da autoridade pública em conter a violência. Esta interpretação foi defendida por Cowdrey, cujo texto data de 1970:

Quando a autoridade carolíngia se desintegrou, a ordem episcopal permaneceu intacta em sua estrutura e funções. Foram os bispos que convocaram as assembleias do século X que levaram aos concílios de Paz. (...) A conjuntura foi determinada pela progressiva deterioração da autoridade pública na França.<sup>29</sup>

Atualmente, entretanto, são propostas diversas correções para o modelo precedente, tanto no que tange à motivação da Paz de Deus quanto ao seu raio de ação. Sabe-se que a Igreja não tentou estabelecer uma “Paz geral”, que controlasse a violência em toda a cristandade Ocidental. Além disso, não mais se considera que assembleias de paz tiveram um clima social de revolução que uniu a Igreja ao povo, nem mesmo as intenções antissenhoriais dos movimentos comunais que se desenvolveriam um século depois.<sup>30</sup> Assim, em tais movimentos a Igreja não se dirigiu contra os senhores, mas com o apoio destes. Ao mesmo tempo, não se deve ignorar que havia pressão popular devido às exações cobradas por *milites*.

---

<sup>27</sup> Para este autor, “ao propor formas redutoras da violência, a Igreja atuava como um dos mais poderosos entes feudais, de acordo com os desejos de todas as instâncias em que repercutia a situação; ao dotar estas limitações de um conteúdo religioso, universalizava sua influência” GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, Luís. **Papado, cruzadas y órdenes militares: siglos XI-XIII**. Madri: Cátedra, 1995, p. 42.

<sup>28</sup> “Cristandade, *christianitas*, era a forma da unidade Ocidental que emergiu na Alta Idade Média. Escritores medievais falavam de Cristandade quando tratavam de si mesmos e de suas civilizações. (...) Pensadores medievais investiram na ideia de Cristandade com suas esperanças para uma unidade tanto temporal quanto espiritual nesse mundo.” MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace** ... p. 91.

<sup>29</sup> COWDREY, H. E. J. Peace and Truce of God in 11<sup>th</sup> century. pp. 45-6.

<sup>30</sup> FLORI, Jean. **Guerra Santa**... p. 70. Flori se refere aqui aos trabalhos de SÉMICHON, E. La Paix et la trêve de Dieu, Paris, 1857 e LUCHAIRE, A. Les premiers Capétiens, Paris, 1911.

Flori aponta também que é exagerado vincular o surgimento da Paz de Deus ao enfraquecimento do poder real pós-carolíngio ao considerar que a Igreja tomaria para si a autoridade sobre o poder público. De fato, o surgimento de castelânicas e novos sistemas de exações senhoriais podem ter levado a ondas de violência que levaram a Igreja a reagir, principalmente se as igrejas locais estivessem envolvidas em tais conflitos. Porém, isso não permite considerar que uma fragmentação do poder público por volta do ano 1000 conduziu a Igreja a assumir o poder público e se responsabilizar pela manutenção da Paz em toda a cristandade.<sup>31</sup>

A intervenção da Igreja na manutenção da paz – a princípio de forma local, mas que se expandiu gradualmente por diversas regiões – colaborou no desenvolvimento de uma nova forma de se valorar o uso da violência, pois ela indiretamente determinava quando a violência podia ser usada legitimamente. Em outras palavras, ao determinar em seus concílios quem não poderia fazer o uso de armas, e em quais períodos, pessoas e propriedades não poderiam ser atingidos, a Igreja conquistou também a autoridade para determinar as situações em que o uso da violência era autorizado. Aqueles que não respeitavam as decisões conciliares – como ao atacar ou ameaçar os *inermes* e os bens eclesiais – eram rotulados como “violadores da paz” e eram combatidos por exércitos, isto é, por “milícias de paz”. O uso de violência contra tais transgressores não era considerado como um descumprimento da Paz.

Assim, a Paz de Deus não condenou em absoluto a guerra. Ela limitou o uso lícito da violência. “Esse desenvolvimento sugere que a Igreja agora considera a violência como lícita em certas condições. A circunscrição da violência abriu caminho para a Igreja não apenas declarar seu controle sobre o uso de armas como também dirigir ações violentas.”<sup>32</sup>

Portanto, a Paz de Deus é relevante para o movimento de sacralização da guerra, pois marca a ingerência da Igreja na regulamentação da violência e, mais que isso, no uso dessa violência em seu benefício ou proteção. A Igreja tentava moralizar a guerra para estabelecer a alternância entre uma trégua por ela controlada e uma guerra legítima sobre a qual sua moral exerceria influência. Aqueles que desacatassem as prescrições de paz sofreriam as devidas sanções, tanto de cunho espiritual – opróbrio ou anátema, por exemplo – quanto de combate físico. Da mesma forma, quando a guerra parte para o campo ofensivo (seja no duelo aos pagãos ocidentais ou na cruzada), havia também a noção de que tais inimigos eram responsáveis por romper com a paz e deveriam ser punidos por isso.

---

<sup>31</sup> Ibidem, pp. 72-3.

<sup>32</sup> MASTNAK, Tomaž. **Crusading peace**...p. 10.

Então, pode-se dizer que a Igreja “moralizava a paz e a guerra em função de seus próprios objetivos e de seus interesses; foi nisso que, precisamente, a paz de Deus constituiu uma etapa preparatória importante na formação da ideia de cruzada.”<sup>33</sup>

### 1.1.3 Guerra santa e Reforma

O período conhecido como Reforma<sup>34</sup> também desempenhou um importante estágio no processo de sacralização da guerra. Além de ser o contexto de várias assembleias de Paz e Trégua de Deus, o recorte compreendido entre 1050 a 1150 compreendeu diversas tentativas eclesíásticas – pontificais ou locais – em regular a violência em favor de seus interesses, de acordo com a defesa de seus bens. Em especial, além de proteger seus domínios, os papas intentaram também expandir o domínio das posses da Santa Sé.<sup>35</sup> Para isso, lançavam mão de justificativas questionáveis como, por exemplo, o conhecido manuscrito denominado Doação de Constantino.<sup>36</sup> Outra ferramenta utilizada no período para alcançar seus objetivos –

<sup>33</sup> FLORI, Jean. **Guerra Santa...** p. 100. Flori afirma também que “a paz de Deus contribuiu para forjar a concepção de que duas formas de ação guerreira estavam em oposição. Uma, dirigida contra a Igreja, era inaceitável e funesta; a outra, dirigida contra seus inimigos, era, ao contrário, louvável e meritória, a ponto de dela participarem os santos e por meio dela ser possível obter a palma do martírio.” Ibidem, p. 323.

<sup>34</sup> Atualmente, não é consenso na historiografia como se deram as relações de poder entre o papado e as demais instâncias sociais no período entre meados dos séculos XI e XII. Alguns autores, como Augustin Fliche (seguido por diversos historiadores), veem nesse período a busca do papado em aumentar e centralizar seu poder na estrutura eclesíastica, avançando-o para a esfera secular. Já Leandro Duarte Rust traz a hipótese de que o papado se encontrava numa trama de diversos poderes regionais – eclesíásticos e laicos – e que, ao lançar mão de favorecimentos e proteções aos senhores, criava uma teia de partidários que lhe sustentavam. RUST, Leandro Duarte. **“Colunas vivas de São Pedro”: concílios, temporalidades e Reforma na história institucional do papado medieval (1046-1215)**. Tese (Doutorado) Universidade Federal Fluminense, 2010, p. 460; 464-8. Acompanhamos a tese de Rust ao considerar importantes as relações de poder entre as igrejas locais e os senhorios durante esse período que, sobretudo na concessão de benefícios espirituais àqueles que lutassem pela causa eclesíastica e protegessem suas posses, contribuíram para o processo de sacralização da guerra. Ao passo que não é objetivo dessa dissertação esmiuçar tais teias de relações, convém apontar que a Santa Sé, como uma senhora de terras e pessoas e na tentativa de ser tida como uma autoridade inclusive perante os laicos, declarava que suas guerras – isto é, aquelas guerras nas quais seus interesses estavam envolvidos – possuíam um caráter sagrado. Esse papado auxiliará na criação de uma tradição de guerra santa que será utilizada como base para a formação das ordens militares. Embora o próprio termo “Reforma” seja hoje questionado, optamos por usá-lo no texto para representar tão somente o período (c. 1050 – c. 1150) e a preocupação de alguns papas, nomeadamente Gregório VII e Urbano II, em ampliar a autoridade apostólica em diferentes espaços. Ver também RUST, Leandro Duarte. **A Reforma papal (1050 – 1150)**. Cuiabá: EDUFMT, 2013.

<sup>35</sup> FLORI, Jean. **Guerra Santa...** p. 206.

<sup>36</sup> Documento forjado durante o papado de Adriano I (772 – 795) que estabelecia a doação do Imperador Constantino à Igreja de uma grande extensão de terras e propriedades. O documento foi desacreditado em diversas ocasiões e a argumentação decisiva de sua falsidade se deu com Lorenzo Valla no século XV. BARROS, José D’Assunção. Império e papado na Idade Média: reflexões historiográficas sobre duas realidades em conflito. **Textura**. n. 14, jul/dez 2006, pp. 47-57, pp. 49-50. Além disso, vale mencionar que a Doação de Constantino não era citada para reivindicar terras que nunca pertenceram ao império romano, mas o papado tentava também impor sua influência sobre tais locais, como na Hungria, por meio de outras estratégias políticas.

seja visando expandir suas posses ou aumentar sua influência política – era a associação direta entre guerreiros e a Santa Sé.

Era costumeiro a qualquer senhor de terras – e aí se incluem o papado e as igrejas locais – contratar mercenários para defesa de suas posses. Entretanto, com Gregório VII (pontífice de 1073 a 1085), houve o desenvolvimento de um outro tipo de relação de proteção: criou-se os *milites sancti Petri*, ou seja, guerreiros obedientes à Santa Sé que combatiam em nome do papado. O patrocínio de São Pedro garantia também, além de benesses religiosas, a proteção física e material que um grande senhor de terras como o papa poderia fornecer.<sup>37</sup>

Seu [de Gregório VII] projeto de ‘libertação da Igreja’ do domínio dos poderes laicos, de ‘reconquista cristã’ por meio da extirpação de hereges, cismáticos, simoníacos e concubinários, implicava inevitáveis confrontos dentro da cristandade, assim como a defesa, *manu militari*, das possessões territoriais de São Pedro na Itália e fora dela (...). Gregório teria necessidade de forças armadas.<sup>38</sup>

A associação papado-*militia* conduziu a um vínculo inexistente no mundo laico, pois a relação (entre o senhor e seus *milites*), outrora apenas temporal, era contemplada com um caráter sagrado. Isto porque o papado, enquanto *senhor*, garantia benefícios espirituais aos seus *fideles Sancti Petri*, que os laicos não poderiam oferecer. Consequentemente, essa relação permitiu a realização de guerras sacralizadas sob a proteção apostólica. Os combates patrocinados pela Santa Sé, portanto, possuíam um aspecto religioso que outras contendidas não apresentavam e esse elemento deve ser concebido como parte da sacralização da guerra.

Como vimos, tanto guerras defensivas quanto ofensivas poderiam receber bênçãos especiais e benefícios espirituais desde que realizadas de acordo com o interesse eclesiástico. Outro símbolo representante dessa santificação era a concessão papal do estandarte de São Pedro. Em algumas campanhas como na Batalha de Hastings (em 1066, na Inglaterra) ou na invasão normanda da Sicília (1061-1091) – domínio muçulmano –, o papa concedia o *vexillum* visando abençoar os combatentes que apoiava. Além de um elemento sacralizador, esse símbolo

---

<sup>37</sup> García-Guijarro Ramos não considera esse aspecto de patrocínio enquanto algo diferente das relações feudo-vassálicas comuns ao período. Ele limita sua compreensão de tais relações como inseridas na lógica feudal comum aos seculares. *Ibidem*, pp. 36-40. Flori, de outro lado, mostra que há diversas especificidades no senhorio do papado em relação àqueles que por ele combatiam. “Os príncipes e senhores, *fideles sancti Petri*, que se alinhavam ao campo do papa recebiam o patrocínio de São Pedro, com as promessas de proteção material [uma vez que a Igreja era também senhora de terras e vassallos, e dispunha de *milites* ou auxiliava em seu recrutamento] neste mundo e de retribuições espirituais no outro; em contrapartida, o papa esperava um serviço fiel, inclusive com fornecimento de guerreiros contra os ‘inimigos de Deus’.” O auxílio espiritual se dava com base na garantia do “amparo do porteiro do paraíso quando do Juízo Final, na outra vida. [Desse modo,] (...) o patrocínio de São Pedro também possibilitava à Santa Sé valer-se de remunerações espirituais para pagar serviços temporais.” FLORI, Jean. **Guerra Santa...** pp. 215; 218.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 217.

demonstrava também o patrocínio do papado, demarcando sua presença naquele espaço, e dava aos guerreiros a certeza de que lutavam por motivos justos.<sup>39</sup>

A Reforma foi também um período no qual o papado se preocupou em ampliar sua presença política em territórios que excediam o patrimônio de São Pedro, constituído principalmente a partir da falsa Doação de Constantino. Na Hungria, por exemplo, Gregório VII estabeleceu relações para aumentar sua influência pontifícia na região.<sup>40</sup> Mesmo no Oriente, o papa se considerou na obrigação de estreitar vínculos com a Igreja grega. É desse contexto que surge sua intenção, em 1074, de mobilizar tropas para auxiliar o Oriente após a derrota de Mazinkert (1071).<sup>41</sup>

Essa tendência [de a Igreja passar de uma instituição que abençoava guerras para uma que promovia guerras] recebeu forte impulso dos anos 1050 devido à preocupação de sucessivos papas com a ideia e prática da guerra santa como uma arma para estabelecer a independência da igreja do controle laico, contestar a autoridade do imperador germânico, garantir a autonomia política da Sé romana, e recuperar os territórios perdidos da cristandade.<sup>42</sup>

Essa preocupação de implementar a autoridade pontifícia sobre terras cristãs contribuiu para que, em 1095, o papa Urbano II lançasse seu apelo para a cruzada. Tal chamado foi fundamentado, entre outras razões, no interesse apostólico de auxiliar Bizâncio e se aproximar da Igreja oriental.<sup>43</sup>

Portanto, nos parece inegável que o período anterior à cruzada foi de vital importância para a estruturação e legitimação da noção de guerra santa. Acompanhamos Flori, Cowdrey e Erdmann ao considerarem que a Reforma ocorrida na Igreja a partir do século XI desempenhou um papel preponderante nessa valoração da atividade guerreira como uma atividade potencialmente sagrada. Dito de outro modo, os papas reformadores – em especial Gregório VII – contribuíram para a sacralização da guerra ao empregar mais frequentemente

<sup>39</sup> FLORI, Jean. *A Cavalaria*. São Paulo: Madras, 2005, p. 92.

<sup>40</sup> Idem. *Guerra Santa*... pp. 206-9.

<sup>41</sup> “Gregório VII mostrou em seus primeiros anos de pontificado um decidido interesse pelos assuntos orientais ao ponto de pensar em liderar uma expedição que iria em socorro de Bizâncio, em franco retrocesso territorial em razão da derrota em Mazinkert – 1071. Porém, esta atenção papal não significava debilidade na ideia de primazia eclesiástica (...), mas uma reconciliação sob a égide romana.” GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, Luís. *Papado, cruzadas y órdenes militares*... pp. 27-8.

<sup>42</sup> TYERMAN, Christopher. *Fighting for Christendom: holy war and the crusades*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2004, p. 110.

<sup>43</sup> Destaca-se que a aproximação entre as Igrejas se insere no contexto da delicada posição política em que Urbano se encontrava nos anos próximos à sua eleição (em 1088). Segundo Peter Frankopan, era importante ao papa estabelecer relações, inclusive com Constantinopla, para assegurar sua autoridade frente à Sé romana. “Quando se tornou papa, Urbano estava completamente ciente de que estava sendo manobrado por Clemente III e seu protetor Henrique IV; [então] ele foi forçado a construir pontes onde pôde. Um de seus primeiros passos foi conciliar com Constantinopla. FRANKOPAN, Peder. *The first crusade*... p. 19.

combates com a garantia de recompensas espirituais, bem como ao patrocinar diretamente os combatentes sob sua égide. De acordo com Flori, a Reforma

não transformou a guerra justa em guerra santa e, depois, em cruzada, como se acreditava antes, mas aproveitou a seu favor a noção, admitida e praticada, de combates sacralizados, para transformá-la em instrumento ideológico em sua luta contra os adversários pagãos, hereges, cismáticos ou rebeldes à sua pretensão hegemônica.<sup>44</sup>

Embora não vejamos a Reforma como um movimento “unificado e ordenado” para o centralização e aumento do poder papal como traça a historiografia tradicional, entendemos que durante esse período a guerra santa foi empregada como uma ferramenta da Santa Sé para a realização de seus interesses. É a partir desse princípio que será estruturada a cruzada.

## 1.2 O chamado à cruzada

Nas próximas linhas será discutido o contexto bizantino que levou o imperador Aleixo a solicitar ajuda do Ocidente e será analisada a importância, para os cristãos, dos locais sagrados no Oriente Médio. A compreensão desses dois temas se revelará significativo para o estudo da origem da cruzada e, posteriormente, dos templários, tanto por seu papel de proteção das rotas de peregrinação, quanto pela sua dupla subordinação – ao menos inicialmente – ao papa e ao patriarca de Jerusalém.

### 1.2.1 O contexto oriental

Em 1054, devido a divergências de ordem política, eclesiástica e teológica, entre a Igreja romana e a Igreja oriental, ocorreu o denominado Grande Cisma.<sup>45</sup> Embora o evento tenha afetado a relação entre as Igrejas, isso não impediu, que relações entre o Ocidente e o Oriente no campo comercial quanto no militar e até mesmo no religioso continuassem existindo. “O cisma de Fócio (867) e o cisma de Miguel Cerulário (1054) marcam etapas de grande relevância no distanciamento paulatino entre Roma e Constantinopla, mas em nenhum caso levaram à cisão definitiva entre ambas as cristandades”.<sup>46</sup>

Em virtude das recorrentes disputas – e derrotas – contra os turcos seldjúcidas nas fronteiras do império, Aleixo I Comneno enviara um pedido ao papa Urbano II em março de 1095, para que este o auxiliasse com tropas contra o inimigo muçulmano. Em 1074, Gregório

<sup>44</sup> Ibidem, p. 274

<sup>45</sup> CROSS, F. L. (ed.) Great Schism. In: **The Oxford Dictionary of the Christian Church**. New York: Oxford University Press. 2005, p. 706

<sup>46</sup> RIVEROS, José Marin. Bizancio, Cruzada y Guerra Santa. **Tiempo y espacio**, n. 11-12, 2001/2002, pp. 77-101, p. 78.

VII planejara socorrer os cristãos bizantinos, mas seu projeto de campanha militar no Oriente nunca se concretizou.

Urbano teria visto nesse pedido uma oportunidade de reaproximar as Igrejas oriental e ocidental de seu meio século de afastamento. Peter Frankopan aponta que até poucos anos antes de 1095, seria extremamente improvável o envio de ajuda a Constantinopla a partir do Ocidente, sobretudo a partir de um pedido de Urbano, cuja posição política na Igreja se encontrava débil. O autor defende, então, que a alteração na postura do papa reside em sua preocupação em controlar a Igreja como um todo e, em particular, fortalecer sua posição no Ocidente.<sup>47</sup>

Aqui se vê a importância da Reforma para a realização da cruzada, uma vez que se nota o interesse da Santa Sé em expandir sua influência sobre toda a cristandade. Após a cruzada, pode-se perceber também a intenção do papado em impor sua autoridade sobre o Oriente por meio da estruturação dos Estados Latinos do Oriente, dos quais falaremos adiante.

Se analisarmos o evento a partir da ótica dos orientais, encontraremos outras informações interessantes. Para isso, um texto que se pode dispor é a *Alexíada* de Ana Comneno, filha de Aleixo. Por meio de seu relato, nota-se que os bizantinos tinham diversas reticências em relação ao apoio vindo do Ocidente<sup>48</sup>:

Precedeu à chegada de tão numerosos exércitos uma praga de gafanhotos, que respeitava os trigais, mas devorava sem compaixão os vinhedos. Isso era realmente um presságio<sup>49</sup> (...). E tal confluência de homens e mulheres tomou lugar como nunca ocorrido na memória humana: aqueles mais simples eram impulsionados pelo real desejo de adoração em nosso Sepulcro do Senhor, e de visita aos lugares sagrados; mas os mais astutos, especialmente homens como Boemundo e outros de mente como a sua, tinham outra razão secreta, nomeadamente a esperança de que durante suas viagens eles pudessem, de alguma forma, conquistar a própria capital, olhando para isso como uma espécie de corolário.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Tal fragilidade se encontra na disputa entre Urbano e o antipapa Clemente III, influente líder cristão que ameaçou severamente a posição de Urbano e era apoiado pelo imperador germânico Henrique IV. “Quando se tornou papa, Urbano estava vivamente atento que ele estava sendo ludibriado por Clemente III e seu protetor Henrique IV; ele foi forçado a construir pontes onde pôde. Um de seus primeiros passos foi se conciliar com Constantinopla.” FRANKOPAN, Peter. **The first crusade: the call from East**. Cambridge: Harvard University Press, 2012, pp. 16-19.

<sup>48</sup> “Era notório o contraste, que os cronistas bizantinos fizeram notar, com os rudes cavaleiros ocidentais, cujas diversões consistiam na caça e na guerra, e que pouco entendiam de refinamento e protocolo. Para os bizantinos não eram nada mais que bárbaros desprezíveis (...) que ameaçavam querer se apoderar da Cidade.” RIVEROS, José Marin. *Bizancio, Cruzada y Guerra Santa*. p. 86.

Ao mesmo tempo, principalmente após a cruzada, a imagem de Aleixo seria aviltada no Ocidente a partir de crônicas como a *Gesta Francorum* e autores como Baldrico de Dol, Guiberto de Nogent e Roberto o Monge. Tal imagem negativa do imperador persistiu por séculos na historiografia. FRANKOPAN, Peter. **The first crusade...** p. 198.

<sup>49</sup> Ana Comneno faz em seu texto diversas referências aos francos beberem em demasia e a alegoria ao fim dos vinhedos é clara nesse sentido.

<sup>50</sup> ANA COMNENO. **The Alexiad of the Princess Anna Comnena**, Livro X, Cap. V, 7-10. Trad. Elizabeth A. S. Dawes, 1928. Disponível em: < <http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/AnnaComnena-Alexiad.asp>> Acesso em 03 de Março de 2016.

Embora pareça um contrassenso – o imperador solicita apoio ocidental e, ao recebê-lo, reluta no que se refere à “boa intenção” da ajuda –, se forem analisados dois elementos, o aparente paradoxo se desconstrói. O primeiro deles se dá na relação de Aleixo com alguns líderes militares francos, nomeadamente Boemundo. A relação entre ambos não era positiva há anos e quando Aleixo soube da vinda do normando, considerou que sua intenção não era auxiliar os cristãos, mas sim ameaçar o império bizantino.<sup>51</sup>

O segundo refere-se ao tipo de ajuda solicitada pelo imperador. De acordo com Peter Charanis, o pedido de Aleixo visava apenas conseguir algumas tropas para o combate em suas fronteiras; o pedido não chegaria nem perto da dimensão que as expedições da cruzada tiveram.<sup>52</sup> Então, ao ver chegar tropas com milhares de pessoas em seu território, ele teria ficado apreensivo e cogitado uma invasão ocidental em seu império. Além disso, outro indicativo da desconfiança em relação ao tamanho da empresa cruzada reside no fato de que, para os bizantinos, não havia a ideia de guerra santa tal como elaborada no Ocidente.<sup>53</sup> Assim, toda guerra – por mais que motivos sagrados a sustentassem – ainda era completamente humana e, portanto, passível de ambições humanas. Ou seja, temia-se que o propósito inicial dos ocidentais, de ajuda aos bizantinos e recuperação da Terra Santa, fosse deturpado pelos combatentes durante sua viagem ao Oriente. Ana Comneno divide ainda os cruzados de 1096 em dois grupos, conhecidos na historiografia do século XIX como partícipes da Cruzada dos Nobres e da Cruzada popular, liderada por Pedro o Eremita. Na Alexíada, apenas o grupo dos populares se encontrava verdadeiramente motivado a recuperar o Sepulcro; contudo, por sua inexperiência militar, o grupo foi massacrado.<sup>54</sup>

A primeira cruzada, portanto, ocorreu em meio à insegurança dos bizantinos em relação às intenções dos ocidentais. Esta insegurança se revelou fundamentada, uma vez que latinos entraram em conflito com bizâncio pouco após a conquista dos territórios do Levante. Entretanto, independentemente da hesitação de Aleixo em relação ao Ocidente, nos importa

---

<sup>51</sup> RIVEROS, José Marin. Bizancio, Cruzada y Guerra Santa. p. 60.

<sup>52</sup> CHARANIS, Peter. Aims of the medieval crusades and how they were viewed by Byzantium. **Church History**, Vol. 21, No. 2. Jun., 1952, pp. 123-134, p. 128.

<sup>53</sup> Embora não seja consenso na historiografia a inexistência da noção de guerra santa em Bizâncio, pode-se considerar que, ao menos na formulação entendida por Flori – da qual comungamos aqui –, a guerra santa foi um fenômeno eminentemente ocidental. E mesmo ao considerar a ideia de guerra sacralizada anterior à Cruzada, com recompensas espirituais e a garantia do martírio para os combatentes, tem-se que: em Bizâncio, “caso se possa perceber entre os séculos VII e X uma mentalidade favorável à ideia de ‘guerra santa’, ela restou afogada e asfixiada, sem possibilidades de se difundir, seja pelo rigor imperial ou eclesiástico, ou pelo forte trauma que tal tipo de ações – as cruzadas – ocasionaram na população bizantina.” RIVEROS, José Marin. Bizancio, Cruzada y Guerra Santa. p. 90. PARTNER, Peter. Holy war, Crusade and Jihad. In: BALARD, Michel (org). **Autour de la première croisade**. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995), Paris 1996, pp. 333-344, p. 334.

<sup>54</sup> ANA COMNENO. **The Alexiad...** Livro X, Cap. V.

mais aqui as motivações do papado ao convocar a cruzada. O primeiro deles foi estabelecido: a aproximação com a Igreja – e império – do Oriente. O segundo, talvez mais relevante para os fiéis do que para a Santa Sé, era a importância da liberação dos lugares santos. A seguir analisaremos a importância de tais locais para os cristãos.

### 1.2.2 *A importância de Jerusalém e dos lugares santos*

Para o cristão laico, a espiritualidade era manifestada de modo diferente da experiência tida pelos eclesiásticos. Seu contato com o sagrado se dava “principalmente no nível dos gestos e dos ritos, que o colocavam em contato com o mundo sobrenatural. Assim, o seu imenso apetite pelo Divino procurava satisfazer-se em manifestações com forte carga emocional, cujo conteúdo teológico permanecia, em geral, bastante fraco.”<sup>55</sup> Por esta razão as peregrinações desfrutaram de grande sucesso ao longo de toda a Idade Média<sup>56</sup>, uma vez que visitar os locais santos propiciava um contato com o sagrado mais palpável ao cristão. Além disso, as peregrinações possuíam a prerrogativa de funcionarem como penitências, garantindo o perdão, isto é, o apagamento das faltas confessadas<sup>57</sup>, o que as tornava ainda mais atrativas.

Dentre os diversos locais santos para o cristianismo, certamente o mais proeminente era Jerusalém. Em verdade, além de ser um ponto significativo para a peregrinação cristã, o local é bastante importante para as três grandes religiões monoteístas. O islã considera que a cidade foi o destino final de Maomé, onde ele ascendeu ao paraíso, fazendo do local o terceiro mais importante para a religião – atrás apenas de Meca e Medina.

Para o judaísmo, a cidade possui grande sacralidade por ser o local de Davi, o principal centro político-religioso unificador do povo de Deus. Para a Igreja cristã primitiva, formada principalmente por antigos judeus, Jerusalém agregava um novo caráter de santidade,

<sup>55</sup> VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, pp. 160-1.

<sup>56</sup> Desde os primeiros séculos do cristianismo, a peregrinação ocupou um lugar de destaque. Rotas para lugares com a presença de relíquias de santos ou para os locais onde Cristo viveu foram trilhadas desde a época dos primeiros cristãos até hoje. Mesmo sob o domínio muçulmano no Oriente, elas não deixaram de ocorrer e pode-se dizer, então, que ocupavam um espaço relevante na experiência espiritual do cristão medieval. Ao longo da história da Igreja, diversos locais foram objetivos de peregrinações. Até o século IX, Roma foi um destino proeminente. A partir do século XI, há o crescimento do interesse nas rotas de Santiago de Compostela. Já a Cidade Santa sempre teve um lugar relevante na consciência cristã medieval. Desde o século IV, com a adoção do cristianismo pelo império romano, iniciaram as viagens a esse destino. Entre os séculos VIII e X, há um esvaziamento do movimento de peregrinação à Jerusalém. Ele seria retomado no século XI, com a cristianização da Hungria, que estabeleceu uma rota por terra e facilitou as viagens. Por ser um local distante, com um percurso mais perigoso, e com o maior grau de sacralidade entre todos os outros, a peregrinação ao Oriente tinha grande valor penitencial. SOT, Michael. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol II. Bauru: EDUSC, 2006, p. 356-60.

<sup>57</sup> A partir do século XII, surge de forma mais específica a noção de indulgência, ou seja, a substituição, “no todo ou em parte, [das] penas que deveriam ser cumpridas após a morte, como resgate dos pecados antigos que não tivessem sido totalmente expiados na terra.” FLORI, Jean. **Guerra Santa...** p. 326.

sem apagar o precedente. Ela continuava sendo a cidade de Davi, mas agora, antes de tudo, era a cidade de Jesus Cristo: onde ele pregou no Templo, celebrou a Santa Ceia, viveu sua Paixão, foi crucificado e ressuscitou. É, portanto, o centro geográfico de toda a fé cristã.<sup>58</sup> Inclusive nas representações cartográficas medievais se nota a importância dada a Jerusalém, a cidade *in medio omnis terræ, umbilicus terræ*.<sup>59</sup>

Jerusalém se encontrava sob domínio muçulmano desde 638. Desde então, a peregrinação era permitida desde que os fiéis pagassem certas taxas. Mas uma questão se coloca: se Jerusalém estava há tanto tempo em posse do Islã, por que apenas no final do século XI a recuperação dos locais sagrados se tornou tão importante para os cristãos e de que forma ele surge no tema da cruzada?

No século XI, houve um grande surto de peregrinação à Cidade Santa causado, segundo Michael Sot, pela “renovação espiritual e o desenvolvimento de preocupações escatológicas na passagem do segundo milênio”.<sup>60</sup> Além do aumento no interesse cristão em peregrinar para a Terra Santa, nesse período ocorreu também um crescimento da violência na Ásia Menor e na região do Levante<sup>61</sup>, bem como alguns ataques muçulmanos à Jerusalém. Tais acontecimentos – que, na visão dos cristãos, poderiam dificultar seu acesso à Cidade Santa – colaboraram para que os cristãos respondessem positivamente ao chamado pontifício (de Clermont, em 1096) para conquistar o território. Convém examinar alguns desses episódios, dada sua relevância entre os antecedentes da realização da cruzada.

O primeiro nesse sentido se situa por volta de 1009. Segundo o relato de Raul Glaber, nessa data o califa fatímida al-Hakin destruiu a igreja do Santo Sepulcro. Este evento teria sido difundido no Ocidente, o que acirrou os ânimos dos cristãos e resultou na ideia de uma possível ação militar ocidental no Oriente e recuperar os territórios ameaçados.<sup>62</sup> Em 1010, inclusive, o papa Sérgio IV teria anunciado sua intenção de liderar pessoalmente uma campanha militar para restaurar o Santo Sepulcro, oferecendo promessas espirituais àqueles que “vingarem Deus”<sup>63</sup>, que não chegou a ser realizada. Para Michael Sot, em 1071, a tomada da Cidade Santa pelos turcos seljúcidas também colaborou na evolução do interesse cristão para a

<sup>58</sup> BALARD, Michel. *Les latins en orient: XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*. Paris: PUF, 2006, pp. 18-9.

<sup>59</sup> GAUTIER-DALCHÉ, P. L'héritage antique de la cartographie médiévale: les problèmes et les acquis. In: TALBERT, R. J. A.; UNGER, R.W. (eds.). *Cartography in the Antiquity and the Middle Ages: Fresh Perspectives*. Leiden-Boston: New Methods, 2008, pp. 53-66.

<sup>60</sup> SOT, Michael. *Peregrinação*, p. 356

<sup>61</sup> FRANKOPAN, Peter. *The first crusade...* p. 91.

<sup>62</sup> John France questiona o quanto essa informação teria circulado no Ocidente. Segundo o autor, há poucos cronistas além de Raul Glaber que mencionam o episódio. France argumenta que o evento seria muito mais conhecido no Oriente que no Ocidente. FRANCE, John. *Les origines de la première croisade*. In: BALARD, Michel (org). *Autour de la première croisade...* pp. 46-8.

<sup>63</sup> FLORI, Jean. *Guerra Santa...* p. 308-9.

retomada do território.<sup>64</sup> Posteriormente, em 1074, houve a tentativa de Gregório VII de montar um exército para apoiar a Igreja oriental e lutar contra os turcos que ameaçavam Constantinopla. Foi com esse espírito que, ao combinar a preocupação em auxiliar bizâncio com o interesse em recuperar Jerusalém<sup>65</sup>, Urbano II pregaria a cruzada, vinte anos depois.

A propósito, a presença do tema de Jerusalém na pregação de Urbano II, em Clermont, por vezes é questionada. Embora autores como Hans Mayer e Carl Erdmann tentem minimizar – ou até negar, no caso do primeiro – a menção a Jerusalém no discurso papal, diferentes fontes o confirmam. Paul Rousset analisou outros documentos além dos cronistas mais trabalhados e notou que desde o princípio o tema de Jerusalém esteve presente. O historiador lançou mão de outros documentos como: crônicas que apontassem evidências para 1096; cartas de 1096; as *excitatoria* convocando guerreiros para a cruzada; e outras cartas de Urbano II. Sua pesquisa levou-o a notar que o papa tinha Jerusalém constantemente em foco ao requisitar auxílio para libertar as igrejas orientais.<sup>66</sup>

Tomadas em conjunto, as cartas, oriundas de diversas localidades, servem para confirmar as crônicas, ainda que elas deem maior ênfase no caráter da Cruzada enquanto uma peregrinação. Elas atestam a centralidade de Jerusalém e sua liberação militar na compreensão monástica da Cruzada. É provável que tal entendimento reflita as próprias intenções de Urbano.<sup>67</sup>

Também para Flori, Jerusalém estava no cerne da pregação de Urbano. Ele aponta que o próprio Aleixo Comneno estaria consciente da importância da recuperação de Cidade Santa ao tratá-la como um importante tema mobilizador. Meses antes de Clermont, ao enviar o pedido de ajuda para o Ocidente, o imperador bizantino fez referência à Jerusalém em seu apelo aos príncipes da França e a Roberto de Flandres. Se o imperador usara desse argumento, por que Urbano o pouparia? “Será preciso admitir a coexistência no pensamento do papa (...) desses dois objetivos, aliás perfeitamente coerentes e de modo algum inconciliáveis: Constantinopla como base de partida, depois Jerusalém como chegada”.<sup>68</sup>

Embora Jerusalém figure nos relatos dos cronistas acerca da exortação ocorrida em Clermont, Sylvia Schein atenta para o fato de que em toda a documentação relativa à cruzada e à peregrinações no período, o termo “Santo Sepulcro” é bastante mais presente do que

<sup>64</sup> SOT, Michael. Peregrinação. p. 357.

<sup>65</sup> A menção à destruição de templos cristãos por muçulmanos também teve espaço em 1095. Os cronistas Balderico de Dol e Roberto, o Monge, ao reconstituírem o discurso de Urbano II, também enfatizaram a devastação de igrejas cristãs na Terra Santa e sua profanação com um culto idólatra como argumento para incentivar a adesão aos cristãos à campanha militar ocidental. FLORI, Jean. **Guerra Santa...** p. 316-7.

<sup>66</sup> ROUSSET, Paul. **Les Origines et les caractères de la première croisade**. Neuchâtel: LaBaconnière, 1945, pp. 57-73.

<sup>67</sup> COWDREY, H. E. J. Pope Urban II's preaching of the First Crusade. **History**, Volume 55, n. 184, Junho de 1970, pp. 177-188, p. 22.

<sup>68</sup> FLORI, Jean. **Guerra Santa...** p. 318.

“Jerusalém”. A autora notou que um dos termos mais encontrados para designar a cruzada era “*Iter / via Sancti Sepulchri*”.

Naquela época, o Santo Sepulcro eclipsou uma Jerusalém formada por um conjunto de lugares santos, *loca sancta*, já acima das principais vias dos peregrinos [ou lugares de peregrinação]. Dali em diante, em tais rotas, os mosteiros e hospitais fundados no período eram consagrados ao Santo Sepulcro (...). [O Sepulcro] foi o mote dos cruzados, mas foi igualmente o propósito central de sua expedição.<sup>69</sup>

Assim, dois aspectos devem ser notados em relação a Jerusalém que influenciarão a cruzada. O primeiro deles é a sacralidade intrínseca do lugar.<sup>70</sup> O segundo, o fato da cidade ter sido profanada pelos infiéis e, por isso, demandava “purificação”.<sup>71</sup>

Com o fim da cruzada, surgiria ainda outro aspecto que era a posse desse território. Sua posição como conquista dos cristãos acarretava a necessidade de governo e manutenção, o que será analisado no próximo capítulo. As ordens militares, em especial o Templo e o Hospital, se depararam com esses três fatores. Sua função protetora estava intimamente relacionada, portanto, com a posição e importância de Jerusalém e do Santo Sepulcro para a cristandade.

### 1.2.3 O apelo de Urbano II

Em 27 de Novembro de 1095, em um concílio de paz reunido em Clermont-Ferrand, Urbano II se dirigiu a toda a cristandade. Em seu discurso, fez uma exortação para que os cristãos pegassem em armas e marchassem em direção ao Oriente visando expulsar os pagãos, defender a igreja bizantina<sup>72</sup> e, como vimos, retomar o Santo Sepulcro.

Existe para este importante marco na tradição das cruzadas uma variedade de registros. Diversos cronistas relataram, a seu modo, as palavras do papa. Convém considerar nesses registros alguns aspectos importantes. Assim, lançaremos mão dos relatos de Fulquério

<sup>69</sup> SCHEIN, Sylvia. Jerusalem, objectif originel de la première croisade? In: BALARD, Michel (org). **Autour de la première croisade**... pp. 121-2.

<sup>70</sup> “Jerusalém, além de sua dimensão de peregrinação, acrescentava extrema característica de sacralidade aos combates travados por sua reconquista: daquela vez não se tratava de proteger Roma ou de reconquistar territórios para a Santa Sé, mas de arrancar dos infiéis a herança de Cristo, berço do cristianismo, coração da cristandade. Essa transferência de objetivo deu um salto qualitativo na ordem ideológica.” FLORI, Jean. **Guerra Santa**... p. 307. Além disso, para diversos antigos Pais da Igreja – como Eusébio, Jerônimo e Atanásio –, Jerusalém era uma importante fonte de alegorias e representações simbólicas da Igreja. Durante e após a cruzada, entretanto, a abordagem à Cidade Santa tomou um sentido mais literal. “Isso quer dizer, por exemplo, que as profecias bíblicas relacionadas à Jerusalém, anteriormente interpretadas alegoricamente ou anagoricamente, eram vistas como cumpridas literalmente pela cruzada.” HOUSLEY, Norman. Jerusalem and the development of the crusade idea. pp. 28-9.

<sup>71</sup> Há ainda um outro fator de sacralidade de Jerusalém: a importância escatológica da Cidade Santa. Aos cruzados era presente a preocupação com a recuperação do local uma vez que o fim dos tempos se aproximava. Era necessário, portanto, que Jerusalém estivesse em posse cristã no momento do Juízo. Destaca-se que, entretanto, embora para a cruzada esse aspecto fosse proeminente, não se pode dizer que ele influenciou na mesma intensidade a criação das ordens militares e, por isso, não o listamos com os demais elementos.

<sup>72</sup> H. E. J. Cowdrey. Pope Urban II's preaching of the First Crusade. p. 178.

de Chartres, Roberto, o Monge, Balderico de Dol e Guiberto de Nogent. Buscaremos suas referências às recompensas espirituais pelo engajamento na cruzada; à importância de Jerusalém no relato; à necessidade de auxiliar a igreja do Oriente; e, por fim, à utilidade em se empregar a guerra contra os inimigos da igreja em vez dos combates fratricidas. Por meio dessas quatro “categorias”, pretendemos realçar a preocupação papal em aplicar sua autoridade sobre o uso da violência, bem como tentar exercer sua influência nos territórios cristãos orientais e, não menos importante, assinalar a importância da posse dos lugares santos. Defendemos que esses três elementos também estão fortemente presentes na criação das ordens militares, algumas décadas depois.

Inicialmente temos o relato de Fulquírio de Chartres (c. 1059 – c. 1127), que possivelmente esteve em Clermont e acompanhou o exército de Balduíno de Bolonha durante a cruzada. Seu relato data de c. 1106 e é tido como a base de diversas outras crônicas redigidas posteriormente.<sup>73</sup>

Pois vossos **irmãos que vivem no Oriente estão em necessidade urgente** de vossa ajuda, e vós deveis vos apressar para dar-lhes o auxílio que prometestes (...) Nesse sentido eu, ou melhor o Senhor, suplico-vos como mensageiros de Cristo a publicar este [pedido] e a persuadir todas as pessoas de qualquer classe, soldados e cavaleiros, pobres e ricos, para levar ajuda prontamente àqueles cristãos e para destruir aquela vil raça das terras de nossos amigos. Digo isso aos que se encontram presentes, e o mesmo vale também aos ausentes. Além disso, Cristo o ordena. **Todos os que morrerem no caminho**, seja por terra ou por mar, ou em batalha contra os pagãos, **receberão imediatamente a remissão dos pecados**. Eu a concedo pelo poder de Deus de que me encontro investido. (...) Que aqueles que eram acostumados a injustamente empregar **guerras privadas** contra os fiéis agora se coloquem contra os infiéis e sejam vitoriosos nessa guerra que deveria ter se iniciado há muito. Que aqueles que até então **combatiam seus irmãos** e parentes agora lutem de modo apropriado contra os bárbaros. Que aqueles que serviam como mercenários por pequeno soldo agora obtenham a **recompensa eterna**.<sup>74</sup>

No trecho, destacam-se três elementos. Em primeiro lugar, a necessidade de ajuda aos cristãos orientais, que é apresentada como uma promessa ou obrigação dos ocidentais. Em segundo, o texto enfatiza a autoridade espiritual do papa, investida pelo poder de Deus, e assegura a remissão dos pecados e a recompensa eterna para aqueles que lutarem. Em terceiro lugar, há o direcionamento da violência. Antes, os combatentes guerreavam contra seus pares cristãos de forma injusta. Agora é dada a oportunidade de lutarem de maneira apropriada contra os bárbaros. E, por fim, é importante perceber que não há qualquer menção à Jerusalém. Como

<sup>73</sup> RUBENSTEIN, Jay. Guibert Of Nogent, Albert Of Aachen And Fulcher Of Chartres: Three Crusade Chronicles Intersect. In: In: BULL, Marcus; KEMPF, Damien (eds.). **Writing the Early Crusades: Text, transmission and Memory**. Woodbridge: Boydell Press, 2014, pp. 26-30. II

<sup>74</sup> Grifos nossos. BONGARS. Gesta Dei per Francos, 1, trad.: Oliver J. Thatcher; Edgar Holmes McNeal (eds.). **A Source Book for Medieval History**, New York: Scribners, 1905, pp. 513-17.

apresentaremos adiante, todos os demais relatos dão notoriedade à Cidade Santa e sua recuperação. Por que Fulquério não o faz? Demurger aponta que o cronista, após ter presenciado o concílio de Clermont, dirigiu-se ao Oriente com os cruzados do norte da França. Ao chegar, passou a servir Balduíno de Bolonha e fundou o Condado de Edessa. Por não ter se dirigido a Jerusalém, tal como Balduíno, Fulquério justificou sua atitude de não cumprir o voto de cruzada – partir sem interesse em lucro e livrar o Sepulcro do Senhor – por meio da remissão da referência a Jerusalém em seu texto.<sup>75</sup>

Roberto, o Monge (morto em c. 1122) escreve cerca de 20 anos após o concílio, mas pode ter estado presente na ocasião. Em seu relato, ele considera que as palavras de Urbano II foram direcionadas especificamente aos francos. O cronista aponta que o papa teria relacionado sua plateia com os descendentes de Carlos Magno e de outros reis que combateram os pagãos. Ainda que esta especificidade não seja encontrada em outros cronistas, nota-se que os principais temas do chamado à cruzada são também vistos em seu texto.

Dos confins de **Jerusalém e da cidade de Constantinopla** um conto horrível tem sido divulgado e muito frequentemente tem chegado aos nossos ouvidos, ou seja, que **uma raça do reino dos Persas (...) invadiu as terras daqueles Cristãos** e as tem despovoado pela espada, pilhagens e fogo; (...) também **destruiu as igrejas** de Deus ou apropriaram-nas para os ritos de sua própria religião (...). Livrai do ódio entre vós, finalizai vossas querelas, deixai terminar as guerras, e deixai adormecer todas as dissensões e controvérsias. Entrai na estrada do Santo Sepulcro; arrancai daquela terra a raça dos ímpios, e sujeitem-nos a vós. (...) **Jerusalém**. (...) Esta real cidade, então, situada no centro do mundo, **está agora cativa de Seus inimigos**, e está em sujeição àqueles que não conhecem a Deus, ao culto dos pagãos. Ela busca e deseja ser libertada, e não deixa de implorar para que venhais em seu auxílio. A vós [francos], especialmente ela pede socorro, pois, como dissemos, Deus conferiu-vos, acima de todas as nações, grande glória nas armas. Portanto, **tomai essa jornada para a remissão de vossos pecados com a garantia da glória imperecível do reino dos céus**.<sup>76</sup>

Roberto menciona especificamente o resgate de Jerusalém, apontando as atrocidades cometidas pelos muçulmanos na Terra Santa. Além disso, como em Fulquério, também é mencionada a remissão dos pecados e a vida eterna para os combatentes. Outro aspecto constantemente trabalhado pelos cronistas é também apresentado aqui: Roberto afirma que os guerreiros travavam guerras privadas ou estavam em situação de pecado por cometer homicídios. Ainda que seja um texto elogioso aos francos – tomando-os como o povo escolhido por Deus como exímios combatentes – Roberto não ignora suas tensões e combates internos.

A versão de Balderico de Dol (c. 1050 – 1130) data do início do século XII e é composta com base na *Gesta francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, cuja autoria é

<sup>75</sup> DEMURGER, Alain. **Cruzadas: una historia de la Guerra medieval**. Barcelona: Paidós, 2009, p. 23.

<sup>76</sup> MUNRO, Dana C. Urban and the Crusaders. **Translations and Reprints from the Original Sources of European History**, Vol 1:2, Philadelphia: University of Pennsylvania, 1895, pp. 5-8.

desconhecida. Seu texto apresenta todos os quatro elementos que buscamos nos relatos sobre o concílio de Clermont. Vê-se, então, os temas de apoio ao Oriente; reconquista de Jerusalém; o direcionamento dos combatentes para uma causa digna; e as recompensas ofertadas.

Temos ouvido, (...) [que nossos] **irmãos Cristãos, membros em Cristo, são açoitados, oprimidos e feridos em Jerusalém, em Antioquia, e em outras cidades do Oriente.** (...) O sacerdócio de Deus foi soterrado na poeira. O santuário de Deus (vergonha inominável!) está em todos os lugares profanado. (...) Da santa Jerusalém, irmãos, não nos atrevemos a falar, pois estamos excessivamente temerosos e envergonhados de comentar sobre isso. Esta mesma cidade (...) foi reduzida à profanação do paganismo e, digo-o para a nossa desgraça, retirada do serviço de Deus. (...) **Vós, cingidos com o distintivo da cavalaria, sois arrogantes com grande orgulho; opressores de crianças, saqueadores de viúvas; vós, culpados de homicídio, de sacrilégio, ladrões de direitos alheios;** (...) Se, em verdade, desejais vos conscientizar de vossas almas, ou abandonar vossos cinturões de tal cavalaria, ou avançar firmemente, como **cavaleiros de Cristo**, e correr o quanto puderdes para defender a Igreja Oriental. (...) Dizemos isso, irmãos, pois vós podereis refrear vossas mãos assassinas da destruição de vossos irmãos, e em nome de seus parentes na fé [podem] se opor aos Gentios. (...) Se acontecer de morrerdes desse lado [da luta contra os pagãos], estejais certos que morreríeis num modo de igual valor, se **Cristo vos encontrará em Seu exército.** (...) **As posses do inimigo, também, serão vossas,** desde que vós espolieis os tesouros deles e retorneis vitoriosos aos vossos próprios; (...) Para tal Comandante vós deveis lutar, pois para Ele não falta nem poder nem riquezas para recompensar-vos. Curto é o caminho, [e] pequeno é o trabalho que, no entanto, vos **recompensareis com a coroa incorruptível.** Assim, falamos com a autoridade do Profeta.<sup>77</sup>

Em seu relato se observa mais especificamente o apelo não só à reconquista de Jerusalém e de outras cidades, mas também o apelo pela defesa da Igreja Oriental. Tal como em Fulquério, o discurso papal tenta direcionar o uso da violência para o benefício da cristandade, assegurando a devida recompensa espiritual para os guerreiros. Entretanto, ele adiciona o aspecto da gratificação material, terrena. Uma vez que os cristãos fossem vitoriosos, eles poderiam espoliar seus adversários. Este argumento é apresentado no sentido de oferecer mais um motivo para que os guerreiros marchassem à Terra Santa. Contudo, não é possível saber se o papa de fato comentou sobre as recompensas materiais em Clermont.

O último trecho a ser analisado foi redigido por Guiberto, abade de Nogent (c. 1055-1124). O eclesiástico compareceu no concílio e sua obra *Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos* foi finalizada em 1108, e foi revisada diversas vezes.

Muito amados irmãos, se vós reverenciais a fonte dessa santidade e a mim, vós estimais esses santuários que são as marcas de Suas pegadas na Terra, se vós buscais (o caminho), Deus vos liderando, Deus lutando em vosso favor, **vós deveríeis lutar com os maiores esforços para limpar a Cidade Santa e a glória do Sepulcro,** agora poluídos pela afluência dos Gentios, como também se encontram em seu poder. (...) Vós tendes, até agora, ocasionalmente travado guerras injustas; tendes brandido armas para vossa destruição mútua, por nenhuma outra razão senão cobiça e orgulho, e como resultado vós tendes merecido morte eterna e danação certa. Agora **oferecemos a vós guerras que contém a gloriosa recompensa do martírio,** que irão reter tal título de

<sup>77</sup> KREY, August. C. **The First Crusade: The accounts of eyewitnesses and participants.** Princeton: Princeton University Press, 1921, pp. 33-36.

louvor agora e para sempre. (...) E vós deveis, além disso, considerar com a maior ponderação, (...) [que] Ele pode não desejar que outras regiões do Oriente sejam restauradas à fé contra a aproximação do tempo do Anticristo. (...) E se o Anticristo não encontrar Cristãos lá (como já o é no presente, quando [os cristãos] quase não habitam ali), ninguém estará lá para se opor a ele, ou alguém que ele possa justamente derrotar. (...) Considerai, então, que talvez o Todo Poderoso tenha vos designado para que, por meio de vós ele possa **restaurar Jerusalém de tal degradação**. (...) [Estão] absolvidos todos aqueles que fizeram o voto de partirem e confirmaram tais atos com a bênção apostólica.<sup>78</sup>

O texto de Guiberto não trata especificamente do auxílio à Igreja oriental, mas apresenta uma digressão sobre a sacralidade de Jerusalém. Além disso, direciona os ânimos dos fiéis para a expurgação dos pagãos da Cidade Santa e, especialmente, do Sepulcro. Além disso, como os demais cronistas, aponta o estado prévio de danação em que se encontravam os guerreiros, conduzindo-os para o novo estado de glória através do combate. Diferentemente dos outros textos, este autor traz um novo e interessante tema, que não é trabalhado pelos outros cronistas, a relação entre o resgate de Jerusalém e a vinda do Anticristo. Segundo Peter Frankopan:

Nesse contexto, notícias dos problemas no Oriente tiveram uma ressonância particular. Com o interesse em Jerusalém a níveis quase obsessivos ao final do século XI, informações sobre as ameaças aos cristãos e à Terra Santa encaixam-se perfeitamente aos crescentes temores de um apocalipse iminente. Inundações, fome, chuvas de meteoros e eclipses pareceram apontar para a conclusão de que o fim do mundo estava próximo. O chamado do papa para a defesa da igreja deu à cavalaria ocidental uma nova *raison d'être*. A promessa de recompensa espiritual para aqueles preparados para rumar em auxílio dos fiéis no Oriente era uma sedutora convocação. O pedido de ajuda de Aleixo acendeu o estopim na Europa.<sup>79</sup>

Mesmo que tais relatos não representem literalmente as palavras apresentadas em Clermont, eles revelam quais temas mais provavelmente foram tratados no concílio. Ou seja, é bastante certo que Urbano demonstrou preocupação em auxiliar os cristãos orientais e conquistar Jerusalém<sup>80</sup>, direcionar os combates – anteriormente fratricidas – contra inimigos da igreja e conferir benefícios para quem tomasse parte na campanha. Nota-se, também, a possibilidade de uma preocupação escatológica como uma outra motivação para a recuperação da Cidade Santa.<sup>81</sup> Guiberto acena sua preocupação com a posse da Cidade Santa para o momento da vinda do Anticristo. Embora seu relato não possa ser considerado como presente na mentalidade de todos os cruzados, é possível considerar que, ao menos em parte, os combatentes foram motivados pela conquista de Jerusalém tendo em vista o dia do Juízo.

<sup>78</sup> Grifos nossos. KREY, August. C. **The First Crusade...** 37-40

<sup>79</sup> FRANKOPAN, Peter. **The first crusade...** p. 93.

<sup>80</sup> Além dos relatos de cronistas, reitera-se que há outras tipologias documentais – tais como cartas e títulos – que apontam para a presença constante de Jerusalém nas motivações dos cruzados e do Papa. Ibidem. pp. 92-3.

<sup>81</sup> BALARD, Michel. **Les latins em Orient...** pp. 19-20.

Tyerman resume de modo interessante as razões pelas quais a exortação de Urbano em Clermont obteve tamanha repercussão e sucesso. Em suas palavras,

Além de combinar violência com um imperativo moral transcendente, Urbano apelou a uma forma de “nostalgia primitiva”, encorpadas na limítrofe Cidade Santa de Jerusalém, (...) central ao imaginário Cristão como o cenário da Crucificação e Ressurreição. Aqui, de acordo com os textos conhecidos por meio da Missa e da liturgia, a terra tocou o céu. De modo sucinto, o decreto de Clermont identificou razões para uma resposta em massa: as certezas da fé; medo da condenação; autoimagem temporal; lucro material, social e sobrenatural; a atração de uma aristocracia militar pela guerra; uma inequívoca causa boa; e uma objetivo de sonora ressonância no imaginário dos cristãos ocidentais. Isso provou-se uma fórmula de poder sustentável pelo resto da Idade Média.<sup>82</sup>

Em suma, para o lançamento da cruzada, diversos elementos estão relacionados. Vale notar os principais: 1) Meses antes de Clermont, Aleixo fez um pedido de tropas ao Ocidente, visando combater os turcos nas fronteiras do império. Embora a intenção do imperador não tenha sido requerer algo tão grandioso quanto seriam os exércitos cruzados, o papa respondeu a essa solicitação motivando os cristãos a marcharem para o Oriente. O pontífice viria nessa oportunidade a chance de se aproximar de Bizâncio, cujos laços há décadas se encontravam frágeis. 2) A exortação do papa se dá num contexto de tradição – já bastante desenvolvida – de guerra santa, inexistente no Oriente cristão. Além disso, o chamado à cruzada pode ser visto como um dos desenvolvimentos da lógica da Paz de Deus, tanto porque o infiel era tido como um perturbador da paz, que deveria ser legitimamente combatido; quanto porque uma forma possível de evitar a batalha entre cristãos era usar os hábitos guerreiros de um segmento da sociedade e direcioná-los contra os inimigos da Igreja. 3) Além da tradição de guerra santa – que conferia diversos benefícios espirituais aos participantes –, o projeto da cruzada recebeu muita força por se tratar diretamente da recuperação dos lugares santos e, em especial, de Jerusalém. Para muitos, Isso atribuiu à campanha o valor e a sacralidade de uma peregrinação. Ademais, mesmo existindo certa animosidade por parte dos latinos em relação aos bizantinos – e vice-versa -, a importância do pedido de Aleixo a Urbano foi que o papa, nessa situação, pode ter visto uma forma de aproximar a Igreja de Roma e a do Oriente, talvez impondo sua influência sobre esta última.

#### *1.2.4 A cruzada: guerra santa e peregrinação*

Após a pregação de Urbano II e o recrutamento de Pedro, o Eremita, três grandes movimentos se organizaram para marchar em direção a Jerusalém entre 1096 e 1101. A primeira onda, comumente conhecida como cruzada popular, foi liderada por Pedro. Embora

---

<sup>82</sup> TYERMAN, Christopher. **Fighting for Christendom**. p. 30.

com grande número – cerca de 20 mil pessoas –, o grupo carecia de fortes lideranças militares e chegou apenas até Constantinopla.

Meses depois, ainda em 1096, partiu a segunda leva de cruzados, liderada por grandes senhores como Godofredo de Bulhão e Boemundo de Taranto, entre outros. Foram principalmente esses combatentes que tomaram Jerusalém em 1099. Antes dessa vitória no Oriente, Urbano enviou o Arcebispo de Milão para pregar na Lombardia na primavera de 1099. A resposta dos cristãos foi muito positiva e se formou um grande exército – possivelmente do mesmo tamanho daquele de 1096 – que seguiu para a Terra Santa em 1100.

Entre os líderes desse terceiro grupo, encontravam-se grandes senhores laicos e diversos desertores que haviam desistido da campanha de quatro anos antes. Eles tomaram novamente a cruz para evitar a excomunhão. Após a viagem, muitos permaneceram no Oriente para auxiliar a estruturação dos territórios conquistados, que foram organizados no que hoje denominamos Estados Latinos do Oriente. Os demais, após o voto cumprido, retornaram.<sup>83</sup>

Por não ser nosso propósito aqui esmiuçar o desenvolvimento da campanha de conquista da Terra Santa, nos demoraremos mais no objetivo de entender como se situa a cruzada no processo de sacralização da guerra. Problematizamos se a cruzada de fato pode ser considerada o apogeu desse processo ou se novos elementos serão agregados posteriormente. Para tal, questiona-se o que distingue a cruzada de uma guerra santa “comum”? Em poucas palavras, a resposta reside na presença de Jerusalém e sua conquista entre as motivações dessa campanha. A Cidade Santa conferia maior sacralidade à guerra e, por ser um destino muito visado pelos cristãos, apresentava também o aspecto da peregrinação aos combatentes. Antes de analisar este elemento, convém retomar rapidamente quais elementos constituem a cruzada como uma guerra santa por excelência. Fora da cruzada não é

possível encontrar uma expressão mais clara de uma guerra de libertação sacralizada ao mesmo tempo pela demonização do adversário (paganizado e barbarizado), pela autoridade que a apregoa (o soberano pontífice agindo sob inspiração divina), pelos móveis altruístas e meritórios (pôr a vida em risco por amor fraterno), por sua destinação (Jerusalém, Sepulcro do Senhor) e pelas recompensas espirituais a ela vinculadas (perdão dos pecados, vida eterna).<sup>84</sup>

Assim, além de conter todos os aspectos que caracterizavam uma guerra santa, o fato de seu objetivo ser conquistar Jerusalém aumentava a sacralidade da campanha e a diferenciava de quaisquer outras guerras sacralizadas. E de que modo a peregrinação se encontra nessa expedição pela reconquista do Sepulcro?

---

<sup>83</sup> RILEY-SMITH, Jonathan. **The crusades: a history**. New Haven: Yale Nota Bene, 2005, pp. 26-46.

<sup>84</sup> FLORI, Jean. **Guerra Santa...** p. 314.

Alguns autores, como Malcolm Barber, Simon Coleman e John Elsner, argumentam que a cruzada seria uma espécie de “peregrinação armada”. Para eles, a expedição sempre foi vista como um ato de peregrinação.<sup>85</sup> Léan Ní Chléirigh, por sua vez, analisou profundamente os termos utilizados entre 1096 e 1099 para designar a cruzada. A autora notou que o movimento, desde o início, foi concebido também como uma peregrinação – principalmente pelos próprios cruzados e pelos cronistas. Geralmente, a base para esta afirmação se encontra na terminologia frequentemente usada nas crônicas e nos documentos monásticos em relação à partida dos guerreiros como, por exemplo, títulos de doação. Nestes, é frequente a presença dos termos *peregrinatio* e *peregrini*.<sup>86</sup>

Contudo, a hipótese de que os cruzados eram sempre vistos como peregrinos é questionada por Jean Flori. O autor diminui a importância da peregrinação na cruzada, mas não nega essa dimensão. Ele defende que a descrição da jornada para o Oriente era descrita como peregrinação porque essa era a terminologia conhecida pelos escribas. Eles não saberiam, portanto, como designar o fenômeno inédito que era a cruzada. Além disso, o historiador aponta que em diversos documentos, a motivação que se nota é a reconquista de Jerusalém e a expulsão dos pagãos da Terra Santa.<sup>87</sup>

Embora Flori tenha uma argumentação interessante e considere que “não é de duvidar que alguns cruzados empreenderam a viagem a título de penitência, como se fizessem uma peregrinação, (...) mas seria errôneo generalizar”<sup>88</sup>, entendemos que o aspecto de peregrinação se encontrava fortemente presente na mentalidade dos cruzados. Acompanhamos Chléirigh ao dizer que “para a maioria dos autores de narrativas latinas da Primeira Cruzada, os cruzados eram peregrinos e a cruzada era uma peregrinação. Isso se aplicava tanto para os armados quanto para os desarmados.”<sup>89</sup> Consideramos, então, que o aspecto de peregrinação a Jerusalém é um dos elementos que sacraliza ainda mais essa campanha em relação à outras guerras santas, como a Reconquista, por exemplo. Isso ajuda a explicar, inclusive, a razão pela qual um número tão grande de pessoas se dispôs a marchar em direção à Terra Santa.

Em suma, sabemos que a cruzada foi a guerra santa por excelência. Advogamos também que ela possuiu um aspecto de peregrinação que deve ser considerado. Entretanto,

<sup>85</sup> COLEMAN, Simon; ELSNER, John. **Pilgrimage: Past and present in the world religions**. Cambridge: Harvard University Press, 1995, pp. 94-99. BARBER, Malcolm. **The two cities**. London: Routledge, 1992, p. 118-9t. Também é o caso de Marcus Bull, como referenciamos há pouco.

<sup>86</sup> CHLÉIRIGH, Léan Ní. Nova Peregrinatio: the first crusade as a pilgrimage in contemporary latin narratives. In: BULL, Marcus; KEMPF, Damien (eds.). **Writing the Early Crusades**. p. 65.

<sup>87</sup> FLORI, Jean. **Guerra Santa...** pp. 320-2.

<sup>88</sup> Ibidem, p. 328.

<sup>89</sup> CHLÉIRIGH, Léan Ní. Nova Peregrinatio... pp. 69-73.

consideramos que o processo de sacralização da guerra não findou sua evolução com a tomada de Jerusalém mas, como defenderemos, outros aspectos de sacralidade ainda seriam adicionados com a fundação das ordens militares.

No que tange à cruzada, como se sabe, o objetivo dos cristãos fora completado: Jerusalém e outros locais sagrados foram reconquistados. Caberia agora administrá-los.

### 1.3 Os Estados Latinos do Oriente

#### *1.3.1 Fim da Cruzada e a manutenção dos territórios cristãos conquistados*

Com a conquista de Jerusalém em 1099, cumpria-se o voto de tomar os territórios das mãos dos muçulmanos. Então, boa parte dos guerreiros retornaram ao Ocidente, onde foram recebidos com festa e inauguraram uma nova onda de doações religiosas e fundações a partir dos espólios da campanha.<sup>90</sup> Contudo, as regiões conquistadas no ultramar deveriam ser organizadas e estruturadas após o domínio, o que foi feito nos moldes ocidentais. Entretanto, o processo de colonização e estruturação desses espaços se deu com diversas especificidades, tendo em vista a falta de pessoal quanto a vizinhança com cristãos orientais e muçulmanos.<sup>91</sup> Na medida em que os territórios eram tomados pelos cristãos, eram criados os Estados Latinos do Oriente. Inicialmente, havia o condado de Edessa, estabelecido em 1098 por Balduíno de Bolonha. Após, surgiram o principado de Antioquia e o condado de Trípoli e, por fim, o mais importante deles: o reino de Jerusalém, a partir de 1099.

O condado de Edessa situava-se a leste do reino armênio de Cilícia e a nordeste do Mediterrâneo, o rio Eufrates passava por seu território. A região compreende atualmente partes da Turquia e da Síria. O condado foi governado inicialmente por Balduíno de Bolonha, futuro rei de Jerusalém, que em 1100 entregou Edessa a seu primo Balduíno de Bourcq. O conde reconheceu subordinação a Jerusalém e governou com o apoio de outro primo, Joscelino. A posição estratégica de seu território demandou alianças com vizinhos armênios e muçulmanos, o que não impediu a realização de diversas campanhas expansionistas. Entretanto, em 1144, o condado a leste do Eufrates foi perdido em uma guerra contra os muçulmanos liderados por Zengi. Seis anos mais tarde, o filho de Zengi, Nur al-Din, dominaria também o restante das

---

<sup>90</sup> FRANKOPAN, Peter. **The first crusade...** p. 186. RILEY-SMITH, Jonathan. **The first crusaders: 1095-1131.** Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 153-4.

<sup>91</sup> Ver BARBER, Malcolm. **The two cities.** p. 366.

fortificações, que estavam em posse do imperador grego Manuel I, compradas da esposa de Joscelino – que fora preso pelas tropas de Zengi.<sup>92</sup>

O principado de Antioquia também foi erigido devido às conquistas da cruzada. Tal como Edessa, a estrutura pela qual se organizou esse território também encontrou padrões gregos, armênios e muçulmanos, além obviamente de francos. “O principado sobreviveu ao se adaptar e explorar as condições locais, para formar uma comunidade mais pluralista do que em outros lugares do Outremer”.<sup>93</sup> Localizada ao sul de Edessa, na costa do Mediterrâneo, este território foi conquistado por Boemundo em 1088-89. Entretanto, com sua partida para o Ocidente em 1105 com o objetivo de elaborar uma ofensiva contra bizâncio, o fundador do principado foi seu sobrinho, Tancredo, que anexou diversos territórios e expandiu muito as fronteiras do principado. Ao longo do século XII, a região sempre esteve no centro de disputas pela reivindicação de suserania por parte dos bizantinos. Este Estado permaneceu em mãos cristãs até meados do século XIII, quando caiu perante o sultão Baibars em 1268.

Maior em importância, o reino de Jerusalém foi fundado por Godofredo de Bulhão em 1099. Contudo, o líder cruzado não assumiu o título real, ficando conhecido como *Advocatus Sancti Sepulchri*, ou Defensor do Santo Sepulcro. Após sua morte em 1100, o conde de Edessa, Balduíno de Bolonha, seu irmão, assumiu o reino e foi coroado em Belém como Rei de Jerusalém. Seu governo foi marcado por estruturar o reino internamente e por expandir suas fronteiras.<sup>94</sup> Todavia, assim como os demais Estados do Levante, Jerusalém encontrou problemas para a sucessão do comando, uma vez que além de Balduíno I não ter tido filhos, “a legitimidade derivava não de uma longa herança ou tradição, mas da força militar”<sup>95</sup>. Assim, a manutenção do poder real se fazia de acordo com a força militar e riqueza material, mais do que um direito de suserania independente de outros fatores. Até que a tradição de hereditariedade fosse construída, tanto Balduíno I quanto seu primo e sucessor Balduíno II tiveram de ser hábeis em controlar os senhores de terras e as lideranças militares para que houvesse coesão política na condução do reino.

De forma geral, no entanto, o reino se mostrou frágil e desunido em diversos momentos. Além da ameaça constante de invasão, diversas guerras civis irromperam em seu

---

<sup>92</sup> MAYER, Hans Eberhard. The latin east. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (eds). **The new Cambridge Medieval History**. Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 652. TYERMAN, Christopher. **Guerra Santa**. pp. 223-7.

<sup>93</sup> TYERMAN, Christopher. **Guerra Santa**... p. 228.

<sup>94</sup> Dada a morte de Godofredo em 1100, Hans E. Mayer considera Balduíno como o verdadeiro fundador de Jerusalém, uma vez que ele foi o responsável pela estruturação do reino. MAYER, Hans Eberhard. The latin east. p. 647.

<sup>95</sup> TYERMAN, Christopher. **Guerra Santa**... p. 244.

território. A linha dinástica dificilmente seguia uma sucessão estável e incontestável, de pai para filho, e inúmeras disputas e rivalidades entre facções enfraqueciam o poderio do reino frente aos adversários muçulmanos. Ainda assim, “Jerusalém, no século XII, continuou a ser o coração emocional, político e estratégico de Outremer.”<sup>96</sup> Destaca-se ainda que, segundo Tyerman, o poder secular interferia no domínio da Igreja de uma forma que não seria admitida nesse período no Ocidente.<sup>97</sup> Isso mostra que, caso se adote a tese da execução de um projeto de Reforma na Europa, ele não foi aplicado nos estados do Levante.

Embora a cidade de Jerusalém tenha caído sob o ataque de Saladino em 1187, e depois recuperada por Ricardo Coração de Leão na terceira cruzada, o reino persistiu existindo até 1291 com a queda de Acre, seu último território. Esta derrota marcou, por fim, a perda do último território cristão no Oriente próximo.

O último dos Estados Latinos a ser estabelecido foi o condado de Trípoli. Situava-se ao sul de Antioquia, ao norte de Jerusalém e a oeste do califado de Damasco. A pretensão de dominar esse território surge com Raimundo de Toulouse, que a partir de 1103 tentou conquistar o porto de Trípoli, importante para Damasco. Em 1105, Raimundo morreu e não foi vitorioso em apoderar-se da região, o que ficou a cargo de Guilherme-Jordão, que continuaria as tentativas de domínio por mais quatro anos. Bertrand, filho bastardo de Raimundo e regente de Toulouse desde a partida do pai para a Terra Santa, ao chegar no Oriente em 1109, provocou uma disputa de direitos de sucessão dos territórios de Trípoli, com boa parte da região delimitada e em mãos cristãs. Ainda nesse ano, Guilherme-Jordão morreu e Bertrand tomou a cidade de Trípoli, mas faleceu três anos depois. No que tange à sua administração, o condado permaneceu fora da subordinação à Jerusalém e sua estrutura eclesiástica obedecia ao patriarca de Antioquia. Sua estrutura independente tornou mais difícil o governo, com problemas de recursos e sucessão. Ainda assim, o condado manteve-se até o final do século XIII, tendo sido conquistado pelo sultão mameluco Qala'un em 1289.

### **Mapa 1 – Os Estados Latinos do Oriente<sup>98</sup>**

---

<sup>96</sup> Ibidem, p. 240.

<sup>97</sup> Ibidem, p. 245.

<sup>98</sup> Disponível em <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Map\\_Crusader\\_states\\_1135-pt.svg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Map_Crusader_states_1135-pt.svg)> Acesso em 17 de fevereiro de 2016.



A criação dos Estados latinos corresponde ao interesse na manutenção do território recém conquistado e, “embora refletisse as respectivas histórias e a geografia local, apontava para uma falta de compreensão estratégica da maioria dos invasores ocidentais, pelo menos até que as vitórias de Nur al-Din e Saladino concentraram as mentes.”<sup>99</sup> A organização de tais espaços demandou, também, o contato e alianças mais ou menos regulares com vizinhos armênios, bizantinos e muçulmanos.<sup>100</sup> Este caráter “diplomático” presente no governo dessas regiões será encontrado também na condução das ordens militares, sobretudo no século XIII.

Um ponto restou inexplicado: além da criação de estruturas políticas e administrativas para governar tais regiões, foi necessário que se preocupasse com a defesa

<sup>99</sup> TYERMAN, Christopher. **Guerra Santa...** p. 239. Luís García-Guijarro Ramos sublinha esta falta de planejamento para a ocupação dos espaços conquistados no Levante. O autor defende que a Santa Sé apenas se preocupou com o chamado à cruzada, não se dedicando posteriormente ao desenho que teriam as áreas submetidas após a campanha, o que impulsionou um protagonismo secular frente à Igreja ultramarina. GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, Luís. **Papado, cruzadas y órdenes militares...** pp. 59-61.

<sup>100</sup> “Enquanto a paz permanente com os vizinhos muçulmanos era, para ambos os lados, conceitualmente impossível, durante boa parte do período de ocupação franca de 1098 a 1291, floresceram tréguas e alianças.” TYERMAN, Christopher. **Fighting for Christendom.** p. 158.

desses territórios, já que a maioria dos combatentes cruzados tinha retornado ao Ocidente. Como se configurou a segurança das terras conquistadas?

### 1.3.2 *Necessidade de proteção*

Como mencionado, a ocupação latina do Oriente próximo não obedeceu a critérios estratégicos além da preocupação básica de ocupar o contorno da costa do Mediterrâneo. Além disso, a autoridade sobre esses locais era oriunda da capacidade que os senhores tinham de protegê-los por meio da construção de torres, castelos e diferentes tipos de fortificações. “Este fator, e a escassez crônica de efetivos militares, que demandou fortificações tão fortes que poderiam ser guarnecidas por grupos comparativamente pequenos de homens, levaram a notáveis programas de construção de castelos.”<sup>101</sup> Ao mesmo tempo, dado o reduzido número de combatentes na região<sup>102</sup>, a manutenção militar dos Estados do Levante sempre demandou apoio ocidental. Tyerman aponta, inclusive, que as cartas enviadas à Europa solicitando ajuda por vezes eram exageradas, para que o socorro fosse mais rápido.<sup>103</sup> O apoio pedido não se dava necessariamente em forma de guerreiros ocidentais, mas também de dinheiro. Assim se poderiam contratar mercenários – entre os quais se encontravam muitas vezes turcoples, combatentes que lutavam com equipamento muçulmano – para o auxílio nas frentes de combate.<sup>104</sup>

De modo geral, havia cinco formas de suprir as necessidades militares do Oriente latino: 1) o uso de mercenários, como já explicado, que eram pagos por meio de impostos e auxílios vindos do Ocidente; 2) o emprego de *milites ad terminum*, guerreiros que se comprometiam a lutar na Terra Santa por um período determinado de tempo; 3) Peregrinos oriundos da Europa, a quem por vezes se pedia ajuda em alguma emergência – e que só poderiam pegar em armas se já tivessem alcançado os lugares santos que objetivavam em sua viagem; 4) Grupos mercantes italianos, que se preocupavam sobretudo com a posse da costa do mediterrâneo; 5) e por fim os cruzados que permaneceram na região. Com o surgimento das ordens militares, uma nova força foi agregada às demais e, com a vantagem de não dever

---

<sup>101</sup> RILEY-SMITH, Jonathan. **The crusades: a history**. p. 102.

<sup>102</sup> Riley-Smith indica, por exemplo, que ao final do século XII, não havia mais de 2.000 cavaleiros em todos os territórios cristãos na Palestina. Ibidem, p. 103.

<sup>103</sup> “Mesmo depois da pacificação da maior parte de Outremer, a retórica de emergência e solidariedade marcial ainda persistiu na correspondência oficial, o que não chegava a surpreender, já que a intenção era garantir a ajuda ocidental.” TYERMAN, Christopher. **Guerra Santa...** p. 255.

<sup>104</sup> RILEY-SMITH, Jonathan. **The crusades: a history**. p. 103.

obediência a nenhum senhor laico específico, elas puderam se instalar em pontos estratégicos da palestina para facilitar a defesa dos territórios cristãos.

A manutenção dos Estados latinos se deu de forma isolada de Bizâncio,<sup>105</sup> uma vez que o império, além de não ter sido uma fonte de apoio para a defesa dos novos espaços cristãos, se colocou como um dos vários poderes em concorrência para conquistar novos territórios. Ademais, precisou buscar se defender para não perder suas posses para os ocidentais, como nota-se na tentativa de Boemundo de invadir Constantinopla em 1107.

Além das regiões que deveriam ser defendidas, temos ainda as rotas de peregrinação, cuja segurança não podia ser o centro de preocupação dos governantes, uma vez que os próprios Estados não se encontravam bem guarnecidos devido à falta de combatentes. Deve se considerar ainda a “criação” de novos lugares sagrados<sup>106</sup>, o que decorria no surgimento de novas rotas e, portanto, mais espaços para serem defendidos. Algumas décadas depois da cruzada, a partir de 1120, o processo colonizador do Oriente se intensificou,<sup>107</sup> mas a demanda por combatentes ocidentais nunca cessou nessa região onde o conflito fronteiriço era sempre iminente.

Portanto, embora os líderes cristãos tenham instituído formas de suprir as demandas militares em seus territórios, a região não deixou de necessitar de apoio externo. Mesmo com os diversos benefícios espirituais para o engajamento na cruzada, foram relativamente poucos os cristãos que ficaram para colonizar tais espaços após 1099.<sup>108</sup> É nesse contexto que um grupo de cavaleiros, cuja motivação religiosa era acentuada, pretendeu empregar seus esforços na defesa de rotas de peregrinação – objetivo que muito agradaria ao rei Balduíno II e posteriormente marcaria uma importante etapa no processo de sacralização da guerra.

---

<sup>105</sup> Isso não quer dizer, entretanto, que nunca houve alianças entre latinos e bizantinos. A dinâmica política no Ultramar era intensa e diferentes coalizões foram feitas ao longo dos séculos XII e XIII. Ver: MAYER, Hans Eberhard. *The latin east*. p. 657.

<sup>106</sup> “Para desenvolver a longa tradição de peregrinação e lugares de culto, eles [os residentes de Outremer] providenciaram uma nova geografia sagrada, a fim de satisfazer o fluxo de peregrinos ocidentais. Por exemplo, desenterraram relíquias dos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó, em Hebron, em 1119. (...) Os hierosolimitas do século XII precisavam atrair e oferecer segurança aos peregrinos, turistas de quem obtinham rendimentos e de quem os reis cobravam pesados tributos...” Ibidem, pp. 258-9.

<sup>107</sup> Vale ressaltar que o elemento central para a ocorrência dessa colonização é a motivação religiosa. “Ainda que os motivos dos imigrantes permaneçam obscuros, um elemento que persuadiu os povoadores não nobres a tentarem a sorte em uma região relativamente inóspita e distante era o desejo de viver na terra onde Cristo e Seus santos viveram.” TYERMAN, Christopher. **Fighting for Christendom**. p. 168.

<sup>108</sup> BRUNDAGE, James A. *Crusades, clerics and violence*. In: BULL, Marcus; HOUSLEY, Norman. **The experience of crusading**. p. 152.

## 2. CAPÍTULO II: O NASCIMENTO DE UMA ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA E MILITAR

Neste capítulo, o foco permanece sobre a Terra Santa, porém a análise recairá sobre um grupo específico de combatentes<sup>1</sup>, que viria a se tornar a primeira Ordem militar e religiosa medieval – os templários. Objetiva-se esclarecer nas próximas linhas como ocorreram os primeiros passos dessa Ordem que, a princípio, era uma confraria laica de guerreiros piedosos que pretendiam lutar e viver uma vida religiosa. Analisaremos também seus maiores apoiadores e como eles articularam para que o grupo obtivesse o reconhecimento apostólico, fator que se mostrou determinante para o crescimento e sucesso da Ordem.

Uma vez que a origem dos templários se deu de forma modesta, não se sabe de algum cronista contemporâneo que tenha escrito sobre esse grupo de cavaleiros durante seus primeiros anos, entre 1114 e 1129. Como as fontes são escassas<sup>2</sup>, boa parte do entendimento sobre como eles se organizaram em seu período inicial só pode ser construído a partir de documentos posteriores. Desse modo, lançaremos mão das cartas contemporâneas aos prototemplários<sup>3</sup>, mas também de crônicas redigidas nas décadas seguintes. Em especial, usaremos os textos de Guilherme de Tiro (c. 1130-1186)<sup>4</sup>, a crônica de Ernoul (redigida após

---

<sup>1</sup> Por vezes serão designados como *cavaleiros*, porém não pretendemos esmiuçar a fundamentação de como se definiria o cavaleiro e a cavalaria no período. O termo será empregado tanto por considerar que eles faziam parte da aristocracia guerreira do período quanto, muito simplesmente, porque acompanhamos a terminologia utilizada na historiografia sobre os templários.

<sup>2</sup> “De fato, os templários aparecem em apenas quatro cartas do reino de Jerusalém antes de 1128, e duas delas são acerca de suas relações com o Hospital.” BARBER, Malcolm. **The new knighthood: a history of the Order of the Temple**. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 8.

<sup>3</sup> Para que possamos nos referir mais claramente ao grupo de guerreiros que se tornariam templários mas ainda não eram, utilizaremos o termo “prototemplários”, empregado por Anthony Luttrell e por Alain Demurger. LUTTRELL, Anthony. The earliest Templars. In: BALARD, Michel (org). **Autour de la première croisade...** p. 197. DEMURGER, Alain. **Os cavaleiros de Cristo: as ordens militares na Idade Média (sécs. XI-XVI)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 32. Assim, visando uma divisão mais didática, pensaremos em “prototemplários” os membros da associação entre 1114 a 1119; e em templários de 1120 adiante.

<sup>4</sup> Guilherme nasceu na Palestina e morreu em Jerusalém. Foi chanceler do reino de Jerusalém em 1174 e eleito arcebispo de Tiro no ano seguinte. Seus estudos foram realizados no Ocidente, onde passara longo período. Ao retornar ao Oriente por volta de 1170, escreveu sua crônica. Intitulada *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* (História dos feitos de além-mar), foi redigida a pedido do rei Amaury e trata da história dos reinos latinos do Levante, desde o governo do imperador bizantino Heráclio (de 610 a 641) ao momento de sua confecção. Utilizamos aqui a edição presente na *Patrologia Latina*, compilada por J-P. Migne e publicada em 1853. GUILHERME DE TIRO. *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*. In: **Patrologia Latina**. t. 201. Paris: Ed. Migne, 1853, col. 526-7. Lançaremos mão também da tradução para o inglês presente em BARBER, Malcolm; BATE, Keith. **The Templars: selected sources**. Manchester: Manchester University Press, 2002, pp. 25-7.

1187)<sup>5</sup>, a de Miguel, o sírio (c. 1126 - 1199)<sup>6</sup> e o *De Laude Novae Militiae*, de Bernardo de Claraval (1190 – 1153). No próximo capítulo, aprofundaremos a análise a partir de dois documentos de grande importância para o princípio da Ordem do Templo: a Regra do Templo (1129) e a bula *Omne Datum Optimum* (1139).

Ao longo deste capítulo defenderemos que a associação dos prototemplários se deu por uma preocupação religiosa, tal como fora a principal motivação dos cruzados ao viajarem para Jerusalém, anos antes. Após essa união de guerreiros com um propósito comum, devotados a uma vida de extrema pobreza e humildade, houve uma mudança de objetivo: o grupo visaria tornar-se uma Ordem religiosa reconhecida pela Santa Sé. Acreditamos que o principal entusiasta dessa mudança foi Balduíno II, que via na estruturação de uma Ordem a oportunidade de conseguir mais apoio para defesa do reino e a presença naquele espaço de um exército relativamente independente de relações feudais laicas. O grupo surge no contexto delicado de luta pela manutenção dos territórios conquistados no Oriente latino após 1099. Destacam-se, então, a falta de pessoal para defender o reino e a insegurança das rotas até o Oriente, que assolava os peregrinos que pretendiam visitar os locais sagrados.

## 2.1 A proposta: um novo grupo, um novo objetivo

Após a cruzada, havia a necessidade de organização e proteção dos territórios conquistados. O efetivo militar cristão na Terra Santa não teria capacidade de defender, simultaneamente, o reino e os caminhos trilhados pelos cristãos em direção aos locais sagrados. Para colaborar em suprir esta deficiência, um grupo de cavaleiros assumiu a defesa de tais rotas e buscou, inclusive, conferir a esta missão um caráter religioso. Para compreendermos mais profundamente suas motivações iniciais, é necessário retomar a importância das rotas de

<sup>5</sup> Pouco se sabe sobre Ernoul, apenas que fora escudeiro de Balião de Ibelin e deve ter lutado na batalha de Hattin, em 1187. Sua crônica é encontrada junto da crônica de Bernardo, o Tesoureiro e se configura como uma continuação da história daquela escrita por Guilherme de Tiro. Ela dá sequência aos eventos a partir do ano 1180. Contudo, Ernoul sai da cronologia proposta para explicar a fundação dos cavaleiros templários. Além disso, o texto é redigido por um estilo diferente daquele encontrado ao longo da crônica. Acredita-se, por isso, que sua fonte para explicar o surgimento dos templários não seria Guilherme de Tiro, mas algum documento anterior, possivelmente datado da década de 30 do século XII. LUTTREL, Anthony. *The earliest Templars*. p. 194. Tradicionalmente, acredita-se que as informações trazidas por Ernoul acompanham aquelas presentes na obra de Guilherme. Entretanto, Anthony Luttrell demonstrou que a narrativa de Ernoul acerca do início dos templários não segue o padrão de seus outros escritos. Isso leva a crer que este cronista, para escrever sobre o Templo, se baseou em algum texto diferente – e, para Demurger, mais antigo – que o de Guilherme.

<sup>6</sup> Patriarca síriaco da Igreja de Antioquia entre 1166 e 1199. Por volta de 1195, ele compôs em síriaco uma crônica que abarcava desde a Criação até seu tempo atual. O manuscrito mais antigo que se conhece data de 1598 e resta em testemunho único. No século XIX, foi traduzido ao francês por J. B. Chabot e é esta a tradução utilizada neste trabalho. MIGUEL O SÍRIO. *Chronique de Michel Le Syrien. Patriarche Jacobite d'Antioquie (1166-99)*, ed. e trad. J.-B. Chabot, vol. 3. Paris: Ernest Leroux, 1905, 15.11. Não se sabe se Miguel teve acesso ao texto de Guilherme de Tiro ao redigir sua crônica. Ao menos no que se refere aos templários, a grande divergência entre os textos nos leva a crer que não houve contato.

peregrinação no século XII. Em seguida, poderemos visualizar a estruturação dos cavaleiros a partir dos primeiros apoios recebidos e de sua associação a grupos já estabelecidos, como os Cônegos do Santo Sepulcro e o Hospital.

### 2.1.1 *As rotas ao Oriente e a necessidade de sua proteção*

Desde os primeiros séculos do cristianismo, era comum os fiéis realizarem peregrinações. Etimologicamente, o termo vem de *peregrinare* e possuía o sentido de expatriação e abandono da terra natal. Com o passar do tempo, passou a designar viajantes temporários perseguindo um motivo religioso.<sup>7</sup> Ao longo de toda a Idade Média esta prática teve grande aceitação entre os cristãos, que se propunham a rumar para locais sagrados tanto no Ocidente quanto no Oriente.

Por volta do século XI, eram utilizadas duas rotas principais à Terra Santa, sendo que a mais antiga passava pelo mar Mediterrâneo e a outra era feita por terra, cruzando a Hungria. “Ao longo de todo o século XI, até suas duas últimas décadas, um interminável fluxo de viajantes convergiu para o leste, por vezes em grupos que chegavam aos milhares.”<sup>8</sup>

Entretanto, no fim do século, as rotas utilizadas se tornaram muito perigosas. Eram atacadas por saqueadores e bandidos, além do natural risco de animais selvagens. “O trânsito de peregrinos nunca fora interrompido por completo, mas a jornada era, agora, muito árdua. (...). Por toda parte, havia bandoleiros nas estradas; em cada aldeia o senhor local procurava impor um pedágio aos passantes.”<sup>9</sup>

O relato do peregrino Saewulf ilustra os perigos encontrados por seus pares, nos primeiros anos do século XII:

Fomos de Jafa até a cidade de Jerusalém, uma jornada de dois dias, por uma via montanhosa, muito áspera e perigosa. Pois os Sarracenos, sempre fazendo armadilhas para os cristãos, se escondem nos espaços vazios das montanhas, e em cavernas, observando dia e noite, e sempre procuram por aqueles que podem ser atacados por estarem em pequeno número em seu grupo, ou aqueles que deixaram seu grupo devido ao cansaço. Em um momento, eles são vistos por todos os lados e em todos os lugares, e de uma vez eles desaparecem completamente. Qualquer um que faça esta jornada poderá ver isso. Quão numerosos são os corpos humanos, tanto na estrada quanto nas suas laterais, que jazem dilacerados por animais selvagens. Alguns poderiam questionar se os corpos dos cristãos deveriam permanecer estendidos lá, insepultos. (...) Nesta estrada, não apenas os pobres e indefesos, mas também os ricos e fortes correm perigo.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> SOT, Michael. *Peregrinação*. pp. 353-4.

<sup>8</sup> RUNCIMAN, Steve. **História das cruzadas: a primeira cruzada e a fundação do reino de Jerusalém**. Volume I Rio de Janeiro: Imago, 2002, p. 55.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>10</sup> SAEWULF. **An account of the pilgrimage of Saewulf to Jerusalem and the Holy Land in the years 1102 and 1103**. In: BROWNLOW, W. R. B. (ed.). Londres: Hanover Square, 1892, pp. 36-7. Trecho original: “Ascendimus quidem de Ioppen in ciuitatem iertm, iter duorum dierum, per uiam montuosam, asperrimam et periculosissimam; quia sarraceni, insidias Christianis semper tendentes, absconditi latent in cauernis montium

Se poderia pensar que, após a tomada de Jerusalém em 1099, seria mais seguro aos peregrinos visitarem os locais sagrados, uma vez que estes não estavam mais sob o controle muçulmano. Entretanto, as rotas continuaram vulneráveis. Primeiro porque muitos guerreiros retornaram para o Ocidente após a guerra, deixando Jerusalém e os demais territórios latinos com baixa guarnição. Não sobriariam, assim, pessoas para proteger também as rotas. Em segundo lugar, a forma como se deu a estruturação geográfica dos Estados Latinos garantia e privilegiava a proteção apenas de polos restritos, não restando pessoal para salvaguardar as rotas até tais locais. Portanto, os cristãos recuperaram diversos territórios considerados sagrados mas, ao mesmo tempo, visitá-los não ficou mais seguro para os peregrinos. Neste cenário de insegurança, o grupo de guerreiros piedosos assumiu, então, o objetivo de minimizar os perigos e, com importantes nomes em seu apoio, se tornaria a primeira Ordem monástico-militar medieval.

### 2.1.2 A formação do grupo

O grupo inicial de guerreiros que se tornaria a Ordem do Templo era formado por um número reduzido de combatentes: nove se considerarmos o relato de Guilherme de Tiro; 30 segundo Miguel, o Sírio.<sup>11</sup> Não é possível reconstruir como se deu a união entre esses cavaleiros, dada a falta de testemunhos. O que se pode afirmar, com base principalmente em Ernoul, é que, por volta de 1114, eles já estariam juntos, momento em que se filiaram aos cónegos do Santo Sepulcro. Todavia, antes de tratar desta confraria religiosa e sua relação com os combatentes, convém analisarmos os relatos dos cronistas acerca da formação dos prototemplários.<sup>12</sup>

O texto mais famoso acerca dos primórdios do Templo é de autoria de Guilherme, arcebispo de Tiro (1130-1186). Sua *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* (c. 1170), apresenta a origem dos templários nos seguintes termos:

Certos homens nobres de origem cavaleiresca, devotados a Deus, religiosos e tementes ao Senhor, colocando-se nas mãos do senhor patriarca [de Jerusalém] para o serviço a Cristo, professaram seu desejo de viver perpetuamente seguindo os costumes das regras canônicas na castidade, na obediência e sem posses próprias. Os primeiros e mais distintos deles foram dois homens veneráveis, Hugo de Payns e

---

et in speluncis rupium, die noctuque peruigiles, semper perscrutantes si quos inuadere possint uel penuria comitatus uel lassitudine post comitatum remissos. Modo ubique in circuitu uidentur, statim nusquam apparent; quod quislibet illud iter agens uidere potest. Qualiter humana corpora et in uia et iuxta uiam innumerabilia a feris iacent omnino dilacerata! Miratur fortasse aliquis christianorum corpora ibi iacere inhumata. (...) In ilia equidem uia non solum pauperes et debiles, immo diuites periclitantur et fortes.”

<sup>11</sup> GT, p. 526; MIGUEL O SÍRIO. *Chronique de Michel Le Syrien*. p. 201.

<sup>12</sup> É interessante ressaltar que os templários não escreveram crônicas sobre suas origens ou sobre seus feitos, tais como a ordem do Hospital. A maior parte dos documentos redigidos por templários é de cunho administrativo. É também por isso que dependemos de relatos bastante posteriores para compreender o princípio da organização.

Godofredo de Saint-Omer. (...) Sua profissão original, ordenada pelo senhor patriarca e pelos demais bispos para a remissão de seus pecados, era a de que, tanto quanto suas forças permitissem, deveriam proteger as estradas e rotas, especialmente para a segurança dos peregrinos contra as emboscadas dos ladrões e saqueadores.<sup>13</sup>

Guilherme dá informações relevantes ao destacar que o grupo era formado por nobres piedosos comprometidos com regras religiosas. Os dois nomes citados são importantes e serão objeto de análise adiante. O arcebispo entende as lideranças religiosas, o Patriarca e os bispos, como responsáveis por unir o grupo em torno de um objetivo específico. Entretanto, defenderemos que o ideal templário foi constituído por uma relação mais complexa de elementos e interesses do que uma simples solicitação eclesiástica – e, portanto, verticalizada – ao grupo de cavaleiros.

O texto de Ernoul é redigido como uma continuação da crônica de Guilherme de Tiro. Porém, por ser escrito em um estilo totalmente distinto do restante da crônica, o trecho sobre os templários pode ter sido embasado em um relato anterior ao que Guilherme se fundamentou. Além disso, Ernoul não chega a mencionar a aprovação do Templo enquanto uma Ordem. Alain Demurger considera que a base do texto desse cronista, quando versa sobre o Templo, é anterior a 1129 e, por isso, mais fidedigna ao início dos prototemplários.<sup>14</sup> Inclusive, tem havido uma tendência na historiografia de tomar esse relato como um dos mais críveis dentre todas as crônicas acerca da fundação dos templários.<sup>15</sup> Convém, portanto, que se recorra diversas vezes a este relato, que apresenta os seguintes termos:

Quando os cristãos conquistaram Jerusalém, muitos cavaleiros se dedicaram ao templo do Sepulcro; e posteriormente vários de todas as terras também se dedicaram a ele. E se tornaram obedientes ao prior do Sepulcro. Bons cavaleiros dedicados [ao Sepulcro] conversaram entre si e disseram: “Nós deixamos nossas terras e nossos amigos, e viemos aqui para elevar e exaltar a lei de Deus. Permanecemos aqui comendo e bebendo e gastando, sem fazer nenhum trabalho. Também não realizamos quaisquer feitos de armas, embora essa terra precise disso. Somos obedientes a um

<sup>13</sup> GT, pp. 526-7. Trecho original: “quidam nobiles viri de equestri ordine, Deo devoti religiosi et timentes Deum, in manu domini patriarchae, Christi servitio se mancipientes, more canonicorum Regularium, in castitate, et obedientia, et sine proprio velle perpetue vivere professi sunt. (...) Canonici vero templi Domini, plateam quam circa praedictum habebant palatium, ad opus officinarum, certis quibusdam conditionibus concesserunt. Inter quos primi et praecipui fuerunt, viri venerabiles, Hugo de Paganis et Gaufridus de Sancto Aldemaro”

<sup>14</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários**: uma cavalaria cristã na Idade Média. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007, p. 24.

<sup>15</sup> Assim como Demurger, outros autores concordam com este posicionamento. Entre eles, temos Anthony Luttrell, Simonetta Cerrini e Helen Nicholson. É interessante perceber que Malcolm Barber não usa Ernoul como fonte para estudar as origens do Templo. Aparentemente, no período que ele escreve (em 1970, publicou o texto “*Origins of the Order of the Temple*”. Em 1994, lançou “*The new knighthood*”, que também não valorizou esta fonte) este documento não era visto como importante, possivelmente por sua redação ser bastante posterior ao surgimento do Templo (c. 1190) ou pela ausência de informações sobre seu autor. DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 36. LUTTRELL, Anthony. The earliest templars. pp. 196-7. CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. Buenos Aires: El Ateneo, 2008, p. 86. NICHOLSON, Helen. **The templars**. p. 33. BARBER, Malcolm. Origins of the Order of the Temple. In: **Studia Monastica**, 12. Barcelona: Abadia de Montserrat, 1970, pp. 219-240. BARBER, Malcolm. **The new knighthood**: a history of the Order of the Temple. New York: Cambridge University Press, [1ª. ed. 1994] 2009.

sacerdote, e por isso não trabalhamos com armas. Nos deixe ser aconselhados, e com a permissão de nosso prior, faremos um mestre dentre um de nós, que nos liderará em batalha quando necessário.”

Nesse tempo, Balduíno [II] era rei. Então os cavaleiros vieram até ele e disseram: “Senhor, pelo amor de Deus, nos aconselhe, que decidimos fazer de um de nós um mestre, que poderá liderar-nos em batalha para ajudar a terra.” O rei ficou encantado com isso, e disse que iria diligentemente aconselhá-los e auxiliá-los.

Assim o rei mandou chamar o Patriarca [de Jerusalém], os arcebispos, e os bispos e barões da terra, para pedir conselhos. Ali eles se aconselharam, e todos concordaram que seria algo bom a ser feito. O rei veio aos cavaleiros e lhes doou terras, e castelos e vilas. Por meio desse conselho, o rei conseguiu persuadir o prior do Sepulcro a desobrigá-los da obediência a ele.<sup>16</sup>

O relato fornece outras pistas para a compreensão do início do Templo. A primeira delas é que o grupo de prototemplários pode ter se reunido quando seus participantes já eram subordinados ao Santo Sepulcro. Este cronista acompanha Guilherme ao considerar tais homens como cavaleiros piedosos buscando uma vida mais religiosa: “viemos aqui para elevar e exaltar a lei de Deus”. Entretanto, o teor do relato minimiza a importância da vida religiosa. Talvez por Ernoul ser um cavaleiro laico – diferente de Guilherme, um arcebispo –, ele pretendia enfatizar a importância militar de seus pares guerreiros para o reino de Jerusalém. Inclusive, no trecho é apontado que esses guerreiros não queriam abandonar a vida militar e, mais que isso, pretendiam usar suas habilidades para defender o reino de Jerusalém. Assim, o texto evidencia uma preocupação dupla: a de levar uma vida piedosa e, ao mesmo tempo, defender o território.

Guilherme de Tiro, seguido por Jacques de Vitry<sup>17</sup> (que escreve no século XIII), afirma que a primeira missão dos templários seria a proteção dos peregrinos. Porém, tais relatos são bastante posteriores à origem dos templários. Dessa forma, pode-se pensar que a atividade de proteção das rotas seria assumida pelos templários algum tempo após o grupo ter recebido o

<sup>16</sup> Ernoul, pp. 7-8. Trecho original: “Quant li Crestien orent conquis Jherusalem, si se rendirent assés de chevaliers au temple del Sepucre; et mout s'en i rendirent puis de toutes tieres. Et estoient obéissant au prieres dou Sepucre. Il i ot des boins chevaliers rendus; si prisent conseil entr'iaus et disent: “Nous avoumes guerpies noz tieres et nos amis, et sommes chi venu pour la loy Dieu i lever et essauchier. Si sommes chi arresté pour boire et pour mengier et por despendre, sans oevre faire; ne noient ne faisons d'armes, et besoingne en est en le tiere; et sommes obéissant à un priestre, si ne faisons euvre d'armes. Prendons conseil, et faisons mestre d'un de nos, par le congié de no prieres, ki nous conduie en bataille quant lius en sera.

A icel tans estoit li rois Bauduins. Si vinrent à 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 rois en fut mout liés, et dist que volentiers i meteroit conseil et aïe.

Adont manda li rois le patriarche et les archevesques et les veskes et les barons de la terre, pour conseil prendre. Là prisent conseil, et s'accorderent tuit que bien estoit à fere. Là vint li rois, si lor donna tiere et castiaus et villes. Et là fist tant li rois et ses consaus viers le prieres dou Sepucre qu'il les quita de l'obedienche, et qu'il s'en départirent;” MAS-LATRIE, Louis de (org.). **Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier**, Paris: Jules Renouard, 1871, pp. 7-8.

<sup>17</sup> “Por votos solenes, pronunciados diante do patriarca de Jerusalém, [os cavaleiros] engajaram-se em defender os peregrinos contra os salteadores e ladrões, em proteger os caminhos e servir de cavalaria ao Soberano Rei.” JACQUES DE VITRY. *Historia orientalis seu Hierosolymitana*, 65, em: DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 22. Relato em DEMURGER: 22-3 Não mencionamos Jacques de Vitry anteriormente entre os cronistas que seriam utilizados porque seu relato é muito semelhante ao de Guilherme e entendemos ser mais objetivo não trabalhá-lo nesta dissertação.

apoio de Balduíno e, em seguida, professado os votos monásticos (no concílio de Nablus, em 1120). Essa hipótese fica mais forte se considerarmos a base do relato de Ernoul como a mais antiga, uma vez que seu texto não revela a preocupação dos guerreiros com os peregrinos, mas sim em ajudar militarmente o reino de Jerusalém.

A formação do grupo de prototemplários se deu de forma simples, sem grandes pretensões. Eram guerreiros ocidentais que piedosamente optaram por viver humildemente na Terra Santa e ajudar o reino há pouco estabelecido. A partir dessa premissa e em relação à iniciativa de Hugo de Payns, Luttrell afirma:

não havia qualquer alusão aos objetivos ou influência da reforma Gregoriana, ou do movimento de paz ou das indulgências da cruzada; a guerra justa ou as contradições teóricas entre ideais militares e religiosos, enquanto não havia a discussão sobre monges, ou monges militares, ou um *novum militiae genus*. Diversos desses tópicos estavam certamente nas mentes dos contemporâneos em 1120, mas eles não necessariamente influenciaram os templários fundadores.<sup>18</sup>

Desse modo, com base nos relatos e na exposição até o presente, nota-se alguns elementos-chave em relação à formação dos prototemplários. A confraria teria nascido a partir da vontade de alguns cavaleiros em viver religiosamente, porém ajudando da forma que podiam – por meio das armas – o reino de Jerusalém (e após, particularmente, suas rotas). O empreendimento teve como líderes Hugo de Payns e Godofredo de Saint-Omer, sendo aquele o primeiro Mestre do Templo. Por fim, como será aprofundado a seguir, a Ordem surgiu a partir de uma ruptura amigável com os cônegos do Santo Sepulcro, com os quais teve seu primeiro vínculo.

Demurger aponta que a associação entre os guerreiros e tais religiosos se deu por volta de 1115.<sup>19</sup> A partir daí surgem algumas questões: o que era a fraternidade dos cônegos e por que eles aceitariam cavaleiros em seu grupo? Por que esses guerreiros se filiaram a uma confraria religiosa? De que espécie era esta filiação?

### 2.1.3 Cônegos do Santo Sepulcro e a gestação da Ordem do Templo

---

<sup>18</sup> LUTTRELL, Anthony. *The earliest Templars*. p. 199. Cabe uma reflexão sobre o excerto. Embora tais ideais – como a guerra santa, a reforma etc. – possam não ter influenciado diretamente os templários fundadores, vale apontar que Luttrell se refere apenas ao grupo de cavaleiros e à sua iniciativa primeira de batalhar e levar uma vida piedosa. Quando a proposta tomou uma nova dimensão, ou seja, quando outras personalidades colaboram para que houvesse o reconhecimento apostólico do Templo (que, para isso, demandaria uma justificação teórica e teológica), a influência de tais noções se mostra mais palpável. Dito de outro modo, os cavaleiros poderiam não ter ciência das discussões eclesiológicas sobre a violência e a religiosidade, mas isso não pressupõe que a própria iniciativa de combater e orar não fosse indiretamente influenciada por tais debates. Dessa forma, não é possível conceber o reconhecimento do Templo enquanto ordem inserida na estrutura eclesiástica se já não tivesse toda uma base ideológica que permitisse esse desenvolvimento.

<sup>19</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 32.

Após a conquista de Jerusalém, clérigos de confissão latina foram trazidos do Ocidente e introduzidos na Cidade Santa por Godofredo de Bulhão. Eles passaram a atuar na igreja do Santo Sepulcro ao promover a cura das almas e o culto solene. Em 1114, foram reformados em cônegos pelo patriarca Arnolfo de Chocques e passaram a seguir a regra de Santo Agostinho.<sup>20</sup>

Também por volta de 1114 ou 1115, os combatentes se associaram aos cônegos. Segundo Ernoul: “Quando os cristãos conquistaram Jerusalém, muitos cavaleiros se dedicaram ao templo do Sepulcro; e posteriormente vários de todas as terras também se dedicaram a ele. E se tornaram obedientes ao prior do Sepulcro.”<sup>21</sup> Mas, o que significava este “dedicar” (*rendre*)? Guilherme auxilia a responder, pois em seu relato menciona que “certos homens nobres de origem cavaleiresca, devotados a Deus, religiosos e tementes ao Senhor, (...) professaram seu desejo de viver perpetuamente seguindo os **costumes das regras canônicas**.”<sup>22</sup> Percebe-se aqui que os cavaleiros desejaram seguir uma regra religiosa.<sup>23</sup> A motivação pode ter sido realizar uma obra piedosa, uma vez que se tratava de cavaleiros animados pelo espírito da cruzada, porém com maior engajamento religioso do que apenas combater em nome de Cristo. Para os cônegos também era interessante ter à disposição os préstimos dos cavaleiros porque, assim como em diversas outras casas religiosas, isso permitiria a defesa de suas posses contra quaisquer ameaças.<sup>24</sup>

E de que modo se deu essa filiação do grupo aos cônegos? Helen Nicholson identificou desde o século XI a existência de confrarias militares laicas associadas a fraternidades religiosas. Para esta autora, era comum grupos de guerreiros, não necessariamente nobres, mas ricos o bastante para comprar equipamentos, se associarem em fraternidades que lutavam por um objetivo comum. “Para as confrarias [*confraternitas*] cavaleirescas do século

<sup>20</sup> ALLARIA, Anthony. Canons and Canonesses Regular. In: **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908. Disponível em <<http://www.newadvent.org/cathen/03288a.htm>>. Acesso em 13 de Julho de 2015. Ver também FRALE, Bárbara. **Os templários**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 20.

<sup>21</sup> Ernoul, p. 7. Trecho original: “Quant li Crestiien orent conquis Jherusalem, si se rendirent assés de chevaliers au temple del Sepucre; et mout s'en i rendirent puis de toutes tieres. Et estoient obéissant au prius dou Sepucre. Il i ot des boins chevaliers rendus.”

<sup>22</sup> GT, p. 526. Trecho original: “quidam nobiles viri de equestri ordine, Deo devoti religiosi et timentes Deum, (...) Christi servitio se mancipantes, more canonicorum Regularium...”

<sup>23</sup> Entretanto, viver sob as limitações de uma regra impunha o não uso de armas e da violência. Se Ernoul estiver correto, os prototemplários se sentiram “indispostos” com essa proibição e buscaram romper o vínculo com os cônegos para que pudessem lutar.

<sup>24</sup> Destaca-se o trabalho de Jean Flori sobre a proteção, realizada por guerreiros laicos, de bens eclesiásticos. Ver: FLORI, Jean. **Guerra Santa...** pp. 65-100. “Quando Payns e seus companheiros se apresentaram aos religiosos do Sepulcro com a oferta de combater em defesa dos peregrinos, os cônegos certamente não haviam encontrado dificuldade em enxergar a bondade e a justiça da iniciativa. Dadas as condições absolutamente precárias da Terra Santa, esses cavaleiros defensores dos mais fracos haviam assumido uma justa missão, servindo a Deus com as suas armas para obter a remissão dos pecados” FRALE, Bárbara. **Os templários e o Pergaminho de Chinon**. São Paulo: Madras, 2005, p. 45.

XI, o objetivo era ao mesmo tempo militar e religioso. Grupos de cavaleiros se formaram para defender igrejas ou monastérios contra bandidos.”<sup>25</sup> Entretanto, nesse período a fundação de uma **Ordem** religiosa e militar ainda estava distante. Em verdade, a conformação dos prototemplários se aproximava mais das associações de cavaleiros a serviço de igrejas<sup>26</sup>, que da instituição da Ordem do Templo. “Parece provável que os cavaleiros originalmente conceberam seu papel como um tipo de fraternidade laica”<sup>27</sup>. Até aqui, portanto, nenhuma novidade no medievo ocidental.

Ernoul afirma que os cavaleiros se “dedicaram”, isto é, se ofereceram à fraternidade dos cônegos. Para Demurger, isso quer dizer que eles “permanecem laicos, não proferem votos, mas servem em armas os cônegos do Santo Sepulcro; em troca, beneficiam-se das benfeitorias espirituais e das orações dos cônegos”<sup>28</sup> – e, possivelmente, usufruem de abrigo e alimentação. Contudo, Ernoul é muito claro ao dizer que os prototemplários não combatiam: “Também não realizamos quaisquer feitos de armas, embora essa terra precise disso. Somos obedientes a um sacerdote, e por isso não trabalhamos com armas.”<sup>29</sup> Como explicar a atividade de “confraria laica para defesa eclesiástica” e a proibição do uso da violência a que o cronista se refere?

Uma possível explicação é que os combatentes poderiam, sim, lutar para defender o Santo Sepulcro e os cônegos. Entretanto, eles não poderiam estender essa missão de defesa para todo o reino. Além disso, Ernoul teria criado uma justificativa – o não uso de armas – para explicar a razão da ruptura entre os guerreiros e os religiosos. Nesta interpretação, Ernoul exagerou a dimensão do impedimento em relação às armas, mas estava correto ao considerar que os cavaleiros pretendiam fazer mais pelo reino do que até então faziam.

Durante seu vínculo com os cônegos, os prototemplários tiveram relação também com o Hospital de São João de Jerusalém. Esta Ordem, independente dos beneditinos desde 1113, possuía uma relação de ajuda mútua com os cônegos – o que Kaspar Elm chama de

---

<sup>25</sup> NICHOLSON, Helen. **The Knights Templar**. Philadelphia: Running Press, 2010, p. 23.

<sup>26</sup> FLORI, Jean. **Guerra Santa...** p. 94. Em tempo, convém apontar que tais confrarias e os prototemplários possuíam distinções entre si como, por exemplo, o desejo de se viver religiosamente. O que intentamos aqui é apontar que os prototemplários ainda estariam distantes da sua estruturação enquanto ordem e, nesse momento, se aproximavam mais das iniciativas desses grupos de militares laicos.

<sup>27</sup> BARBER, Malcolm. Introduction. In: BERNARDO DE CLARAVAL. **In praise of the new knighthood**. Trad.: Conrad Greenia. Collegeville: Cistercian Publications, 2000, p. 10. “As igrejas aconselharam alguns convertidos para que fizessem o voto de viver junto aos cânones, seguindo os hábitos previstos em suas regras, sem assumir completamente o estado eclesiástico ortodoxo, mas continuando a ser membros da aristocracia militar. A iniciativa [de Payns] tinha o caráter de uma fraternidade laica e os seus membros se consideravam dedicados ao serviço da basílica para obter a remissão dos pecados.” FRALE, Bárbara. **Os templários...** p. 25.

<sup>28</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 32.

<sup>29</sup> Ernoul, p. 7. Trecho original: “ne noient ne faisons d'armes, et besoingne en est en le tiere; et sommes obéissant à un prestre, si ne faisons euvre d'armes.”

“consórcio agostiniano”<sup>30</sup>. Assim, “os cavaleiros laicos, que se ‘entregaram’ ou ‘doaram’ ao Santo Sepulcro ficam duplamente dependentes: dos cônegos que dirigem sua vida espiritual; dos hospitalários que os alimentam e os mantêm.”<sup>31</sup> Em meados da década de 1110, eles recebiam dessa Ordem os restos de comida (*relevia*) para seu sustento, como uma forma de caridade, e possivelmente se hospedaram sob seus auspícios.<sup>32</sup> “Esse direito de *relevia* foi conservado pelo Templo até a primeira metade do século XIII, quando o Mestre dos hospitalários Garin de Montaigu (1207-1228) o comprou de seu irmão Pierre de Montaigu, mestre do Templo (1219-1232), pelo preço de um cavalo.”<sup>33</sup>

Os prototemplários seriam nesse momento, então, cavaleiros vinculados ao Santo Sepulcro e auxiliados pelo Hospital. O texto de Ernoul entrevê que após algum momento de debate interno do grupo, os cavaleiros julgaram interessante se desvincular do Sepulcro e buscar a criação de uma identidade e organização próprias. Analisemos, então, como se deu essa resolução.

#### 2.1.4 A escolha de viver sob uma regra

Por cerca de seis anos, os cavaleiros viveram sob a tutela dos cônegos do Santo Sepulcro, em Jerusalém. É difícil precisar quais as suas funções no período, mas o relato de Ernoul apresenta os cavaleiros sem muitos afazeres e descontentes por não realizarem atividades militares.<sup>34</sup>

Por volta de 1120, no entanto, sua atividade começou a se diferenciar de outras confrarias de militares laicos. Nesse momento os prototemplários fizeram seus votos de pobreza, castidade, obediência e se desligaram da tutela dos cônegos, evento considerado pela maioria dos autores como a fundação do Templo – e é a partir daí apenas que passaremos a nomear os cavaleiros como “templários”. Também receberam o consentimento do rei, do patriarca e de outros bispos para defender a terra dos ataques dos pagãos. Essa aprovação,

<sup>30</sup> Relação de ajuda mútua entre duas organizações. O Hospital mantinha essa relação com os cônegos no sentido de que estes assegurassem o serviço religioso e, em troca, aquela auxiliaria com acomodações e alimentação. ELM, Kaspar. *Kanoniker und Ritter vom Heiligen Grab*. In: **Die geistlichen Ritterorden Europas**, Sigmaringen: Jan Throbecke, 1980, p. 167, apud DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 32.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>32</sup> Ver LUTTRELL, Anthony. The earliest templars. In: BALARD, Michel (org). **Autour de la première croisade**. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995), Paris 1996, p 198.

<sup>33</sup> CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. p. 83.

<sup>34</sup> “**Permanecemos aqui comendo e bebendo e gastando, sem fazer nenhum trabalho**. Também não realizamos quaisquer feitos de armas, embora essa terra precise disso.” Grifo nosso. Ernoul, p. 7. Trecho original: “Si sommes chi arresté pour boire et pour mengier et por despandre, sans oevre faire; ne noient ne faisons d’armes, et besoingne en est en le tiere.”

informal por não constar nas atas, teria ocorrido no concílio de Nablus em 16 de Janeiro de 1120.<sup>35</sup>

As crônicas trabalhadas apresentam três hipóteses principais sobre a origem do afastamento dos cavaleiros em relação aos cônegos. Os cronistas divergem entre si, considerando que a iniciativa teria partido dos próprios cavaleiros (Ernoul); do patriarca de Jerusalém (Guilherme de Tiro); ou do rei hierosolimitano (Miguel, o Sírio). Sigamos, então, cada um deles, começando por Guilherme, para notar suas concepções acerca do interesse na criação de um grupo independente.

Certos homens nobres de origem cavaleiresca (...) professaram seu desejo de viver perpetuamente seguindo os costumes das regras canônicas na castidade, na obediência e sem posses próprias. (...) Sua profissão original, ordenada pelo senhor patriarca e pelos demais bispos para a remissão de seus pecados, era a de que, tanto quanto suas forças permitissem, eles deveriam proteger as estradas e rotas, especialmente para a segurança dos peregrinos contra as emboscadas dos ladrões e saqueadores.<sup>36</sup>

Guilherme é claro ao especificar de onde surgiu a ideia de os cavaleiros protegerem as rotas. Para ele, tal missão teria sido ordenada pelo patriarca<sup>37</sup> e pelos bispos, portanto, de origem unicamente eclesiástica. Não obstante, seu relato cita em outro momento que o rei teria cedido temporariamente um espaço em seu palácio para abrigo da confraria. Além disso, ele aponta que o rei e os nobres, bem como o patriarca e os prelados, conferiram ao grupo certos

---

<sup>35</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** pp. 36-7. Como veremos, Ernoul apresenta que os prototemplários obtiveram do rei Balduino II sua intervenção junto a Gerardo, prior do Sepulcro, para que fossem liberados de seu vínculo com os cônegos. É plausível, portanto, pensar que o diálogo entre os dois tenha ocorrido em Nablus, uma vez que ambos se encontravam presentes no concílio. KEDAR, Benjamin. Z. *On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120.* **Speculum.** Vol. 74, No. 2 (Abril de 1999), pp. 310-335, p. 332. Para Cerrini, no concílio, o rei pediu ao prior dos Cônegos do Santo Sepulcro que liberasse os templários de suas obrigações para com a ordem. Após, por não terem quaisquer bens, doou uma de suas residências, a Esplanada do Templo, que os peregrinos chamavam de Templo de Salomão. “Graças a essa doação, os cavaleiros, movidos por um afã de penitência, progresso espiritual e destino, encontraram seu nome: Cavaleiros de Cristo e do Templo de Salomão. Havia nascido os templários.” CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios.** p. 94. Embora não conste nos cânones do concílio qualquer menção direta aos templários, Laurence Duggan relaciona os votos religiosos feitos pelos cavaleiros (e a tomada da missão de proteção) ao cânone 20, que autorizava os clérigos portarem armas em caso de defesa. O cânone, portanto, além de auxiliar os religiosos, também cobriria este novo grupo militar e religioso. DUGGAN, Laurence G. **Armsbearing and the Clergy in the History and Canon Law of Western Christianity.** Woodbridge: Boydell Press, 2013, p. 105.

<sup>36</sup> Grifos nossos. GT, pp. 526-7. Trecho original: “quidam nobiles viri de equestri ordine (...) more canonicorum Regularium, in castitate, et obedientia, et sine proprio velle perpetue vivere professi sunt. (...) Prima autem eorum professio, quodque eis a domino patriarcha et reliquis episcopis, in remissionem peccatorum injunctum est, ut vias et itinera, maximo ad salutem peregrinorum, contra latronum et incursantium insidias pro viribus conservarent.”

<sup>37</sup> No presente texto não enfatizamos tanto o papel do patriarca de Jerusalém Gormondo de Picquiny quanto aos primeiros anos do Templo, uma vez que ele é geralmente mencionado pela historiografia apenas como presente no concílio de Nablus (1120) e por conduzir os votos dos cavaleiros nessa ocasião, como atesta Guilherme de Tiro. Entretanto, deve ser notado seu apoio ao grupo, ainda que de modo superficial, bastando notar que desde o princípio ele era tido como uma importante liderança religiosa para o Templo. Na Regra de 1129, inclusive, o patriarca tinha o poder de alterar os regulamentos da ordem e os templários deviam-lhe submissão. Apenas em 1139 esta prerrogativa deixou de existir, limitando a ordem à autoridade papal.

rendimentos de suas propriedades para beneficiá-los. Então, Guilherme assinala o apoio inicial dos laicos à causa dos templários, embora não os considere como fundamentais na determinação de sua missão.

Já a crônica de Ernoul apresenta diferentes informações e pode ser esclarecedora sobre a sequência dos episódios de filiação e desobrigação dos cavaleiros em relação ao Sepulcro:

Bons cavaleiros dedicados [ao Sepulcro] conversaram entre si e disseram: “Nós deixamos nossas terras e nossos amigos, e viemos aqui para elevar e exaltar a lei de Deus. (...) Também não realizamos quaisquer feitos de armas, embora essa terra precise disso. Somos obedientes a um sacerdote, e por isso não trabalhamos com armas. Nos deixe ser aconselhados, e com a permissão de nosso prior, faremos um mestre dentre um de nós, que nos liderará em batalha quando necessário. (...) Por meio desse conselho [formado pelo rei, patriarca, bispos e arcebispos], o rei conseguiu persuadir o prior do Sepulcro a desobrigá-los da obediência a ele.<sup>38</sup>

Essa visão apresenta outros aspectos não enfatizados por Guilherme de Tiro. Um deles é a vontade de criar uma organização separada, com um Mestre eleito entre os cavaleiros. O objetivo dos templários aqui também é claro: batalhar para a defesa do reino. Possivelmente por ser laico, Ernoul diminui o caráter religioso da confraria, apenas mencionando que eles eram tutelados pelos cônegos. Os votos de pobreza, castidade e obediência não são mencionados. Notadamente, o autor atenua a participação do clero nos momentos iniciais do grupo, bem como diminui a ênfase na religiosidade dos cavaleiros, o que não ocorre no relato de Guilherme.<sup>39</sup>

Vale destacar, inclusive, que a referência de Ernoul ao grupo se tornar independente não subentende que os cavaleiros teriam interesse – ao menos nesse momento – em se tornarem uma Ordem religiosa. Uma vez que seu texto não menciona o reconhecimento apostólico do grupo, não se pode aferir esta informação a partir de Ernoul.

<sup>38</sup> Ernoul, pp. 7-8. Trecho original: “Quant li Crestiien orent conquis Jherusalem, si se rendirent assés de chevaliers au temple del Sepucre; et mout s'en i rendirent puis de toutes tieres. Et estoient obéissant au prius dou Sepucre. Il i ot des boins chevaliers rendus; si prisent conseil entr'iaus et disent: “Nous avoumes guerpies noz tieres et nos amis, et sommes chi venu pour la loy Dieu i lever et essauchier. (...) ne noient ne faisons d'armes, et besoingne en est en le tiere; et sommes obéissant à un prestre, si ne faisons euvre d'armes. Prenons conseil, et faisons mestre d'un de nos, par le congié de no prius, ki nous conduie en bataille quant lius en sera. (...) Là prisent conseil, et s'accorderent tuit que bien estoit à fere. Là vint li rois, si lor donna tiere et castiaus et villes. Et là fist tant li rois et ses consaus viers le prius dou Sepucre qu'il les quita de l'obedienche, et qu'il s'en départirent.” Ernoul, pp. 7-8.

<sup>39</sup> Consideramos que o texto diminui o papel dos religiosos uma vez que seu autor é oriundo de um ambiente laico e militar. Dada sua formação como combatente, sua crônica enfatiza a preocupação militar dos prototemplários. Mesmo que eles estivessem vinculados aos Cônegos do Santo sepulcro – o que se nota a religiosidade do grupo – eles se sentiam inúteis por não combater. Isso deixa claro a consciência militar do autor, que enfatiza a utilidade de se lutar para ajudar uma terra, combatendo em sua defesa – tarefa muito mais útil que apenas orar.

O relato de Miguel, o Sírio (c. 1180), embora Demurger não o considere muito confiável<sup>40</sup>, é útil por apresentar informações bastante distintas dos demais cronistas. A primeira delas é o número de cavaleiros iniciais, trinta em vez dos nove mencionados por Guilherme de Tiro. Além disso, ele apresenta a participação dos guerreiros no exército real e a importância desse elemento para a criação de um grupo independente.

No início do reinado de Balduíno II, um franco veio de Roma a Jerusalém para orar. Ele fez o voto não de voltar a seu país, mas de se tornar um monge, após auxiliar o rei na guerra por três anos – ele e trinta cavaleiros que o acompanhavam – e de terminar suas vidas em Jerusalém. Quando o rei e seus barões viram que os cavaleiros foram ilustres na guerra e úteis para a cidade [de Jerusalém] durante o serviço de três anos, aconselharam o homem a servir no exército com seus trinta cavaleiros e a defender o lugar contra bandidos, em vez de se tornar monge na esperança de salvar apenas sua própria alma. Então esse homem, cujo nome é Hou(g) de Payn, aceitou o conselho, e os trinta cavaleiros que o acompanhavam juntaram-se e uniram-se a ele.<sup>41</sup>

Miguel aponta que o objetivo religioso era o premente na mentalidade dos guerreiros francos. Em sua visão, foi Balduíno quem os desviou dessa intenção inicial. Embora alguns outros elementos sejam divergentes dos demais cronistas, tanto a preocupação religiosa dos guerreiros quanto seu contato próximo com Balduíno são confirmados por outras fontes. Por outro lado, não há outra comprovação que os prototemplários fizeram parte do exército real por três anos. Neste caso, pode-se considerar que Miguel interpretara a missão dos cavaleiros e sua participação em batalhas como uma participação duradoura e por isso ele associou o grupo ao exército real.

Embora todas as hipóteses que explicam a separação entre os guerreiros e os cônegos possuam algum fundamento, consideramos que a versão de Ernoul é a mais apropriada. Entendemos que seria de interesse dos cavaleiros continuar defendendo o território há pouco conquistado – a necessidade de desvincular advinha da proibição do uso de armas – e, ao mesmo tempo, eram apoiados pelo rei e visavam uma vida com maior engajamento religioso que o visto normalmente nos laicos.

Uma vez apartados dos cônegos, de onde surgira o interesse do grupo em se vincular à Igreja enquanto uma Ordem independente?

<sup>40</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** pp. 24-5

<sup>41</sup> MIGUEL O SÍRIO. **Chronique de Michel Le Syrien...** p. 201. Trecho traduzido por J.-B Chabot, do Siríaco: “Au commencement du règne de Baudoin II, un homme franc vint de Rome pour prier à Jérusalem. Il avait fait vœu de ne plus retourner dans son pays, mais de se faire moine, après avoir aidé le roi à la guerre pendant trois ans, lui et les 30 cavaliers qui l'accompagnaient, et de terminer leur vie à Jérusalem. Quand le roi et ses grands virent qu'ils s'étaient illustrés à la guerre, et avaient été utiles à la ville par leur service de ces trois années, ils conseillèrent à cet homme de servir dans la milice, avec ceux qui s'étaient attachés à lui, au lieu de se faire moine, pour travailler à sauver son âme seule, et de garder ces lieux contre les voleurs. Or, cet homme, dont le nom était Hou[g] de Payn, accepta ce conseil; les trente cavaliers qui l'accompagnaient se joignirent et s'unirent à lui.”

A busca dos cavaleiros pelo reconhecimento apostólico e pela criação de uma regra própria é posterior à sua emancipação da tutela dos cônegos do Santo Sepulcro. É a partir da independência do grupo e alguns anos sem notável crescimento, que se dá a campanha de Hugo de Payns para a introdução dos templários na estrutura eclesiástica. A documentação não permite saber ao certo o momento no qual os cavaleiros passaram a perseguir o objetivo de obter o reconhecimento apostólico enquanto Ordem. A fonte mais antiga que mostra essa intenção é a carta de Balduíno II ao abade Bernardo de Claraval. É a partir desse documento, aliado à crônica de Ernoul, que permite considerarmos Balduíno como o responsável por convencer os cavaleiros a aumentarem seu grupo.

Na carta, o rei solicitava do clérigo o apoio para obtenção do reconhecimento dos templários enquanto uma Ordem religiosa. Entretanto, embora hoje já não se discuta sua autenticidade, restam dúvidas sobre a data que foi composta.<sup>42</sup> O pedido de Balduíno, na íntegra, foi feito nos seguintes termos:

Balduíno, pela misericórdia de Jesus Cristo rei de Jerusalém e príncipe de Antioquia, ao venerável padre Bernardo, residente no reino da Gália, digno de toda reverência, abade do monastério de Claraval, de pronta vontade para servir. Os irmãos Templários, que o Senhor incitou à defesa desta província e, de modo tão maravilhoso, os manteve [nesta tarefa], desejam obter uma **confirmação apostólica e ter uma regra estrita de vida**. Por isso, vos enviamos André e Gundomar<sup>43</sup>, distintos em matéria de guerra e em linhagem [nobreza] sanguínea, para que eles possam obter aprovação do pontífice para sua Ordem e inclinar seus corações para nos prestar **reforço e auxílio contra os inimigos da fé**, que estão todos unidos insurgindo para suplantar e subverter nosso reino. E uma vez que **não desconheço o peso de vossa intercessão**, tanto aos olhos do Senhor e de seu vigário, quanto aos olhos de outros fieis governantes europeus, decidimos confiar à vossa sabedoria tais assuntos, cuja resolução será para nós muito grata. Os princípios dos templários são tais que eles não devem se opor ao alvoroço e ao tumulto da guerra, e **devem ser úteis no auxílio dos príncipes da cristandade**. Então, agi para que tenhamos um feliz resultado dessa questão, para que se possamos ver, se vivermos até lá. Derramai preces a Deus por nós. Adeus.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Marquês d'Albon situa a carta entre 1119 e 1126. Demurger acompanha Pierre-Vincent Claverie e situa sua redação no ano de 1120. Em verdade, já se questionou a legitimidade dessa carta, mas atualmente apenas sua datação segue questionável. Cartulário, I, p. 1. "A autenticidade da carta (...) parece já não deixar dúvidas quanto ao fato de sua data ainda ser problemática." DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 59.

<sup>43</sup> Possivelmente Godofredo de Saint-Omer.

<sup>44</sup> Cartulário, I, p. 1. Tradução e grifos nossos. Trecho original: "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 Provincie 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 obtineant, et animum ejus inclinent ad prestandum nobis subsidium et auxilium contra inimicos fidei, qui omnes uno animo parique consensu ad supplantandum subvertendumque regnum nostrum insurgunt. Et quia non me latet quanti ponderis sit intercessio vestra, tam apud Deum quam apud ejus vicarium et ceteros orthodoxes Europe principes, prudentie vestre utrumque hoc negotium duximus committendum, quorum expeditio erit nobis gratissima. Constitutiones Templariorum taliter condite, quod et a strepita et bellico tumultu non dissentiant, et principum christianorum auxilio sint utiles. Sic agite, ut felicem exitum hujus rei, vita comite, videre possimus. Deo pro nobis preces fundite. Valete."

Três elementos devem ser considerados. Primeiramente, Balduíno viu os templários como pessoas incitadas por Deus a lutar pela Terra Santa, mais especificamente pelo reino de Jerusalém. Eles eram necessários na luta contra os inimigos da fé. Naturalmente, na carta o rei enfatizou – e possivelmente aumentou – a relevância dos templários. Por outro lado, pode-se notar que o Templo seria útil para o reino. Em segundo lugar, mesmo com a importância dos cavaleiros na luta contra os infiéis, ainda era necessária a aprovação apostólica (possivelmente para impulsionar seu crescimento) e, para isso, Balduíno recorreu à intercessão de Bernardo. O terceiro elemento reside na ênfase dada pelo rei de Jerusalém ao trabalho dos templários na manutenção política dos Estados Latinos do Oriente. Ou seja, eles não apenas lutariam contra os infiéis, mas seriam úteis aos príncipes da cristandade – não se limitando à defesa das rotas de peregrinação, como se menciona em outras crônicas. Essa colaboração dos templários nos interesses reais pode ser vista também em dois outros lugares: no relato de Miguel, o Sírio, que mostra a presença dos cavaleiros no exército real<sup>45</sup>; e na participação de templários – junto de cavaleiros recrutados por Hugo de Payns a pedido de Balduíno – na ofensiva contra Damasco, em 1129.<sup>46</sup>

Para Bárbara Frale, o grupo não tinha qualquer pretensão de expansão em seus momentos iniciais, dada sua preocupação em viver de sobras e da forma mais humilde possível. Ela aponta que, para Balduíno, seria de grande valia um exército disposto a lutar pela defesa de Jerusalém e, ao mesmo tempo, de certa forma desvinculado da trama de relações feudo-vassálicas do reino, uma vez que estaria inserido na estrutura e hierarquia eclesiásticas. Seria também interesse da Coroa apoiar um grupo para se tornar uma Ordem militar e também religiosa, já que a salvação por meio de práticas religiosas era uma preocupação central dos cavaleiros.

Balduíno II e o Patriarca de Jerusalém deveriam refletir por um bom tempo sobre a situação, avaliando que a fraternidade criada por militares laicos fundada por Hugues de Payns podia transformar-se em algo extremamente útil para o reino da Terra Santa: se fosse encontrado um modo de fazer da mesma uma milícia independente, sujeita somente à Igreja, o soberano poderia dispor de um importante contingente militar, para ser usado na política das cruzadas, sem precisar sofrer as pressões autonomistas da feudalidade do reino.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> MIGUEL O SÍRIO. *Chronique de Michel Le Syrien...* *op. cit.*, p. 201. Trecho original: “Il avait fait vœu de ne plus retourner dans son pays, mais de se faire moine, **après avoir aidé le roi à la guerre pendant trois ans**, lui et les 30 cavaliers qui l'accompagnaient, et de terminer leur vie à Jérusalem. Quand le roi et ses grands virent qu'ils s'étaient illustrés à la guerre, et avaient été utiles à la ville par leur service de ces trois années, ils conseillèrent à cet homme de servir dans la milice, avec ceux qui s'étaient attachés à lui...” Grifo nosso.

<sup>46</sup> DEMURGER, Alain. *Os templários...* p. 203.

<sup>47</sup> FRALE, Barbara. *Os templários...* p. 27.

Deste modo, a teoria de Frale é embasada não apenas pela análise das crônicas, mas também pela missiva de Balduíno II. A partir de tais documentos, pode-se considerar a participação de Balduíno na estruturação dos templários e no interesse de legitimar essa instituição. Além do seu apoio, como será exposto, há outros nomes que muito colaboraram para a formulação da Ordem do Templo.

## 2.2 Apoiadores iniciais

Uma vez separados dos cônegos e com um objetivo específico, os templários passaram cerca de nove anos exercendo suas tarefas modestamente. Inicialmente, o grupo não atraiu atenção externa e não cresceu muito. Embora Guilherme de Tiro afirme que nesse tempo não houve recrutamentos<sup>48</sup>, é sabido do ingresso ou associação de algumas pessoas – inclusive de considerável influência – no grupo, como Fulque V de Anjou<sup>49</sup> e Hugo de Champanhe.<sup>50</sup> Além destes, a confraria recebeu valiosos apoios sem os quais, talvez, não teria se desenvolvido ao status de Ordem religiosa.

Na presente pesquisa, defendemos que a Ordem do Templo surgiu a partir de uma correlação de forças locais visando um objetivo comum. O grupo, formado pela iniciativa de cavaleiros laicos e piedosos de auxiliar o reino de Jerusalém e inicialmente sem maiores ambições de institucionalização, desenvolveu-se a ponto de regulamentar seus objetivos e práticas no modelo de uma Ordem internacional reconhecida apostolicamente.

Para que fosse possível consolidar o grupo templário, foi necessário que uma teia de relações e apoios fosse construída tanto no Ocidente quanto no Oriente. Elencamos três pilares de apoio que possibilitaram a institucionalização e reconhecimento do grupo que tornar-se-ia a Ordem do Templo: Balduíno II; a aristocracia laica ocidental, na qual se inclui Hugo de Payns; e Bernardo de Claraval.

### 2.2.1 Balduíno II

Balduíno I, rei de Jerusalém entre 1100 e 1118, é geralmente considerado pela historiografia um guerreiro infatigável e o principal responsável pela estruturação do reino. Casou três vezes e não deixou herdeiros. Após sua morte, seus vassallos se dividiram em dois grupos, um favorável a Eustáquio III de Boulogne, irmão de Balduíno, e outro em favor de

---

<sup>48</sup> GT, p. 527.

<sup>49</sup> Nobre laico que se associou aos templários em 1120 e os concedia anualmente 30 *livres* angevinos. Em 1131 tornar-se-ia rei de Jerusalém. De acordo com Orderico Vitalis, diversos outros nobres francos acompanharam o gesto de doar regularmente ao Templo. BARBER, Malcolm. **The new knighthood**. p. 11.

<sup>50</sup> BARBER, Malcolm. *Origins...* pp. 226-7.

Balduíno de Bourcq, seu primo. Este último é coroado em dezembro de 1119 em Belém tornando-se Balduíno II.

Sua política foi marcada por combates em todas as fronteiras do reino, visando a segurança do interior.<sup>51</sup> É com base nessa preocupação de defesa que se nota o desejo do rei em estabelecer uma boa relação com os templários. Para compreendê-la mais profundamente, convém retornarmos às fontes. Assim ficará claro o tipo de suporte dado por Balduíno aos cavaleiros.

De forma geral, todos os cronistas que tratam a origem do Templo citam a relação existente entre o grupo e o rei de Jerusalém. Em todos, o rei auxilia os templários tão logo tenha conhecido seus propósitos. Na crônica de Ernoul, Balduíno não apenas cedeu algumas posses como também intercedeu pelos cavaleiros ao buscar sua dissociação dos Cônegos do Santo Sepulcro:

Nesse tempo, Balduíno [II] era rei. Então os cavaleiros vieram até ele e disseram: “Senhor, pelo amor de Deus, nos aconselhe, que decidimos fazer de um de nós um mestre, que poderá liderar-nos em batalha para ajudar a terra.” O rei ficou encantado com isso, e **disse que iria diligentemente aconselhá-los e auxiliá-los.** Assim o rei mandou chamar o Patriarca [de Jerusalém] os arcebispos, e os bispos e barões da terra, para pedir conselhos. Ali eles se aconselharam, e todos concordaram que seria algo bom a ser feito. O rei veio aos cavaleiros e lhes doou terras, e castelos e vilas. Por meio desse conselho, **o rei conseguiu persuadir o prior do Sepulcro a desobrigá-los da obediência a ele.**<sup>52</sup>

Como se nota no excerto, Ernoul aponta que o rei ficara muito motivado com a proposta dos guerreiros de auxiliar no combate pela defesa de Jerusalém. Esse elemento se alia à afirmação sobre a preocupação de Balduíno com a defesa do reino, na qual o rei não mediria esforços para obter auxílio para este propósito. O trecho não especifica mais detalhadamente quais as doações do rei. Em relatos posteriores, nota-se não só o detalhamento de uma dessas propriedades, nomeadamente a mesquita de Al-Aqsa<sup>53</sup>, bem como é retomado o ânimo do rei em auxiliar os cavaleiros.

<sup>51</sup> BALARD, Michel. *Les latins en Orient...* pp. 75-6.

<sup>52</sup> Ernoul, pp. 7-8. Trecho original: “A icel tans estoit li rois Bauduins. Si vinrent à 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 rois en fut mout liés, et dist que volentiers i meteroit conseil et aïe. Adont manda li rois le patriarche et les archevesques et les veskes et les barons de la terre, pour conseil prendre. Là prisent conseil, et s'accorderent tuit que bien estoit à fere. Là vint li rois, si lor donna tiere et castiaus et villes. Et là fist tant li rois et ses consaus viers le prius dou Sepucre qu'il les quita de l'obedienche, et qu'il s'en départirent;”

<sup>53</sup> Conforme narram os cronistas Guilherme de Tiro e Ernoul, os primeiros templários receberam de Balduíno II a autorização para se fixarem na mesquita de Al-Aqsa, próxima ao palácio real. No período medieval, acreditava-se que este espaço era o mesmo de onde teria sido erigido o Templo de Salomão. Demurger demonstrou que, na verdade, esse espaço teria sido o palácio de Salomão, não o *Templum Salomonis*. DEMURGER, Alain. *Os Templários...* p. 93; p. 96. Ainda assim, dada a concepção dos medievais, torna-se fácil compreender a razão pelo qual o “Templo de Salomão” figura no nome “oficial” da ordem (*Pauperes Commilitones Christi Templique Salomonis*, conforme consta na Regra do Templo). Esse local identificava os cavaleiros em seus

Na crônica de Guilherme de Tiro, nota-se que o papel do rei é diminuído em detrimento da participação do patriarca, que é exaltada. Entretanto, o cronista não deixa de mencionar que:

Como não possuíam nem igreja nem domicílio fixo, o rei deu-lhes um lar temporário em seu palácio, que ficava ao sul do Templo do Senhor (...). Além disso, o senhor rei, juntamente com seus nobres, o senhor patriarca com os prelados de suas igrejas, concederam perpétua ou temporariamente certos benefícios de suas próprias posses para atender com comida e roupas, alguns temporariamente, outros de maneira perpétua.<sup>54</sup>

Como se vê, Guilherme não ignora a participação do rei nos primeiros anos do grupo. Sua crônica apresenta que os cavaleiros, após terem professado os votos – pobreza, castidade e obediência – se encontravam sem igreja, abrigo ou mesmo um abade. Para o cronista, o rei tomou conhecimento dos cavaleiros apenas após a realização desses votos. Se considerarmos a teoria mais aceita de que tais votos foram realizados no concílio de Nablus (1120), pode-se concluir que o rei manifestou seu apoio tão logo conheceu o grupo de cavaleiros e seus propósitos.

No primeiro texto, os cavaleiros pedem ajuda ao rei para que possam formar um grupo independente. No segundo, o rei toma conhecimento e apoia os cavaleiros **quando eles ainda são vinculados aos cônegos**. Nota-se uma aparente diferença entre os dois relatos, mas a confusão pode ser facilmente esclarecida. Ainda que Guilherme não apresente a emancipação do grupo em relação aos cônegos, seu texto também não a nega. Em Ernoul, o rei primeiro doa algumas propriedades aos cavaleiros e depois é mencionado seu esforço de emancipá-los da tutela dos cônegos. Guilherme apenas omite esta última parte. Portanto, pode-se considerar que os textos não se contradizem.

Retornemos ao relato de Miguel, o Sírio, também bastante interessante para analisar o papel do rei, no qual há uma aproximação com a crônica de Ernoul. Sigamos o trecho:

Quando o rei e seus barões viram que os cavaleiros foram ilustres na guerra e **úteis para a cidade** [de Jerusalém] durante o serviço de três anos, **aconselharam o homem a servir no exército com seus trinta cavaleiros e a defender o lugar contra bandidos**, em vez de se tornar monge na esperança de salvar apenas sua própria alma. (...) O rei deu-lhes a Casa de Salomão para sua habitação, e vilarejos para sua subsistência.<sup>55</sup>

---

primórdios e foi emprestado para o grupo até que construísse seu próprio quartel general, na parte sul do Monte do Templo. A edificação se deu provavelmente em meados do século XII e foi destruída pelos muçulmanos após a queda de Jerusalém, em 1187. BOAS, Adrian J. *Archaeology of the military orders*. London: Routledge, 2006, pp. 19-20.

<sup>54</sup> GT, p. 525. Trecho original: “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 (...). Dominus autem rex cum suis proceribus, dominus quoque patriarca cum praelatis ecclesiarum, de propriis dominicalibus certa eis pro victu et amictu beneficia quaedam ad tempus, quaedam in perpetuum contulerunt.”

<sup>55</sup> MIGUEL O SÍRIO. *Chronique de Michel Le Syrien. Patriarche Jacobite d’Antiochie (1166-99)*, ed. e trad. J.-B. Chabot, vol. 3. Paris: Ernest Leroux, 1905, 15.11, p. 201. Trecho traduzido por J.-B Chabot, do Siríaco:

No excerto, Miguel afirma que o rei conheceu as habilidades dos cavaleiros durante seus préstimos a Jerusalém e, por considerá-los competentes, convidou-os a continuarem defendendo o reino. Para ele, Balduíno teria visto o potencial do grupo em auxiliar o reino, assim como considera Ernoul. Além disso, notaria também o valor dado pelos cavaleiros à causa religiosa.

Em ambos os casos, há a aproximação entre o rei e os nobres locais que apoiam a causa do grupo. Miguel dá pouco destaque à participação do clero no apoio inicial dado. Isso talvez se explique por ele ser o patriarca de Antioquia, membro da igreja ortodoxa siríaca. Ainda que ele mantivesse boas relações com o clero ocidental, seu texto não pretende enfatizar a influência da igreja romana no apoio inicial aos templários – como o faz Guilherme de Tiro.

O relato acima também apresenta que Balduíno teria doado a Casa de Salomão e outras propriedades ao grupo como forma de ampará-los. Diferentemente de Guilherme, não é mencionado o caráter temporário da concessão. Ademais, o próprio local doado é também diferente segundo os textos. Guilherme aponta como uma parte do palácio real, próximo ao Templo; Ernoul, por sua vez, relata a doação da própria Casa de Salomão, que podemos entender de duas formas: ou seria uma designação diferente para se referir ao próprio Templo; ou trata-se do lugar onde ficaria o Palácio de Salomão.<sup>56</sup> Não é possível saber com exatidão a qual espaço Ernoul faz referência no trecho.

No texto de Ernoul, Balduíno afirma que intercederia junto ao prior do Sepulcro para que fosse possível emancipar os guerreiros da tutela dos cônegos. Embora a crônica não dê mais informações de como esse pedido teria sido realizado, o fato de o rei e de Gerardo, prior dos cônegos, estarem presentes no concílio de Nablus (1120)<sup>57</sup> pode dar uma indicação que a solicitação teria ocorrido nesse evento.

É bastante relevante também o apoio de Balduíno no sentido de direcionar o grupo de templários rumo à aprovação apostólica. Já mencionamos a razão pela qual o reconhecimento seria interessante não só para cavaleiros, mas também para o rei.<sup>58</sup> Tratamos,

---

“Quand le roi et ses grands virent qu'ils s'étaient illustrés à la guerre, et avaient été utiles à la ville par leur service de ces trois années, ils conseillèrent à cet homme de servir dans la milice, avec ceux qui s'étaient attachés à lui, au lieu de se faire moine, pour travailler à sauver son âme seule, et de garder ces lieux contre les voleurs. (...) Le roi leur donna la Maison de Salomon pour leur habitation, et des villages pour leur subsistance.”

<sup>56</sup> Ver nota 53 deste capítulo.

<sup>57</sup> KEDAR, Benjamin. Z. On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120. *Speculum*. Vol. 74, No. 2 (Abril de 1999), pp. 310-335, p. 332.

<sup>58</sup> “Certamente a criação de uma guarda permanente para viajantes peregrinos deve ter sido, tanto para o rei quanto para o patriarca, um complemento ideal às atividades dos Hospitalários, que proviam abrigo e cuidado médico aos peregrinos.” BARBER, Malcolm. *The new knighthood*. p. 8.

também, do pedido de Balduíno a Bernardo expresso em uma carta. Convém agora apresentar outros apoios que conduziram à transformação de uma pequena confraria laica em uma Ordem de alcance internacional.

### 2.2.2 *Aristocracia laica*

A Ordem do Templo, desde seu princípio, era formada principalmente por militares oriundos da aristocracia laica. Embora na instituição existissem outras categorias de irmãos, como os sargentos e os capelães (estes apenas após 1139), os *irmãos cavaleiros* formavam o mais relevante grupo dentre seus membros. Após 1120, mesmo sem ainda possuir o status de organização eclesiástica, a aristocracia laica sempre foi sua base de recrutamento e suporte. Os templários fundadores eram oriundos da média e alta aristocracia guerreira.<sup>59</sup> Partindo desse princípio, será possível notar as relações existentes entre o grupo residente na Terra Santa e seus primeiros apoiadores ocidentais, pessoas com as quais eles possuíam relações prévias.

Para entender a importância e a dimensão desse apoio, convém compreender o contexto no qual se originaram os primeiros templários, em especial Hugo de Payns, seu primeiro mestre. Assim, poderemos analisar as motivações que conduziram a aristocracia a conceder benefícios ao grupo e a ingressarem na organização, ainda que modestamente, em seus anos iniciais. Iniciemos por Hugo de Payns, tido como o líder dos guerreiros e primeiro mestre dos Templários.<sup>60</sup>

Dada a grande variação na grafia do nome Payns – vinte e duas possibilidades apenas nos documentos de Champanhe dos séculos XII e XIII –, é difícil rastrear Hugo e saber com precisão sua história e vínculos familiares. A partir de cartulários, Demurger afirma que Hugo teria nascido por volta de 1070 numa família cavaleiresca. Após 1100, sabe-se que “ele faz parte do círculo do conde de Champanhe e frequenta sua corte, o que indica que pertence a uma linhagem cavaleiresca de certa importância.”<sup>61</sup> Era senhor de uma propriedade em Payns, região de Troyes, e vassalo do conde Hugo de Champanhe. Junto de seu senhor, viajou para a

---

<sup>59</sup> LUTTREL, Anthony. *The earliest Templars*, p. 199. A propósito, a própria carta de Balduíno II a Bernardo, mencionada há pouco, apresenta a nobreza de dois dos templários fundadores: “vos enviamos André e Gundomarus [talvez Godofredo de Saint-Omer], distintos em matéria de guerra e em linhagem sanguínea” A nobreza, aqui, é apresentada tanto em relação ao sangue, como também de acordo com o desempenho guerreiro. SALLES, Bruno. **A conquista do paraíso se faz pela guerra: São Bernardo de Claraval e sua concepção acerca da luta e da cavalaria (1090- 1153)**. Dissertação (Mestrado) – Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2008, p. 79. Trecho original: “Ideo, mittimus ad vos Andream et Gundemarum, bellicis operibus et sanguinis stemmate claros”

<sup>60</sup> Já em 1125 – antes do reconhecimento do Templo enquanto ordem, portanto – há um documento de confirmação de privilégios na qual testemunha Hugo de Payns. Ele o assina como “*magister milites templi*”. BARBER, Malcolm. **The new knighthood**. p. 12.

<sup>61</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 31.

Terra Santa em 1104, retornando ao final de 1107. Em 1114, ambos fizeram a viagem novamente, mas desta vez Hugo de Payns permanecera no Oriente. Por volta de 1114-5 ele se associou aos cavaleiros que se puseram a serviço dos cónegos do Santo Sepulcro.

Junto a Hugo como um dos líderes dos templários segundo o relato de Guilherme de Tiro, estava outro franco, Godofredo de Saint-Omer da região norte da atual França. Godofredo era oriundo de uma família cuja castelania situava-se em Saint-Omer, na Picardia, sendo possivelmente irmão de Guilherme II.<sup>62</sup> Seu papel como cofundador do Templo é citado também no relato de Jacques de Vitry.<sup>63</sup>

Não é possível levantar muitas informações sobre os demais cavaleiros. Ao considerarmos a viagem de Hugo ao Ocidente em 1127, cinco nomes são encontrados, além de Saint-Omer: Payen de Montdidier, Archambaud de Saint-Arman, Geoffroy Bisol e um certo Roland, que poderia ser o provençal Bernardo Rolland. Todos eram oriundos do ambiente de cavalaria e também se encontravam presentes no concílio de Troyes (1129).<sup>64</sup>

Desse modo, torna-se clara a origem social do grupo. É a partir desse meio aristocrático que os templários buscavam recrutamento e doações. Dentre os apoiadores iniciais, destaca-se Hugo de Champanhe. Em 1125, ele deixa suas terras sob o comando de seu sobrinho Teobaldo, viaja para a Terra Santa e passa a viver segundo os costumes dos cavaleiros do Templo. Hugo de Payns também doa suas posses à confraria.

Outros apoiadores não integravam o Templo permanentemente, mas o auxiliaram de variadas formas, seja com doações, seja pela associação como irmãos “temporários”, os *fratres ad terminum*. Após a consolidação da Regra do Templo, essa categoria de filiação permaneceu regulamentada na Ordem e abrigou diversas pessoas, entre homens e mulheres, ao longo de toda a história dos templários.

Dentre as parcas colaborações iniciais, tem-se como exemplo a doação de Guilherme de Poitiers, da família dos condes de Valentinois na baixa Provença. Conforme consta em uma carta de 1124, ele concedera ao Templo o rendimento de oito *setiers*<sup>65</sup> de grãos de uma igreja em sua propriedade.<sup>66</sup> Além disso, em 1127, conde Teobaldo, e sobrinho e

<sup>62</sup> BARBER, Malcolm. **The new knighthood**. p. 259.

<sup>63</sup> “... Seus chefes eram dois homens veneráveis, Hugo de Payns e Godofredo de Saint-Omer.” JACQUES DE VITRY. *Historia orientalis seu Hierosolymitana*, 65, in: DEMURGER, Alain. **Os templários...** pp. 22-3.

<sup>64</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 58. “O próprio mestre da cavalaria, de nome Hugo, também estava presente junto dos irmãos que vieram com ele, isto é, irmão Godofredo [de Saint-Omer], irmão Rolando, irmão Godofredo Bisol, irmão Payen de Montdidier, irmão Archambaut de Saint-Armand” RT, p. 116. Trecho original: “Ipse vero magister militie Hugo nomine revera non defuit et quosdam de fratribus suis secum habuit, verbi gratia: fratrem Godefridum, fratrem Rollandum, fratrem Gaufridum Bisol, fratrem Paganum de monte Desiderii, fratrem Archembaudum de Sancto Amano”

<sup>65</sup> Medida de volume usada para líquidos ou grãos. Era variável conforme a localidade, indo de 150L a 300L.

<sup>66</sup> BARBER, Malcolm. **The new knighthood**. p. 11.

sucessor de Hugo de Champanhe, doou aos templários propriedades imóveis, bem como concedeu aos seus vassalos o direito de presentear o Templo a partir de suas próprias terras, sem que isso incorresse em perda de tempo de serviço. Também nesse período, Guilherme Cliton, conde de Flandres, doou aos templários “restos”<sup>67</sup> feudais de suas terras. Barber aponta ainda outros donativos recebidos por Hugo antes de 1129, como rendimentos, cavalos e armas.<sup>68</sup>

Fica claro, portanto, que a Ordem recebeu, ainda que não em grande quantidade, importantes apoios da nobreza laica. Surge então a questão: por que era interessante um aristocrata militar apoiar o grupo?

Em suma, pelas mesmas razões que motivaram os cavaleiros à cruzada anos antes: defender a Terra Santa e, com isso, obter vantagens espirituais. Numa análise mais detida acerca da piedade laica, Marcus Bull aponta que o suporte a ordens religiosas era comum aos laicos nesse período. Havia um franco interesse da aristocracia em possuir bons vínculos com mosteiros, tanto doando bens quanto com a oblação de suas crianças aos mosteiros. Assim, recebiam orações e a certeza de recompensas espirituais.<sup>69</sup>

Ao notar o engajamento religioso dos templários – sobretudo após o reconhecimento apostólico de 1129 –, a Ordem era vista pelos laicos no mesmo nível em relação às demais ordens religiosas no que se refere à pureza de suas intenções e práticas. Todavia, há dois outros elementos que diferenciavam o Templo das demais organizações e acreditamos que eles tenham possibilitado o direcionamento de doações da aristocracia guerreira aos templários. Para aqueles que ingressavam no grupo, era interessante ter a possibilidade de salvação sem precisar depor as armas. Já para os que não faziam os votos, mas doavam posses e rendas, via-se aí uma forma direta de suporte às atividades na Terra Santa. Alguns poderiam considerar que doar ao Templo era mais “útil” do que para outras ordens religiosas, uma vez que eles sabiam mais precisamente onde eram empregados os rendimentos da Ordem.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Taxas de mudança recebidas a cada troca de senhor feudal. DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 78.

<sup>68</sup> BARBER, Malcolm. **The new knighthood.** p. 13.

<sup>69</sup> BULL, Marcus. **Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade: The Limousin and Gascony, c. 970-c. 1130.** Oxford: The Clarendon Press, Oxford University Press, 1993, pp. 10-15.

<sup>70</sup> O relato de Miguel, o Sírio, dá uma noção de como o crescimento da ordem (sobretudo após Troyes) se deu de forma rápida e em diferentes localidades: “Este modo [religioso] de vida começou a torná-los famosos: sua reputação se expandiu em todos os países ao ponto que os príncipes, reis, grandes e pequenos [homens] vieram e se juntaram a essa fraternidade espiritual; todo aquele que se tornasse um irmão dava todas as suas posses à comunidade, fossem elas vilas, cidades ou o que seja.” MIGUEL, O SÍRIO. **Chronique de Michel Le Syrien.** pp. 201-2. Trecho original: “Par des mœurs semblables, ils commencèrent à s'illustrer: leur réputation se répandit en tous pays, au point que des princes royaux, des rois, des grands et des humbles venaient et s'unissaient à eux dans cette fraternité spirituelle; et quiconque devenait frère avec eux, donnait à la communauté tout ce qu'il possédait: soit villages, soit villes, soit toute autre chose.” O trecho ilustra bem como a aristocracia militar do período respondeu favoravelmente à ideia de uma organização ao mesmo tempo religiosa e militar.

É importante ressaltar, contudo, que essas concessões são muito mais presentes após o reconhecimento da Ordem. Ou seja, isso mostra o quão importante era para a “opinião pública” a chancela da Santa Sé. Boa parte dos benfeitores dos templários antes de Troyes eram pessoas vinculadas aos templários, seja por laços de parentesco ou de relações feudo-vassálicas. Essas relações pessoais foram vitais para que fosse possível a estruturação do patrimônio inicial do Templo. Além disso, pode-se considerar que os apoios recebidos antes de 1129 eram de pessoas que acreditaram no potencial do ainda iniciante grupo dos templários em relação ao auxílio da Terra Santa.

O suporte inicial dos laicos auxiliou no estabelecimento da Ordem em três aspectos: com estabelecimento de propriedades dos templários em todo o Ocidente, a Ordem teria mais recursos para empregar na manutenção de suas atividades no Oriente. Em segundo lugar, com a existência de diversas casas templárias na Europa, seria fácil mobilizar rapidamente um bom contingente de cavaleiros para batalhas na Terra Santa. Por fim, com o ingresso de Hugo de Champanhe (1125), amigo de Bernardo de Claraval, ficaria mais fácil se obter auxílio do abade para buscar a aprovação apostólica. Ademais, por ser um nobre de grande envergadura, sua filiação poderia auxiliar na obtenção de outros apoiadores.

### 2.2.3 *Bernardo de Claraval*

Dentre os primeiros apoiadores do “projeto templário”, ainda embrionário, Bernardo foi um dos mais tardios. Sua contribuição se deu no plano teórico ao oferecer a base teológica para a criação de um novo gênero de cavalaria (*novum militiae genus*), exemplificado pelo *milites Templi* – ao mesmo tempo guerreiro e monge –, e prático, uma vez que o abade se fez presente no concílio de Troyes e deu valiosa assistência na redação da Regra.

Antes de aprofundar o estudo de **como** se deu o apoio do abade aos templários, convém entender o **porquê** Bernardo o fez. Para isso, será necessário analisar a história de sua relação com a violência e seu emprego. Depois, caberá observar a importância da Terra Santa para o abade, elemento essencial em sua preocupação ao fundamentar uma milícia religiosa.

Bernardo nascera em 1090, filho de família nobre da região de Borgonha. A única referência para se conhecer sua juventude é a *Vita Prima*, de Guilherme de Saint-Thierry.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Com o nome completo de “*Vita Prima Bernardi*”, o texto biográfico foi redigido por volta de 1147. Nele, Guilherme de Saint-Thierry relata a vida de Bernardo, exalta suas virtudes santas e apresenta milagres que o Abade teria realizado. O relato revela grande admiração do autor em relação ao protagonista, bem como enaltece também a santidade de Aleth, mãe do abade. Em certo sentido, a obra pode ser entendida como uma “hagiografia em vida” de Bernardo de Claraval. GUILHERME DE SAINT-THIERRY. *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.

Seus seis irmãos e pai exerciam o ofício das armas. Sua única irmã casou-se também com um cavaleiro. Embora sua mãe, Aleth, fosse considerada por Guilherme uma mulher muito piedosa, Bernardo foi o único de sua família que optou pela vida religiosa desde sua juventude. Na *Vita Prima*, Aleth é a principal referência religiosa para Bernardo. Este, por possuir saúde bastante frágil, não teria condições de acompanhar os familiares homens na vida militar. Além disso, teria sido por causa de sua forte ligação com a mãe que Bernardo nutriu grande interesse pelo culto marial.<sup>72</sup>

Alguns historiadores atribuem a familiaridade – e posterior aceitação e até incentivo – de Bernardo à guerra devido ao ambiente doméstico em que ele teria crescido. Entretanto, nota-se que outros fatores estavam presentes na construção da opinião de Bernardo acerca do uso da violência. Pode-se perscrutar a alteração da postura do abade nessa matéria ao longo de sua vida, principalmente entre os anos de juventude e a redação do *De Laude Novae Militiae*<sup>73</sup>, no final dos anos 1120. Podemos estabelecer quatro marcos principais para analisar tais mudanças: sua juventude e ingresso em Cister, culminando na conversão de sua família; o aconselhamento aos cavaleiros laicos; a amizade com Hugo de Champanhe; e a relação com Hugo de Payns.

Em um primeiro momento, nos anos iniciais de sua profissão em Cister, onde ingressou em 1113, Bernardo nutria grande interesse na conversão de *milites* à vida regular. Ele teria conseguido de todos os seus irmãos e irmã a conversão ao monaquismo, por vezes com o auxílio de sua mãe. Por fim, seu pai Tecelino, já senil, ingressara no claustro. Na *Vita Prima*, a maioria dos combatentes próximos ao abade abandona as armas. “Essa conversão, para muitas personagens, não é algo espontâneo, mas apresenta forte pressão de São Bernardo, ajudado por visões, presságios ou profecias.”<sup>74</sup> Portanto, o primeiro momento é marcado não apenas pela adesão bernardina à vida regular, mas também por sua tentativa de conversão dos seus próximos.

Uma mudança na sua postura frente à *militia* pode ser notada no episódio em que dois cavaleiros se dirigem a Cister para se aconselharem com Bernardo acerca da participação em um torneio de cavalaria. Isso teria ocorrido após 1115. Na ocasião, o abade teria apenas

---

Migne, 1855: 225-268.

<sup>72</sup> SALLES, Bruno. **A conquista do paraíso...** pp. 34-9.

<sup>73</sup> Exortação redigida por Bernardo visando embasar teologicamente o ofício de monge-cavaleiro e, ao mesmo tempo, divulgar o projeto de vida dos templários para o Ocidente. Será discutida mais detidamente sua argumentação no item 2.4 deste capítulo.

<sup>74</sup> SALLES, Bruno. **A conquista do paraíso...** p. 45.

solicitado aos *militēs* que observassem a paz entre nos próximos dias, pois a quaresma se aproximava. Tratava-se, portanto, de apenas uma trégua.

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<sup>75</sup>

Bernardo não pediu que os jovens largassem a profissão das armas e se convertessem, talvez porque ele considerasse que não fosse possível – nem necessário – a conversão de todos os cavaleiros. Nesse sentido, ele poderia não querer que seus familiares continuassem sendo combatentes, mas isso não precisaria se estender a todos os *militēs*. No relato de Guilherme, os cavaleiros por fim acabaram convertidos, embora esta não fosse uma determinação direta do abade. Nos interessa aqui a especificidade da recomendação feita: o abandono das armas por um período delimitado. Nota-se, portanto, que Bernardo já não sustentaria uma posição eminentemente contrária à violência. De certa maneira, nesse episódio ele se mostra mais brando. Ao mesmo tempo, é necessário dizer, o clérigo não se mostra favorável à profissão guerreira, que considera inferior à monástica. Apenas sua ênfase na conversão de seus próximos é amainada. De todo modo, os exemplos indicam que, até então, Bernardo aceita integralmente a ideia de incompatibilidade entre profissão monástica e dedicação integral a Deus e o uso das armas.

Uma outra etapa da relação de Bernardo com o uso da violência se dá a partir de sua proximidade com o conde Hugo de Champanhe. Por volta de 1125, o nobre – benfeitor de Cister e amigo pessoal de Bernardo – ingressa no grupo dos templários. A reação do abade é percebida a partir de uma carta enviada ao conde, que convém ser transcrita integralmente:

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 não ser insensível, encontrando-me privado, por ordem 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

<sup>75</sup> GUILHERME DE SAINT-THIERRY. *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, p. 257. Tradução de Bruno Tadeu Salles em SALLES, Bruno. **A conquista do paraíso...** p. 50. Trecho original: “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.”

concedido estar aqui conosco! Mas porque não é assim, nos resta somente que, não podendo ter-te presente, sempre oramos por ti ausente.<sup>76</sup>

Na carta, o abade não reprovou Hugo por sua decisão de tornar-se templário, mas felicitou-o por ingressar em uma vida mais meritória. A missiva sugere ainda que seu desejo era o de ver o conde ingressar em Cister mas, na impossibilidade dessa conversão, ao menos o nobre tomara uma vida humilde. Por meio das felicitações dadas, nota-se “que [para Bernardo] uma aceitação reticente das práticas militares seja perceptível. (...) A decisão de abandonar a riqueza e o poder, nas condições descritas pela missiva, deveria não ser tão desagradável a Bernardo”, ainda que não ocorresse a conversão.<sup>77</sup> Nota-se neste episódio uma mudança na opinião do abade, que passa a considerar a existência de uma vida militar agradável a Deus.

O próximo estágio na evolução da atitude bernardina em relação ao emprego da violência se deu na redação de uma exortação denominada *Liber ad milites Templi De Laude Novae Militiae* (Livro aos cavaleiros do Templo: Em Louvor à Nova Cavalaria). Dirigido aos templários e feito a partir da solicitação de Hugo de Payns, este documento apresenta a aproximação idealizada por Bernardo entre a cavalaria e o monaquismo. Dada sua importância à pesquisa, convém analisar as circunstâncias da elaboração desse documento.

No prólogo do *De Laude Novae Militiae*, Bernardo afirma que Hugo o teria procurado por “uma, duas ou três vezes, salvo engano...”<sup>78</sup> para redigir um texto de exortação a um “novo gênero de cavalaria” (*novum militiae genus*), que combinaria a guerra com a vida religiosa. Por certo esta expressão trata-se de um artifício retórico, mas dada a trajetória de Bernardo, pode-se considerar que ele hesitaria em defender um novo caminho para a salvação, diferente por propor uma vida religiosa sem o abandono das armas. O debate em relação à argumentação presente na exortação será feita adiante, mas vale refletir agora sobre como o abade teria se tornado apoiador desta ideia.

---

<sup>76</sup> BERNARDO DE CLARAVAL. Carta ao conde Hugo de Champagne. In: GIOVANDO, v. 12, t. 01, 1944: 269-271. Tradução de Bruno Tadeu Salles presente em SALLES, Bruno. **A conquista do paraíso ...** *op. cit.*, p. 54. Trecho original: 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 tua 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 monstrarem. 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.

<sup>77</sup> SALLES, Bruno. **A conquista do paraíso...** p. 55.

<sup>78</sup> *De Laude*, Prólogo, p. 48. Trecho original: “Semel, et secundo, et tertio, nisi fallor, petisti a me, Hugo carissime, ut tibi tuisque commilitonibus scriberem exhortationis sermonem”

Além da carta de Balduíno, já trabalhada anteriormente, pode-se conjecturar que Bernardo soubera da iniciativa desses cavaleiros no Oriente por meio de Hugo de Champanhe. A partir de sua entrada no Templo, o nobre poderia ter recomendado ao abade que desse atenção à causa dos *milites Templi*.<sup>79</sup>

Seja por meio da carta de Balduíno, seja por uma indicação de Hugo de Champanhe – ou até mesmo de André de Montbard<sup>80</sup> –, Bernardo tomou conhecimento da causa dos Templários. Inicialmente hesitante, provavelmente após alguns encontros com Hugo de Payns sua atitude passou a ser de apoio.<sup>81</sup>

Este último cenário plausível é defendido por Simonetta Cerrini. Segundo ela, Hugo, em sua viagem ao Ocidente, conversou com Bernardo e apresentou o funcionamento do grupo, obtendo seu apoio.<sup>82</sup> O abade, então, articulou a realização do concílio em Troyes (1129).<sup>83</sup> Nesse contexto, redigiu o *De Laude* e, posteriormente, participou do concílio.

Diante do exposto, nota-se que esses quatro “estágios” marcam um processo de mudança na opinião de Bernardo em relação à profissão guerreira.<sup>84</sup> Resta responder a questão: por que sua opinião, eminentemente contrária à violência no princípio, tornou-se favorável e até encorajadora quando da redação da exortação aos templários? Em síntese, pode-se dizer que Bernardo nunca deixou de ter em vista a conversão nas diferentes situações em que se envolveu em relação ao uso da guerra. Num primeiro momento, sua ideia foi motivar a conversão “tradicional” de sua família ao convencê-los a abraçar o claustro. Os jovens cavaleiros, ao se afastarem dos torneios por um período delimitado, obedeceriam às premissas da Paz e Trégua

<sup>79</sup> BARBER, Malcolm. *Origins...* p. 228. Entende-se o termo “*miles*” (*milites* no plural) aqui como o “guerreiro profissional, aquele que leva uma vida guerreira, que segue o chamado militar.” NIERMEYER, J. F. *Mediae latinitatis lexicon minus*, 2 Vols. Leiden: Brill, 2001, p. 676.

<sup>80</sup> Tio materno de Bernardo e cavaleiro templário. Alguns historiadores consideram que ele teria sido a conexão com Bernardo nos primeiros momentos da ordem. Entretanto, Jean Richard considera que ele ingressou no Templo após 1129, o que impossibilita a hipótese. De todo modo, se de fato André tornou-se templário anos antes, é possível que ele seja um dos enviados que Balduíno cita em sua carta. DEMURGER, Alain. *Os templários...* p. 66.

<sup>81</sup> *Ibidem*, pp. 66-7.

<sup>82</sup> A partir do prólogo do *De Laude*, percebe-se que Hugo solicitou a exortação mais de uma vez para Bernardo. “Uma, duas e mesmo três vezes, salvo o erro, meu caríssimo Hugo, solicitastes de minha parte um escrito de exortação para ti e teus companheiros de armas.” Entendemos ser lógico pensar que tais pedidos ocorreram no período da permanência de Hugo no Ocidente. *De Laude*, Prólogo, p. 48. Tradução nossa. Trecho original: “Semel, et secundo, et tertio, nisi fallor, petisti a me, Hugo carissime, ut tibi tuisque commilitonibus scriberem exhortationis sermonem...”

<sup>83</sup> CERRINI, Simonetta. *La revolución de los templarios...* p. 100.

<sup>84</sup> Talvez seja possível considerar também a pregação à segunda cruzada como um último episódio nesse processo. No entanto, por fugir ao recorte deste trabalho, não analisaremos este evento. Aliás, Demurger ressalta a importância da redação do *De Laude* para possibilitar a pregação de Bernardo na segunda cruzada: “A composição do *De Laude* marca, portanto, uma etapa importante na evolução do pensamento de Bernardo; ela o conduzirá a pregar a cruzada, em Vezelay e outros lugares, em 1146-1147.” DEMURGER, Alain. *Os templários...* p. 67.

de Deus, o que seria bem visto por Bernardo, que nesse momento consideraria a violência um “mal necessário” e legítima em determinadas circunstâncias. Por fim, ao conhecer as práticas dos templários, Bernardo teria considerado que dentro dos costumes da aristocracia militar, a existência de uma confraria militar religiosa seria uma possível opção para os guerreiros que buscavam uma vida mais espiritualizada e, ao mesmo tempo, não queriam deixar de praticar o ofício das armas. Essa conversão, ainda que “parcial”, por não abandonar as armas, seria agradável a Deus, pois os combatentes lutam em Seu nome e em defesa de Sua Igreja.

No caso específico do apoio ao Templo, outro elemento se destaca: a importância, para Bernardo, da manutenção da Terra Santa. Esta região sagrada operava um importante fator na mentalidade de Bernardo e dos cistercienses, de modo geral.

Mesmo o mais rápido exame das cartas de Eugênio e Bernardo revelam que os Cistercienses eram sensíveis à importância única da Terra Santa como uma relíquia da vida de Cristo. (...) Para Bernardo e seus associados, a cruzada não era apenas uma oportunidade de ganhar privilégios espirituais ao lutar por Deus, independente do palco de conflitos, mas também o que era entendido ser imperativo era que os combatentes do Ocidente defendessem as fronteiras da tradição Cristã. De fato, a ênfase colocada na pregação de Cister acerca da importância da Jerusalém terrestre tem sido frequentemente subestimada, pois está claro que eles eram profundamente preocupados em proteger os locais sagrados no Levante.<sup>85</sup>

Já que para vislumbrar devidamente a Jerusalém celestial era necessário o abandono da vida secular, o contato físico com a Terra Santa proporcionaria ao menos uma aproximação maior com o sagrado. Por isso a peregrinação não seria adequada a clérigos, uma vez que sua rotina religiosa já inseria a experiência espiritual num nível mais profundo.<sup>86</sup> Assim, o abade concebia a peregrinação de laicos como uma experiência de aprofundamento espiritual. Em suas palavras,

Eu considero que esta seja a principal razão pela qual o invisível Deus desejou ser visto em carne e enquanto homem conversar com os homens. Ele desejava recapturar as afeições de homens que não podiam amar de nenhum outro modo senão carnalmente, primeiramente trazendo-os ao amor salutar de sua própria humanidade, e então gradualmente elevando-os a um amor espiritual.<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> PURKIS, William J. **Crusading spirituality in the Holy Land and Iberia – c. 1095 – c. 1187**. Woodbridge: Boydell Press, 2014. pp. 96-7;

<sup>86</sup> Segundo Colin Morris, mais que apenas entender os sofrimentos humanos de Cristo ao entrar em contato físico com as relíquias e locais da Paixão, Bernardo buscava incitar os cristãos a aprofundar sua compreensão em relação à divindade de Cristo. Desse modo, o abade considerava que a devoção à humanidade de Cristo, marcante na espiritualidade da cruzada e das peregrinações do século XII, era apenas um estágio precursor a um avanço e maturidade espirituais. MORRIS, Colin. **The papal monarchy: The western Church from 1050 to 1250**. New York: Oxford, 1989, pp. 376-8. Ver também PURKIS, William J. **Crusading spirituality...** pp. 98-9. Essa ideia pode ser notada também na digressão bernardina sobre os locais sagrados, presente no De Laude. Nesse sentido, o abade apresenta tais locais como um “roteiro” espiritual visando maior compreensão de seu valor religioso. Ver PURKIS, William. **Crusading spirituality in the Holy Land and Iberia...** pp. 108-110.

<sup>87</sup> BERNARDO DE CLARAVAL. ‘Sermones super Cantica Canticorum’, SBO, sermo XX, 6. *apud* Ibidem, p. 99. Trecho original: “Ego hanc arbitror praecipuam invisibili Deo fuisse causam, quod voluit in carne videri,

Esse “amar carnalmente” faz referência a uma experiência física, material, de comunhão e devoção. Portanto, para aqueles que ainda não eram capazes de realizar a contemplação plena, por assim dizer, Deus teria dado a possibilidade de ser conhecido carnalmente. Apenas gradualmente seria desfeita a necessidade da presença “física” de Deus para que o fiel se elevasse ao “amor espiritual”. A presença dos peregrinos nos locais da paixão, por exemplo, segue para Bernardo essa mesma lógica de um “amor carnal”. Nesse sentido, por meio da compreensão e evolução espiritual do fiel – ao se converter –, deixaria de ser necessário o ato de peregrinar.

De todo modo, para Bernardo, a Terra Santa deveria permanecer em mãos cristãs, dada sua incontestável importância. Barber acredita que foi por essa razão que Balduíno II teria confiado que o abade seria favorável a interceder por uma cavalaria religiosa cujo objetivo residia em lutar pela Terra Santa.<sup>88</sup>

Deste modo, considerando a evolução na atitude bernardina em relação à guerra, bem como a solicitação recebida para apoiar um novo grupo de cavaleiros piedosos e sua preocupação com a manutenção da Terra Santa, Bernardo tornar-se-ia o principal apoiador dos templários entre os eclesiásticos. Simonetta Cerrini o considera verdadeiramente o “padrinho” do Templo.<sup>89</sup>

Sua ajuda se deu, sobretudo, em duas frentes: na legitimação do ofício de guerreiro religioso por meio da redação do *De Laude Novae Militiae*, do qual falaremos adiante; e no auxílio para o reconhecimento apostólico da Ordem e consolidação de uma regra específica para esse novo tipo de cavalaria. O prólogo da Regra, inclusive, enfatiza a importância de Bernardo para a realização do concílio de Troyes: “...venerável Abade de Claraval, Bernardo, por cujo incentivo este concílio foi reunido...”<sup>90</sup>

Assim, Bernardo apoiou o grupo de templários que, para ele, representava o que a cavalaria secular deveria se tornar. Seu *De Laude* aparentemente ajudou a tornar as opiniões, de eclesiásticos e nobres, mais favoráveis ao novo projeto. Embora a exortação não conseguisse, sozinha, “fazer desaparecer as dúvidas sobre a legitimidade da via de santidade ‘inventada’ no Oriente (...), Bernardo permitiu que os templários conseguissem um lugar na história da

---

et cum hominibus homo conversari, ut carnalium videlicet, qui nisi carnaliter amari non poterant, cunctas primo ad suae carnis salutarem amorem affectiones retraheret, atque ita gradatim ad amorem perduceret spiritualem.”

<sup>88</sup> BARBER, Malcolm. **The new knighthood**. pp. 12-3.

<sup>89</sup> “Hugo [de Payns] foi o pai do Templo, e são Bernardo foi, sem dúvida, seu padrinho. (...) Hoje é preciso descartar todas as opiniões, baseadas em parte na antiga datação do concílio (1128), que atribuíram a Bernardo certa hostilidade aos templários.” CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios...** p. 256.

<sup>90</sup> RT, prólogo, pp. 116. Tradução nossa. Trecho original: “...iussu concilii ac venerabilis abbatis Clarevallis Bernardi, cui creditum ac debitum hoc erat...”

espiritualidade medieval. Agora havia chegado o momento de submeter essa nova realidade religiosa ao juízo da Igreja.”<sup>91</sup> Com grande influência, o abade de Claraval ajudou a articular a aprovação apostólica que sacramentou a institucionalização do Templo enquanto Ordem monástica e militar.

### 2.3 Em busca do reconhecimento apostólico

Esta pesquisa de mestrado começou com o propósito de analisar o processo de **institucionalização** do Templo, compreendendo por “instituição” a oficialização de um conjunto de regras e costumes aplicados a um grupo de indivíduos a ponto de regular suas vidas de determinada maneira. Seguíamos a ideia que “as instituições são maneiras de fazer, de sentir e de pensar ‘cristalizadas’, quase constantes, socialmente coercitivas e distintivas de um grupo social dado.”<sup>92</sup> Em outras palavras, entendíamos as instituições como “formas padronizadas de comportamento, sistemas de normas estruturados de modo permanente e regulando com uniformidade a conduta dos grupos e seus membros”.<sup>93</sup>

Entretanto, a partir da leitura de Leandro Rust, notamos que tal conceito poderia ser insuficiente para explicar a mutação passada pelo grupo de templários desde sua união à criação de uma regra monástica. Por meio de um conceito muito estático, cristalizado, tornar-se-ia impossível conceber o processo de legitimação do Templo frente à sociedade de seu tempo. Assim, cabe um momento para refletir acerca da noção de “instituição” e, a partir dela, considerar que, por volta de 1127/8, os templários buscavam não a institucionalização, mas o **reconhecimento apostólico**.

No que tange a tal conceito, Leandro Rust esclarece que, por diversas vezes e durante muito tempo, a noção de instituição era explicada de forma vaga, porém bastante aceita academicamente.

Simplesmente tudo que diga respeito à existência social parece caber neste conceito (...). Numa palavra: o institucional seria redutível à condição de estado funcional de todo e qualquer aspecto da vida em sociedade. (...) O fundamento deste holismo histórico era uma indolência conceitual que levava o conceito “instituição” às alturas de uma abstração desnorteante...<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> CERRINI, Simoneta. **La revolución de los templarios**. p. 107.

<sup>92</sup> BOUDON, Raymond; BOURRICAUD, François. **Dicionário crítico de sociologia**. São Paulo: Ática, 2001, p. 301.

<sup>93</sup> SANTOS, Washington dos. **Dicionário de sociologia**. Belo Horizonte: Del Rey, 1995, p. 117.

<sup>94</sup> RUST, Leandro Duarte. **Colunas vivas de São Pedro: concílios, temporalidades e reforma na história institucional do Papado medieval (1046-1215)**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, 2010, p. 23.

Para preencher essa lacuna teórica, Rust apresentou uma diferente elaboração da ideia de “instituição” – especialmente aplicada para o papado dos séculos XI-XIII. Contudo, ainda que dotada de especificidades, a definição conceitual deste historiador caberá também para o estudo do Templo. De modo geral, o autor apresenta quatro elementos que caracterizam as instituições: 1) a existência de sujeitos que lhes conferem sentidos, isto é, as “instituições só existem em função de certas ações empreendidas por agentes históricos coletivos”<sup>95</sup>, não existindo *per se*, afora das relações entre indivíduos; 2) Por haver uma inseparabilidade entre as instituições e a sociedade, não é possível conceber essa noção como um “nível” separado da sociedade, sustentando valores e representações próprios – distintos daqueles presentes na sociedade. Assim, uma instituição preserva as características e valores da sociedade em que se encontra inserida, ainda que com certas especificidades e características próprias<sup>96</sup>; 3) As instituições caracterizam-se por vínculos de pertencimento duradouros em razão de objetivos perenes, ou seja, não se identifica como uma instituição a mera organização de sujeitos em função de uma atividade específica e de duração limitada. Se assim fosse, por exemplo, a agremiação de bandidos para a realização de um roubo caracterizar-se-ia uma instituição.<sup>97</sup> 4) Por fim, “nossa compreensão acerca das instituições está pautada na premissa de tratar-se de um objeto de estudos intrinsecamente regido pela historicidade. O institucional se transforma ao longo do tempo.”<sup>98</sup>

Portanto, com base nessa argumentação, podemos considerar que o Templo pode ser entendido como uma instituição desde seus primórdios, no ano 1120, se considerarmos os votos feitos em Nablus. Avaliamos que os templários entre 1120-1129, independentemente de não possuírem um status de *ordo*, podem ser vistos como uma instituição uma vez que possuíam objetivos e práticas dotados de sentido; se encontravam na teia de relações sociais, mesmo inicialmente apenas no Oriente; pretendiam empenhar-se permanentemente nas tarefas que lhes cabiam; e, por fim, dotado de historicidade. Afinal, o grupo passou por constantes mudanças ao longo dos dois séculos de sua existência.

Uma das mais importantes alterações institucionais passadas pelo Templo seria o reconhecimento da Santa Sé, notável autoridade religiosa do período. Nas próximas linhas, serão analisadas as razões que levaram o grupo a buscar o reconhecimento dessa entidade e, no

---

<sup>95</sup> Ibidem, p. 464.

<sup>96</sup> “Reconhecer as especificidades e a relativa autonomia das instituições não significa que se pode separá-las dos demais vínculos sociais e pertencimentos coletivos que fundam as existências dos agentes históricos.” Ibidem, p. 464-5

<sup>97</sup> “O institucional diz respeito a uma disposição dos modos de agir que emerge como resposta às contradições e tensões criadas pela inserção social dos agentes históricos.” Ibidem, p. 466.

<sup>98</sup> Ibidem, p. 467.

capítulo seguinte, será abordado como se deu a aprovação apostólica e quais suas consequências.

Em suma, dois elementos foram importantes para motivar os cavaleiros a buscarem a Santa Sé: um interno ao Templo, no qual os cavaleiros vivenciavam uma “crise identitária”; e um externo, a preocupação em fazer o grupo crescer e se fixar em diversas localidades. Ambos os entraves, de crescimento e legitimidade da função de monge-guerreiro, seriam resolvidos com a aprovação papal.

### 2.3.1 *Hugo Peccator e a crise interna ao Templo*

Algum tempo antes do concílio de Troyes (1129), uma carta foi dirigida aos templários por um certo Hugo Peccator. A missiva é conhecida como *Sermo ad milites Templi* e é “uma espécie de ‘exegese militar’ ou interpretação bíblica cavaleiresca que ajuda a construir e a traduzir uma leitura do ofício militar e de sua inserção na sociedade.”<sup>99</sup> Seu texto preocupava-se em exortar os templários para que permanecessem em suas funções, mesmo que certas pessoas “indiscretas” (*minus discretis*) dissessem que tal serviço não tinha grande validade espiritual, isto é, “que ele seja pecado ou impeça maior progresso espiritual” (*id est uel peccatum uel maioris profectionis impedimentum*).<sup>100</sup> Seu conteúdo nos será útil tanto para compreender a “crise identitária” dos cavaleiros quanto para conceber a elaboração teológica da profissão de guerreiro religioso a partir de seu autor.

O *Sermo* existe em um testemunho único, presente na biblioteca municipal de Nîmes, no códice 37, f. 169v-172v. À exceção de uma rubrica acrescentada posteriormente no topo do documento<sup>101</sup>, não há menção direta de autoria no corpo do texto: é utilizado o pseudônimo *Hugo Peccator*. Dada a importância do conteúdo do documento, convém debruçarmos na discussão sobre a autoria dessa fonte antes de continuarmos nossa análise principal.

A carta foi publicada pela primeira vez em 1957 por Jean Leclercq, que atribuiu sua autoria a Hugo de Payns. Posteriormente, tal identificação foi rejeitada, principalmente por Clément Sclafert, que acreditava que o autor fosse o teólogo Hugo de São Vitor.<sup>102</sup> Tornou-se

<sup>99</sup> SALLES, Bruno. *Sed si non essent tecta, quid facerent laquearia picta? Hugo Peccator, os templários e a função da militia na casa de Deus*. Opsi. *Catalão*, v. 9, n. 13, pp. 176-190, jul-dez 2009, p. 179.

<sup>100</sup> Peccator, p. 21.

<sup>101</sup> A rubrica foi redigida num espaço deixado previamente em branco pelo copista. Dominique Poirel nota que ela foi feita por outra mão, dada a orientação da escrita e pelo traço das letras G ou dos sinais Til. POIREL, Dominique. *Les Templiers, le diable et le chanoine: le Sermo ad milites Templiré attribué à Hugues de Saint-Victor*. In: **Dans Amicorum societas. Mélanges offerts à François Dolbeau pour son 65e anniversaire**, dir. J. Elfassi et alii, Florence, 2012, p. 3.

<sup>102</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários**. *op. cit*, p. 62.

consensual a atribuição de autoria ao mestre Hugo de Payns a partir de certos argumentos: a qualidade do latim empregado (muito pobre se fosse de Hugo de São Vitor<sup>103</sup> e muito bom para um cavaleiro como Hugo de Payns); o fato de a carta ser destinada aos cavaleiros templários, não ao seu Mestre, algo incomum para o período; e a ausência de relações conhecidas entre Hugo de São Vitor e o Templo.<sup>104</sup>

Entretanto, a partir de um artigo publicado em 2012 por Dominique Poirel, a atribuição de autoria foi reconsiderada. No texto “*Les Templiers, le diable et le chanoine: le Sermo ad milites Templi réattribué à Hugues de Saint-Victor*”<sup>105</sup>, Poirel lista uma grande variedade de argumentos em favor da autoria de Hugo de São Vitor.<sup>106</sup> A partir do trabalho de Dominique Poirel, a reatribuição da carta ao cônego Hugo de São Vitor se impõe e seguimos, nesta dissertação, a conclusão do historiador francês.

<sup>103</sup> Embora restem lacunas acerca de sua biografia, sabe-se que no princípio de sua vida eclesiástica, Hugo fora um cônego regular. Após, tornara-se prior do mosteiro de São Vitor; mestre da Escola de São Vitor em Paris e cardeal-bispo de Túsculo. Dominique Poirel o qualifica como um “célebre religioso” e uma “autoridade moral”. POIREL, Dominique. *Les Templiers, le diable et le chanoine...*, p. 3. Como autor, redigiu sobre teologia, apoiando-se, principalmente, em Agostinho e filosofia, onde deu novo fôlego à análise dos fenômenos a partir de princípios naturais. Como teólogo, mantinha relações epistolares com Bernardo de Claraval, que comentaremos adiante. MYERS, Edward. *Hugh of St. Victor. The Catholic Encyclopedia*. Vol. 7. New York: Robert Appleton Company, 1910. Disponível em <<http://www.newadvent.org/cathen/07521c.htm>> Acesso em 19 de Abril de 2016. O defesa do trabalho dos *milites Templi* feito por Hugo no *Sermo* coaduna com sua preocupação em estudar e exaltar a importância das artes manuais, as *ars mechanicae* (ou *scientia mechanica*), como modo de contemplação ao divino. Ver MARCHIONNI, Antonio. *As artes mechanicae: como via para o conhecimento de Deus em Hugo de São Víctor e São Bernardo. Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 60, Fasc. 3, Sapientia Dei - Scientia Mundi: Bernardo de Claraval e o Seu Tempo (Jul. - Sep., 2004), pp. 661-685.

<sup>104</sup> SELWOOD, Dominic. ‘*Quidam autem dubitaverunt*’ SELWOOD, Dominic. ‘*Quidam autem dubitaverunt*’: The Saint, the Sinner, the Temple and a Possible Chronology, in BALARD, Michel (ed.) **Autour de la première croisade. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East** (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995). Paris, 1996, pp. 221-30. CERRINI, Simonetta. La revolución de los Templarios, p. 15. GARCIA-GUIJARRO RAMOS, Luis. *Ecclesiastical Reform...* pp. 77-84. DEMURGER, Alain. Os templários... p. 63. BARBER, Malcolm. **The new knighthood: a history of the Order of the Temple**. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 42.

<sup>105</sup> POIREL, Dominique. *Les Templiers, le diable et le chanoine...*

<sup>106</sup> Tentaremos apresentar o raciocínio de Poirel, cientes do risco de exagerada simplificação. Começamos mencionando que o uso do nome “Hugo Peccator” é encontrado em outra correspondência de Hugo de São Vitor. Poirel apresenta que o cônego assinava suas missivas de formas diversas como, por exemplo, “*Hugo*”, “*Hugo Peccator*”, “*frater Hugo*” ou “*Hugo Seruus crucis Christi*”. Ao longo da carta, o historiador nota o uso quase constante da segunda pessoa do plural em vez da primeira. Ou seja, por usar o “vós”, Peccator não indica pertencimento ao grupo a que se dirige. E considerando o teor exortatório da carta, não faria sentido ao mestre do Templo usar os pronomes dessa maneira. Dito de outro modo, seria muito mais adequado ao propósito da carta – inspirar o grupo – se o líder se dirigisse aos seus liderados de forma mais próxima, com o uso do pronome “nós”, por exemplo. Os autores em favor da autoria de Hugo de Payns conjecturam sobre a qualidade do latim empregado e o uso de poucas citações bíblicas, bem como alterações errôneas nessas citações. Em resposta a tais argumentos, Poirel apresenta que o autor da carta acompanha o estilo literário de outros textos de Hugo de São Vitor. Além disso, há figuras linguísticas e rimas que se aproximam dos hábitos literários do teólogo. Possivelmente, o texto é mais simples pelo fato de ser destinado a um público sem muita familiaridade com o latim. Sobre as citações das Sagradas Escrituras, o historiador aponta que elas são, sim, bem variadas e em grande número – vinte menções em uma carta pequena, com menos de cem frases –, o que denota conhecimento bíblico aprofundado. E os “erros”, na verdade, são alterações feitas conscientemente para adequar a mensagem bíblica ao contexto, porém sem distorcer seu sentido espiritual. As mudanças, portanto, só poderiam ser feitas por um hábil exegeta e não por um cavaleiro. *Ibidem*, pp. 3-17.

Uma questão, contudo, permanece inexplicada: por que Hugo de São Vitor teria escrito uma exortação aos templários?<sup>107</sup> Este é um importante problema, uma vez que o cônego não possuía vínculos claros com o Templo e, ao mesmo tempo, o texto da missiva denota considerável conhecimento do cotidiano e das preocupações dos cavaleiros.

Embora o texto de Poirel não preencha definitivamente esta lacuna, ele nos permite uma hipótese. Uma vez que o tema da missiva é exceção em relação àqueles preferidos pelo cônego, pode-se pensar que houve uma solicitação de terceiros para sua redação. Ao mesmo tempo, a carta denota conhecimento de preocupações pessoais dos templários, não podendo ser o pedido oriundo de alguém que conhecesse superficialmente o Templo.

Poirel aponta que Hugo de São Vitor e Bernardo de Claraval, ambos grandes teólogos do período, trocavam cartas. Assim, as duas principais figuras que poderiam ter feito a solicitação da carta são o próprio Bernardo de Claraval, a pedido de Payns, ou mesmo o próprio mestre dos templários.<sup>108</sup> Assim, acreditamos não ser infundado pensar na hipótese de um encontro entre Hugo de Payns e Hugo de São Vitor durante a viagem do primeiro ao Ocidente. Ou, ao menos, pode ter havido a comunicação entre Bernardo e o cônego, na qual este soubera dos problemas pelos quais passavam os templários.

Outro problema ainda não solucionado completamente é a datação da carta. Embora não exista menção objetiva no documento, diversos historiadores situam sua redação em algum período anterior ao Concílio de Troyes. Esta aproximação se dá porque na carta não há menção ao grupo de cavaleiros como uma Ordem com aprovação eclesiástica. Além disso, Peccator cita que os cavaleiros não são conhecidos no Ocidente, aspecto que foi severamente alterado após 1129. Um outro argumento reside no espaço e tempo de produção desse texto. Embora defendamos que Hugo de Payns não foi seu autor, entendemos que ele solicitou, provavelmente de forma pessoal, o texto a Hugo de São Vitor.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Não elencamos Hugo de São Vitor como um apoiador inicial do Templo, tal como aqueles há pouco mencionados, uma vez que não se sabe qual a repercussão obtida com sua carta. Não se sabe ao menos se ela chegou ao seu destino, isto é, os templários. Além disso, não são conhecidos quaisquer outros vínculos entre o clérigo e os cavaleiros. Tanto é por isso que a atribuição de autoria da carta foi, por muito tempo, questionada, uma vez que não se via razões plausíveis para Hugo de São Vitor tê-la redigido. Entretanto, a carta em si – independentemente de sua recepção – é bastante valiosa para que se compreendam os aspectos organizacionais internos à estrutura e ao pessoal do Templo. Ela é útil também para se conhecer uma linha de argumentação em relação à justificativa teórica e teológica sobre o ofício templário a partir de um autor que valorizava o trabalho manual.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 3; p. 17.

<sup>109</sup> Possivelmente, isso ocorreu devido ao cônego ser um teólogo de vulto no período e Hugo de Payns buscou apoiadores eclesiásticos renomados no Ocidente para dar suporte à sua organização. Não se pode afirmar que de Payns solicitara o apoio de Hugo de São Vitor devido ao conteúdo de seus escritos – que, entre outros temas, valorizavam os trabalhos manuais – por não ser possível aferir se o templário tinha algum conhecimento sobre tais obras.

Desse modo, a carta deve ter sido escrita durante a permanência de Hugo de Payns no Ocidente, isto é, entre 1128 e 1129.<sup>110</sup> Assim, consideramos o *Sermo* anterior ao concílio de Troyes. Mas ele seria anterior também ao *De Laude*? Defendemos que sim, pois “parece improvável que o *De Laude* tenha precedido a carta de Hugo, o que seria certamente redundante à luz de um grande tratado escrito pelo mais importante Cisterciense da época.”<sup>111</sup> Assim, ambos os textos teriam sido escritos visando o mesmo objetivo, porém com níveis distintos de eloquência.<sup>112</sup>

A carta dá diversas pistas em relação à crise identitária que acometeu os primeiros templários. Segundo Bruno Salles, “é possível que a função dos *milites* templários na Palestina não tivesse o apoio, o entusiasmo e a atenção de alguns de seus contemporâneos. (...) A carta é reveladora da necessidade de legitimar a continuidade de um ofício e de fazer a apologia de sua utilidade.”<sup>113</sup> Sigamos os trechos que fazem referência à insegurança dos templários em relação à validade espiritual de sua função. Logo no início do *Sermo*, Peccator afirma que:

...ouvimos alguns de vós serem perturbados, por quaisquer indiscretos, que dedicais vossa profissão, vossa vida para portar armas contra os inimigos da fé e da paz em favor da defesa dos cristãos; de modo que, digo, aquela seja ilícita ou perniciosa, isto é ou pecado ou impedimento para o progresso maior.<sup>114</sup>

O excerto apresenta que os templários teriam reportado que algumas pessoas consideravam a sua profissão indigna espiritualmente. As palavras de Hugo objetivam tranquilizá-los e, sobretudo, mantê-los na mesma vocação. A insegurança pode ser percebida também no desejo dos cavaleiros de se filiarem a outras ordens religiosas.

E se por acaso o desejo de [ingressar em uma] alta ordem tenha vindo à mente, porque sabeis que em toda Ordem aquele que é o maior é o melhor, Judas é atirado do cume do apostolado e o publicano que humildemente se acusa é justificado. Se o lugar pudesse salvar, o diabo não cairia do céu. Pelo contrário, se o lugar condenasse, Jó não venceria o diabo no esterco do porco. Assim, considerai que nem o lugar nem o hábito é alguma coisa junto a Deus.<sup>115</sup>

Este desejo seria, segundo Peccator, para que todos pudessem ver as boas obras e isso permitiria maior crescimento espiritual. A argumentação exortatória de Hugo, então, se dá

<sup>110</sup> POIREL, Dominique. *Les Templiers, le diable et le chanoine...* p. 5.

<sup>111</sup> BARBER, Malcolm. *Introduction...* p. 12.

<sup>112</sup> SELWOOD, Dominic. *‘Quidam autem dubitaverunt’...* p. 226.

<sup>113</sup> SALLES, Bruno. *Sed si non essent tecta...* p. 179-180.

<sup>114</sup> Peccator, p. 21. Tradução de Bruno Tadeu Salles. *Ibidem*, p. 185. Trecho original: “...audiuimus 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 inlicita sit uel pernitiiosa, id est uel peccatum uel maioris perfectionis impedimentum.”

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 22. Tradução adaptada da presente em SALLES, Bruno. *Sed si non essent tecta...* p. 186. Trecho original: “et si forte in mentem uenerit desiderium ordinis alcioris, scitote quia in omni ordine ille est alcior qui est melior. Iudas de culmine apostolatus deicitur, et publicanus humiliter se accusans iustificatur. Si locus saluare posset, diabolus de celo non cecidisset; rursus si locus dampnaret, Iob in stirquilino diabolium non uicisset. In hoc ergo considerate quia nec locus nec habitus apud Deum quicquam est.”

no sentido de desconstruir esse anseio, aconselhando os templários a permanecerem em sua tarefa. Este trecho é importante teologicamente, pois Hugo alega que a retribuição espiritual independe de qual Ordem o fiel faça parte. Peccator defende que os *milites Christi* devem continuar firmes e resolutos na missão que Deus lhes concedeu. Hugo mostra aos cavaleiros que a pretensão de participar de uma Ordem mais conhecida – sobretudo no Ocidente – é, na verdade, um estratagema diabólico para retirá-los do caminho correto. Em resposta à ideia de que Deus não os conhece, pois não são lembrados pelos homens, o autor afirma: “toda virtude é mais segura quanto mais oculta.”<sup>116</sup> O texto enfatiza, por diversas vezes, a utilidade da tarefa dos templários. Peccator considera que a função carrega grande valor por ser virtuosa e necessária para o bem maior: vencer o combate contra os inimigos da paz (*in bello autem contra inimicos pacis*).<sup>117</sup>

Mesmo com algum crescimento e doações, os templários não eram muito conhecidos pelos cristãos. A carta de Hugo Peccator mostra este “anonimato” em relação, sobretudo, ao Ocidente<sup>118</sup>. Para os cavaleiros, ele seria um indício de que também seriam desconhecidos perante Deus:

Quando chegou a homenagem dos fiéis para os cavaleiros do Templo? Quando chegaram orações de fiéis de todo o mundo para os cavaleiros do Templo? (...) [O diabo os faz murmurar] como se de algum modo eles não fossem conhecidos por Deus, pois **não são lembrados pelos homens**.<sup>119</sup>

Peccator tenta solucionar os receios dos primeiros templários ao justificar a vocação e enaltecer as características dos cavaleiros e de sua profissão. Tais argumentos visavam responder diretamente os medos dos templários nessa “crise” inicial, pois se sentiam inúteis, esquecidos por Deus e sem garantia de salvação. Assim, o texto da carta dá pistas sobre uma “crise institucional” dos templários justamente ao tentar “superá-la”.

Embora não se saiba se a carta teve algum efeito – ou mesmo se ela chegou ao conhecimento dos cavaleiros – é possível considerar que a aprovação apostólica do grupo acabaria com tais incertezas. Em outras palavras, ao considerar que o Templo fizesse parte da estrutura da Igreja assim como outras ordens “mais altas”, a Santa Sé garantiria o reconhecimento da validade espiritual da profissão templária<sup>120</sup>. Desse modo, não haveria razão

<sup>116</sup> Peccator, p. 23. Trecho original: “omnis uirtus tanto est securior quanto occultior”.

<sup>117</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>118</sup> Embora não exista menção específica ao termo “Ocidente”, o trecho permite essa suposição, uma vez que ele se refere a “todo o mundo”, não limitando apenas ao Oriente.

<sup>119</sup> Peccator, p. 23. Grifos nossos. Trecho original: “Quando salutationes fidelium ad milites Templi ueniunt? Quando orationes a fidelibus per totum mundum pro militibus Templi fiunt (...) quasi ideo a Deo non cognoscantur quia ab hominibus non nominantur.” Tradução de Bruno Tadeu Salles em SALLES, Bruno. *Sed si non essent tecta...* pp. 188-9.

<sup>120</sup> Em nosso texto, a expressão “profissão templária” acompanhará o sentido usado por Hugo Peccator em seu

para os cavaleiros questionarem tal legitimidade ou pretenderem sair do Templo. Ao mesmo tempo, seria mais fácil recrutar novos membros e expandir a organização, como será descrito a seguir.

Por fim, e muito rapidamente, cabe mencionar que o *De Laude* bernardino também permite notar a crise identitária dos templários. Em seu prólogo, o abade afirma que Hugo o procurara por até três vezes pedindo que fosse redigido um sermão de exortação que fosse lido aos cavaleiros no sentido de animá-los.

Uma, duas e mesmo três vezes, salvo o erro, meu caríssimo Hugo, solicitastes de minha parte um escrito de exortação para ti e teus companheiros de armas. Tu querias que, na falta de uma lança, eu brandisse minha pena contra o inimigo tirano, pois me afirmaste que eu seria de grande auxílio, em vos encorajar por um texto, já que não posso fazê-lo pelas armas.<sup>121</sup>

Se Hugo foi de fato tão insistente ao pedir esse escrito ao abade, pode-se conjecturar que ele estava preocupado com o moral de seus combatentes e resoluto a solucionar esse problema. Portanto, além da carta de Peccator, que trata do tema mais diretamente, essa menção no *De Laude* auxilia a perceber não só a existência da crise, mas como ela afetou Hugo a ponto de ser insistente em sua solicitação a Bernardo.

### 2.3.2 Reconhecer para expandir

Como vimos, a confraria dos templários cresceu pouco entre 1120 e 1129. Isto se deu, principalmente, por duas razões. Primeiramente, como atesta Hugo Peccator, por que os cavaleiros templários ainda não eram conhecidos e isso dificultaria receberem apoios e filiações. Em segundo lugar, a própria fraternidade se impôs viver muito humildemente, sob a tutela dos Cônegos do Santo Sepulcro e recebendo as sobras do Hospital. A historiadora Barbara Frale acredita que a renúncia e privação do Templo “contrastava totalmente com os projetos de Balduíno II. Não existem traços de uma predicação da parte dos templários para aumentar o seu grupo antes da intervenção do rei de Jerusalém.”<sup>122</sup>

---

*Sermo*, empregando-a tanto como sinônimo de *vocação* quanto de *ofício*. Segundo J. F. Niermeyer, uma das possíveis traduções de *professio* é “profissão” no sentido de “ofício” ou “função”. Este significado é um dos mais antigos para o termo e já era utilizado no início do século XII. Além disso, convém destacar que ele faz sentido no contexto da carta. NIERMEYER, J. F. *Mediae latinitatis lexicon minus*. p. 859. Ao mesmo tempo, Peccator indica que a profissão dos templários é dedicar a “vida para portar armas contra os inimigos da fé e da paz em favor da defesa dos cristãos”. Assim, essa entrega vitalícia a uma determinada atividade possui também o sentido de *vocação*. Peccator, p. 21. Trecho original: “professio uestra, qua uitam uestram ad portanda arma contra inimicos fidei et pacis pro defensione christianorum dedicastis”

<sup>121</sup> *De Laude*, Prólogo, p. 48. Trecho original: “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.”

<sup>122</sup> FRALE, Bárbara. *Os templários...* p. 30.

Diante da preocupação do rei com a manutenção do reino, em sua visão seria importante apoiar as iniciativas de cavaleiros dedicados à proteção dos cristãos. Ao mesmo tempo, tais empreendimentos não poderiam possuir número reduzido de combatentes, já que a formação de um verdadeiro organismo militar, para ser efetivo, requeria a ampliação expressiva de recrutamentos, provisões e fornecimentos, indispensáveis à atividade guerreira. Assim, o argumento de Frale é coerente ao apontar que teria sido o rei hierosolimitano que convencera os cavaleiros a buscarem o crescimento de seu grupo, mesmo que não o desejassem a princípio.

Além disso, a ideia de transformar a confraria em uma inédita Ordem militar e religiosa (e não apenas um grupo militar) seria uma tentativa de manter o ideal espiritual originalmente buscado pelos cavaleiros, mas que também viabilizava um corpo institucional mais forte e útil para os interesses dos Estados do Levante.<sup>123</sup>

Se nota o empenho de Balduíno ao apoiar o grupo ao percebermos não só sua presença em Nablus e a doação de diversas propriedades ao Templo, mas também pela carta enviada a Bernardo solicitando seu apoio para que o grupo recebesse “confirmação apostólica e uma regra estrita de vida” (*apostolicam confirmationem obtinere et certam vite normam habere*), isto é, fosse reconhecido como Ordem. Inclusive, é aqui que consideramos maior o auxílio do rei hierosolimitano. Em nosso entendimento, seguimos Ernoul ao acreditar que os cavaleiros resolveram de sua própria vontade se desvincular dos cônegos e viver uma vida de pobreza, porém sem abandonar as armas e visando defender Jerusalém. A participação de Balduíno se dá justamente no convencimento dos cavaleiros de que eles deveriam buscar o crescimento do grupo por meio da institucionalização frente à Santa Sé. “Os projetos que Balduíno II tinha em mente para a congregação de Payns não correspondiam ao espírito e à finalidade para as quais havia sido fundada, e é bem provável que o soberano tivesse de investir tempo para convencer o grupo.”<sup>124</sup>

Ao mesmo tempo, é necessário tomar o cuidado para que não se minimize a importância de Hugo de Payns e dos primeiros templários nesse processo. A proposta de combater e levar uma vida religiosa – ainda que em uma escala reduzida de pessoas – deve ser

---

<sup>123</sup> A propósito, a pretensão de transformar os *militēs Templi* em uma *ordo* já pode ser notada na carta de Balduíno a Bernardo, que data de c. 1125. Além disso, Frale considera que Balduíno também sugerira a formatação do grupo em uma ordem religiosa para mantê-lo relativamente afastado das intrincadas relações feudo-vassálicas existentes no reino uma vez que, enquanto ordem, se encaixaria na estrutura da Igreja e não na “sociedade laica”. FRALE, Bárbara. **Os templários...** p. 28. Entretanto, sabe-se que ao longo de sua história o Templo também atuou regionalmente como um senhor de terras, participando das relações de poderes locais e senhoriais.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 30.

atribuída aos próprios guerreiros **sob sua liderança**. Ademais, a viagem de Hugo para buscar apoio no Ocidente manifesta uma vontade consciente de conseguir para o grupo um *status* mais estável institucionalmente, bem como doações e recrutamentos. Ou seja, se Balduíno foi o responsável por convencer os cavaleiros a buscarem a aprovação apostólica, é certo que ao menos o Mestre do Templo abraçou a sugestão e trabalhou muito para concretizá-la.

Além do interesse de Balduíno, podem-se notar outros dois elementos que poderiam existir nas preocupações dos templários ao buscarem reconhecimento. O primeiro deles era, naturalmente, evitar o fim da confraria. Como dito anteriormente, a carta de Hugo Peccator entrevê que diversos templários estariam interessados em ingressar em outras ordens, cujo prestígio era mais notório. Ou seja, se considerarmos que Guilherme de Tiro aponta para o não crescimento do grupo em seus primeiros anos – o que, embora esteja errado em relação ao número, seu relato ainda é útil para mostrar que não houve um crescimento expressivo –, somado ao interesse da evasão dos poucos membros, o projeto templário poderia estar fadado ao fracasso.

Em segundo lugar, ao notar o aumento das concessões ao Templo após 1129, é possível inferir que o reconhecimento fora responsável por essa intensificação no apoio recebido pela Ordem. Isso remonta à preocupação de Balduíno, já que para conceber uma organização militar forte, seria necessário que ela fosse bem estruturada em termos de propriedades e rendimentos. Assim, a aprovação seria interessante aos cavaleiros para que os demais cristãos pudessem “confiar” na legitimidade de sua proposta e realizarem as doações com a certeza da obtenção das mesmas recompensas espirituais que teriam caso contribuíssem com outras ordens religiosas.

Até o momento, foram discutidas as razões pelas quais seria interessante o reconhecimento do grupo tanto aos olhos dos templários quanto de Balduíno. Resta um terceiro elemento relevante nesse processo: a Santa Sé. Por que seria interessante ao papado reconhecer como legítima uma Ordem de guerreiros religiosos, ou seja, considerar que a iniciativa que não contrariava os preceitos da Igreja e merecia sua chancela? Foi necessária a construção dessa rede de apoios – entre os templários e Balduíno, a aristocracia laica e Bernardo de Claraval – para que a organização fosse inserida na estrutura eclesiástica, uma vez que, enquanto Ordem religiosa, ela diferia em vários aspectos das já existentes.

De modo sucinto, pode-se argumentar que a Santa Sé se viu convencida tanto pela necessidade de um grupo com essas especificidades lutando na Terra Santa quanto pelo interessante em apoiar uma via mais adequada de vida religiosa aos cavaleiros. Ou seja, pouco tempo depois da cruzada, o papado teria uma alternativa de engajamento permanente para

aqueles combatentes que lutaram em defesa de sua causa. Porém, para que fosse possível a inserção de um novo tipo de profissão na estrutura eclesiástica, seria necessário um trabalho de legitimação dessa nova atividade, tarefa realizada, sobretudo, por Bernardo de Claraval.

## 2.4 Legitimação teórica da Nova Cavalaria

Embora o novo tipo de cavalaria piedosa, que buscava uma vida mais religiosa, tenha surgido de forma mais ou menos “espontânea” no Oriente, certamente sua divulgação no Ocidente e fundamentação teológica não o foram. Para que fosse possível inserir na estrutura religiosa um “novo gênero de cavalaria” (*novum militiae genus*) foi necessária a elaboração do embasamento teórico que eliminasse a aparente contradição entre o combate e a vida regular. São diversos os textos que colaboraram para criar esse alicerce: além do *De Laude* de Bernardo, temos a carta de Hugo Peccator, a Regra do Templo e as Bulas pontifícias de privilégios aos templários. Todos os textos, a seu modo e nem sempre concordantes em todos os aspectos, constroem uma noção teológica da Nova Cavalaria.

Como dito, Hugo de Payns viajara ao Ocidente por volta de 1127 buscando o reconhecimento apostólico. Para cumprir seu objetivo, ele empenhou-se em obter o apoio de importantes teólogos, nomeadamente Bernardo e Hugo de São Vitor, afinal, ele “estava verdadeiramente em um beco sem saída, e o maior obstáculo era ao mesmo tempo teológico e ético: a Igreja podia autorizar os religiosos a matar o inimigo sem que isso constituísse pecado?”<sup>125</sup>

É a partir dos escritos desses dois autores que ocorrem os primeiros esforços de fundamentação teórica da profissão templária. Naturalmente, a argumentação presente nos documentos reflete a opinião de seus autores, não sendo necessariamente compartilhadas por todos os clérigos.<sup>126</sup> Como será discutido no próximo capítulo, a união das figuras do monge e do guerreiro em uma mesma pessoa suscitou críticas e não foi prontamente aceita por todos os setores da Igreja. Antes de iniciar a análise desses dois documentos<sup>127</sup>, convém apresentar rapidamente a exortação de São Bernardo, uma vez que já tratamos do *Sermo*.

<sup>125</sup> CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. p. 101.

<sup>126</sup> Embora não se saiba como o *De Laude* foi recebido pelos próprios templários, é inegável que houve uma influência positiva e duradoura, como nos mostra Cerrini ao mencionar que “as atas dos processos aos templários [entre 1307 e 1312] nos informam que, nas comendas, liam o *De Laude* de Bernardo para se reanimarem”. CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. p. 253.

<sup>127</sup> Os demais documentos fundadores, a Regra e as bulas – especialmente a primeira, *Omne Datum Optimum* (1139) – serão trabalhados no próximo capítulo.

O *Liber ad Milites Templi De Laude Novae Militiae*<sup>128</sup> foi um dos escritos fundadores da Ordem do Templo. O documento justifica e divulga um tipo de função desconhecida pela cristandade, ainda frágil aos olhos dos próprios templários. Além disso, o texto visa “fomentar a aproximação teológica entre a guerra secular, em sua faceta de Guerra Justa, e a contemplação monástica.”<sup>129</sup> O estabelecimento da data de sua redação não é unânime entre os historiadores<sup>130</sup>, mas acompanhamos Demurger ao situá-la entre 1126 e 1129, isto é, após a carta de Balduino a Bernardo – e do ingresso de Hugo de Champanhe no Templo – e antes do concílio de Troyes. Os argumentos centrais desse historiador residem na ausência de menções à aprovação apostólica do Templo, bem como à falta de referências diretas à Regra ou às discussões do concílio.<sup>131</sup>

Em suma, o texto *De Laude Novae Militiae*, ou “Em Louvor à Nova Cavalaria”, é uma exortação aos cavaleiros do Templo, redigido a partir da solicitação de Hugo de Payns. Ao mesmo tempo, foi elaborado como propaganda para a aristocracia guerreira secular, incentivando-a a se filiar aos templários. Segundo Barber, “alguns historiadores acreditam que o *De Laude* foi pensado para abranger um público mais amplo que o pequeno número de pessoas já comprometidas com o Templo. Certamente, sua mensagem parece se direcionar para os cavaleiros seculares.”<sup>132</sup> Trata-se, portanto, de um texto feito como um apelo à **conversão**,

<sup>128</sup> Usamos a seguinte edição para o estudo: BERNARDO DE CLARAVAL. *De Laude Novae Militiae*. In: EMERY, Pierre-Yves (org.). **Sources Chrétiennes**, v. 367, t. 31. Paris: Éditions du CERF, 1990: 48-133.

<sup>129</sup> SILVA, Ademir Luíz da. O ideal cavaleiresco de São Bernardo em A demanda do Santo Graal. In: **Mirabilia**. Jun-Dez 2011, pp. 27-57, p. 28.

<sup>130</sup> Malcolm Barber situa o *De Laude* após o concílio de Troyes, aproximadamente em 1130. BARBER, Malcolm. *Introduction*. p. 13. Já Simonetta Cerrini e Dominic Selwood o consideram como obra anterior a 1129. “Certamente não é um dos trabalhos mais maduros de São Bernardo, mas há indicações concretas que sua composição data de antes do Concílio de Troyes.” SELWOOD, Dominic. *‘Quidam autem dubitaverunt’...* p. 226. Em favor dessa datação pesa o fato de que em nenhum trecho do documento é mencionada a aprovação apostólica ou qualquer alusão às discussões do concílio ou às observâncias da Regra. “Não há referência ao nome oficial de *‘pauperum commilitonum Christi salomonici’* ou ao fato de que a fraternidade, após o concílio, tornou-se uma *ordo*.” Ibidem, p. 227. Há então duas possibilidades: a redação ter sido feita antes de Troyes, em 1129; ou foi escrita entre 1130 e 1136, ano de morte de Hugo de Payns, uma vez que ele é o destinatário do texto. Em cada uma delas, há diferentes implicações plausíveis. Ao considerarmos o *De Laude* como anterior à Regra, pode-se pensar que a exortação aos cavaleiros, por ser um texto de maior circulação nas redes eclesíásticas, auxiliou no aumento de apoiadores à causa templária, como se pode perceber pelo grande número de clérigos influentes no concílio de Troyes. Se entendermos que o *De Laude* é posterior, isto é, redigido entre 1130 e 1136, será possível cogitar sua redação numa perspectiva de empasse político na Santa Sé. Bernardo considerava legítima a eleição pontifícia de Inocêncio II (em 1130) em detrimento de Anacleto II. A redação do *De Laude* viria ao encontro do interesse papal em se fortalecer politicamente contra o rival e, para isso, seria conveniente ter uma milícia religiosa ao seu dispor. FRALE, Barbara. **Os templários**. p. 34. De todo modo, concordamos com os autores que situam a redação do *De Laude* como anterior a 1129 por entendermos que os argumentos filológicos pesam ao favor dessa datação. Ademais, o apoio de Bernardo a Inocêncio II não precisava, necessariamente, envolver a escrita do *De Laude* para efetivar a legitimação desse papa no poder, o que diminui a força dessa hipótese.

<sup>131</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 68.

<sup>132</sup> BARBER, Malcolm. *Introduction*. p. 16.

tema relevante para Bernardo.<sup>133</sup> A obra foi de fundamental importância para o estabelecimento da Ordem do Templo, uma vez que discute a validade espiritual da união entre o combate e a vida religiosa. Seu conteúdo foi bastante divulgado e a justificação da profissão templária nele presente auxiliou no apoio dado pela cristandade ao Templo nos primeiros anos após 1129. Para Pierre-Yves Emery, o tratado de Bernardo segue no mesmo sentido do *Sermo* de Peccator ainda que existam algumas diferenças como a qualidade literária, riqueza espiritual e argumentos em parte diferentes.<sup>134</sup>

Assim, considerando o *De Laude* e o *Sermo* de Peccator como anteriores ao Concílio de Troyes (1129), convém analisar sua argumentação acerca de dois elementos teológicos importantes: a autorização para um religioso matar; e a *militia* como caminho para a salvação.

#### 2.4.1 Justificação para guerreiros-religiosos matarem

Anteriormente, afirmamos que uma guerra santa ou uma guerra justa autorizava, legal e moralmente, os cristãos laicos a usarem armas e a matarem o inimigo. Desse modo, desde que cumpridas certas especificidades, não havia qualquer estranhamento no fato de guerreiros participarem de batalhas. Entretanto, isso era vedado aos religiosos.<sup>135</sup> E como se explica o uso de armas pelos templários, que eram ao mesmo tempo guerreiros e religiosos?

Esses cavaleiros, ainda em seus primeiros passos, professaram os votos monásticos e seguiam uma rotina religiosa. Assim, ao combinar a vida militar com a monástica, tais cavaleiros formavam uma instituição nova, nem unicamente secular, nem unicamente religiosa. Eram guerreiros sob votos monásticos e, ao mesmo tempo, cruzados permanentes sujeitos à disciplina do claustro.

A natureza dupla<sup>136</sup> de sua profissão, como já trabalhado, suscitou dúvidas tanto externa quanto internamente ao Templo. Bernardo de Claraval e Hugo de São Vitor redigiram

---

<sup>133</sup> EMERY, Pierre-Yves. Introduction. In: *De Laude*, p. 8. Para o autor, o *De Laude* é um tratado de espiritualidade que trata da conversão dos cavaleiros. “Chamar à conversão, especificar as condições, traçar as etapas: são Bernardo, finalmente, jamais fez outra coisa, através de toda sua obra? Seus sermões se apresentam como variações sobre o tema: a conversão do monge. (...) Para o cavaleiro, não é exatamente o **itinerário de sua conversão** que se analisa nos esboços alegóricos consagrados [Capítulos VI a XIII do tratado] por são Bernardo sobre os lugares sagrados da Palestina?” Grifos nossos.

<sup>134</sup> Ibidem, pp. 20-1.

<sup>135</sup> A proibição aos clérigos de usarem armas se inicia ainda no império romano por volta do século IV. A gradual sacralização da guerra não implica em uma autorização da participação do clero nas batalhas. Entretanto, embora essa fosse a posição teórica da Igreja, na prática a prescrição nem sempre era respeitada. FLORI, Jean. **Guerra Santa**. pp. 40-1; 58-60.

<sup>136</sup> “...consequentemente tenho dúvidas sobre qual nome lhes convém mais: monges ou cavaleiros, ou talvez seria mais apropriado reconhecê-los enquanto ambos, pois não falta-lhes nem a bondade do monge, nem a coragem do cavaleiro.” *De Laude*, IV, p. 72. Trecho original: “...ut pene dubitem quid potius censeam appellandos,

exortações visando justificar a vocação templária, o que colaborou para a expansão da confraria nos territórios cristãos e, posteriormente, para seu reconhecimento perante a Sé apostólica. Convém apresentar, então, os principais argumentos que embasam essa legitimação.

Para Bernardo, dois aspectos sacralizam o *novum militiae genus*: as práticas monásticas<sup>137</sup> e santidade da missão dos templários; e os hábitos reprováveis da milícia secular. Ou seja, tanto sua crítica em relação aos cavaleiros seculares quanto sua admiração pelos *milites Templi* colaboraram para o abade considerasse os templários como valorosos e argumentasse em favor do uso legítimo da violência por estes.

O discurso bernardino trata da sacralidade da profissão dos cavaleiros, mais que apenas de seu objetivo de defesa militar. Dito de outro modo, devido às suas práticas religiosas, tais combatentes são exemplos de uma “santidade guerreira”. A dupla vocação, monástica e militar, do Templo aproxima dois “mundos” muito distintos, isto é, o claustro e a caserna. Em seu texto,

Bernardo inicia fazendo uma distinção entre dois tipos de guerra: a espiritual, característica dos monges e travada contra as forças invisíveis do mal; e a física, empreendida pelos cavaleiros contra inimigos terrestres e materiais. (...) Os Templários, entretanto, estão envolvidos em uma forma de batalha ‘até agora desconhecida’, na qual eles lutam em ambos os sentidos, um papel que os dá a armadura dupla e significa que eles não precisam temer nem a vida, nem a morte.<sup>138</sup>

Ao empreender um duplo combate, o físico e o espiritual, o templário tem seu corpo “revestido com a armadura de ferro e sua alma com a da fé. Munido com essa dupla armadura, ele não teme nem os demônios, nem os homens.”<sup>139</sup>. Ou seja, ele está mais capacitado – e seguro, espiritualmente – para enfrentar seus adversários. Nota-se aqui uma clara disposição no sentido de mostrar que a dupla profissão templária é mais valorosa (e legítima, aos olhos de Deus) que a cavalaria secular, devotada ao luxo e aos prazeres mundanos, que empregava a guerra por motivos ilícitos. Os *milites Templi*, então, estão num ponto equidistante entre o monasticismo e a *militia*, isto é, ao passo que eles abandonaram certas práticas da cavalaria secular, também abraçaram a rotina dos monges, mas sem largar as armas.<sup>140</sup>

---

monachos videlicet an milites, nisi quod utrumque forsan congruentius nominarim, quibus neutrum deesse cognoscitur, nec monachi mansuetudo, nec militis fortitudo.”

<sup>137</sup> Segundo Bruno Salles, Bernardo – e acrescentamos também Hugo Peccator – “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.”<sup>137</sup>

<sup>138</sup> BARBER, Malcolm. Introduction. p. 14.

<sup>139</sup> *De Laude*, I, p. 52. Trecho original: “... qui ut corpus ferri, sic animum fidei lorica induitur. Utrisque nimirum munitus armis, nec daemonem timet, nec hominem.”

<sup>140</sup> Assim, “construindo no *De Laude Novae Militiae* uma representação da cavalaria, o Santo trouxe ou tentou trazer um equilíbrio para a *militia* e o monasticismo.” SALLES, Bruno. **A conquista do paraíso...**, p. 62.

Esse equilíbrio, que faz com que os cavaleiros estejam – ao menos parcialmente – nos dois mundos, é o que permite ao templário matar, uma prerrogativa anteriormente reservada aos seculares, mas sem que isso maculasse sua vocação espiritual. Para Tomaz Mastnak, o abade de Claraval tomou literalmente as alegorias de combate que eram aplicadas aos monges, e as direcionou aos templários.

Bernardo chamava audaciosamente os Templários de *milites Christi*, soldados de Cristo – termo convencional para designar monges. Para Bernardo, abade de Claraval, a vida Cristã ideal era a monástica, e enaltecer os Cavaleiros do Templo como monges era o maior elogio possível. Os primeiros cruzados foram ocasionalmente denominados *milites Christi*, é verdade. Mas eles haviam sido soldados de Cristo apenas metaforicamente – como soldados seculares que pensavam estar guerreando por Cristo. Agora os Templários eram proclamados soldados de Cristo em um sentido literal: Eles eram simultaneamente monges e matadores profissionais (...). Os templários eram uma alternativa ao exército secular. Eles forneceram guerreiros sagrados profissionais à Cristandade, soldados perfeitos para sua guerra santa.<sup>141</sup>

Embora a afirmação do autor seja exagerada – uma vez que o termo *milites Christi* já fora bastante utilizado para designar combatentes que lutavam pela causa da Igreja, mesmo antes da cruzada –, sua contribuição é valiosa ao notar que Bernardo conceituava os templários como os combatentes ideais para a guerra santa cristã. É essa justificação de um “guerreiro santo”, não apenas para uma guerra específica, mas enquanto profissão – de fé e de ofício – que Mastnak chama de uso “literal” do termo *milites Christi*.

Portanto, na visão bernardina, a nova cavalaria possuía diversos pontos de contato com o monasticismo e era dotada de uma sacralidade não vista na cavalaria secular. As práticas religiosas dos templários os qualificavam como guerreiros com legitimidade para combater os infiéis. Voltemos agora ao *De Laude* para avaliarmos as justificativas utilizadas pelo abade para que os templários pudessem matar o inimigo sem, contudo, estarem em condição de pecado.

Como dito, Bernardo trata de um tipo novo de guerreiro, ao mesmo tempo monge e combatente, que emprega um tipo de batalha agradável aos olhos de Deus. Logo na primeira frase do prólogo do *De Laude* nota-se uma menção acerca do uso legítimo da violência: “[Para] Hugo, cavaleiro de Cristo e mestre da milícia de Cristo: Bernardo, abade de Claraval apenas em nome: **que ele combata o bom combate.**”<sup>142</sup>

“O ‘bom combate’ de Hugo de Payns a que São Bernardo se referia (...) era o das Cruzadas, da defesa e proteção do reino de Jerusalém, em particular dos peregrinos cristãos.”<sup>143</sup>

<sup>141</sup>MASTNAK, Tomaz. **Crusading peace...** p. 159.

<sup>142</sup>*De Laude*, Prólogo, p. 48. Grifo e tradução nossos. Trecho original: “Hugoni, militi Christi et magistro militiae Christi, Bernardus Claraevallis solo nomine abbas: bonum certamen certare. (2 Tm 4:7). É importante frisar aqui a leitura particular e mesmo surpreendente que Bernardo faz da obra do apóstolo Paulo, dotando muitas vezes seus termos militares de um sentido literal.

<sup>143</sup>SALLES, Bruno. **A conquista do paraíso...** p. 95.

Assim como na cruzada, Bernardo entende que há casos em que a violência pode se fazer necessária, sobretudo quando não se pode impedir de outro modo os infiéis de agredirem os cristãos. Em suas palavras,

Mesmo os pagãos não precisariam ser mortos se houvesse um meio de impedir que eles machucassem ou oprimissem os fiéis. Para o momento, contudo, é melhor que sejam mortos do que permitir que o cetro dos pecadores governe o destino dos justos, e para que os justos não estendam suas mãos à impiedade.<sup>144</sup>

Embora o abade afirme que se houvessem outras alternativas que dispensassem o uso da violência, elas seriam preferíveis em relação aos males causados pelos pagãos, para os quais Bernardo parece não ver outra opção que não seja o uso de armas. A seu ver, esta violência é legítima, ou seja, por empregar o “bom combate”, o templário não pode ser considerado um assassino e, por isso, não incorre em pecado ao matar. O abade de Claraval faz uma importante afirmação nesse sentido ao discorrer sobre a validade espiritual da missão dos templários:

... os cavaleiros de Cristo podem encarar com segurança as batalhas de seu Deus, **não temendo o pecado** por atingirem o inimigo, nem mesmo o perigo de sua própria morte, uma vez que a morte por Cristo, afligida ou sofrida, não tem a mácula de um crime e merece muitas glórias.<sup>145</sup>

O guerreiro de Cristo deve, pois, lutar com confiança porque sabe que não está em situação de pecado. Ele não é um *homicida*, mas sim um *malicida*, isto é, extermina o mal, não o homem.<sup>146</sup> Aqui há uma aproximação com o texto de Hugo Peccator, para quem o templário odeia o pecado, não o pecador (*non oditis hominem sed iniquitatem*).<sup>147</sup> Bernardo visa eliminar o possível receio que teriam os templários – ou mesmo afastar a dúvida ou reprovação de setores tradicionais da Igreja e da sociedade laica –, ao defender que podiam matar o adversário muçulmano. Nesse sentido, o abade argumenta que:

... o cavaleiro de Cristo causa a morte em toda a segurança e a recebe em maior segurança ainda. Se morre, é para seu bem, se mata, é para o bem de Cristo. Ele não porta a espada em vão: pois é o ministro de Deus para trazer vingança àqueles que fazem o mal, e louva aqueles que fazem o bem.<sup>148</sup>

<sup>144</sup> *De Laude*, III, p. 60. Trecho original: “Non quidem vel pagani necandi essent, si quo modo aliter possent a nimia infestatione seu oppressione fidelium cohiberi. Nunc autem melius est ut occidantur, quam certe relinquatur virga peccatorum super sortem iustorum, ne forte extendant iusti ad iniquitatem manus suas.”

<sup>145</sup> *Ibidem*, III, p. 58. Trecho original: “... Christi milites securi praeliantur praelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium caede peccatum, aut de sua nece periculum, quandoquidem mors pro Christo vel ferenda, vel inferenda, et nihil habeat criminis, et plurimum gloriae mereatur.” Por outro lado, faz uma advertência aos cavaleiros seculares, pois ao matarem o inimigo, podem matar a própria alma; e ao serem mortos, perecem tanto seu corpo quanto sua alma. *Ibidem*, p. 54.

<sup>146</sup> “Ao matar um malfeitor, ele [o cavaleiro de Cristo] não é um homicida mas, se assim posso dizer, um *malicida*”. *De Laude*, III, p. 58. Trecho original: “Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida”. Sobre a relação *militia X malitia* não ser uma ideia original de Bernardo, ver BULL, Marcus; HOUSLEY, Norman (eds.). **The experience of crusading**, p. 185.

<sup>147</sup> Peccator, p. 21.

<sup>148</sup> *De Laude*, III, p. 58. Trecho original: “Miles, inquam, Christi securus interimit, interit securior. Sibi praestat cum interit, Christo cum interimit. Non enim sine causa gladium portat: Dei enim minister est ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum.”

Em seguida, Bernardo levanta a indagação: “é legítimo um cristão matar com a espada?” A resposta é dada com base em referência bíblica por meio de uma questão retórica: “Se não fosse nunca legítimo para um cristão matar com a espada, por que o precursor de nosso Salvador ordenou aos soldados que se contentassem com o seu soldo, em vez de bani-los de toda operação militar?”<sup>149</sup> Portanto, o abade de Claraval considera legítimo o uso da violência contra os transgressores da lei divina (*divinae transgressoribus legis*).

Nesse contexto, o papel da nova cavalaria é da mais alta importância para Bernardo, pois ele a considera a responsável por lutar contra os ímpios e manter a Cidade Santa livre dos infiéis. Matar, nesse caso, não é cometer o pecado do homicídio, mas estar a serviço da justiça de Cristo. O propósito do Templo não é matar, mas é matar ao defender os justos.<sup>150</sup> A argumentação bernardina em favor da legitimidade da guerra contra os infiéis se assemelha com a justificação de uma guerra santa, que autoriza todos os cristãos laicos a combaterem. Não obstante, é necessário lembrar que o objetivo de Bernardo é exaltar a nova cavalaria, que combina dois mundos distintos. Embora ele não seja muito original em sua argumentação, a inovação de seu texto reside nas pessoas as quais ele se refere, ao mesmo tempo cavaleiros e monges. Para Mastnak,

A mudança crucial que Bernardo fez da doutrina eclesiástica tradicional não foi garantir que os templários teriam vida eterna. Recompensas celestiais eram prometidas a soldados que combatiam por uma causa sagrada muito antes de Bernardo. Sua ousada novidade reside em garantir aos Cavaleiros do Templo que não havia nada de errado em matar. Convencido que os Templários guerreavam por Cristo, Bernardo deu-lhes *carte blanche* para matar. Eles estavam seguros para violar o mandamento cardeal *non occides*.<sup>151</sup>

O autor coloca como se essa “carta branca” para matar fosse concedida apenas aos templários. Entretanto, uma ressalva se faz necessária. De fato, em todas as campanhas consideradas legítimas, os combatentes tinham “autorização” para matar seus adversários. Nas guerras santas acontecia da mesma forma, com o adicional de recompensas celestiais que já tratamos. O que o *De Laude* traz de diferente é que essa permissão de matar dada aos templários se estende para todas as campanhas nas quais eles se envolvessem, não se limitando a guerras específicas. Isto é, Bernardo advoga que em todo o envolvimento do *novum militiae genus* em conflitos contra os pagãos já estava garantida a legitimidade do uso da violência e os benefícios espirituais.

---

<sup>149</sup> *De Laude*, III, p. 60. Trecho original: “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?” Lc 3:14. O “precursor” é João Batista.

<sup>150</sup> EMERY, Pierre-Yves. Introduction. p. 23.

<sup>151</sup> MASTNAK, Tomaž. *Crusading peace*... p. 160.

Bernardo pretende legitimar, portanto, um "estado de guerra santa permanente", isto é, uma "autorização perpétua" para os cavaleiros combaterem seus inimigos, e com as recompensas da guerra santa asseguradas. De certo modo, tais guerreiros são ungidos continuamente e sua profissão monástica e militar já pressupõe, para Bernardo, a legitimidade de matar sem cometer pecado.

Na visão do abade, os templários são os responsáveis, eleitos por Deus, para lutar contra os infiéis e libertar Jerusalém.<sup>152</sup> Assim, pode-se afirmar que Bernardo estava ciente de retomar uma argumentação já conhecida, porém seu diferencial foi aplicá-la agora a um grupo específico de combatentes religiosos.

Já o *Sermo* de Hugo Peccator argumenta no mesmo sentido de legitimidade da profissão templária. O texto faz apologia à utilidade e importância desse modo de vida<sup>153</sup> e demonstra a necessidade enfatizar sua legitimidade, uma vez que os templários se encontravam inseguros e o diabo tentava dissuadi-los da sua missão. Seu argumento "entra, mais ainda que o de Bernardo, no *processus* dessa luta espiritual original. Vencer o diabo significa em primeiro lugar para Hugo que o *miles Christi* deve permanecer fiel a sua **vocação religiosa de proteção armada** dos cristãos frente aos inimigos da fé e da paz. O que para Bernardo é o duplo combate, para Hugo é um único combate: o combate contra o diabo."<sup>154</sup> Peccator define a dupla vocação dos templários nos seguintes termos:

na paz lutais com a própria carne através de jejuns e abstinência, porém, como na obra da virtude ele [o diabo] tenha sugerido a soberba, lutastes com armas, resististes e vencestes no combate contra os inimigos da paz que injuriam ou querem injuriar. (...)

<sup>152</sup> "Deus escolheu tais homens [para Seu exército] e que reuniu dos confins da Terra como seus servos dentre os mais bravos Israelitas que, com espada na mão, fielmente vigiam e guardam o sepulcro, leito do verdadeiro Salomão." De Laude, IV, p. 72. Trecho original: "Tales sibi delegit Deus, et colligir a finibus terrae ministros ex fortissimis Israel, qui veri lectulum Salomonis sepulcrum vigilanter fideliterque custodiant, omnes tenentes gladios..."

<sup>153</sup> Peccator traça uma analogia entre o grupo e o telhado de uma casa, que protege as paredes e seus ornamentos; ou o pé que sustenta o corpo. Embora funções humildes e muitas vezes pouco reconhecidas, são tão valiosas para Deus quanto levar uma vida estritamente religiosa. "Veja irmãos, se todos os membros do corpo têm 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'?" [1Cor. 12,15]. Frequentemente, os que são mais humildes, são os mais úteis. O pé toca a terra, mas suporta todo o corpo." PECCATOR, p 21. Tradução de Bruno Tadeu Salles em: SALLES, Bruno. *Sed si non essent tecta...*, p. 185. Trecho original: "Videte, fratres, si omnia corporis membra unum offitium haberent, corpus ipsum omnino subsistere non posset. Apostolum audite: Si quidem 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." Também Bernardo enaltece a utilidade dos templários, minimizando, inclusive, a necessidade de monges na Terra Santa ao mencionar que, embora sua atividade seja louvável, "o mundo está cheio de monges" (*cum plenus monachis cernatur mundus*), embora aqui consideremos que ele não considerava a *nova militia* mais valiosa ou meritória que o monaquismo, mas apenas sublinhava a necessidade da presença de uma força militar cristã para defender a Terra Santa. Ao abade Arnaldo de Morimont, que desejava partir para Jerusalém, Bernardo sublinhava: "Quem não percebe que naquela terra [Jerusalém] há maior necessidade de soldados para combater que monges para rezar ou cantar?" CONEDERA, Sam Zeno. *Ecclesiastical Knights: The Military Orders in Castile, 1150-1330*. Fordham: Fordham University, 2015, p. 27, n. 60.

<sup>154</sup> CERRINI, Simonetta. *La revolución de los templarios*. p. 106.

[O diabo] se esforça para corromper vossa boa obra, a qual fazeis com razão e justo zelo.<sup>155</sup>

O *Sermo* de Peccator fala no sentido de legitimar a nova cavalaria enquanto defensora dos cristãos e da Igreja. Ele se refere aos templários como os mais legítimos para cumprirem essa tarefa e, devido suas práticas religiosas e sua missão de combate aos “inimigos da paz”, por isso fazem parte da “Igreja de Deus”<sup>156</sup>, ainda que não fossem reconhecidos como Ordem.

Para Hugo, a ideia de considerar a vocação do templário como um trabalho que, por sua natureza, minimiza a contemplação, não minimiza o seu valor espiritual. Ou seja, mesmo a atividade central do Templo – combater e matar – não minimiza os méritos de sua vocação religiosa. Ao tratar da elevação espiritual por meio da atividade, ao contrário da contemplação, Hugo evoca também o exemplo de Cristo:

Mas, talvez é dito que a vossa ocupação vos distrai pelo exterior e leva ao impedimento do progresso eterno e da ascensão espiritual. (...) Ouçais o que Cristo tenha respondido para vós, não a mim: “Vós desejais sentar à direita e à esquerda dele em seu reino; quereis sentar e descansar quando ele reina, mas não quereis trabalhar e fatigar quando ele batalha. (...) Em verdade, a ordem da justiça exige isto, afim de que quem deseja reinar não fuja do trabalho; quem queria a coroa não se subtraia da batalha.”<sup>157</sup>

Desse modo, não apenas o trabalho pode ser salutar enquanto vocação espiritual, mas também a atividade guerreira – desde que empenhada de acordo com hábitos e intenção corretos, como faziam os templários – não diminuí o valor espiritual da profissão.

Assim, toda a argumentação se dá no sentido de mostrar como o combate ao infiel – exercido por homens que vivem uma rotina religiosa – não apenas se encaixa na estrutura do cristianismo e da Igreja, mas também é meritório espiritualmente.

O templário de são Bernardo se parece com o de Hugo porque ambos os textos enfrentam abertamente o problema central, o principal obstáculo para a formação de uma Ordem religiosa e militar: o fato de que um religioso possa matar um inimigo

<sup>155</sup> Peccator, p. 21. Tradução de Bruno Tadeu Salles em Loc. Cit. Trecho original: “In pace enim cum carne propria ieiuniis et abstinentia pugnatis et, cum in opere uirtutis superbiam suggerit, resistitis et uincitis; in bello autem contra inimicos pacis qui\* ledunt uel ledere uolunt armis pugnatis. (...) bonum opus uestrum, quod rationabili et iusto zelo facitis, corrumpere nititur.”

<sup>156</sup> Em relação ao ofício dos templários ser de ação, e não de contemplação, Peccator afirma: “Veja, irmãos: se deste modo dizeis, fosse para desejar repouso e paz, nenhuma ordem subsistiria na Igreja de Deus. Assim, os próprios eremitas não podem fugir a toda ocupação a fim de que não vacilem em virtude do alimento, da vestimenta e de certas coisas do mundo necessárias à vida.” Peccator, p. 22. Tradução de Bruno Tadeu Salles em *Ibidem*, p. 187. Trecho original: “Videte, fratres: si, hoc modo ut uos dicitis, requies et pax querenda esset, nullus in Ecclesia Dei ordo subsisteret. Ipsi habitatores heremi ita omnino occupationem fugere non possunt ut pro uictu et uestitu et ceteris mortali uite necessariis non laborent.”

<sup>157</sup> Tradução de Bruno Tadeu Salles. Loc. cit. Trecho original: “Sed forte dicitur quia occupatio, que uos per exteriora distrahit, interni profectus et ascensionum spiritualium inpendimentum adducit. (...) Audite quid uobis Christus respondeat, non ego. Vos queritis sedere ad dexteram eius et sinistram in regno eius? Sedere uultis et quiescere cum regnante, sed laborare non uultis et fatigari cum pugnante. (...) Ordo enim iustitie hoc exigit ut, qui uult regnare, non refugiat laborare.”

sem que isso constitua pecado. (...) São Bernardo tratou de efetuar uma legitimação teórica do fato de combater e matar os inimigos de Cristo.<sup>158</sup>

Segundo Bernardo e Hugo, a criação da profissão templária mostrou-se como uma nova possibilidade de salvação. “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”.<sup>159</sup> Ao menos em suas opiniões, o guerreiro que se filiasse ao grupo dos templários estaria seguro em relação ao seu destino espiritual. Convém agora analisar este aspecto mais detidamente.

#### 2.4.2 *Um novo caminho para a salvação*

Mais que apenas uma autorização para combater, Bernardo insere a *nova militia* na gama de possibilidades de se obter a salvação. Peccator segue no mesmo sentido, uma vez que advoga que o trabalho físico, no combate, não afeta nem minimiza o crescimento espiritual proporcionado pela vida religiosa.

Além da ideia de “guerra santa permanente” e da utilidade da profissão templária na Terra Santa, aspectos tratados nas últimas páginas, consideramos ainda outros dois elementos nos documentos ora analisados que são importantes para se considerar a sacralidade do *novum militiae genus*. A partir desse conjunto de características de sacralidade, os teólogos consideravam a Nova Cavalaria uma alternativa segura para a salvação dos *milites*.

O primeiro elemento reside no fato de que a santidade da missão templária garantia recompensas aos cavaleiros engajados no combate contra o infiel. Assim como em outras guerras santas, por ser uma atividade meritória, os *milites Templi* podiam contar com as devidas recompensas. Entretanto, a diferença aqui é que como o Templo proporcionava a vivência monástica e requeria o engajamento vitalício, a certeza de recompensas – entre elas a salvação da alma – estava assegurada de forma permanente.

Já o segundo elemento se refere à aproximação que Hugo e Bernardo fazem dos templários à figura de Cristo, tanto no aspecto de sua vida, exemplificado no episódio da expulsão dos mercadores do Templo que mostra um Cristo militante, como de sua morte, por meio do martírio. Esta aproximação confere sacralidade ao modo de vida dos templários e à missão por eles desempenhada. Pois, como será abordado, os teólogos consideravam que a vida

---

<sup>158</sup> Ibidem. p. 105.

<sup>159</sup> SALLES, Bruno. *A conquista do paraíso...* p. 16.

dos cavaleiros era santa devido suas práticas, e sua morte era ainda mais santa por se tratar de dispor a vida em defesa dos cristãos. Passemos então à análise desses dois aspectos.

A filiação ao Templo, além de abrir um caminho louvável àquele que quisesse tomar parte no combate aos infiéis, também tornava legítimo o recebimento de recompensas, tanto de ordem material – pois eram guerreiros e era justo receber o espólio, desde que sem ganância<sup>160</sup> – quanto de ordem espiritual. Neste sentido, Peccator defende que há uma recompensa justa a ser recebida pelos cavaleiros, uma vez que sua função é descrita como um trabalho, uma profissão. Por ser uma via religiosa, cabe a recompensa espiritual, tal como as garantidas pela guerra santa. Ao mesmo tempo, é também uma função com uso das armas e por isso também é justo o recebimento do espólio (*spolio*).

Por esta razão verdadeiramente digo: “não cobiceis injustamente”, pois o que é tomado deles pelos seus pecados a vós é devido por direito pelo vosso trabalho: “verdadeiramente, o trabalhador é digno de seu pagamento” [Lc 10:7; 1Tim 5:18]. “Se não é atada a boca do boi que tritura [os grãos], de que forma é negada a remuneração ao homem que trabalha?” [1Tim. 5,18]. Se é recompensado o homem que profere palavras edificantes aos próximos, não é devida a gratificação ao homem que dispõe sua alma para ser preservar a vida dos próximos? <sup>161</sup>

A recompensa (*merces*) evoca um pagamento material, ao fazer referência indireta à justiça em se receber o butim, mas também tem um sentido de retorno espiritual. Niermeyer apresenta que uma das possíveis definições para o termo *merces* é “a recompensa celeste, a salvação da alma”<sup>162</sup> – como evocam também as menções bíblicas no excerto. Destaca-se inclusive que em seu léxico não consta o uso desse termo como salário ou gratificação material, ainda que o contexto da carta tenha também esse sentido.

Peccator menciona a elevação espiritual em diversos momentos. Em alguns, afirma que é uma justa recompensa às boas obras dos cavaleiros. Em outros, assinala que o diabo tentará convencê-los de que a vida ativa não é boa aos olhos de Deus, mas que acreditar nisso é um erro. Cabe citar aqui dois trechos que representam essas duas abordagens, respectivamente. Segundo Peccator, “a ascensão é boa onde está a verdadeira virtude”<sup>163</sup>, ou seja, o progresso espiritual se baseia no interior de cada um, não de acordo com a posição ou Ordem que a pessoa faça parte. A segunda faz menção à tentativa do diabo de desanimar os

<sup>160</sup> “...ao espoliar não cobiceis com injustiça.” Peccator, p. 21. Tradução de Bruno Tadeu Salles em SALLES, Bruno. *Sed si non essent tecta...* p. 185. Trecho original: “spoliando non iniuste concupiscitis”.

<sup>161</sup> Ibidem, p. 21. Tradução de Bruno Tadeu Salles em SALLES, Bruno. *Sed si non essent tecta...* p. 185. Trecho original: “ideo uero dico: ‘non iniuste concupiscitis’, quia hoc aufertis quod pro peccatis eorum iuste tollitur et uobis pro labore uestro iuste debetur. Dignus est enim operarius mercede sua. Si enim boui trituranti os non alligatur, homini laboranti quo pacto merces negatur? Si homini ad edificationem proximorum uerba proferenti premium redditur, homini pro seruanda uita proximorum animam suam ponenti merces non deberetur?”

<sup>162</sup> NIERMEYER, J. F. *Mediae latinitatis lexicon minus*. p. 673.

<sup>163</sup> Peccator, p. 22. Trecho original: “Ibi est bonus ascensus, ubi est uera uirtus.”

cavaleiros, sobretudo os subalternos, de sua posição e vocação. “...Satanás se volta para os inferiores a fim de subvertê-los, ele diz: ‘por que razão trabalhais inutilmente? Por que despendeis tanto esforço em vão? (...) enquanto quase todo labor corporal vos persiga, todos os frutos espirituais transbordam para eles [os superiores] [e não para vós].”<sup>164</sup> Portanto, Peccator vê legitimidade na ação dos cavaleiros e assevera que o crescimento espiritual está garantido àqueles que forem virtuosos, mesmo empunhando armas e distantes do Ocidente.

Bernardo lida também com o aspecto da recompensa merecida, minimizando a dimensão terrena, material, e dá grande valor à espiritual. “Na morte do pagão, o cristão se exulta, pois Cristo é glorificado. Na morte do cristão, a generosidade do Rei se manifesta, pois o cavaleiro é conduzido à sua recompensa.”<sup>165</sup>

O abade de Claraval acrescenta uma reflexão sobre o sucesso militar e sua relação com a recompensa celestial. “A glória temporal da cidade terrena não destrói suas recompensas celestiais, mas as demonstra, por tempo suficiente para que lembremos de uma como figura de outra, pois é no céu que se encontra a mãe de todos nós.”<sup>166</sup> Desse modo, o prestígio terreno – que não precisa ser rechaçado – é apenas uma “imagem” do sucesso espiritual dos cavaleiros, e é necessário que eles tenham isso em mente, isto é, não percam o foco espiritual de suas missões.

Apresenta-se, agora, o estudo do segundo aspecto de sacralidade do *novum militae genus* que indicamos há pouco: a proximidade entre os templários e Cristo. Bernardo defende que não só o uso da violência pode ser legítimo, como o mais santo dos homens, Jesus Cristo, teve de usá-la no episódio em que expulsou os mercadores do Templo. Esses guerreiros monges seriam, para Bernardo, os que mais se aproximavam do aspecto militar da vida de Cristo.

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*.<sup>167</sup>

<sup>164</sup> Ibidem, p. 23. Tradução de Bruno Tadeu Salles em SALLES, Bruno. *Sed si non essent tecta...* p. 188. Trecho original: “...ad inferiores subvertendos Sathanas se convertit. Quare, inquit, incassum laboratis? Quare frustra tantum laborem expenditis? (...) et cum totus pene labor corporalis vobis imminet, omnis fructus spiritualis ad eos [superiores redundat]”

<sup>165</sup> *De Laude*, III, p. 60. Trecho original: “In morte pagani christianus gloriatur, quia Christus glorificatur; in morte christiani, Regis liberalitas aperitur, cum miles remunerandus educitur.”

<sup>166</sup> Ibidem, III, p. 66. Trecho original: “Alioquin terrenae civitatis temporalis gloria non destruit caelestia bona, sed astruit, si tamen istam minime dubitamus illius tenere figuram, quae in caelis est mater nostra.”

<sup>167</sup> SALLES, Bruno. *A conquista do paraíso...* p. 124.

Tratado como um caminho para obter a recompensa maior – a salvação – o martírio é um importante tema para Bernardo. Todavia, Peccator não o ignora ao questionar: “não deve ser recompensado o homem que dispõe sua alma para ser preservada a vida dos próximos [Jo. 15,13]?” Cabe aprofundar no valor dado por Bernardo ao martírio em sua teorização do *novum militiae genus*. Já que no *De Laude* existem vários excertos valiosos para estudá-lo, limitemonos a um dos mais relevantes e expressivos:

Avançai com confiança, cavaleiros, e com coração intrépido afastai os inimigos da cruz de Cristo; vós sabeis bem que nem a morte nem a vida poderão vos separar do amor de Deus, que está em Cristo Jesus. Em face a todo perigo, repitam a si mesmos: Tanto na vida quanto na morte, somos do Senhor.

Quão gloriosos retornam os vencedores da batalha! Quão santos aqueles que morrem mártires em batalha! Felicite-se, corajoso atleta, se vives e vences no Senhor; mas mais feliz exultante e glorioso se morres e te unes ao Senhor. Frutífera é essa vida, e gloriosa é essa vitória; Mas entre uma e outra, uma morte sagrada prevalece. Em verdade, se é proclamado “felizes aqueles que morrem no Senhor”, não é muito mais [feliz] aquele que morre pelo Senhor?<sup>168</sup>

No trecho, os templários são comparados (ou equiparados) aos mártires, e para eles o amor de Deus está garantido, tanto na vitória quanto na morte. Porém, esta é ainda mais sacra que a vitória, pois encaminha à beatitude (*Quam beati moriuntur martyres in proelio!*). O final do trecho é ainda mais carregado de significado, pois ele compara as duas possibilidades – vitória ou morte – e dá maior importância espiritual para a última (*mors sacra iure praeponitur*). Para Salles, “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.”<sup>169</sup>

Ao morrer por seus irmãos, o templário imita a divindade de Cristo, que também morrera em sacrifício. Segundo Constable, nos primórdios do cristianismo o martírio já era visto como imitação de Cristo. “Os mártires eram honrados, tal como o próprio Cristo, como

<sup>168</sup> *De Laude*, I, p. 52. Tradução nossa. Trecho original: “Securi ergo procedite, milites, et intrepido animo inimicos crucis Christi propellite, certi quia neque mors, neque vita poterunt vos separare a caritate Dei, quae est in Christo Iesu, illud sane vobiscum in omni periculo replicantes: Sive vivimus, sive morimur, Domini sumus. 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 victoria gloriosa; sed utriusque mors sacra iure praeponitur. Nam si beati qui in Domino moriuntur, non multo magis qui pro Domino moriuntur?”

<sup>169</sup> SALLES, Bruno. **A conquista do paraíso...** p. 130. No entanto, não consideramos que Bernardo via a opção pela Nova Cavalaria como equiparada ao claustro. A profissão monástica ainda era a mais valorosa: “...pois eles [os templários] não são devotados a um **melhor estado [ou profissão] de vida...**” (...nec aliud sane quiquam melius professis...) *De Laude*, III, p. 60. Ou seja, mesmo que para Bernardo a melhor conversão fosse a monástica, a Nova Cavalaria ainda era o caminho mais louvável para aqueles que pretendem continuar combatendo. Bernardo, em outro momento, destaca que é Jerusalém quem oferece essa possibilidade de salvação: “Salve [Jerusalém] (...) cidade que Deus sempre permitiu ser combatida para que pudésseis dar aos bravos homens a chance de **mostrarem sua coragem e receberem a salvação.**” *De Laude*, V, pp. 78-80. Grifo nosso. Ou seja, a argumentação do *De Laude* se mostra o tempo todo preocupada com a defesa e proteção da Terra Santa, em especial de Jerusalém e é nessa missão que a morte pode ser tão valiosa espiritualmente quanto a monástica.

dispostos e exemplares agentes de Deus na preparação da era vindoura e como imitadores de Cristo.”<sup>170</sup> À essa *imitatio* se agrega também a imitação do corpo de Cristo, uma vez que a morte e o sacrifício feito pelo templário eram literais. A comparação ao sofrimento passado por Cristo é feita no nível físico, da carne. “A emergência do desejo de imitar literalmente o corpo de Cristo deve ser vista no contexto de ênfase, nos séculos XII e XIII, da imitação da humanidade de Cristo e da crescente preocupação com o corpo humano de Cristo e seu sofrimento.”<sup>171</sup>

A imagem do martírio, para William Purkis, é central na espiritualidade templária. O auto-sacrifício é apresentado como um ideal de Cristo-mímesis e remete a João 15:13, “Não há maior amor do que este: de alguém dar sua própria vida por causa dos seus amigos.”<sup>172</sup>. “Não é exagero dizer que João 15:13 foi o texto bíblico mais citado nas primeiras fontes que descrevem a piedade Cristo-mimética dos templários.”<sup>173</sup> Purkis defende que a inserção da *imitatio Christi* na espiritualidade templária foi feita graças aos esforços de Bernardo de Claraval. De fato, encontra-se no *De Laude* diversas referências para o martírio dos templários enquanto um sacrifício agradável a Deus. Entretanto, para esse autor, a contribuição de Bernardo vai além da justificação da morte, uma vez que o abade relaciona a imitação de Cristo também à vida dos *milites Templi*, pois ele afirma que “viver é Cristo” (*vivere Christus est*).<sup>174</sup>

A aproximação da figura de Cristo à atividade dos templários é feita não somente considerando Jesus como um modelo e exemplo, sobretudo no que tange ao seu sacrifício, mas também como uma figura de liderança com conotação militar.<sup>175</sup>

De modo geral, ambos os teólogos validam seus argumentos a partir de trechos da Bíblia.<sup>176</sup> Apenas nos cinco primeiros capítulos do *De Laude*, destinados exclusivamente aos

<sup>170</sup> CONSTABLE, Giles. *The reformation of the twelfth century*. New York: Cambridge Press, 1998, p. 148.

<sup>171</sup> Ibidem, p. 201.

<sup>172</sup> Trecho original: “maiolem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam quis ponat pro amicis suis.” Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/bible/nova\\_vulgata/documents/nova-vulgata\\_nt\\_evangelioannem\\_it.html#15](http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_evangelioannem_it.html#15)> acesso em 07 de Maio de 2015.

<sup>173</sup> PURKIS, William J. *Crusading spirituality*... p. 107. O autor elenca alguns exemplos que contém tal menção. Entre eles, destacam-se a carta de Hugo Peccator, a Regra do Templo, a bula *Omne datum optimum* e diversas doações presentes no cartulário publicado por Marques d’Albon.

<sup>174</sup> *De Laude*, I, p. 52.

<sup>175</sup> Assim como em relatos da cruzada, Cristo é apresentado como o chefe militar dos *milites*. No *De Laude*, a passagem mais clara nesse sentido é feita com os seguintes dizeres: “Os cavaleiros estão animados pelo mesmo zelo pela Casa de Deus que se manifestou anteriormente, quando o **Chefe dos cavaleiros**, inflamado de uma cólera violentíssima, entra no Templo, tendo em sua muito sacra mão não uma arma de ferro, mas um flagelo feito de cordas, expulsa os mercadores, dispersa os trocadores de dinheiro e revira as mesas dos vendedores de pombas...” Grifo nosso. *De Laude*, V, p. 74. Trecho original: “... demonstrantibus eodem pro domo Dei fervere milites zelo, quo ipse quondam **militum Dux**, vehementissime inflammatus, armata illa sanctissima manu, non tamen ferro, sed flagello, quod federat de resticulis, introivit in templum, negotiantes expulit, numulariorum effudit aes et cathedras vendentium columbas evertit...”

<sup>176</sup> “Hugo encontrava sua justificação nos extratos da Bíblia que puderam sustentar a atividade cavaleiresca no contexto das cruzadas e evidenciar as fraudes do diabo que tentaria desviar os cavaleiros de suas atividades.

templários, Bernardo cita 123 referências diretas ou indiretas, sendo 74 do Antigo Testamento e 49 do Novo.<sup>177</sup> Já Peccator, cujo texto foi outrora considerado como mais simples teologicamente, apresenta 29 citações. Em uma carta com menos de cem frases, é uma quantidade bastante notável.<sup>178</sup>

Assim, a partir de dois textos redigidos por religiosos externos ao Templo, se pode notar a pretensão destes em criar uma fundamentação teórica para uma profissão recentemente surgida no Oriente. Além da necessidade da presença desses cavaleiros na Terra Santa, suas práticas religiosas e militares, associadas à garantia de recompensas conformava o Templo em uma espécie de “guerra santa permanente”. A associação ao *novum militiae genus*, então, por poder contar com tais benefícios de forma perpétua, se mostrava como um caminho possível para que a *militia* se santificasse ou, ao menos, buscasse a salvação por meio das armas e da oração.

Boa parte da fundamentação proposta pelos teólogos, sobretudo a presente no *De Laude*, será transposta também para a Regra do Templo, aprovada em 1129. Com o reconhecimento apostólico ocorrido nesse ano, pode-se dizer que a nova vocação foi inserida na estrutura eclesiástica. Além disso, se abriria formalmente um novo caminho “seguro” para a salvação dos combatentes.

---

Mesmo que os extratos bíblicos mobilizados por Peccator não façam referência direta a atividade militar ou a sua justificação, eles afirmavam, no imaginário de Hugo e de seus companheiros, a utilidade e a legitimidade da cavalaria ou das práticas cavaleirescas no mundo. Ou melhor, **a Bíblia contribuiu para a construção de um imaginário militar alicerçando seu caráter legítimo na humildade e na utilidade dos cavaleiros templários.**” Grifo nosso. SALLES, Bruno. *Sed si non essent tecta...* p. 180

<sup>177</sup> Destaca-se haver uma maioria de citações do Velho Testamento por Bernardo elaborar comparações entre os templários e combatentes bíblicos, nomeadamente os Macabeus. Além disso, ele os cita como partícipes do cumprimento de antigas profecias, todas presentes no Velho Testamento. Já as menções ao Novo são feitas a partir de diversos livros – embora existam mais citações do evangelho de Lucas – e apresentando de modo mais literal as analogias militares presentes no texto bíblico.

<sup>178</sup> Dominique Poirel identificou as seguintes referências no texto de Hugo: “Pentateuco (2), Profetas (3), Livro da Sabedoria (4), Evangelhos (6), Epístolas de Paulo (12), Epístolas Católicas (2)”. POIREL, Dominique. *Les Templiers, le diable et le chanoine...* p. 7.

### 3. CAPÍTULO III: UMA NOVA ORDEM NA ESTRUTURA ECLESIAÍTICA

Até agora, foram abordados o surgimento e fundamentação teórica da Nova Cavalaria, desde a elaboração da ideia de guerra santa até a legitimação da profissão de guerreiro religioso feita por São Bernardo. Para que a proposta templária fosse levada a toda a cristandade e recebesse o apoio necessário para se manter, era imperioso que recebesse a sanção da Santa Sé.

Neste capítulo, será discutido o reconhecimento dos templários como uma nova Ordem dentro da estrutura da Igreja, bem como quais foram as consequências dessa aprovação. Entendemos ser mais didático e coerente manter apenas dois “grandes tópicos” nesse capítulo, isto é, um que aborde o concílio de Troyes e outro que trate de seus desenvolvimentos.

De modo geral, pretendemos mostrar que o ano de 1129 foi um marco para o estabelecimento formal do Templo e, ao criar o modelo de uma organização ao mesmo tempo monástica e militar, abriu espaço para sua inserção em boa parte do território da cristandade. Além disso, possibilitou também a posterior fundação de outras instituições nos mesmos moldes, como os Cavaleiros Teutônicos e diversas ordens ibéricas.

#### 3.1 O concílio de Troyes: uma rede de relações para a aprovação apostólica

Por volta de 1127, Hugo de Payns viajara ao Ocidente para obter apoio militar com vista a um ataque contra Damasco – a pedido de Balduíno II –, e pretendia também obter a aprovação apostólica de sua confraria. Tal aprovação ocorreria em 1129 por ocasião do Concílio de Troyes. Embora os passos dados para a realização desse concílio não sejam bem conhecidos, pode-se levantar algumas hipóteses. John Rowe considera que o pedido de reconhecimento ao papa teria partido de Bernardo e de Estevão, Patriarca de Jerusalém.<sup>1</sup> O papel de Bernardo é mais conhecido e o discutiremos a seguir. Já o auxílio de Estevão é uma hipótese que carece de fundamentos e não é sustentada pela historiografia mais recente. Temos ainda uma terceira hipótese, centrada no contato direto entre Hugo de Payns e Honório II. Convém, antes de examiná-la, averiguar o interesse Bernardo (em 1128, pouco antes do concílio) em participar do evento.

---

<sup>1</sup> “As etapas exatas no desenvolvimento [do concílio de Troyes] são desconhecidas para nós. Pode ter sido Bernardo que se aproximou do papado solicitando reconhecimento pontifício. Talvez também Balduíno convenceria o Patriarca Estevão, apesar dos pontos de vista nos quais Estevão detinha a supremacia do Patriarcado de Jerusalém acima do poder real, que ele deveria se aproximar do papado e solicitar reconhecimento papal da ordem.” ROWE, John Gordon. **The papacy and the crusaders in the east, 1100-1160**. 550f. Tese (Doutorado). Vol. II. Universidade de Toronto, Toronto, 1955, p. 319.

Costumeiramente, considera-se que Bernardo tenha arquitetado o encontro para a aprovação do grupo e a redação de sua regra. Entretanto, muitas vezes a historiografia desconsidera uma carta enviada em 1127 pelo abade a Mateus de Albano (morto em 1135), legado pontifício que presidiria o encontro. Convém apresentar integralmente o texto desta missiva:

Meu coração não pede nada além de obedecer [vosso chamado para o Concílio], mas meu corpo não está tão bem disposto; consumido pelos ardores de uma febre violenta e esgotado pelos suores abundantes, está muito fraco para ceder ao espírito que o leva a agir. Não quero nada mais que obedecer-vos, mas minha boa vontade, em seu ardor, se deparou com o obstáculo do qual vim lhes falar. (...) [Chamar Bernardo para tomar parte na aprovação dos templários] foi, dizem eles, por ser um caso mais grave e urgente. Foi necessário recorrer a alguém preeminente para tratar desse assunto. Se alguém me estima dessa forma, direi que eu não somente penso, mas tenho certeza, que não o sou [proeminente].<sup>2</sup>

Dominic Selwood considera que tal hesitação não seria um topos literário e que Bernardo verdadeiramente não se sentia preparado para tamanha tarefa.<sup>3</sup> De algum modo, contudo, Bernardo foi convencido a participar do concílio, uma vez que ele se encontrava presente no evento. Além disso, em outra carta, Bernardo pede ao conde Teobaldo de Troyes que auxiliasse os clérigos que participariam do concílio. Ele se mostra preocupado, ao menos indiretamente, com a boa realização do evento.

Enfim, queremos que vós recebeis com toda a honra e dignidade os santos bispos, que se reúnem em vossa cidade para unidos tratarem das coisas pertinentes a Deus. Amparai devota e obedientemente a Santa Sé e seu legado, em reconhecimento de que ele fez a escolha de honrar-vos e a vossa cidade para realizar um concílio tão célebre...<sup>4</sup>

Nessa missiva, Bernardo não faz nenhuma referência que indique sua participação no concílio. O texto deve ser de uma data bastante próxima àquela da carta enviada a Mateus, uma vez que ambos seguem o mesmo raciocínio, ou seja, o abade de Claraval considera as tarefas deste concílio como muito louváveis, mas prefere não participar de seus trabalhos.

Em nosso entendimento, o pedido de dispensa de Bernardo não pressupõe que ele não apoiava a iniciativa dos templários. A própria redação do *De Laude* demonstrou sua concordância ao *novum militiae genus*. Ponderamos, então, que embora o abade considerasse

<sup>2</sup> SÃO BERNARDO. Sancti Bernardi Abbatis Clarae-Vallensis Epistolae. In: MIGNE, Jacques Paul. **Patrologia Latina**. Paris: Ed. Migne, 1879, t. 182, no. XXI, col. 123-4. Trecho original: “Fuit quidem parere paratum cor meum; sed non aeque et corpus meum. Saevientis siquidem acutae febris exusta ardoribus et exhausta sudoribus, non valuit sufficere spiritui prompto caro infirma. Volui ergo, sed praevolanti voluntali obstitit ea quam dixi occasio. (...). Sed grandis, inquit, fuit causa, gravisque necessitas. Quaerendus ergo fuerat qui grandibus definiendis fuisset idoneus. Si me talem putant, ego me talem non esse nequaquam puto, sed scio.”

<sup>3</sup> SELWOOD, Dominic. ‘*Quidam autem dubitaverunt*’... pp. 229.

<sup>4</sup> SÃO BERNARDO. Sancti Bernardi... no. XXXIX, col. 147. Trecho original: “In fine volumus vos sanctos episcopos, qui pro his quae ad Deum pertinent, in vestra civitate convenerunt, omni habere acceptione dignos Sed et ipsi legato, qui vos vestramque civitatem tanti celebratione concilii voluit honorare, per omnia, quantum in vobis est, devotus et obediens assistatis...”

útil a nova “via espiritual” que o Templo representava, talvez ele ainda entendesse que a afirmação desse grupo enquanto uma **Ordem** – isto é, com status eclesiástico em igualdade com as demais ordens monásticas – fosse prematuro ou desnecessário. Entretanto, ao resolver participar do concílio, o abade abandonou essa reticência e auxiliou profundamente na formulação da regra. Ao mesmo tempo, nota-se na carta a Teobaldo que Bernardo auxiliou, ainda que não tão diretamente quanto se afirma, o arranjo do concílio.

No que tange à iniciativa de buscar uma aprovação conciliar, a possibilidade que consideramos mais plausível é a de um encontro entre Hugo de Payns e o Papa Honório II. Embora não muito notado pela historiografia sobre o Templo, é sabido que este papa era bastante favorável aos assuntos que envolviam a Terra Santa. “Parece lógico que, ao menos como enviado do rei, Hugo de Payns o tenha visto, mas não há testemunho de tal encontro.”<sup>5</sup> A partir dessa hipótese, Hugo explicaria pessoalmente ao papa o funcionamento de sua organização, obtendo assim seu apoio.<sup>6</sup> Honório, então, solicita a organização de um concílio para confeccionar a regra.<sup>7</sup> Faz sentido considerar que ele tenha sido bastante favorável ao trabalho dos templários, uma vez que seu legado, Mateus de Albano, não aprovaria a Ordem em Troyes sem a anuência pontifícia.<sup>8</sup>

De forma geral, independente de quem tenha articulado as relações para a realização do concílio, pode-se dizer que o ato de reconhecer o Templo como Ordem contou com o apoio direto e indireto de diversos nomes como Balduíno, Bernardo e Hugo de Payns. Por certo, um ato de tamanha envergadura não seria simples de se arquitetar. Porém aí cabe uma questão: as decisões do concílio de Troyes seriam permanentes?

A partir da historiografia recente, os concílios são hoje considerados espaços de decisão transitórios, contando com revisões de sentenças e de bulas.<sup>9</sup> Pode-se considerar que

<sup>5</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 59.

<sup>6</sup> A carta de Bernardo a Mateus, citada há pouco, fortalece essa hipótese, uma vez que se o abade de Claraval fosse o responsável pela organização do concílio, não haveria porquê ele solicitar sua dispensa após o convite de Mateus.

<sup>7</sup> A partir da preocupação de Honório II com a Terra Santa, considera-se que seria muito útil aos interesses apostólicos a existência de um exército permanentemente organizado para a defesa dos Estados do Levante. A autorização vinda da Santa Sé era positiva inclusive para o Templo, uma vez que o caráter religioso da organização asseguraria sua aceitação – e, portanto, seu crescimento – em boa parte da cristandade.

<sup>8</sup> “É possível que ele [Honório] também tenha sido visitado por Hugues de Payns em 1127, acolhendo com benevolência os pedidos do cavaleiro francês, entrevedo na futura ordem um válido ponto de referência para o papado no setor de orientação: a prova disso é a ratificação do projeto *Templário* por parte de seu enviado Matteo d'Albano [sic], em 1129, que jamais poderia ter sido feito sem o consentimento do pontífice e do chanceler Aimerico.” FRALE, Bárbara. **Os templários...** p. 37.

<sup>9</sup> Leandro Rust demonstrou em sua tese como os espaços de decisão conciliares eram transitórios e frutos de relações de poderes e de diferentes usos do tempo pelos atores envolvidos. “Consideradas uma das mais importantes ‘instituições do papado medieval’, essas assembleias foram palco de uma frequente recomposição das relações de poder a partir dos significados de tempo vivenciados pelos agentes históricos. Crônicas, cânones, atas, epístolas, opúsculos. Foram muitas as facetas documentais a registrar o histórico de uma

Troyes também o fora, tanto por manter “aberta” a instituição da Ordem do Templo a possíveis revisões e acréscimo – ou mesmo confirmação das decisões já realizadas<sup>10</sup> –, quanto por manter o poder de suspender as atividades da Ordem por meio da decisão apostólica também em um concílio – o que ocorre em Vienne (1312) com a bula *Vox in excelso*, ainda que em um contexto bastante distinto daquele da origem do Templo. Ao mesmo tempo, deve-se atentar que a instituição da regra do Templo dá um tom de perenidade às decisões do concílio, uma vez que ela vigorou durante toda a existência da Ordem – ainda que com acréscimos, isto é, costumes que foram agregados à normativa templária após Troyes (1129).

Antes de tratar do objeto central das discussões de Troyes, isto é, a confecção da regra templária, é importante corrigir um erro comum em obras historiográficas acerca desses cavaleiros, sobretudo as mais datadas. Devido a uma menção no prólogo da regra, confundiu-se a data de realização do concílio. No documento, consta que o ele foi realizado “na festa de Santo Hilário, no ano 1128 da Encarnação do filho de Deus.”<sup>11</sup> Entretanto, Rudolf Hiestand demonstrou que, na verdade, o evento ocorreu em 1129. A confusão se deu por causa dos calendários utilizados. No século XII, o calendário utilizado em Troyes seguia o estilo da Anunciação<sup>12</sup> e tinha o início do ano em 25 de Março. O concílio foi realizado no período da festa de Santo Hilário, em 13 de Janeiro, antes da virada do ano e, por isso, registrou-se 1128. Nota-se, portanto, que o ano correto do evento, segundo o calendário atual, é 1129.<sup>13</sup>

Enfim, o Concílio em Troyes tinha como principal pauta a aprovação de uma regra para o Templo, mas também visava discutir assuntos domésticos da França.<sup>14</sup> Ele “parece ter tido mais importância que os outros [concílios provinciais]; de um lado, em razão de seus trabalhos sobre a Ordem do Templo, de outro, em razão da presença de São Bernardo e dos

---

constante reordenação das ações conciliares do papado através de uma convergência de reminiscências de sentido acerca do tempo.” RUST, Leandro Duarte. **Colunas vivas de São Pedro...** p. 456.

<sup>10</sup> As bulas pontificias de privilégios corroboram este argumento. A partir de 1139, diversos papas apresentaram bulas confirmando aspectos presentes na regra, sobretudo no que tange ao valor espiritual da Ordem do Templo e sua utilidade para a cristandade. A mera existência dessas confirmações já demonstra que as decisões conciliares eram passíveis de questionamento ou revisão. Ou, ao menos, apontam para a necessidade de reafirmação das disposições previamente sancionadas. Nota-se o caso, por exemplo, da reedição da Bula *Omne datum optimum*, publicada inicialmente em 1139 e reeditada por doze vezes até 1194. Esse documento será discutido ao final deste capítulo.

<sup>11</sup> RT, prólogo, p. 115. Trecho original: “in sollemnitate sancti Hilarii anno millesimo centesimo vigesimo octavo ab incarnato Dei filio”

<sup>12</sup> “O ano histórico começa no 1º de janeiro, à semelhança do ano civil romano que foi usado até o século VII, mas suas conotações pagãs levaram à formulação de um ano cristão (*annus gratis* ou *annus domini*). (...) Usava-se o Natal, a Anunciação ou a Páscoa para determinar em que ponto do calendário começava o ano da graça. (...) A Anunciação (Dia de Nossa Senhora, 25 de março, calculado a partir do 25 de março precedente) foi adotada por Arles no final do século IX, propagando-se pela Borgonha e norte da Itália, e usada pela chancelaria papal até por volta de 1145.” LOYN, Henry R (ed.). **Calendários. Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 63.

<sup>13</sup> Ibidem, pp. 34-5. BARBER, Malcolm. **The new knighthood**. p. 9.

<sup>14</sup> BARBER, Malcolm. **Origins...** p. 229.

principais abades cistercienses.”<sup>15</sup> O concílio contou também com a participação de diversos outros eclesiásticos, bem como laicos e templários, que deram diferentes contribuições para a normativa templária, como será exposto a seguir.

### 3.1.1 A redação da regra e suas influências

A regra do Templo foi produto das discussões realizadas em Troyes.<sup>16</sup> Sua elaboração – que determinava em um só texto as práticas religiosas e militares dos templários – foi possível apenas a partir de uma discussão voltada especificamente às suas necessidades, uma vez que ela diferia de uma normativa monástica comum. Assim, nas próximas linhas, nossa atenção será voltada para os elementos que permitiram a redação e aprovação desse regulamento, atentando às peculiaridades que sua criação demandou.

Para esta análise, acompanharemos principalmente o estudo feito por Cerrini sobre a tradição dos manuscritos da regra.<sup>17</sup> São conhecidos hoje dez manuscritos, sendo seis deles em latim<sup>18</sup> e quatro em francês<sup>19</sup> sendo que tais documentos não são homogêneos entre si.<sup>20</sup> A edição de Curzon (1886), muito utilizada pela historiografia, foi baseada em apenas três manuscritos.<sup>21</sup> De fato, ocorreu um aumento de fontes disponíveis ao longo do século XX, o que criou a necessidade de uma nova edição crítica do documento, que será publicada também por Cerrini.<sup>22</sup> Embora esta nova edição ainda não se encontre disponível, a historiadora

<sup>15</sup> DEMURGER, Alain. **Os Templários...** p. 71.

<sup>16</sup> Utilizaremos a edição crítica presente em CERRINI, Simonetta. **Une expérience neuve au sein de la spiritualité médiévale: l'Ordre du Temple (1120 - 1314). Étude et édition des règles latine et française.** 451f. Tese (doutorado). Universidade Paris IV: Sorbonne, 1998. Essa edição da regra será referenciada com a abreviatura RT. Para auxiliar as traduções, lançaremos mão também de sua tradução para o inglês conforme consta em BARBER, Malcolm; BATE, Keith. **The Templars: selected sources.** Manchester: Manchester University Press, 2002.

<sup>17</sup> CERRINI, Simonetta. La tradition manuscrite de la Règle du Temple. In: BALARD, Michel (org). **Autour de la première croisade.** Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995), Paris 1996, pp. 203-219; Além disso, sua tese de doutorado (cf. nota anterior) analisa comparativamente a versão latina e a francesa da regra. Sua síntese foi publicada conforme a referência que se segue: CERRINI, Simonetta. **La révolution des Templiers: Une histoire perdue du XIIe siècle.** Paris: Perrin, 2007.

<sup>18</sup> BRUGGE, Stedelijke Openbare Bibliotheek, MS. 131, ff. 2r-17r, data do último terço do século XII; LONDON, British Library, Cotton, Cleopatra B. III. 3, ff. 70r-79r, data do último terço do século XII; MÜNCHEN, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 2649, ff. 1 v-28v, feito entre 1160 e 1200; NÎMES, Bibl. Municipale, MS. 37, ff. 156r-169v, data do último quarto do século XII; PARIS, Bibliothèque nationale de France, lat. 15045, ff. 6r-20v, data do último terço do século XII; PRAHA, Národní knihovna, XXIII. G. 66. ff. 1 r-46r, data do último quarto do século XII. RT, pp. 40-55.

<sup>19</sup> BALTIMORE, Walters Art Gallery, W. 132, ff. 4v-24v, data do último quarto do século XIII; DIJON, Archives départementales de la Côte-d'Or, H 111, data da segunda metade do século XIII; PARIS, Bibliothèque nationale de France, fr. 1977, data do terceiro quarto do século XIII; ROMA, Accademia dei Lincei, Cod. 44. A. 14, data do último quarto do século XIII, possivelmente após 1291, data da perda de Acre. RT, pp. 63-69.

<sup>20</sup> CERRINI, Simonetta. La tradition manuscrite de la Règle du Temple... p. 205.

<sup>21</sup> Um deles, o da biblioteca de Dijon, não se encontra mais disponível, pois foi roubado em 1985.

<sup>22</sup> CERRINI, Simonetta (ed.). Regula pauperum commilitonum Christi Templique Salomonici. In: **Corpus Christianorum.** Continuatio Mediaevalis (prestes a ser publicado).

gentilmente nos disponibilizou sua pesquisa para auxiliar nesta dissertação. Também lançaremos mão da tradução da edição de Cerrini feita por Barber e Kate.<sup>23</sup>

Pode-se atribuir uma paternidade à regra? Alguns autores, como Desmond Seward, defendem que Bernardo foi seu autor. Segundo esse historiador, o abade redigiu o texto e o entregou para a apreciação do Concílio.<sup>24</sup> De fato, a tradição de atribuir a autoria ao abade de Claraval é bem antiga e pode ser vista desde antigos editores, que a publicaram no século XVII.<sup>25</sup> Mas é possível fundamentar esta hipótese? Para Guy de Valous, a colaboração de Bernardo na redação tem sido exagerada. Malcolm Barber vê Bernardo como a “mão” que orientou o conteúdo do documento, mas enfatiza que o texto foi fruto de exaustivas discussões.<sup>26</sup>

Em poucas palavras, pode-se excluir a paternidade única de Bernardo a partir do prólogo do texto de 1129. Nele consta que a regra foi elaborada em conjunto pelos Padres conciliares e os demais presentes.<sup>27</sup> “A regra pertence ao gênero de Atas de concílios e, portanto, só poderia ser resultado de debates conciliares [ou seja, não poderia ter sido elaborada por uma pessoa somente]. (...) O concílio se pronunciou sobre a base das experiências e reflexões de todos os presentes, mas também sobre uma atenta análise das Sagradas Escrituras.”<sup>28</sup>

<sup>23</sup> BARBER, Malcolm; BATE, Keith. **The Templars: selected sources.**; CURZON, Henri de (org). **La Règle du Temple.**

<sup>24</sup> “Como o abade não estava presente [no concílio], ele enviou uma regra, que foi debatida e aprovada pelo concílio.” SEWARD, Desmond. **The monks of war: the military religious orders.** London: Penguin Books, 1995, p. 31. Régine Pernoud concorda com Seward e menciona a presença de Bernardo no concílio como duvidosa. PERNOUD, Régine. **The Templars: knights of Christ.** San Francisco: Ignatius, 2009, p. 13. Ver outros autores que defendem esta proposta em SELWOOD, Dominique. *Quidam autem dubitaverunt...* p. 221, n. 3.

<sup>25</sup> Cerrini apresenta alguns editores que acreditam em Bernardo ter escrito ou ditado a regra, como: Frans Mennenius (1613); Aubert Miraeus (1614); Prosperus Stellartius (1626); Horacio Zapater (1662); Alexandre Ferreira (1735); Pierre Dupuy (1751); Lucas Holstenius e Mariano Brockie (1759). CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios.** pp. 108-9.

<sup>26</sup> BARBER, Malcolm. **The new Knighthood.** p. 15.

<sup>27</sup> “Nós, então, (...) nos reunimos em Troyes sob a direção de Deus. Fomos honrados de ouvir da boca do próprio mestre Hugo de Payns os modos e a observância dessa ordem de cavalaria em cada capítulo; e segundo nosso pequeno conhecimento, o que nos pareceu bom nós louvamos, e o que nos pareceu absurdo nós rejeitamos. (...) Mas também pareceu apropriado para nós que outros iletrados deveriam ser trazidos como testemunhas amantes da verdade: conde Teobaldo, o conde de Nevers, e André de Baudement, que investigaram o que era o melhor [no quesito militar] com o maior cuidado e condenavam o que lhes parecia absurdo, então assistiram o concílio.” RT, prólogo, pp. 115-6. Trecho original: “Nos ergo (...) ad Treca, Deo duce in unum convenimus, et modum et observantiam equestris ordinis per singula capitula ex ore ipsius predicti magistri Hugonis audire meruimus, ac iuxta noticiam exiguitatis nostre scientie, quod nobis videbatur bonum et utile, collaudavimus. Verum enimvero quod nobis videbatur absurdum, vitavimus. (...) Ceterum vero de non litteratis idoneum nobis videtur, ut testes amatores veritatis adducantur in medium comes Theobaldus comesque Nivernensis ac Andreas de Baudimento: intentissima cura, quod erat optimum scrutantes, quod eis videbatur absurdum vituperantes, in concilio sic assistebant.”

<sup>28</sup> CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios.** pp. 110-1.

Contudo, ainda que Bernardo não possa ser considerado o único autor da regra, é inegável que o concílio não teria semelhante envergadura se não contasse com sua colaboração.<sup>29</sup> Além disso, pode-se dizer que a prévia redação do *De Laude* e sua presença na assembleia influenciaram a regulamentação de uma cavalaria religiosa. Destaca-se ainda a grande proximidade entre o texto do prólogo e o *De Laude*.<sup>30</sup> É possível cogitar a autoria de Bernardo para esta primeira parte do regulamento. Ademais, a influência bernardina pode ser vista em todo o regulamento templário, pois a regra de São Bento – seguida pelos Cistercienses de Claraval – foi a base pela qual se estruturaram as normas do Templo. Os escritos de Bernardo podem ter direcionado a escolha do modelo beneditino para a base da regra. Voltaremos a esse ponto.

No prólogo, a partir do versículo 13, é mencionado que o texto será redigido por Jean Michel, a pedido de Bernardo.<sup>31</sup> “Eu, Jean Michel, por ordem do concílio e do venerável Abade de Claraval, Bernardo, por cujo incentivo este concílio foi reunido, fui considerado digno pela divina graça de ser o humilde escriba desta página”.<sup>32</sup> Antes desta parte, não se sabe quem seria o autor. Pela semelhança com o *De Laude* – há trechos e ideias que retomam o texto bernardino quase integralmente<sup>33</sup> –, é possível pensarmos na redação por São Bernardo.

A repetição do mesmo tema em dois lugares diferentes do prólogo, e a assinatura de um tal Iohannes Michaelensis [*Jean Michel*] ao final da segunda seção, permitem afirmar (...) que o prólogo é fruto de duas redações. A primeira, a cargo de São Bernardo, abarca as duas primeiras seções (I-II). Após, foi substituído por Iohannes Michaelensis, com o consentimento do concílio e do abade de Claraval, e terminou a redação das atas retomando alguns temas (seções III-V).<sup>34</sup>

Assim, descarta-se a hipótese da redação ser unicamente fruto da mão de Bernardo e deve-se compreendê-la em sua natureza colaborativa. Por isso, é importante ter em mente quais os participantes dessas discussões. O prólogo da regra traz tal informação:

No primeiro assento estava Mateus, bispo de Albano, pela graça de Deus legado da Santa Igreja Romana; depois [estava] Reginaldo, arcebispo de Reims; em terceiro, Henrique, arcebispo de Sens. Depois seus bispos sufragâneos, Godofredo, bispo de Chartres, Jocelin, bispo de Soissons, o bispo de Paris, o bispo de Troyes, o bispo de Orleans, o bispo de Auxerre, o bispo de Meaux, o bispo de Châlons, o bispo de Laon, o bispo de Beauvais; o abade de Vézelay, que não muito depois se tornou arcebispo de Lyon e legado da Igreja de Roma; o abade de Cister; o abade de Reims; o abade de

<sup>29</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>30</sup> Encontram-se semelhanças de conteúdo (e de termos utilizados) entre o prólogo e o texto Bernardino. Além disso, há diferença de estilo e linguagem entre esta primeira seção e o resto da regra. Ibidem, pp. 136-7. Ver também: DEMURGER, Alain. *Os templários...* p. 72.

<sup>31</sup> A ‘redação’, aqui, tem sentido limitado ao ato físico de escrita, não envolvendo necessariamente o exercício intelectual de autoria. O termo utilizado por Jean para sua tarefa é *escriba*, ou seja, ele secretariou o concílio.

<sup>32</sup> RT, prólogo, pp. 116. Trecho original: “ego Iohannes Michaelensis presentis pagine - iussu concilii ac venerabilis abbatis Clare vallis Bernardi, cui creditum ac debitum hoc erat - humilis scriba esse divina gratia merui.”

<sup>33</sup> CERRINI, Simonetta. *La revolución de los templarios*. pp. 136-7.

<sup>34</sup> Ibidem, pp. 140-1.

Santo Estevão de Dijon; o abade de Molesme. O mencionado abade Bernardo de Claraval não estava ausente, cujo discurso os acima nomeados elogiaram de viva voz. Também estava presente mestre Alberico de Reims e mestre Fulquério, e vários outros que seria enfadonho nomear.

Mas também pareceu apropriado para nós que outros iletrados fossem trazidos como testemunhas amantes da verdade: conde Teobaldo, o conde de Nevers, e André de Baudement, que investigaram o que era melhor com o maior cuidado e condenaram o que lhes parecia absurdo, então auxiliaram o concílio.

O próprio mestre da cavalaria, de nome Hugo, também estava presente junto dos irmãos que vieram com ele, isto é, irmão Godofredo [de Saint-Omer], irmão Rolando, irmão Godofredo Bisol, irmão Payen de Montdidier, irmão Archambaut de Saint-Armand.<sup>35</sup>

Percebe-se entre os presentes três grupos distintos: religiosos, cavaleiros laicos e templários, respectivamente. O primeiro grupo era obviamente mais numeroso e possuía representantes do clero secular e regular. Vale lembrar que os Padres conciliares de Troyes participaram de quase todos os concílios e sínodos em Reims e Sens entre 1128 e 1129: eles “formavam uma espécie de equipe permanente de trabalho que, sob a direção do cardeal-legado, se encarregava de resolver todo tipo de conflitos”.<sup>36</sup> Portanto, embora outras pessoas tenham sido convocadas especialmente para discutir a aprovação do Templo, isso não se aplica à participação dos padres do concílio.

A contribuição dos cavaleiros laicos – especialmente os condes Teobaldo IV, Guilherme II de Nevers e André de Baudement – se deu na aprovação dos artigos referentes à atividade militar do Templo, conforme aponta Cerrini: “até os laicos que foram convidados a assistir desempenharam um papel ativo. Como conheciam a vida militar, poderiam avaliar melhor que os prelados as decisões tomadas por Hugo”.<sup>37</sup>

Finalmente, o último grupo era formado pelos templários – capitaneados por Hugo de Payns –, que tiveram uma participação de grande importância, pois relataram suas práticas

<sup>35</sup> RT, prólogo, p. 116. Trecho original: “Primus quidem residet Mathaeus Albanensis episcopus, Dei gratia sancte Romane ecclesie legatus, deinde Raginaldus archiepiscopus Remensis, tercius Henricus archiepiscopus Senonensis. Dehinc coepiscopi eorum Gaufridus Carnotensis episcopus, G. Suessionum episcopus, episcopus Parisiacensis, episcopus Trecensis, presul Aurelianensis, episcopus Autissiodorensis, episcopus Meldensis, episcopus Catalaunensis, episcopus Laudunensis, episcopus Belvacensis; R. abbas Vezelacensis, qui non multum post factus est Lugdunensis archiepiscopus ac sancte Romane ecclesie legatus; abbas Cistellensis; abbas Pontiniacensis; abbas Trium fontium; abbas Sancti Dionysii de Remis; abbas Sancti Stephani de Divione; abbas Molesmii; supra nominatus abbas Bernardus Clare vallis non defuit, cuius sententiam prescripti libera voce collaudabant.

Fuerunt autem magister Albericus Remensis et magister Fulgerius ac complures alii, quos longum est enumerare.

Ceterum vero de non litteratis idoneum nobis videtur, ut testes amatores veritatis adducantur in medium comes Theobaldus comesque Nivernensis ac Andreas de Baudimento: intentissima cura, quod erat optimum scrutantes, quod eis videbatur absurdum vituperantes, in concilio sic assistebant.

Ipsa vero magister militie Hugo nomine revera non defuit et quosdam de fratribus suis secum habuit, verbi gratia : fratrem Godefridum, fratrem Rollandum, fratrem Gaufridum Bisol, fratrem Paganum de monte Desiderii, fratrem Archembaudum de Sancto Amano.”

<sup>36</sup> CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. pp. 118-9.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 110-1.

perante a assembleia e esta, por sua vez, elogiou o que pareceu bom e útil, e rejeitou o que pareceu absurdo (*quod nobis videbatur bonum et utile collaudavimus; verum enimvero quod nobis videbatur absurdum*).<sup>38</sup>

Cerrini defende que a separação, no texto, dos templários em relação aos dois outros grupos (eclesiásticos e nobres laicos) revela que eles não entravam nas categorias habituais dos *oratores e bellatores*.<sup>39</sup> Acreditamos que a afirmação da autora é exagerada e que o relator deste trecho, Jean Michel, não pretendia separar os templários em uma categoria “nova”, diferenciando-os dos clérigos e dos seculares. Assim, entendemos ser mais lógico pensar a divisão textual dos presentes segundo seus papéis no concílio: os eclesiásticos conduziram a assembleia e aprovaram as práticas religiosas; os laicos discutiram os costumes militares; e os templários relataram suas práticas e eram os principais interessados, uma vez que o concílio fora preparado para conceder-lhes uma regra.

A elaboração do regimento do Templo se deu por meio da exposição de Hugo aos presentes dos hábitos religiosos e militares dos primeiros templários até aquele momento. O concílio cuidava, então, de sua aprovação ou reprovação e redação no texto oficial. Desse modo, passou-se das práticas, informadas oralmente, à regulamentação escrita. Portanto, “o texto da regra conserva o ‘vestígio’ dos costumes que os templários praticavam até esse momento.”<sup>40</sup>

Ainda em relação à estruturação do texto criado em Troyes, convém destacar que os historiadores não são unânimes em relação à quantidade de capítulos presentes na regra primitiva. Isto se dá por basearem seus estudos em diferentes publicações do documento que, por sua vez, são fundamentadas em manuscritos diferentes.<sup>41</sup> A partir do estudo de Cerrini – que abrange todos os manuscritos conhecidos – se pode afirmar com certa segurança que a normativa elaborada em Troyes possuía 69 artigos. Pouco tempo depois foram acrescentados dois capítulos e, até 1135, mais dois. Segundo a historiadora, “os capítulos 70 e 71 da regra latina só aparecem em dois manuscritos, que mostram assim uma ligeira revisão da regra. Em minha opinião, foram inseridos depois de 1129, mas antes de 1135.”<sup>42</sup> Nesta data (1135), Inocêncio II

<sup>38</sup> RT, prólogo, p. 115.

<sup>39</sup> CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. p. 122.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 142.

<sup>41</sup> Muitas obras têm como base a publicação de Henri de Curzon ou de Gustav Schnürer. Na primeira, a divisão é feita em 76 capítulos. Na segunda, 72. Destaca-se que a publicação de Schnürer, diferentemente de Curzon, não considera as festas e jejuns como parte da regra Primitiva. O presente texto segue como base a edição crítica da regra realizada por Cerrini, ainda não publicada, com 71 capítulos. CURZON, Henri de (org). **La Règle du Temple**. Paris: Librairie Renouard, 1886, p. 74. SCHNÜRER, Gustav. **Die ursprüngliche Templerregel: Kritisch untersucht und Herausg.** Strasburg: Herder, 1904, pp. 130-153. RT, p. 154.

<sup>42</sup> CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. p. 207.

deu aos templários uma lista de festas e jejuns, que geralmente figura imediatamente após a regra (com os 71 capítulos) e antes dos *Retrais*.

Após as adições realizadas até 1135, o regulamento primitivo do Templo não sofreu alterações. Entretanto, ele recebeu acréscimos denominados *Retrais*, isto é, conjuntos de práticas desenvolvidas e adicionadas à legislação do Templo ao longo de sua existência.<sup>43</sup> Os *retraits* têm a finalidade de estabelecer outras definições não abordadas pelo texto produzido em 1129. “Trata-se tanto de usos ordinários quanto de textos elaborados ao longo dos capítulos gerais. (...) O conjunto desses artigos [que incluíam os *retraits*, as penalidades, o procedimento de eleição para Mestre etc.] foi publicado com a regra francesa por Henri de Curzon.”<sup>44</sup>

Já mencionamos a base pela qual o regulamento do Templo teria sido edificado e convém agora detalhar um pouco mais esse aspecto. À primeira vista, se poderia cogitar que a regra de Santo Agostinho é o alicerce o estatuto dos *milites Templi*. Esta proposição é baseada em duas referências. A primeira é o relato de Guilherme de Tiro, no qual consta que os primeiros templários se associaram aos cônegos do Santo Sepulcro e seguiam o código agostiniano. “[Os cavaleiros] professaram seu desejo de viver perpetuamente seguindo os costumes das regras canônicas...”<sup>45</sup> A segunda se dá por conta da liturgia das horas, no Templo, ser realizada de acordo com os agostinianos.

Contudo, a hipótese carece de fundamentos. Em uma segunda proposição, tem-se que a maior influência na redação das normas templárias é a regra de São Bento. Cerrini afirma que “a estrutura da regra do Templo corresponde perfeitamente à estrutura da regra de São Bento: prólogo, índice de capítulos e subdivisão em capítulos. As dimensões também são parecidas: a regra primitiva do Templo tem sessenta e nove capítulos, e a *Regula Benedicti*, setenta e três”.<sup>46</sup> Afora a estrutura, as aproximações com o regimento beneditino são de conteúdo. Todo o texto de Troyes está permeado por referências à regra beneditina e por vezes trechos inteiros são transportados.<sup>47</sup> Por exemplo, logo em seu início é mencionado que os templários – assim como os monges – abandonam suas próprias vontades (*proprias voluntates sequi contempnunt*). Aqui a composição é literalmente igual nos dois textos (o templários e o beneditino). Segundo Demurger:

Comparando ambas as regras, observa-se que doze das dezenove citações da Bíblia feitas na regra do Templo também o são e, no mesmo contexto, na regra beneditina. Os usos a serem observados para se entrar na Ordem, bem como aqueles que regem a

<sup>43</sup> CURZON, Henri de (org). **La Règle du Temple**. p. VII.

<sup>44</sup> DEMURGER, Alain. Os templários. p. 111.

<sup>45</sup> GT, p. 526. Trecho original: “se mancipantes, more canonicorum Regularium (...) perpetue vivere professi sunt”

<sup>46</sup> CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. p. 143. “O texto latino da RT segue em grande medida o modelo da regra de São Bento. Sua composição é quase idêntica.” Ibidem, p. 132.

<sup>47</sup> CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. p. 156.

vida conventual (silêncio durante as refeições, atenção para com os irmãos doentes etc.) são retomados de São Bento.<sup>48</sup>

Ainda para este autor, as comunidades de cônegos regulares [como os agostinianos] são o instrumento mais eficaz dos reformadores gregorianos, mas têm um defeito: oferecem um modelo exclusivamente clerical. “Dada a sua flexibilidade, os ideais do monasticismo beneditino tradicional correspondem mais às necessidades dos templários. Não nos esqueçamos de que o monasticismo primitivo acolhia os laicos que se retiravam do mundo para buscar sua salvação; o mesmo se pode dizer da Ordem do Templo.”<sup>49</sup>

Portanto, embora não seja citado explicitamente no documento, é notório que a regra beneditina é a principal fonte do texto estabelecido em Troyes. Contudo, como o Templo seria uma Ordem militar, certos hábitos não poderiam ser estritamente monásticos e precisariam ser ajustados. Para isso, foram necessárias algumas adaptações que tiveram seu embasamento nas práticas agostinianas.

O uso da liturgia das horas segundo o costume canônico é uma dessas adequações, pois é menos rígido do que a praxe monástica. Consta na normativa do Templo, inclusive, a menção direta aos cônegos agostinianos: “pela salvação de suas almas, devem se esforçar para ouvir com piedade e pureza as Matinas e o serviço divino completamente, segundo os estatutos e costumes dos doutores regulares da Cidade Santa”.<sup>50</sup>

Ao confeccionar uma regra híbrida, ao mesmo tempo monástica e militar, as discussões de Troyes representaram também o ato de legitimação de um novo tipo de combatente: o guerreiro religioso. Sendo assim, vale estudar quem era o templário a partir de desse texto normativo. Quais as suas especificidades? Veremos que, em diversos aspectos, ele se assemelha àquele idealizado por Bernardo em seu *De Laude*.

### 3.1.2 O cavaleiro de Cristo segundo a regra do Templo

Segundo Barber, a regra do Templo expressa com precisão o conceito do *miles Christi*.<sup>51</sup> Nela é possível identificar diversas características que, aos olhos do concílio, deveriam estar presentes nos templários.<sup>52</sup> Pretende-se agora analisar como se definia o “perfil”

<sup>48</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 104.

<sup>49</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 105.

<sup>50</sup> Cônegos do Santo Sepulcro. RT, 1, p. 122. Grifos nossos. Trecho original: “matutinas et omne servitium integrum secundum canonicam institutionem ac regularium doctorum Sancte Civitatis consuetudinem pio.”

<sup>51</sup> BARBER, Malcolm. The Social Context of the Templars. In: **Transactions of the Royal Historical Society, Fifth Series**, Vol. 34 (1984), p. 30.

<sup>52</sup> Conforme observa Jean Leclerq, as cláusulas da regra dizem “como eles deveriam viver, não o que eles realmente faziam”. LECLERQ, Jean. Un document sur les débuts des Templiers. In: **Revue d’Histoire Ecclésiastique**, LII (1957), p. 81 apud BURMAN, Edward. **Templários: os cavaleiros de Deus**. Rio de Janeiro: Nova Era,

do templário segundo a regra da Ordem. Para este estudo, o prólogo e o primeiro artigo são especialmente frutíferos, mas lançaremos mão também de outros trechos da regra, desde que sejam úteis para se compreender como o concílio definia um *miles Templi* ideal. Consideramos ser mais esclarecedor apresentar os trechos conforme a disposição em que eles se encontram no documento, isto é, apresentar as características do templário nos artigos segundo a sequência em que se apresentam na regra.

O início do prólogo se dirige aos cavaleiros seculares e os convida a ingressar na Ordem do Templo.<sup>53</sup> Em alguns momentos deste trecho, é feita a comparação entre a nova Ordem e a cavalaria secular<sup>54</sup>, e esse contraste possibilita compreender melhor a caracterização do templário. A passagem a seguir contém as primeiras pistas que permitirão traçar tal perfil segundo a regra.

Nos dirigimos primeiramente a todos aqueles que **rejeitam a opção de seguir seus próprios desejos** e estão dispostos a lutar com pureza de coração pelo altíssimo e verdadeiro Rei, para que, com zeloso cuidado, escolham adotar permanentemente a **armadura da obediência** com a maior devoção e perseverança. Então exortamos vocês, que até agora abraçaram a cavalaria secular, na qual Cristo não fora a causa, em favor apenas dos humanos, para se apressarem a associar-vos perpetuamente ao grupo daqueles que **Deus escolheu dentre a massa de perdição** e piedosamente reuniu para a **defesa da Santa Igreja**.<sup>55</sup>

No excerto, encontramos algumas características do guerreiro religioso. Segundo o texto, os templários rejeitam seus próprios desejos, visando lutar por um propósito santo: a defesa da Santa Igreja. A noção de se empenhar a seguir uma vontade superior denota o comprometimento dos cavaleiros com uma vida religiosa e piedosa. Além disso, a associação ao Templo se dá de forma permanente e, segundo o documento, possibilita ao cavaleiro a ascensão a uma vida mais ilustre (*preclaram*). Ele é obediente – e há referência a essa característica em diversos outros trechos – e possui como motivação principal a luta por Cristo. Destaca-se ainda que Deus escolhe tais cavaleiros “a partir da massa de perdição” (*ex massa perdicionis*). Vê-se também uma referência muito próxima ao *De Laude*, que enfatiza a importância da conversão dos ímpios em verdadeiros servos da causa de Cristo: “Que alegria e

---

2007, p. 36.

<sup>53</sup> RT, prólogo, p. 115.

<sup>54</sup> Tem-se como exemplo o seguinte trecho: “... a ordem da cavalaria, desprezando o amor da justiça, não se esforçava para defender os pobres ou as igrejas, que era seu dever, mas contentavam-se em roubar, espoliar e matar...” RT, prólogo, p. 115. Trecho original: “ordo militaris, qui despecto iustitie zelo non pauperes aut ecclesias defensare, quod suum erat, sed rapere, spoliare, interficere contendebat.”

<sup>55</sup> RT, prólogo, p. 115. Grifos nossos. Trecho original: “Omnibus in primis sermo noster dirigitur, quicumque proprias voluntates sequi contemnunt et summo ac vero regi militare animi puritate cupiunt, ut obedientie armaturam atque vitam preclaram assumere intentissima cura implendo preoptent et perseverando impleant. Hortamur itaque vos, qui usque nunc militiam secularem, in qua Christus non fuit causa, sed solo humano favore amplexi estis, quatenus horum unitati, quos Deus ex massa perdicionis elegit et ad defensionem sancte ecclesie gratuita pietate composuit, vos sociandum perenniter festinetis.”

que sucesso começar a ver transformar em defensores aqueles que por muito tempo sofreram como opressores!”<sup>56</sup>

A menção ao objetivo do templário – lutar em defesa da Santa Igreja – é uma especificação interessante, uma vez que ela expande a atuação da Ordem. Ou seja, nesse primeiro momento, não é mencionada a proteção aos peregrinos ou a guerra contra o islã, mas estende-se o trabalho a toda a Igreja ou, de modo mais amplo, à cristandade.

Em seguida, o texto do prólogo faz referência a uma notável recompensa para aquele que deseja professar essa nova forma de vida:

Antes de tudo, quem quer que você seja, ó cavaleiro de Cristo, ao escolher **tão sagrada forma de vida**, é teu dever mostrar **pura diligência e firme perseverança** em sua **profissão**, reconhecida por Deus como muito **digna, santa e sublime**. Desse modo, se ela for observada com pureza e perseverança, você poderá merecer acompanhar os **mártires** que deram sua vida por Cristo.<sup>57</sup>

Na passagem acima, há diversos aspectos que valem ser ressaltados. O primeiro deles diz respeito à legitimação da profissão templária como um modo de vida sagrado. O concílio entende que esta vocação é reconhecida por Deus e, sob a conduta correta, garante as palmas do martírio. A alusão ao martírio e sua importância para a religião aqui tem especial importância, sobretudo se considerarmos o conteúdo da carta de Peccator e concebermos os primeiros templários como inseguros da validade espiritual de sua tarefa.

Encontramos também outra aproximação de conteúdo entre o *Sermo* de Hugo Peccator e o trecho acima. No primeiro, o autor destaca a importância da boa intenção, mas sublinha o quão necessária é a “perseverança, que é a consumação de todo o bem”.<sup>58</sup> Também se vê na regra, por duas vezes, o convite à perseverança. A valorização da “pureza” com que se deve realizar o ofício também é presente em ambos os documentos.

Há um trecho que nos chamou a atenção por reafirmar a validade da profissão templária. Ao mencionar que o próprio Jesus Cristo enviou os cavaleiros para Troyes, a regra denota o quão valorosa é a função do Templo perante Deus. O texto retoma ainda o principal campo de atuação do Templo: prover segurança aos cristãos e propagar a fé, isto é, aumentar o domínio da cristandade. Tal como os mártires, eles entregam suas vidas em sacrifício no cumprimento dessa tarefa.

<sup>56</sup> *De Laude*, p. 78. Trecho original: “Iucunde sane et commode, ut quos diu pertulit oppugnatores, magis iam propugnatores habere incipiat...”

<sup>57</sup> RT, prólogo, p. 115. Grifos nossos. Trecho original: “Ante omnia autem, quicumque es, o Christi miles, tam sanctam conversationem eligens, te circa professionem tuam oportet puram adhibere diligentiam ac firmam perseverantiam, que a Deo tam digna, sancta et sublimis esse dignoscitur, ut, si pure et perseveranter observetur, inter martires, qui pro Christo animas suas dederunt, sortem obtinere mereberis.”

<sup>58</sup> Peccator, p. 22. Trecho original: “perseuerantiam, que consummatio est omnis boni”

Então, felizmente nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo enviou **Seus amigos** da cidade santa à fronteira entre a França e a Burgúndia. Estes, para **nossa segurança** e para a propagação da **fé verdadeira**, não cessam de oferecer suas **vidas em sacrifício** a Deus.<sup>59</sup>

Ainda no prólogo, se afirma que tal regulamento, redigido de acordo com as sagradas escrituras, não deve ser esquecido e precisa ser mantido intacto. Caso sigam essas normas, os cavaleiros poderão seguir o caminho que retorna diretamente a Deus.<sup>60</sup> Eis um elemento que denota sua importância: o texto, se preservado e observado integralmente, auxilia os templários em sua salvação. Isto a caracteriza enquanto um texto religioso tão valioso teologicamente quanto as regras monásticas tradicionais. Ou seja, ao menos legalmente, a profissão templária se equipara à monástica.

A partir de diversos atributos – como a rejeição à própria vontade, o interesse em lutar por Cristo e defender a cristandade, bem como a obediência e a dedicação da vida em sacrifício – forma-se um perfil do cavaleiro templário. O prólogo é justamente onde se encontra as principais informações para esta formulação.

Embora o prólogo seja profícuo em qualificar o templário, outros artigos permitem enriquecer a caracterização do *miles Templi*. O primeiro, muito especialmente, resume algumas das características principais:

Vós, que **renunciam a vossos próprios desejos**, e vocês outros que servem o soberano Rei com cavalos por um período determinado e armas, pela **salvação de suas almas**, devem se esforçar para ouvir com piedade e pureza as Matinas e o serviço divino completamente, segundo os **estatutos e costumes dos doutores regulares da Cidade Santa**<sup>61</sup>. Por isso, Deus está convosco, veneráveis irmãos, uma vez que renunciada a luz da vida presente, prometestes **desprezar perpetuamente este mundo cruel** em favor do amor de Deus, e desprezar a tentação de vossos corpos (...); **ninguém deve temer a luta, mas deve estar pronto para receber a coroa do martírio**.<sup>62</sup>

Diversos elementos apresentados no prólogo são retomados neste trecho, como a renúncia à vida anterior – secular –, aos próprios desejos e o interesse em servir à vontade de Deus. Também é evocada a prática de seguir a liturgia das horas conforme os cônegos do Santo

<sup>59</sup> RT, prólogo, p. 115. Tradução e grifos nossos. Trecho original: “Bene igitur nobiscum agitur, quibus Dominus et Salvator noster Iesus Christus amicos suos a civitate sancta in confinium Francie ac Burgundie direxit, qui pro nostra salute vereque fidei propagatione non cessant animas suas hostiam Deo placentem offerre.”

<sup>60</sup> RT, prólogo, p. 116. “ut consilium ibi limatum et consideratione divinarum Scripturarum diligenter examinatum (...) pauperum commilitonum Templi, quod est in Ierusalem, scripto commendaretur, ne oblivioni traderetur et inenodabiliter servaretur, ut recto cursu ad suum conditorem...”

<sup>61</sup> Cônegos do Santo Sepulcro.

<sup>62</sup> RT, 1, p. 122. Grifos nossos. Trecho original: “Vos quidem propriis voluntatibus abrenuntiantes atque alii pro animarum suarum salute vobiscum ad terminum cum equis et armis summo regi militantes matutinas et omne servitium integrum secundum canonicam institutionem ac regularium doctorum Sancte Civitatis consuetudinem pio ac puro affectu audire universaliter studeatis. Idcirco vobis, venerabiles fratres, maxime debetur, quia, presentis vite luce despecta contemptoque vestrorum corporum cruciatu, sevientem mundum Dei pro amore vilescere perenniter promisistis. (...) nullus pavescat ad pugnam sed paratus sit ad coronam.”

Sepulcro. Outros aspectos, porém, são trazidos originalmente ou sob nova perspectiva. É o caso da menção aos irmãos temporários (*ad terminum*), que se filiam ao Templo por também buscarem a salvação. Este tipo de vínculo, segundo a regra, também é legítimo espiritualmente, embora tenha menos destaque no texto. A referência de abandonar este mundo cruel (*sevientem mundum*) em favor do amor divino liga-se ao monaquismo, uma vez que tal como os monges, os templários renunciam à vida secular e passam a ser regidos por um modelo estrito de vida. Ao final do trecho, reitera-se a menção ao martírio, colocando-o como uma garantia para quem combate em serviço de Deus.

Este capítulo também normatiza o acompanhamento dos templários à liturgia das horas. Em seu final, ele se dirige ainda àqueles que não podem cumprir tal compromisso por estarem na guerra. “Aqueles irmãos **engajados no trabalho de salvação** e que não puderem atender ao ofício divino na hora apropriada, se possível, não devem desprezar horários alternativos até que cumpram a obrigação devida.”<sup>63</sup> Por “trabalho de salvação” (*salutifero labore*) deve-se entender as campanhas militares contra os infiéis. Ou seja, quando os cavaleiros estão em expedições para lutar em nome de Cristo, eles praticam um trabalho (*labor*) que conduz ao paraíso. Este trecho enfatiza a importância da vida ativa – e aqui lembramos da carta de Hugo Peccator – como caminho para a salvação. Dessa forma, percebe-se que os templários não apenas fazem os votos e vivem segundo uma regra. De fato, seu principal propósito reside na batalha e a recompensa espiritual ocorre por causa dessa missão.

Embora o quinto artigo aborde duas questões distintas, ele é também útil na caracterização dos *milites Templi*. A primeira, no início de seu texto, trata da proibição de se fazer oferendas (*oblationem*) e está associada ao terceiro artigo, que normatiza as doações feitas no caso de um irmão falecido.<sup>64</sup> Todavia, isso não será objeto de aprofundamento em nosso trabalho. Já a segunda questão, no final do texto, é de grande importância teológica e merece destaque por contribuir na caracterização do templário, pois estabelece que o cavaleiro imita a Cristo, colocando à disposição da causa a sua própria vida.

---

<sup>63</sup> RT, 1, p. 122. Grifos nossos. Trecho original: “Isti etenim in salutifero labore ita directi non possunt occurrere hora competenti ad divinum officium, sed, si fieri potest, hore constitute non pretereant ante institutum debitum.”

<sup>64</sup> RT, 3, p. 124. Este artigo indica que quaisquer outras oferendas, diferentes das estipuladas na regra, estão proibidas. Vale mencionar que o capítulo que trata da proibição de doações foi suprimido da tradução francesa (que trataremos adiante), possivelmente por este tema já ter sido tratado em outro artigo. Na versão francesa, o capítulo é apresentado da seguinte forma: “Mais de jor et de nuit o net corage soit en sa profession, qu’il puisse conparer en ce au plus sage de tos les prophetes; lequel dist: ‘Calicem salutaris accipiam’. Ce est a dire: ‘Je prendrai le calice de salu’. Ce est: ‘Je vengerai la mort de Jhesu Crist por ma mort’. Car ensi come Jhesu Crist mist son cors por moi, et je sui appareillés en tele maniere metre m’arme por mes freres. Ici a covenable offerte; ci a vif sacrifice et mout plaizant a Dieu.” RT, 46, p. 200.

Decretamos, como dito anteriormente, que nenhum irmão permanente deve considerar fazer uma oferenda, mas dia e noite, com o coração puro, deve permanecer em sua profissão para que ele possa se **igualar** ao mais sábio dos profetas ao **tomar o Cálice da salvação**, isto é, pela minha morte, **imitarei a morte do Senhor**; assim como Cristo deu sua vida por mim, estou preparado para **entregar minha vida pelos meus irmãos**. Esta é uma oferenda adequada, um **sacrifício** vivo agradável a Deus.<sup>65</sup>

No capítulo anterior desta dissertação foi discutido o aspecto da imitação de Cristo, existente no *De Laude*. Entretanto, vale apontar que na regra este elemento é apresentado de forma mais direta. Ao entregar a vida pelos seus irmãos, o templário tem o Paraíso garantido, pois age da mesma forma que Cristo o fizera. Além da *imitatio*, o trecho mostra que a regra enfatiza mais uma vez a importância de os cavaleiros perseverarem em sua profissão. Apenas com esse afincamento será possível ao templário ter a chance de tomar o Cálice da salvação.

No capítulo de número 48, é expressa uma autorização muito importante, mas citada de forma discreta. Seu texto versa sobre a permissão de que a Ordem possua terras, homens e trabalhadores agrícolas. Entretanto, o início do artigo trata de um problema teológico de maior envergadura:

Creemos que foi pela divina providência que esse **novo tipo de religião** teve seu início na Terra Santa, para que **combineis a cavalaria com religião** e, então, **a religião deverá avançar nas armas por meio da cavalaria e matar o inimigo sem cometer pecado**.<sup>66</sup>

Este pequeno trecho merece ser enfatizado por mencionar uma das principais especificidades que distinguem o templário de um *miles* laico ou mesmo de um religioso, seja regular ou secular. Em primeiro lugar, apresenta-se o ineditismo da proposta templária que é combinar a vida regular com a cavalaria, formando um novo tipo de religião (*novum religionis*). Em segundo, é mencionada a aprovação eclesiástica para o templário matar sem cometer pecado. Ou seja, é de grande valor uma regra aprovar expressamente que o *miles Templi*, ao mesmo tempo religioso e militar, possa matar sem temer o pecado. Não se trata aqui da permissão para uma campanha sacralizada ou para alguma guerra específica. Essa aprovação é para todos aqueles que professam os votos templários.

Temos nesse ponto uma inovação e uma afirmação teológica de grande dimensão. Cerrini considera que esta permissão não é enfatizada no texto devido à hesitação do concílio

<sup>65</sup> RT, 5, p. 125. Grifos nossos. Trecho original: “Decrevimus, ut superius dictum est, quod nullus fratrum remanentium aliam oblationem agere presumat, sed die noctuque mundo corde in sua professione maneat, ut sapientissimo prophetarum in hoc se equipollere valeat: ‘Calicem salutaris accipiam’, id est mortem, id est morte mea mortem Domini imitabor, quia sicut Christus pro me animam suam posuit, ita et ego pro fratribus animam meam ponere sum paratus. Ecce competentem oblationem, ecce hostiam viventem Deoque placentem.”

<sup>66</sup> RT, 48, p. 143. Grifos nossos. Trecho original: “Divina, ut credimus, providentia a vobis in sanctis locis sumpsit initium hoc genus novum religionis, ut videlicet religioni militiam admisceretis, et sic religio per militiam armata procedat, hostem sine culpa feriat.”

em afirmá-la direta e claramente. “Talvez tenha que se atribuir esta ambiguidade [a falta de objetividade sobre matar] aos Padres conciliares, porque São Bernardo e Hugo, em seus dois textos, enfrentam diretamente a grande pergunta: pode um religioso matar seu inimigo?”<sup>67</sup> De toda forma, a permissão, sancionada pelo concílio, apregoa a diferenciação do templário perante outras profissões militares ou religiosas.

Além daqueles já trabalhados, outros diversos artigos da regra apresentam características que contornam o perfil de “cavaleiro templário”. Entre eles, percebemos a menção recorrente aos votos de castidade<sup>68</sup>, pobreza voluntária<sup>69</sup> e obediência<sup>70</sup>. Outro aspecto, talvez ainda mais citado que estes votos, é a preocupação com o silêncio. Encontramos cerca de seis artigos voltados quase que exclusivamente para regulamentá-lo em diversas situações.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. p. 153.

<sup>68</sup> [19] – Templários vestem branco em sinal de castidade: “A menos que cada cavaleiro persista em sua castidade, ele não poderá encontrar paz eterna e ver Deus, como o Apóstolo Paulo declarou: ‘persiga a paz com toda a castidade, sem a qual ninguém poderá ver Deus.’ [Heb 12:14]” RT, p. 131. Trecho original “Nisi enim unusquisque miles castus perseveraverit, ad perpetuam requiem venire et Deum videre non poterit, testante Paulo apostolo: ‘Pacem sectamini cum omnibus et castimoniam, sine qua nemo videbit Deum’.”; [53] – Proibição do ingresso de mulheres: “Para que a flor da castidade possa ser sempre evidente entre vocês, não será permitido de agora em diante continuar este costume [de aceitar mulheres].” RT, p. 145. Trecho original: “Ideoque fratres carissimi, ut integritatis flos inter vos semper appareat, hac consuetudine amodo uti non liceat.”; [69] – Proibição de beijos de quaisquer mulheres. RT, p. 154.

<sup>69</sup> [63] – Autorização para receber dízimos: “...Vós renunciastes espontaneamente numerosas riquezas e são sujeitos à pobreza voluntária. Dessa forma autorizamos a vós o dízimo que é justo haver devido à sua forma de vida comunal.” RT, p. 150. Trecho original: “...relictis affluentibus divitiis, vos spontanee paupertati esse subiectos. Unde decimas vobis communi vita viventibus iuste habere hoc modo demonstramus.”

<sup>70</sup> [32] – “Essa obediência deve ser observada de forma que tão logo uma ordem seja dada pelo mestre ou por seu representante nomeado, os irmãos devem colocá-la em ação sem demora, como se fosse comando do próprio Deus.” RT, p. 136. Trecho original: “Tenenda est itaque, ut mox ubi aliquid imperatum a magistro fuerit vel ab illo, cui magister mandatum dederit, sine mora ac si divinitus imperetur, moram pati nesciant in faciendo.”; Ainda neste capítulo: “Nenhum irmão deve lutar ou descansar segundo sua própria vontade, mas deve empenhar todo seu esforço para obedecer ao Mestre e possa imitar a palavra do Senhor: ‘Não vim satisfazer minha própria vontade, mas a d’Aquele que me enviou.’ [Jo 6:38]” RT, p. 136. Trecho original: “nullus secundum propriam voluntatem militet aut quiescat, sed secundum magistri imperium totus se incumbat, ut illam Domini sententiam imitari valeat, qua dicit: ‘Non veni facere voluntatem meam, sed Eius qui misit me’.”; [36] – O mestre pode doar armas e cavalos a quem quiser. Quem receber não deve se ofender, e a raiva demonstrada é um ato contra Deus. RT, p. 138.

<sup>71</sup> [7] – Silêncio nas refeições: “Nas palavras do Apóstolo: ‘Coma seu pão em silêncio’ [Tess 3:12]”. RT, p. 126. Trecho original: “cum Apostolus dicat ‘Panem tuum cum silentio manduca’”; [8] – Leitura das Escrituras nas refeições: “O leitor das lições, porém, deve ter o vosso silêncio.” RT, p. 127. Trecho original: “Lector autem lectionum vobis indicat tenere silentium.”; [16] Silêncio após a realização das Completas: “Porque está escrito: ‘Quando se fala demais, o pecado não se ausenta’ [Pv 10:19]”. RT, p. 130. Trecho original: “quia scriptum est: ‘In multiloquio non effugies peccatum’”; [42] Não comentar do pecado alheio e evitar palavras inúteis. RT, p. 147; [57] – Orações devem ser feitas em silêncio. RT, p. 140; [68] – Evitar as calúnias e maledicências. RT, p. 153.

A regra ainda enfatiza a importância da pureza<sup>72</sup>, e visa manter os cavaleiros humildes<sup>73</sup>, por vezes incluindo penalidades por orgulho e arrogância.

Como se pode perceber, a regra apresenta muitas características do templário, traçando uma definição ideal desse novo tipo de vocação. Em muitos pontos ela o aproxima do monge comum. Mas, de modo geral, o *miles Templi* é apresentado como um cavaleiro piedoso, que luta pela causa de Cristo e em defesa da Igreja. Ele está disposto a sacrificar sua vida e preparado para receber as palmas do martírio, sendo autorizado para matar sem se distanciar da salvação. Os votos permanentes – castidade, pobreza e obediência –, em conjunto com outras virtudes, como a humildade e o silêncio, sacralizam ainda mais sua vocação. Portanto, esta profissão militar e religiosa é reconhecida por Deus como um trabalho de salvação, isto é, um caminho seguro para o Paraíso.

### 3.1.3 *Inserção na estrutura eclesiástica*

A elaboração da regra do Templo foi a responsável por traduzir as práticas dos templários em normas e sua aplicação a toda a rede templária que, embora ainda insipiente em 1129, veio a se tornar muito extensa. Portanto, a aprovação desse texto permitiu que se iniciasse a padronização das rotinas dos templários nos locais onde a Ordem se instalou e estabelecesse sua distinção dos demais grupos. É certo que existiam exceções e variações locais nas práticas templárias, mas a existência de uma regra permitiu criar uma “identidade” templária mais clara e objetiva. Surge, então, a questão: qual a importância, tanto para a cristandade quanto para o Templo, de se oficializar essa organização?

Em linhas gerais, o concílio de Troyes aprovou uma nova via de salvação a partir de uma vivência ao mesmo tempo militar e religiosa. Com a sanção da regra, a autorização de matar era dada não visando uma campanha específica – como fora feito na cruzada e em outras

<sup>72</sup> [28] O vestuário deve ser simples, sem ornamentos. Entretanto, o capítulo trata diretamente da pureza: “Para aqueles que servem o Criador que está no céu, a pureza é necessária tanto interna quanto externamente, como é dito: ‘Sejam puros, pois eu sou puro.’ [Lv 19:2]” RT, p. 134. Trecho original: “Servientibus enim summo conditori munditia interius exteriusque est valde necessaria, eo ipse attestante, qui ait: ‘Estote mundi, quia ego mundus sum’.”;

<sup>73</sup> [7] – Todo e qualquer pedido, sobretudo à mesa, deve ser feito com humildade e reverente sujeição. RT, p. 126; [13] – Após toda refeição, deve-se agradecer com coração humilde a Cristo pela provisão de alimentos. RT, p. 128; [19] – A roupa utilizada pelos templários não pode ser passível de crítica por excesso ou soberba. RT, p. 131; [24] – “Se um irmão permanente quiser ter o melhor ou o mais bonito, por direito ou pela arrogância, sem dúvida ele merece o pior por tal presunção”. RT, p. 133. Trecho original: “Si aliquis frater remanens ex debito aut ex motu superbie pulchra vel optima habere voluerit, ex tali presumptione procul dubio vilissima meruit.”; [65] – Penalidade por arrogância: “Se ele recusa reparar seus erros ao receber piedosas advertências e orações, mas se torna mais e mais cheio de orgulho, então, de acordo com o Apóstolo, removam-no do rebanho...” RT, p. 151. Trecho original: “Quod si piis ammonitionibus et fuis pro eo orationibus emendare noluerit, sed in superbia magis ac magis se erexerit, tunc secundum Apostolum de pio eradicetur grege...”.

guerras –, mas permitindo um modo de vida religioso que envolvia matar sem pecado, isto é, sancionava ao grupo a prática da guerra de modo “permanentemente santo”. Dessa forma, os templários se tornaram uma Ordem (*ordo*<sup>74</sup>), inserida na estrutura da Igreja. Pode-se apresentar ao menos duas consequências diretas desse reconhecimento.

Internamente à Ordem, por um lado, pode ter impedido sua extinção, uma vez que o grupo não crescia de modo significativo até a realização do concílio de Troyes. Por outro, trouxe seu crescimento, pois o volume de doações aumentou consideravelmente após 1129<sup>75</sup> e a Ordem se instalou em boa parte da cristandade. E externamente, destaca-se que o reconhecimento dos templários permitiu o nascimento de outras ordens religiosas militares, como, por exemplo, Calatrava, em 1164, e os Cavaleiros Teutônicos, em 1190. Levou também à militarização do Hospital de São João de Jerusalém, Ordem originalmente caritativa. De modo mais amplo, “as ordens religioso-militares da Terra Santa, e os cavaleiros do Templo em particular, encontraram, graças ao concílio de Troyes, um status eclesiástico mais estável, de alcance internacional.”<sup>76</sup>

Embora o evento em Troyes seja responsável por oficializar os costumes dos templários e criar a base de uma instituição estável, não se pode pensar que a estrutura e privilégios da Ordem permaneceram inalterados em toda a sua história. Mesmo antes de assumir tarefas “bancárias”, o Templo passou por importantes modificações em seus primeiros anos.<sup>77</sup> Após o concílio, a Ordem continuou se fortalecendo institucionalmente ao receber diversos privilégios por meio de bulas pontificais, tornando-se legalmente independente do patriarcado de Jerusalém apenas após a promulgação da bula *Omne datum optimum*, em 1139.<sup>78</sup>

Simonetta Cerrini considera a criação e institucionalização dos templários um marco na história da espiritualidade cristã, promovendo uma revolução nas relações entre o

---

<sup>74</sup> “Nos costumes medievais, *ordo* significava muito mais do que uma organização, ou uma corporação, já que abrangia a ideia de uma função social e pública. Os homens que pertenciam a uma *ordo* não só seguiam seu destino pessoal, mas também ocupavam um lugar na sociedade cristã. Os guerreiros como classe, eram agora uma *ordo* com um *officium*.” Tradução de Paula Rosas em BURMAN, Eduard. **Templários...** p. 33. PRATER, Joshua. **The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonization in the Middle Ages**. Londres: Weidenfeld & Nicholson, 1972, p. 253.

<sup>75</sup> Como tratamos anteriormente, o cartulário de Albon, ainda que impreciso, mostra um aumento expressivo de doações ao Templo a partir da década de 1130, após o concílio de Troyes.

<sup>76</sup> CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. p. 90.

<sup>77</sup> “O magistério de Hugo viu grandes alterações na estrutura da ordem. Inicialmente, ela era formada por um grupo de indivíduos que desejavam levar uma vida melhor. Depois da morte de Hugo, havia se formado a base de uma grande corporação. Seria uma corporação para o combate, para política, para atividades bancárias, e proprietária de terras. Não demorou para que esta organização perdesse qualquer semelhança com o grupo original”. BARBER, Malcolm. *Origins...*, p. 239.

<sup>78</sup> BARBER, Malcolm. **The New Knighthood**. pp. 56-8. Abordaremos adiante a contribuição das bulas na instituição templária.

sagrado e o profano, entre os clérigos e os laicos.<sup>79</sup> Para a autora, Hugo de Payns teve a iniciativa de formar uma “sociedade alternativa à de sua época, uma sociedade que se poderia ascender ao sagrado sem se separar do mundo.”<sup>80</sup> Esta afirmação é bastante ousada e questionamos se, diante disso, pode-se considerar a inserção do Templo na estrutura da Igreja e a elaboração dessa nova profissão como, de fato, acontecimentos tão revolucionários assim?

### 3.1.4 *O cavaleiro templário: uma revolução na espiritualidade cristã?*

O templário não “revolucionou” conforme Cerrini defende porque ele, antes de tudo, foi fruto de seu tempo e contexto. Ao longo da dissertação, evidenciamos que não era incomum a associação de laicos a grupos religiosos. Também não era anormal a existência de uma preocupação religiosa acentuada naqueles que partiam para a Terra Santa, fosse para peregrinar, fosse para combater infiéis. A ocorrência da cruzada, fruto de longo percurso de evolução na atitude da Igreja frente ao uso da violência, inaugurou “em larga escala” a opção de morrer ao defender a Igreja e, com isso obter a salvação. A inovação do Templo nada mais foi que oferecer essa possibilidade de modo permanente, simultaneamente uma profissão de fé e um ofício.<sup>81</sup> Por outro lado, não se deve menosprezar a importância dessa “novidade”, uma vez que foi necessário um considerável esforço do grupo – e de seus apoiadores – para se fazer legitimar.

A “nova opção” oferecida pelo Templo era plausível à sociedade da época, tanto que mesmo antes da aprovação da Ordem pelo papado, o grupo já recebera doações e filiações de diferentes lugares da cristandade. Após Troyes, o apoio foi intensamente acentuado. Isso quer dizer que a instituição do Templo e seu posterior reconhecimento não foram vistos como uma grande ruptura na sociedade medieval, muito menos como algo que reorganizasse a clássica separação entre as diferentes ordens sociais. A preocupação dos cristãos com a manutenção da Terra Santa no século XII foi um dos principais elementos que permitiu o crescimento dos templários.<sup>82</sup> Tais concessões só teriam espaço num ambiente onde o benfeitor

<sup>79</sup> CERRINI, Simonetta. **La revolucion de los templarios**. p. 15.

<sup>80</sup> *Ibidem*, 17. A vocação (ativa e contemplativa) dos templários “não aceitava a separação dos laicos do manejo do sagrado, que havia se convertido, sobretudo após a reforma gregoriana, em um monopólio dos clérigos. (...) A revolução pacífica dos templários consistiu em esvaziar a partir de dentro a função cumprida pelo clero na sociedade, e estender essa função a toda a sociedade, para constituir uma sociedade religiosa, mas não clerical.” *Ibidem*, pp. 18-19.

<sup>81</sup> “A finalidade de quem se faz Templário é aquela de expiar os seus próprios pecados, colocando a vida em risco para proteger Jerusalém e a Terra Santa. É uma espécie de cruzado em vida, mas que depois da morte terá sua alma como a de um homem dedicado a serviço da Igreja e da fé.” FRALE, Barbara. **Os templários...** p. 48. Ou seja, o templário apenas aproximou duas categorias – o combate e o serviço à Igreja – que não eram excludentes entre si.

<sup>82</sup> Entre 1120 e 1130, há diversas doações que fazem referência direta ao caráter militar da ordem, por vezes

se sentisse seguro de que sua doação era para uma causa legítima espiritualmente. Avaliamos que, para uma sociedade relativamente avessa às novidades, seria improvável tantas doações ao Templo se esta confraria fosse considerada completamente inusitada e diferente de todos os outros grupos religiosos até então. Para os benfeitores, a utilidade dos templários em salvaguardar a Terra Santa, aliado à sua rotina religiosa, em nada era tida como um absurdo, pelo contrário. É certo, entretanto, que houve críticas à união das figuras do monge e do cavaleiro em uma mesma pessoa, mas tal criticismo nunca tomou grandes proporções, como será discutido no final deste capítulo.

Cabe inclusive levantar um questionamento: se os templários representavam uma inovação teológica considerável – embora, a nosso ver, menor do que Cerrini acredita – por que essa Ordem não foi tratada como herética? Em nosso entendimento, o que diferiu o Templo de outras comunidades apostólicas consideradas heréticas foram sobretudo dois fatores. Em primeiro lugar, porque contou com o apoio de renomados eclesiásticos e com a aprovação da Santa Sé.<sup>83</sup> Em segundo lugar, a existência prévia da noção de guerra santa e de combates sacralizados permitiu que não fosse muito estranha à cristandade a justificação da ideia de um “guerreiro santo”, porém em estado permanente. Ou seja, enquanto a noção de guerra santa, com seus benefícios e características, era admitida e praticada em contendas específicas desde muito anteriormente, a profissão templária permitiu que essas mesmas características fossem aplicadas de forma vitalícia aos seus cavaleiros.

Em suma, os templários não representavam uma ruptura com o contexto em que se encontravam, colocando-se num estado “separado” dos laicos ou dos eclesiásticos. Ao contrário, o caso do surgimento dessa instituição revela como poderiam ser plásticas e maleáveis as relações entre o clero e os laicos. Mostra também como havia um contato constante entre esses dois “grupos”, de modo que os interesses das partes poderiam ser alcançados a partir de apoio mútuo. O contato entre Balduíno II (rei, nobre e laico), Bernardo de Claraval (monge e renomado teólogo) e Hugo de Payns (cavaleiro laico) visando um objetivo comum é um bom exemplo disso. Portanto, o Templo foi criado por militares buscando ser religiosos, com o apoio

---

mencionando inclusive que a concessão visa auxiliar nessa tarefa. Vale notar as seguintes doações no Cartulário de Albon: Cartulário, II, p. 2; VI, pp. 3-4; IX, p. 6; XVI, p. 11; XVII, p. 11; XVIII, p. 12; XX, p. 13; XXI, p. 15; XXII, p. 16; XXVII, p. 19; XXXI, p. 24; XXXII, p. 25; XXXIII, p. 25.

<sup>83</sup> Como apresenta Rust em sua tese, a construção de redes de apoios e favorecimentos alterava a legitimidade de instituições medievais, tal como ocorreu no caso da disputa entre Anacleto II e Inocêncio II. Os apoiadores além-Alpes de Inocêncio o favoreceram para ser considerado o papa legítimo mesmo após a eleição de Anacleto e o apoio do colégio cardinalício romano. RUST, Leandro Duarte. **Colunas vivas de São Pedro...** pp. 459-60. No caso do Templo, entendemos que ocorreu da mesma maneira. A legitimidade da proposta não foi profundamente debatida uma vez que Bernardo e o Papado acolheram e incentivaram o *novum militiae genus*. Em suma, foi essa correlação de apoiadores que manteve o Templo como instituição considerada legítima até 1312, data de sua supressão.

de nobres laicos e clérigos. É uma mistura complexa que permite perceber a inexistência de um corte rígido entre os dois grupos. Além disso, não se pode conceber sua instituição como uma revolução uma vez que sua fundamentação teórica foi precedida por um longo processo de justificação, como foi explicado nos dois capítulos anteriores.

### 3.2 Desenvolvimentos posteriores à Troyes

Com sua Ordem formalmente aprovada pela Sé apostólica e dotada de regra própria, Hugo de Payns retornou a Jerusalém ainda em 1129. Levava consigo homens recrutados para a planejada ofensiva contra Damasco e, em nome do Templo, obtivera diversas propriedades no Ocidente. Guilherme de Tiro comenta esse episódio:

No ano seguinte, [1129], vimos voltar a Jerusalém Hugo de Payns, primeiro mestre da Cavalaria do Templo, e alguns outros homens religiosos que haviam sido enviados pelo rei e pelos outros príncipes do reino entre os príncipes ocidentais para recrutar povos que viessem em nosso auxílio e especialmente para engajar os poderosos no assédio à cidade de Damasco.<sup>84</sup>

A campanha de recrutamento de Hugo rendeu muitas adesões, sobretudo na França, em Flandres e na Inglaterra, embora nem todos tenham se tornado templários. Jonathan Philips considerou a “ação de Hugo de Payns e de seus companheiros um raro exemplo de ação de recrutamento de cruzados, conduzida diretamente pelos príncipes do Oriente latino, que, para tanto, utilizava seus próprios agentes.”<sup>85</sup>

A estruturação do Templo caminhava satisfatoriamente, já que além do trabalho de Hugo e do aumento considerável de doações após Troyes<sup>86</sup>, também Bernardo manteve seu contínuo apoio à sua estruturação. Isso se pode notar na carta enviada ao Patriarca de Jerusalém Guilherme, por volta de 1135:

Rogo-vos que olheis os cavaleiros do Templo, e abris as entranhas de vossa imensa piedade a esses intrépidos defensores da Igreja. Vós fareis assim um trabalho agradável tanto a Deus quanto aos homens ao proteger esses guerreiros corajosos que expõem sua vida para salvar seus irmãos.<sup>87</sup>

Ainda que o abade não tenha feito nenhum pedido específico a Guilherme, é relevante sua recomendação ao patriarca. Embora na Terra Santa o desenvolvimento do Templo

<sup>84</sup> GT, XIII, 26, col. 574. Trecho original: “Anno sequenti, Hugo de Paganis, magister militiae templi primus, et quidam alii viri religiosi, qui a domino rege, et aliis regni principibus ad Occidentales missi fuerant principes, ut nostrorum subsidium populos excirarent, et ad obsidionem Damascenae urpis, potentes specialiter invitarent, reversi sunt.”

<sup>85</sup> PHILLIPS, Jonathan. **Defenders of the Holy Land**. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 38-9 apud DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 204.

<sup>86</sup> BURMAN, Edward. **Templários...** p. 40. Ver também BARBER, Malcolm. **The new knighthood**. pp. 26-29.

<sup>87</sup> SÃO BERNARDO. Sancti Bernardi... PL 182, Ep. 175. Trecho original: “Super milites Templi ponite, quaeso, oculos vestros, et tantae pietatis viscera tam strenuis Ecclesiae propugnatoribus aperite. Hoc siquidem acceptum erit Deo et gratum hominibus, si fovetis eos, qui suas animas pro fratribus posuerunt.”

tenha sido mais lento que na Europa, o trecho aponta para a preocupação de Bernardo na prosperidade da Ordem também naquela região, pautado também pelo apoio do clero latino lá situado.

No que tange ao apoio eclesiástico ocidental, o Templo ainda seria muito beneficiado pelo papado. Na ocasião do concílio de Pisa (1135)<sup>88</sup>, Inocêncio II prescreveu aos templários dois novos artigos na regra, sobre as festas e os jejuns que deveriam ser observados. Além disso, “São Bernardo usou essa oportunidade para receber apoio pecuniário da assembleia para o Templo. O papa prometeu um marco de ouro anualmente; seu chanceler Aimerico, duas onças de ouro; e os outros bispos e prelados um marco de prata cada.”<sup>89</sup>

Pode-se conjecturar que essa demonstração pontifícia de suporte à Ordem faria parte da tentativa de Inocêncio em construir uma rede de apoios, pois nesse momento vivenciava uma querela com o antipapa Anacleto II. Ter o amparo dos templários, senhores de propriedades em diversos locais do Ocidente, relacionados com muitos grupos senhoriais, poderia ser interessante para o fortalecimento da legitimidade pontifícia de Inocêncio. Anos depois, esse papa emitiria uma importante Bula de privilégios ao Templo, chamada *Omne datum optimum*, que será estudada adiante.

No período posterior ao Concílio de Troyes ocorre o início de uma rápida e concreta expansão que levou o Templo do obscurantismo à fama e poder internacionais. São Bernardo contribuiu para esse rápido crescimento. O iniciador de qualquer movimento para ganhar o apoio do clérigo mais poderoso da Europa ocidental no período fez uma contribuição decisiva para o crescimento da Ordem e (...) pode inclusive tê-la salvo da extinção.<sup>90</sup>

Em suma, o papado – aliado a outros grupos, como a aristocracia e o clero latino – representou um apoio que permitiu o crescimento da Ordem. No que tange às posses orientais, os templários são relativamente inexpressivos, ou seja, quase não existem registros, na documentação da Terra Santa, nas primeiras três décadas após Troyes. “Poder-se-ia esperar que a Ordem rapidamente atingiria uma nova proeminência em Outremer, especialmente dado o sucesso do recrutamento de Hugo de Payns (...). Entretanto, há pouca evidência que ampare esta ideia. (...) [Até o fim da década de 1140], há poucos sinais da atividade templária [no Oriente].”<sup>91</sup> O mesmo não se pode dizer sobre o Ocidente, onde o apoio inicial foi mais significativo e o número de doações bem mais relevante para uma Ordem recém formada.

<sup>88</sup> CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. p. 148. O concílio de Pisa foi convocado principalmente para lidar com o clero errante, e em tal ocasião diversos foram excomungados e depostos. “O tamanho do concílio foi considerável; 113 bispos e 13 abades compareceram.” BARBER, Malcolm. *Origins...* p. 237.

<sup>89</sup> Loc. cit.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 227

<sup>91</sup> *Idem*. **The new knighthood**. pp. 34-5.

### 3.2.1 *Uma Ordem internacional*

Os anos após Troyes trouxeram inúmeras mudanças à Ordem do Templo, que em muito a diferenciou da proposta inicial de Hugo de Payns e dos demais prototemplários que pretendiam uma vida simples de pobreza e humildade no período de 1114 a 1119. Dentre os principais aspectos que mudaram a face do Templo, destacam-se a internacionalização da instituição e as adaptações realizadas para que pudesse ser devidamente gerida. Estes dois elementos devem ser analisados mais detidamente.

Entre o final da década de 1120 e durante os anos 1130, o Templo efetivou sua presença em boa parte do Ocidente, geralmente a partir de doações.<sup>92</sup> Os benfeitores eram tanto da alta nobreza, como príncipes e reis, quanto indivíduos que buscavam apoiar a nova Ordem. “Laicos comuns não podiam doar (...) [em larga] escala, mas ao longo dos séculos XII e XIII os templários se beneficiaram dos efeitos cumulativos de centenas de doações individuais.” De modo mais restrito ao recorte aqui delineado, aponta-se que Edward Burman, baseado nas pesquisas de Marion Melville, apresenta um número relevante de doações nas duas primeiras décadas após o reconhecimento dos templários:

Ao todo, existem cerca de seiscentos privilégios concedidos [na Europa] à Ordem sob a liderança de Hugo de Payns e Roberto de Craon [cujo mestrado ocorreu até 1147] (...). Eles abrangem os direitos a terras e outros direitos, tais como mercados e feiras, rendimentos, casas, prebendas, dízimos, aluguéis, anuidades, servos feudais, servos com família...<sup>93</sup>

Em 1140, os templários já se encontravam instalados nos territórios cujos atuais países são Portugal, Espanha, França, Inglaterra e Escócia. Na Itália, sua expansão não teve a mesma velocidade que nas demais regiões, mas sabe-se da fundação de uma comenda em Roma por volta de 1138.<sup>94</sup>

O caso da presença templária na Ibéria é interessante. Devido à fronteira com o Islã, o potencial do Templo como uma força de combate foi rapidamente notado. Afonso I, rei de Aragão e Navarra, em especial, tentou estabelecer o Templo em seu território, colocando-o como um dos três beneficiários (junto da Ordem do Hospital e dos Cônegos do Santo Sepulcro) de seu testamento. Após sua morte, diversas manobras foram realizadas pela nobreza local e o testamento não foi cumprido. Em 1143, o Templo recebeu diversos benefícios a fim de

---

<sup>92</sup> “Com as primeiras doações os templários se estabeleceram como importantes senhores de terras. Eles começaram a organizar e cultivar suas propriedades. Uma nova função começou, portanto, a surgir mesmo durante a vida do fundador, que seria a exploração da terra.” BARBER, Malcolm. *Origins...* p. 237.

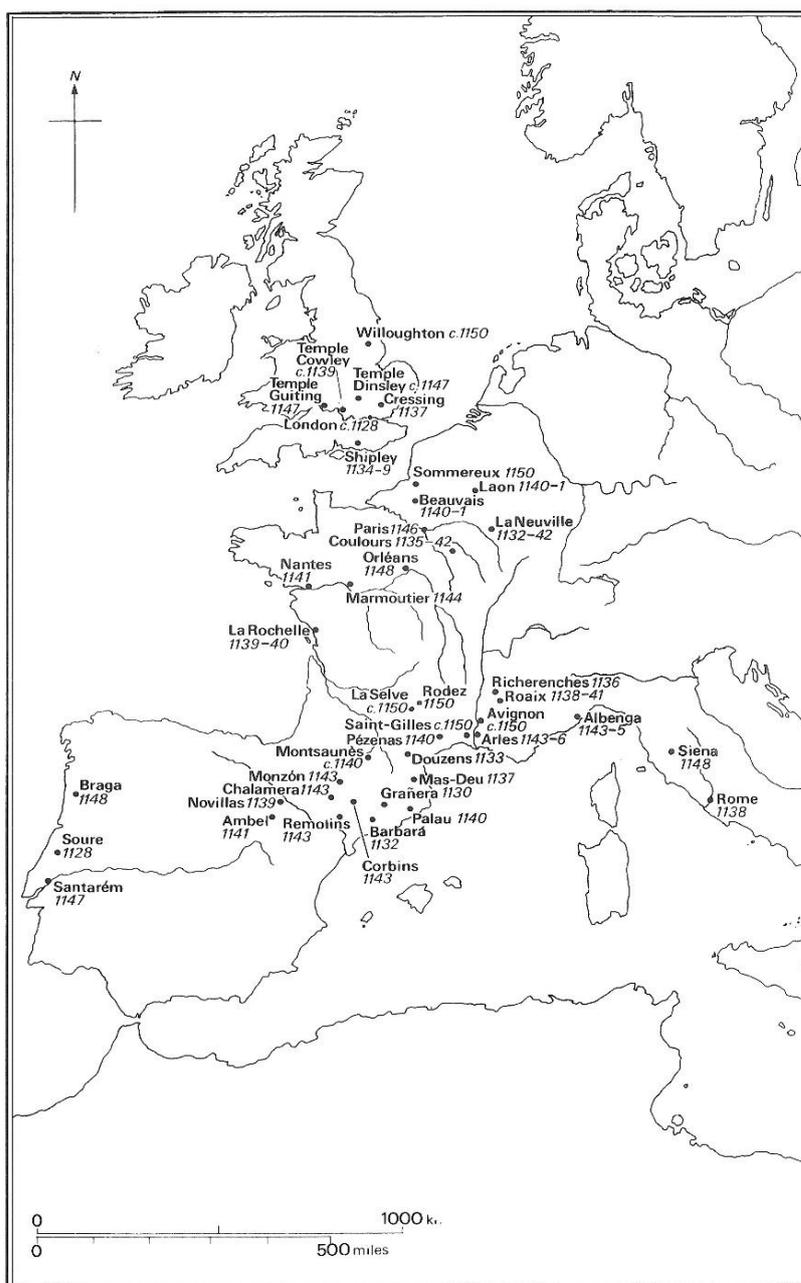
<sup>93</sup> BURMAN, Edward. **Templários**. p. 42.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 43

renunciar ao seu direito testamentário. Entre eles, constavam seis grandes castelos e seus territórios; direito à rendas reais e à não cobrança de certas exações.<sup>95</sup>

Convém apresentar um mapa confeccionado por Barber, que indica as principais posses da Ordem até 1150. Ele é útil para ilustrar o quão ampla, geograficamente, era a rede templária ocidental ainda em suas primeiras décadas de vida.

**Mapa 2 – Comendas e castelos templários até 1150<sup>96</sup>**



<sup>95</sup> BARBER, Malcolm. **The new knighthood**. p. 29.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 22.

Dada sua rápida expansão, seria preciso utilizar um modelo que possibilitasse a gestão de todas essas posses. A rede templária deveria se caracterizar como “condutora” de recursos<sup>97</sup>, uma vez que era necessário direcionar todos os rendimentos excedentes à Terra Santa para custeio de sua atividade central – o combate aos infiéis. Como nenhuma outra Ordem possuía essa especificidade, surgiu a necessidade de estabelecer um novo modelo, adaptado a partir das estruturas monásticas existentes<sup>98</sup>, mas que permitisse também uma cadeia de comando militar. A organização das posses em um sistema provincial (porém interligado até o Oriente) proporcionou ao Templo usufruir de uma rede de escoamento – de provisões e homens – para o abastecimento da linha de frente, na Terra Santa.

Ainda que na primeira geração de líderes os títulos e deveres dos oficiais templários eram por vezes inconsistentes e vagos<sup>99</sup>, está claro que desde o princípio a decisão era de organizar a Ordem em uma base provincial, largamente determinada pelas realidades geopolíticas<sup>100</sup>. Novamente aqui a influência do Hospital é evidente, pois esta era a única outra Ordem que possuía uma estrutural comparável nesse momento.<sup>101</sup>

O modelo templário, então, contava com uma hierarquia de “instalações”, desde posses pequenas como moinhos, passando por comendas locais (ou preceptorias) às províncias e, por fim, até o centro da Ordem (Jerusalém)<sup>102</sup>. A gestão dessas propriedades era realizada também por uma hierarquia de funções, que obedecia uma divisão que ia do local ao supranacional.<sup>103</sup> “Preceptores de casas locais e conventos começaram a aparecer no final dos anos 1130. [Acredita-se que] um administrador residente era estabelecido quando acumulava-se propriedades suficientes em uma área particular.”<sup>104</sup> O Mestre da França era geralmente tido

<sup>97</sup> “Essa organização hierarquizada e solidária impôs-se desde o início ou quase, pois permitia às ordens reunir comodamente os meios humanos e materiais necessários para o cumprimento de sua missão, que era exercida em dois terrenos precisos: a linha de frente, graças aos meios reunidos em suas casas do Ocidente, e a retaguarda; o escalão intermediário da província desempenha no Oriente um papel de redistribuição dos meios e, no Ocidente, um papel de concentração desses mesmos meios. Entre o centro e a periferia, as trocas são constantes, por serem indispensáveis.” DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 150.

<sup>98</sup> A grandeza de Cluny ao final do século XI poderia propiciar um modelo a ser seguido. Entretanto, Barber aponta que esse “império cluniacense” cresceu de modo tão aleatório que, embora possuísse um centro – Cluny –, permitia complexas relações entre suas casas, o que impossibilitaria a apropriação dessa organização pelo Templo. Já a estrutura de Cister, mais consistente devido seu sistema de filiação de abadias se adaptaria melhor à proposta de organização dos templários. Entretanto, as “casas-mãe” cistercienses eram por vezes muito distantes das “filhas”, o que inviabilizaria a adoção pela nova ordem. A organização que possuía semelhante necessidade era a ordem do Hospital, da qual Barber acredita que tenha inspirado o Templo em sua estruturação.” BARBER, Malcolm. **The new knighthood.** pp. 19-20.

<sup>99</sup> Ainda assim, destaca-se que, já em 1132, se nota na documentação o cargo de **Senescal**, atribuído a Roberto de Craon, futuro mestre. Cartulário, XLVII, p. 36.

<sup>100</sup> Isto é, o tamanho da jurisdição em relação às regiões nas quais o Templo se instalava variava de acordo com aspectos geopolíticos, o que não invalidava o intento de organizar a ordem numa base provincial.

<sup>101</sup> BARBER, Malcolm. **The new knighthood.** p. 20.

<sup>102</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 150.

<sup>103</sup> “A presença de uma hierarquia embrionária de oficiais era necessária pois a nova ordem atraiu uma larga base de apoio, social e geograficamente.” BARBER, Malcolm. **The new knighthood.** p. 23.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 21.

como o líder do Templo para todo o Ocidente. No topo da Ordem se encontrava o Mestre (bem posteriormente chamado de Grão-Mestre), sediado em Jerusalém. A sede da instituição permaneceu na Cidade Santa até 1187. Com a perda desse território, mudou-se para Acre e, por fim – após 1291 – para a ilha de Chipre.

Como se nota, o Templo alterou profundamente sua estrutura e alcance durante os primeiros anos de sua existência. Ainda outras mudanças seriam efetivadas nos anos 1130. De fato, boa parte da estruturação administrativa da Ordem deve-se à gestão de Roberto de Craon, segundo mestre do Templo (c.1136-1147). Chamado de “o Burgúndio” e pertencente à alta nobreza do Languedoc, é tido por Marion Melville como um grande administrador e um diplomata de grande astúcia.<sup>105</sup> “Seu caráter era diferente do de seu predecessor, mas era igualmente dedicado à Ordem templária (...). Quando a Ordem começou a expandir-se rapidamente na década de 30 do século XII, seus dons de administrador foram, talvez, os mais necessários.”<sup>106</sup> Uma das realizações mais significativas de seu mestrado foi a confecção de uma versão da regra em língua de oïl, da qual falaremos a seguir. Consideramos isso uma relevante alteração, uma vez que a regra em língua vernácula, juntamente com a aprovação ter ocorrido em território franco (não em Roma ou Jerusalém), fez com que a Ordem, ainda que “internacional”, possuísse um “caráter francês” em boa parte dos lugares em que se instalou.<sup>107</sup>

### 3.2.2 Alterações no texto de Troyes: A regra Francesa

Algum tempo após a criação da regra Latina, foi efetuada uma tradução de seu texto para a língua de oïl. Esta versão do texto ficou conhecida como regra Francesa e subsiste atualmente em quatro manuscritos.<sup>108</sup> A data da tradução não pode ser afirmada categoricamente, mas é possível termos uma ideia. Cerrini e Demurger acreditam que a nova versão surgiu nos primeiros anos após 1136, morte de Hugo de Payns.<sup>109</sup> E certamente foi antes de 1147, pois nesse ano é autorizado o uso da cruz vermelha nas vestes templárias<sup>110</sup> e tal alteração seguramente seria mencionada na normativa. Esses elementos situam a tradução na gestão de Roberto de Craon, segundo mestre do Templo (1136-1147). Mais especificamente, Cerrini atribui a tradução ao período próximo à publicação da bula *Omne Datum Optimum*

<sup>105</sup> MELVILLE, Marion. **La vie des Templiers**. Paris: Gallimard, 1974, p. 33 apud BURMAN, Edward. **Templários**. p. 47.

<sup>106</sup> Loc. cit.

<sup>107</sup> CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. pp. 111-2. Em alguns lugares, excepcionalmente, como Itália do Norte ou Alemanha, o latim substituiria o francês. Ibidem, p. 205.

<sup>108</sup> Ver nota 19 deste capítulo.

<sup>109</sup> CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. p. 258. DEMURGER, Alain. **Os Templários...** p. 106.

<sup>110</sup> A autorização é feita por Eugênio III, segundo Guilherme de Tiro. GT, p. 527.

(1139). Tal documento autoriza os templários a terem uma legislação autônoma – as *consuetudines*, isto é, os procedimentos transformados em lei que tornaram-se os *retrais* do Templo. Assim, a tradução adviria da preocupação de agregar toda a legislação, regra primitiva e os primeiros *retrais*, em um mesmo idioma.<sup>111</sup> Se estiver correta essa colocação, pode-se datar a redação da versão francesa entre 1136 e 1139.

É possível afirmar que o interesse de possuir a legislação em apenas um idioma seria a única motivação para traduzir o texto? Com base em outros elementos, pode-se perceber que não, pois há mais razões que suscitaram a criação da regra Francesa. Primeiramente, o texto latino, elaborado em Troyes, é desconexo em vários momentos. Ele retoma assuntos em trechos muito distantes uns dos outros e por vezes lhe falta clareza. Isto ocorreu porque é o resultado de discussões e, tal como uma ata, apresenta os assuntos conforme são debatidos. “Jean Michel seguramente manteve a ordem cronológica dos pontos debatidos pelos Padres do Concílio. (...) Deste modo, a regra latina seria uma espécie de ata testemunhal do concílio.”<sup>112</sup> Além disso, era um texto antes de tudo eclesiástico e vinha marcado por expressões e um topos retórico que convidava à reflexão, isto é, não foi construído como um texto prático para ser consultado pelos cavaleiros. Finalmente, muitos templários não eram conhecedores do latim e isso poderia atrapalhar a transmissão das normas na rede templária. Estes empecilhos colaboraram para o interesse em traduzir a regra para uma língua vernácula.

O texto latino era um texto para ler, um texto proposto para a reflexão de todos, templários ou não, um texto oficial, mas aberto, e que circulou em diferentes ambientes e países. Por outro lado, a tradução francesa, marcada ou não por outras línguas românicas, foi feita para ser consultada, para que o templário soubesse o mais rapidamente o que poderia fazer e o que não poderia fazer. Trata-se de um texto fechado, inseparável da jurisprudência da Ordem, um texto reservado para a fraternidade do Templo, como todas as demais regras religiosas.<sup>113</sup>

Além da pretensão de facilitar a consulta, o texto de Troyes foi traduzido também visando organizar seu conteúdo disperso. “O mérito da tradução reside na organização dos capítulos, cujo objetivo era que os irmãos autorizados pudessem fazer um uso prático da regra.”<sup>114</sup>

Sendo assim, deve-se pensar em tradução ou em nova versão? Como Cerrini analisa, o conteúdo da regra latina está inteiramente presente na versão francesa, ou seja, sua

<sup>111</sup> Destaca-se que nenhum manuscrito da regra francesa apresenta apenas o texto da regra primitiva. Todos têm uma parte dedicada aos *retrais*. Isso fortalece a hipótese de que a tradução foi também motivada para apresentar toda a legislação em um só idioma. CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. pp. 175, 211 e 232.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 219.

<sup>113</sup> Ibidem, p. 175.

<sup>114</sup> Ibidem, p. 232.

tradução é fiel. Entretanto, a organização dos capítulos é diferente: o índice é ausente e a ordem dos artigos é bastante alterada, agrupando-os segundo sua temática. A diferença é marcante a ponto de Henri de Curzon dividir o prólogo (da versão francesa) em alguns capítulos, para dar a impressão de ser a mesma estrutura encontrada na latina.<sup>115</sup>

Na versão francesa, nota-se alterações em outros elementos, como a supressão de nomes completos no prólogo e sua substituição por iniciais.<sup>116</sup> Cerrini acredita que, no momento da tradução, muito da história inicial do Templo já havia se perdido – por isso a supressão dos nomes dos presentes no concílio, por exemplo. De outro lado, consideramos que os nomes foram reduzidos devido ao fato de que, por ser uma edição concebida visando a praticidade, não seria necessário apresentar tais informações em detalhes.

Além disso, para essa autora, a tentativa de criar um texto mais objetivo e funcional também seria um sinal de que a espiritualidade dos templários não seria a mesma de seus primeiros anos.<sup>117</sup> Também não concordamos totalmente, uma vez que a autora sustenta esse argumento ao relacionar a regra (redigida com base em um possível memorando que Hugo de Payns expusera ao concílio) e a espiritualidade presente na carta de Hugo Peccator. Como não comungamos da hipótese da autoria da carta ser de Payns, entendemos que tal argumento perde força.

Por fim, hoje aparenta ser de senso comum que a versão francesa da regra permanece uma tradução de fato, não uma nova edição, embora se dê em outro contexto e com diferente objetivo. Ela foi pensada e preparada para penetrar melhor na rede templária e ser útil para consulta de seus membros.

Olhando mais de perto os dez testemunhos da regra, nos parece evidente que existem, bem separadas, duas tradições. Uma, latina, coloca a regra em um contexto eminentemente literário; muitas vezes próximo ao *De Laude* de São Bernardo, a regra é difundida na rede dos monges (cistercienses, sobretudo) e dos cônegos (Vitorinos de Paris); a segunda tradição, francesa, nos mostra a regra sempre junto da jurisprudência sucessiva da Ordem, sem nada mais [como textos teológicos, por exemplo]; trata-se de textos “de uso” reservados à rede templária.<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> CURZON, Henri de (org). **La Règle du Temple**. pp. 11-70. Convém notar que Curzon alterou a ordem dos capítulos latinos da regra primitiva (presentes no rodapé das páginas de sua publicação) para que acompanhassem a ordem dos artigos na versão francesa. De fato, mesmo a numeração dos capítulos latinos não acompanha a presente na edição crítica de Cerrini, utilizada no presente estudo. Segundo essa historiadora, Curzon alterou a numeração original ao dividir o prólogo latino em capítulos. Assim, tanto a versão latina quanto a francesa teriam o mesmo número de capítulos. CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. p. 210.

<sup>116</sup> Para uma comparação mais aprofundada das duas versões, ver CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. pp. 212-232.

<sup>117</sup> “Entretanto, algumas decisões tomadas pelo tradutor fazem pensar que a intuição espiritual profundamente inovadora de Hugo foi deixada de lado muito rapidamente: se trata de uma má tradução ou deverá se falar de traição?” Ibidem, p. 259. Ver também p. 212.

<sup>118</sup> CERRINI, Simonetta. *La tradition manuscrite de la Règle du Temple...* pp. 217-8. Cerrini atenta, também, ao

Assim, a tradução da regra para o Francês obedeceu à intenção de facilitar tanto o dia-a-dia da Ordem quanto sua gestão. A escolha por esse idioma foi de ordem prática, já que uma organização com preocupações militares deve descomplicar ao máximo sua cadeia de comando, bem como facilitar a consulta de seus membros à normativa. No mesmo período em que ela foi realizada, e pode-se dizer que com o mesmo intuito, ou seja, de estabelecer parâmetros para a estruturação prática da Ordem, o papa Inocêncio II publicou a primeira bula de privilégios dos templários.

### 3.2.3 *Omne Datum Optimum e a “independência” do Templo*

Através da bula *Omne Datum Optimum*, o papa Inocêncio II completava a estruturação jurídica<sup>119</sup> da primeira Ordem religiosa e guerreira da cristandade medieval. Caberá, portanto, compreender o que o levou a publicar tal documento, feito na ocasião do concílio de Latrão em 29 de Março de 1139, bem como os termos nele presentes.

Abordamos, anteriormente, o apoio dado por Inocêncio ao Templo em 1135, durante o concílio de Pisa, quando o pontífice estabeleceu a lista de festas e jejuns a serem observados pelos templários, bem como um marco de ouro anual. A partir da tese de Rust, sabe-se que o pontífice buscou tecer alianças suprarregionais para se fazer legitimar na Santa Sé desde sua eleição em 1130, confrontando o rival Anacleto II. Em Latrão (1139), o papa já se encontrava estabelecido e tido como legítimo por boa parte da cristandade.<sup>120</sup> Este concílio marcou a coroação de seu reconhecimento. Para consegui-lo,

Inocêncio renovou concessões anteriormente realizadas [por pontificados anteriores], favoreceu figuras graúdas de esferas eclesiais locais, retesou laços de partilha regional do poder decisório pontifício. Cada gesto de favorecimento e concessão cerzia em torno dele - e longe dos muros romanos - uma abrangente e poderosa teia de partidários, que incluía destacadas lideranças eclesiais e as próprias cortes transalpinas.<sup>121</sup>

Inocêncio, que contava com Bernardo como um de seus mais influentes partidários, sacramentou seu apoio aos templários ao promulgar a primeira bula de privilégios da Ordem. Entendemos que existem duas razões centrais para isso: em primeiro lugar, a estratégia de consolidação de alianças supranacionais e a proximidade com Bernardo; em segundo, a preocupação de Inocêncio com a causa da cruzada e com o uso de forças militares para os

---

fato de que os manuscritos latinos não eram obrigatoriamente presentes apenas na rede monástica. Ela dá alguns exemplos da difusão da versão latina em países como Itália, Alemanha ou no leste europeu.

<sup>119</sup> O que não quer dizer, por certo, que tal estrutura permaneceu a mesma durante a existência da ordem. Como visto, a regulamentação templária passou por inúmeros acréscimos ao longo dos séculos XII e XIII.

<sup>120</sup> RUST, Leandro Duarte. *Colunas vivas de São Pedro...* p. 460.

<sup>121</sup> Loc. cit.

objetivos pontifícios.<sup>122</sup> É razoável considerar que o papa veria no apoio ao Templo a possibilidade de seu uso político pela Santa Sé.<sup>123</sup>

Malcolm Barber considera, inclusive, que a bula só fora publicada em 1139 por ser impossível para o papa fazê-lo antes. Até então, o apoio de Inocêncio ao Templo seria notado apenas por meio de seu suporte financeiro à Ordem. Somente após a morte de Anacleto (1138) é que foi possível Inocêncio voltar a Roma e preparar o concílio de Latrão, ocasião na qual outros privilégios foram concedidos ao Templo por meio da bula.<sup>124</sup>

Antes, porém, de aprofundarmos em seu conteúdo, é importante lembrar que embora essa tenha sido fruto do interesse de Inocêncio, apoiado por Bernardo, ela também foi tida como importante para diversos outros pontífices. Isso pode ser atestado pelas inúmeras republicações de seu conteúdo, 12 vezes entre 1154 e 1194.<sup>125</sup> Agora surge a questão: o que a bula autorizava e de que forma ela afetou o Templo?

Basicamente, seu texto garantiu privilégios que tornaram os templários independentes da esfera secular da Igreja, subordinando-os apenas ao papado. Além disso, facilitou a inserção regional da Ordem ao regulamentar a posse de dízimos e doações recebidas. É consenso na historiografia considerá-la como o marco da independência da Ordem em relação ao patriarcado de Jerusalém. Mas de que forma a bula estipula tal “independência”?

Talvez a concessão mais importante do documento se refira ao cerceamento da intervenção externa ao Templo, por laicos ou eclesiásticos, limitando a Ordem à subordinação apenas à Santa Sé. O texto manifesta este privilégio ao garantir, sob a proteção da Sé apostólica, a posse dos dízimos e doações recebidos pelo Templo, bem como a proibição da ingerência de pessoas externas nos costumes dos templários.

Determinamos que a casa do Templo, com todas suas posses e bens, que é sabido manterem legitimamente no presente e que podem ser obtidos no futuro pela concessão pontifícia, pela generosidade de reis ou príncipes (...) estarão sob a proteção e tutela da Santa Sé perpetuamente por todo o tempo futuro. Doravante, os costumes instituídos comumente pelo mestre e pelos irmãos para a observância de vossa religião e ofício não poderão ser infringidos nem reduzidos por qualquer pessoa eclesiástica ou secular. (...) Proibimos e de toda forma interdítamos que qualquer pessoa, eclesiástico ou secular, se atreva a exigir fidelidades, homenagens, votos ou outras

<sup>122</sup> Quatro anos antes, em Pisa, Inocêncio concedeu as indulgências de cruzada para aqueles que desejassem lutar contra Rogério II da Sicília. Tal concessão se renovou em 1139 e tomou a forma de um ataque de tropas pontifícias em Cápua, no qual o papa, derrotado, caiu prisioneiro em julho do mesmo ano. RUST, Leandro Duarte. **Colunas vivas de São Pedro...** pp. 353-4 e p. 354, nota 79.

<sup>123</sup> Ao considerar o Templo um defensor da Igreja (conforme o texto da bula: “...Templo, vós que reunistes para o louvor e glória de Deus e pela proteção de Seus fiéis, e também pela liberação da Igreja de Deus.”), o papado retoma uma prática mais antiga de favorecimento daqueles que lutavam por sua causa. Algumas dessas práticas foram trabalhadas no primeiro capítulo. Cartulário, Bullaire, V, p. 376. Trecho original: “Templum, in quo estis, ad Dei laudem et gloriam, atque defensionem suorum fidelium, et liberandam Dei ecclesiam, congregati...”

<sup>124</sup> BARBER, Malcolm. **The new knighthood.** p. 56.

<sup>125</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 118.

salvaguardas, que são comumente utilizadas por seculares, do mestre ou dos irmãos dessa mesma casa.<sup>126</sup>

Esses dois elementos – a proteção apostólica das posses e a proibição de ingerência externa – afirmam a independência ou, ao menos, maior autonomia da Ordem. No que tange às posses, a proposta da Santa Sé era tornar o Templo isento de exações tanto quanto possível, para que toda sua renda fosse direcionada para as atividades da Ordem na Terra Santa.<sup>127</sup> Já em relação à proibição de intromissão de laicos ou religiosos, “o pontífice afirma que as *consetudines*, [isto é,] os costumes estabelecidos pelo mestre e pelos irmãos do Templo, podem ser modificados [apenas] pelo mestre, com a conformidade dos membros mais eminentes do capítulo. (...) [Dessa forma], o papa afirma a autonomia legislativa do Templo.”<sup>128</sup> Até então, conforme consta no prólogo da regra, tais costumes poderiam ser alterados também pelo Patriarca de Jerusalém.

Outra importante concessão presente na bula é a autorização para o Templo dispor de seus próprios padres e poderem construir seus próprios oratórios. Inocêncio cria uma nova categoria de irmãos templários – além dos cavaleiros e dos sargentos. A partir de 1139, o Templo teria a autorização para ter sacerdotes entre seus membros. Estes proviriam o serviço divino, mas sem gozar de todas as prerrogativas dos irmãos templários (cavaleiros). Ou seja, o texto da bula supõe que os sacerdotes estão abaixo dos cavaleiros templários, uma vez que proíbe aos irmãos capelães a função de mestre. Ou seja, ainda que visto como um templário, o prior não poderia exercer a chefia da Ordem – destinada apenas a cavaleiros professos.

Comandamos que, com vossa morte, Roberto, amado filho no Senhor, ou na de quaisquer vossos sucessores, ninguém dessa mesma casa deverá ser proposto [como líder dos irmãos] a menos que ele seja uma pessoa religiosa e militar, que tenha feito a profissão do hábito de vossa irmandade, e aquele que seja apontado [como líder] deverá ser eleito por ninguém que não seja todos os irmãos ou, ao menos, sua parte mais pura e sadia.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> Cartulário, Bullaire, V, p. 376. Trecho original: “Statuentes ut domus seu Templum, cum omnibus possessionibus et bonis suis, que in presentiarum legitime habere cognoscitur, aut, in futurum, concessione pontificum, liberalitate regum vel principum, (...) perpetuis futuris temporibus, sub Apostolice Sedis tutela et protectione consistat. (...) Porro consuetudines, ad vestre religionis et officii observantiam, a magistro et fratribus communiter institutas, nulli ecclesiastice secularive persone infringere vel minuere sit licitum. (...) Prohibemus autem et omnimodis interdiciamus ut fidelitates, hominia sive juramenta, vel reliquas securitates, que a secularibus frequentantur, nulla ecclesiastica secularisve persona, a magistro et fratribus ejusdem domus exigere audeat.”

<sup>127</sup> “O privilégio continha também concessões de ordem econômica: no curso dos decênios seguintes foi ratificado e enriquecido pelos pontífices, com o fim de tornar o Templo isento das imposições fiscais, para que todos os recursos fossem destinados ao empenho cruzado, e para garantir a plena autonomia dos poderes laicos e eclesiásticos, a fim de evitar que os soberanos, os senhores feudais ou os bispos forçassem os Templários a militar para servir a qualquer interesse particular.” FRALE, Barbara. **Os templários...** p. 50.

<sup>128</sup> CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios.** p. 209.

<sup>129</sup> Cartulário, Bullaire, V, p. 376. Trecho original: “precipimus ut, obeunte te, dilecte in Domine fili Roberte, vel tuorum quolibet successorum, nullus ejusdem domus fratribus proponatur, nisi militaris et religiosa persona, que vestre conversationis habitum sit professa, nec ab aliis, nisi ab omnibus fratribus insimul vel a saniori ac priori eorum parte qui proponendus fuerit, eligatur.”

A autorização de contar com sacerdotes templários acentua a autossuficiência da Ordem, uma vez que ela não mais precisaria de clérigos ordenados externos à Ordem para celebrar os serviços. Assim, oficialmente, a organização ficaria livre da subordinação da tutela do Patriarca e das demais lideranças eclesiásticas, tanto em relação à rotina religiosa quanto em relação às posses. Ainda que uma parcela de seus membros – os sacerdotes – ainda continuassem subordinados à estrutura eclesiástica secular, eles não possuíam o poder decisório em relação às atividades da Ordem, que era reservado aos cavaleiros. Desse modo, mesmo com membros inseridos na hierarquia eclesiástica, a bula marca o afastamento da Ordem da ingerência de lideranças eclesiásticas à exceção do papa. “Somente com a bula *Omne datum optimum*, de 1139, a Ordem do Templo é formalmente liberada da tutela dos seculares, incluindo a do patriarca, para simplesmente ser colocada sob a autoridade do papa.”<sup>130</sup>

Contudo, na prática a maior autonomia do Templo não pressupunha que inexistissem relações com eclesiásticos e laicos, tanto localmente quanto com líderes desses grupos. Segundo Barber, “a independência jurisdicional e econômica garantidas na *Omne datum optimum* não parece ter sido implementada imediatamente já que, na prática, a realidade das relações diárias inevitavelmente conduziu a compromissos [entre os templários e eclesiásticos ou laicos].”<sup>131</sup> Barber, aqui, faz referência à independência no sentido de que o Templo demorou alguns anos para se estabelecer como uma Ordem sustentada a partir de suas próprias posses. Entretanto, mesmo ao longo do século XIII, quando a Ordem poderia ser considerada forte em termos econômicos, ela – assim como todos os outros senhores – atuava em relações locais de interdependência visando gerir suas propriedades. Sendo assim, pode-se falar em independência de fato?

Em nosso entendimento, o termo “independência” do Templo é exagerado, uma vez que na prática não se pode considerar que a Ordem estava alheia às relações senhoriais dos lugares onde se instalou, ainda que Inocêncio tenha buscado aumentar a autonomia da organização. Por isso o título do presente tópico foi redigido entre aspas, já que não houve uma independência, isto é, uma total desvinculação das relações de poder entre o Templo e os laicos ou eclesiásticos, restando apenas a submissão a Santa Sé. Em verdade, a historiografia recente tem ressaltado justamente que a complexidade das relações sociais na Idade Média torna difícil

---

<sup>130</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 104. Além disso, “Inocêncio, portanto, deu sanção oficial ao papel [dos templários] como defensores da Igreja Católica e atacantes dos inimigos de Cristo, pelos quais ele garantiu a remissão de seus pecados, ‘sob a autoridade de Deus e do santo Pedro, príncipe dos apóstolos’. Todas as aquisições legítimas poderiam ser aproveitadas para um valoroso fim. (...) Todas as doações feitas a eles eram colocadas sob a proteção da Santa Sé.” BARBER, Malcolm. **The new knighthood.** p. 57.

<sup>131</sup> BARBER, Malcolm. **The new knighthood.** p. 58

– ou até impossibilita – considerar a independência absoluta de qualquer grupo em relação ao seu meio.

Além dos privilégios conferidos, a bula também cobrou o cumprimento de certas obrigações. Entre elas, enfatizou o valor espiritual e religioso do Templo por meio da imposição de estabilidade, aspecto sempre presente nas ordens monásticas, aos seus membros.<sup>132</sup> Ou seja, seu texto proibia formalmente o cavaleiro de sair do Templo e ir para outra Ordem religiosa. Nota-se aqui a aproximação com a carta de Hugo Peccator ao usar, inclusive, a mesma citação bíblica: “todo aquele deve permanecer na vocação a que é chamado”<sup>133</sup>. Essa disposição teria sido redigida para resolver um resquício dos receios presentes entre os templários durante os anos 1120? Difícil afirmar. Contudo, é válido apontar que as demais ordens monásticas possuíam também o aspecto da estabilidade. Desse modo, a ordenação papal aproximava o Templo de tais ordens no sentido de que a profissão por ela empregada era tão válida aos olhos da Santa Sé quanto em outras ordens.

Além da imposição de estabilidade, o texto de *Omne datum optimum* também recorda e reitera aos templários seus votos monásticos.

Por este presente decreto, nós também ordenamos que a vida religiosa que está instituída em vossa casa, graças às inspirações da graça divina, deverá ali ser observada inviolavelmente; e que os irmãos, ao servir a Deus todo-poderoso, viverão em castidade, sem bens próprios e, confirmando sua profissão por palavras e suas morais, deverão provar obedientes e submissos ao seu mestre ou aqueles por ele designados.<sup>134</sup>

Ou seja, a bula não apenas designou diversos privilégios à Ordem, mas também reiterou seu caráter religioso, tanto pelo seu valor espiritual quanto pela rotina religiosa levada por seus membros. Tais afirmações, direcionadas a uma Ordem monástica e militar,

<sup>132</sup> “Nem será permitido a qualquer um deles, depois de feita a profissão, rejeitar seja a cruz do Senhor depois de tomada, seja o hábito de vossa profissão, nem será permitido mudar para outro lugar, mesmo um monastério, para levar uma vida de maior ou menor pretensão religiosa, sem consultar e obter o consentimento dos irmãos ou da pessoa que tenha oficiado como mestre; e nenhuma pessoa eclesiástica ou secular deve ter permissão para aceitá-los ou mantê-los.” Cartulário, *Bullaire*, V, p. 377. Trecho original: “Nec alicui eorum fas sit, post factam professionem, semel assumptam crucem Dominicam et habitum vestre professionis abicere, vel ad alium locum seu etiam monasterium, maioris sive minoris religionis obtentu, invitis seu inconsultis fratribus aut eo qui magister extiterit, liceat transmigrare; nullique ecclesiastice secularive persone ipsos suscipiendi aut retinendi licentia pateat.” Vale lembrar que a regra também faz menções à estabilidade, sobretudo ao indicar aos templários que deveriam ser perseverantes em sua profissão. Ao mesmo tempo, ela não proíbe objetiva e diretamente a mudança de ordem tal como a bula o faz.

<sup>133</sup> 1 Cor 7:20. “unusquisque vestrum, in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat.” Cartulário, *Bullaire*, V, p. 377. Peccator, p. 21.

<sup>134</sup> Cartulário, *Bullaire*, V, p. 376. Trecho original: “Presenti quoque decreto sanctimus, ut vita religiosa que in vestra domo est, divina inspirante gratia, instituta, ibidem inviolabiliter observetur, et fratres inibi omnipotenti Domino servientes, caste et sine proprio vivant, et, professionem suam dictis et moribus comprobantes, magistro suo aut quibus ipse preceperit, in omnibus et per omnia, subjecti et ebedientes existant.”

contribuíram tanto para a consolidação da profissão templária quanto para sua divulgação no medievo.

Já em relação à guerra e à violência, o conteúdo do documento não inova, apenas retoma aspectos presentes na regra de no *De Laude* bernardino. Assim como nesses textos, a bula qualifica os templários como defensores da Igreja, “verdadeiros israelitas”, que não temem perder a vida por seus amigos ao defendê-los dos ataques dos pagãos.<sup>135</sup> Desse modo, seu texto não regulamenta nenhum aspecto específico da atividade guerreira dos templários, limitando-se às disposições em relação à ingerência laica e eclesiástica, conforme comentamos.

A publicação de um documento de tamanha importância nos leva a refletir sobre a relação entre o Templo e o papado. Diferente de Troyes, que resultou na criação da regra por um esforço coletivo, a publicação dessa Bula estreitava os vínculos entre a Ordem e o papa, e ao mesmo tempo colocava o pontífice como seu protetor máximo. Segundo Bruno Salles,

as bulas pontificais representaram, dentre outras coisas, o esforço de regularização e ordenação daquelas mesmas práticas [templárias, presentes no *De Laude*, por exemplo], tal como foram informadas e modificadas pelo concílio de Troyes – regras quanto aos bens, regras quanto à eleição do mestre, regras quanto ao abandono da Ordem por seus *milites*, regras quanto aos túmulos e regras quanto à presença de padres na Ordem. As relações tradicionais entre o Papado, os mosteiros, os episcopados e os hospitais davam o tom da regularização pontifícia. Esta regularização, disposta no sentido de complementar e afirmar as determinações da regra, tinha em vista a inserção da nova *societas* no seio do que chamamos de “ordem senhorial” do século XII, tal como esta era vista e entendida por Inocêncio II.<sup>136</sup>

Inocêncio II se preocupou em criar os meios de expansão do Templo na cristandade ao regulamentar aspectos práticos como os relacionados às posses e manutenção das práticas templárias. Dito de outro modo, ao reger questões como o recebimento do dízimo e a não subordinação às ingerências laicas ou eclesiásticas, a bula *Omne datum optimum* criou um modelo para a implantação do Templo nas mais diversas regiões, visando inseri-lo “nos quadros das solidariedades tradicionais da aristocracia.”<sup>137</sup>

Contudo, é importante apontar que tais disposições da bula não seriam cumpridas à risca, uma vez que em cada localidade que o Templo se fixava, era necessário estabelecer relações e concessões para se minimizar eventuais conflitos. De todo modo, embora esta

<sup>135</sup> “...como verdadeiros israelitas e muito disciplinados combatentes da batalha divina (...), por vossos feitos cumpris as palavras do Evangelho que dizem: ‘não há amor maior que esse, aquele que dispõe de sua vida pelos seus amigos; onde, de acordo com a voz do Pastor no Alto, não temeis dar vossas vidas por seus irmãos ao defendê-los dos ataques dos pagãos.’” Cartulário, Bullaire, V, p. 376. Trecho original: “tanquam veri Israelite atque instructissimi divini prelii bellatores, (...) majorem hac dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro animis suis; unde etiam, juxta summi Pastoris vocem, animas vestras pro fratribus ponere eosque ab incuribus paganorum”

<sup>136</sup> SALLES, Bruno Tadeu. O *Novum Militiae Genus* entre a crise e a ordem senhorial do século XII. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho de 2011, p 1 Ibidem, pp. 18-19.

<sup>137</sup> Ibidem, p. 1.

inserção do Templo se realizasse com especificidades tradicionais de cada local, deve-se notar o interesse e contribuição de Inocêncio II em estruturar o processo de inserção do Templo na “ordem senhorial”, isto é, na dinâmica de relações que envolviam um senhorio e aqueles a ele vinculados por laços de solidariedade locais.<sup>138</sup>

Embora exceda o recorte proposto, cabe ainda a menção a dois outros documentos da mesma tipologia que ora tratamos. Os papas seguintes, Celestino II (1143-1144) e Eugênio III (1145-1153) publicaram duas bulas que complementavam os benefícios concedidos por Inocêncio.

A primeira delas, *Milites Templi* (1144), é endereçada aos prelados da Cristandade e se constitui como uma espécie de apelo ao pagamento de dízimos para apoiar os cavaleiros.<sup>139</sup> Com texto bastante sucinto (cerca de dez frases), o documento acrescenta um privilégio que será criticado futuramente: a partir de sua publicação, o Templo tinha o direito de celebrar o ofício religioso uma vez ao ano em uma igreja e recolher seus dízimos, mesmo que estivesse fechada ou em local sob interdição.

Quando os irmãos daquele Templo, que foram enviados para receber as contribuições, entram em uma cidade, castelo ou vila, se aquele local se encontrar sob um interdito, em alegria pela sua chegada, em honra ao Templo e em respeito por essa cavalaria, as igrejas deverão ser abertas uma vez ao ano, e os serviços divinos deverão ser celebrados, excluídos os excomungados.<sup>140</sup>

Já a bula *Militia Dei* (1145), reinterpreta a autorização do recrutamento de clérigos e a construção de oratórios, e passa a permitir também a construção de cemitérios onde possuíssem casas<sup>141</sup> para enterrar os templários, sejam cavaleiros ou sargentos (irmãos de ofício, não professores).

De nenhum modo desejando diminuir vossos direitos paroquiais ou remover dízimos ou tomar oferendas ou sepultamento, concedemos a eles permissão para construir oratórios em lugares adjacentes [à casa do Templo], onde sua *família* vive, onde ouvirão os serviços divinos, e também onde será sepultado qualquer irmão ou sargento que morrer.<sup>142</sup>

<sup>138</sup> Loc. cit. Ver também ALMEIDA, Ana Carolina Lima; AMARAL, Clinio de Oliveira. *Ordem senhorial e crescimento feudal*. In: AMARAL, C.O. e BERRIEL, Marcelo et ali. **Representações poder e práticas discursivas**. v. 1. Rio de Janeiro: Imprensa Universitária EDUR, 2010, p. 9.

<sup>139</sup> “Uma vez que seus recursos são insuficientes para conduzir plenamente esta tarefa tão sacra e piedosa, exortamos vossa fraternidade por estas cartas para que vós podeis encorajar as pessoas que Deus confiou a vós para fazerem contribuições a fim de suprir as necessidades deles.” Cartulário, Bullaire, VIII, p. 381. Trecho original: “et quoniam ad tam sanctum et pium opus explendum, proprie facultates non suppetunt, fraternitatem vestram presentibus litteris exhortamur, quatinus, unde eorum suppleatur inopia, populum vobis a Deo commissum collectas facere moneatis.”

<sup>140</sup> Loc. cit. Trecho original: “Cum autem fratres ipsius Templi, qui ad collectam suscipiendam destinati fuerint, in civitatem, castellum vel vicum advenerint, si forte locus ipse interdictus sit, in jocundo eorum adventu, pro Templi honore et eorumdem militum reverentia, semel in anno aperiantur ecclesie et, exclusis excommunicatis, divina officia celebrentur.”

<sup>141</sup> Até então, a ordem só podia construir um cemitério ao lado do Templo de Jerusalém, sede da instituição.

<sup>142</sup> Cartulário, Bullaire, X, p. 382. Trecho original: “nullius tamen vestrum jus parochiale volentes minuere, decimas sive oblationes aut sepulturas auferre, in locis sibi collatis, ubi videlicet sua familia habitat, oratoria

Eugênio colabora na estruturação da presença dos templários nas dioceses. O texto da bula considera que “é vergonhoso e um perigo à alma misturar os irmãos religiosos, na ocasião de sua frequência às igrejas, com os distúrbios de homens [seculares] e dos lugares frequentados por mulheres”<sup>143</sup>. Devido a isso, autoriza os cavaleiros a terem seus próprios oratórios e cemitérios onde possuísem imóveis. Com isso, influenciou a relação do Templo com as comunidades locais, uma vez que o Templo poderia representar uma força religiosa paralela à secular ou regular em determinados locais. Também esse elemento será criticado por eclesiásticos ao longo do século XII, como será visto a seguir.

Os templários – assim como todas as outras ordens que receberam privilégios nos mesmos moldes, como o Hospital – tentavam usufruir de seus benefícios. Não raro faziam menções às bulas quando certas querelas se encontravam nas mãos do papa para resolução. “Todas as ordens militares são apegadas a seus privilégios (...)! É a garantia de sua independência, e, além disso, eles precisam de recursos que proporcionam esses privilégios para cumprir sua missão.”<sup>144</sup> Ao passo que todos esses direitos colaboraram muito para o fortalecimento da Ordem, também atraíram a cólera de diversos eclesiásticos,<sup>145</sup> incomodados pela injeção do Templo em suas esferas de atuação. Entretanto,

o papado não foi nem um pouco sensível a esse gênero de discurso [de criticismo em relação aos privilégios]. Manteve com constância seu apoio às ordens militares e nunca questionou os privilégios concedidos. Todavia, (...) exerceu uma espécie de arbitragem permanente entre os seculares e as ordens...<sup>146</sup>

Uma vez que a crítica ao Templo é um aspecto importante e presente ao longo de toda sua história, convém então lançar mão de um breve estudo acerca das opiniões contrárias aos templários em seus primeiros anos.

### 3.2.4 *Críticas à Ordem do Templo*

A expansão do Templo suscitou também um aumento dos críticos. Algumas desaprovações eram relacionadas à natureza dupla (militar e religiosa) do Templo; outras, mais

---

construere ipsis licentiam dedimus in quibus divina audiant officia, et ibidem si quis de fratribus aut servientibus mortuus fuerit tumuletur.”

<sup>143</sup> Loc. cit. Trecho original: “indecens enim est et animarum periculo proximum religiosos fratres, adeunde occasione ecclesie, se virorum turbis et mulierum frequentationibus immiscere”.

<sup>144</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 126

<sup>145</sup> “Esses privilégios deram aos templários grande liberdade em suas operações e os auxiliou a atrair e manter novos membros, bem como conquistar associados e doações. Eles [os privilégios] ainda causaram atrito com os bispos...” NICHOLSON, Helen. **The Knights Templar**. pp. 169-70.

<sup>146</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 126

frequentes, eram direcionadas aos crescentes privilégios da Ordem e à perda da humildade original dos templários. A partir dessa ideia de corrupção dos princípios fundadores da Ordem, surgiram também menções desfavoráveis à postura militar – geralmente qualificando-os como gananciosos pelo butim ou considerando que Deus não mais os apoiava em certas campanhas. Para ilustrar estes argumentos, apresentam-se alguns exemplos das duas primeiras “categorias” de críticas, isto é, em relação à natureza dual da Ordem; e aos seus privilégios e mudança de postura em relação às origens. Não trataremos, entretanto, das reprimendas acerca de seus fracassos militares porque, em relação ao nosso recorte, elas geralmente são dirigidas aos fracassos dos francos de modo geral, mais que apenas em relação aos templários. Além disso, este trabalho se propôs a analisar mais detidamente o aspecto religioso do Templo, incluindo sua relação com a profissão guerreira, mas não se limitando ao aspecto puramente militar da organização. Vale dizer que o estudo específico da postura marcial do Templo em diferentes campanhas demandaria uma pesquisa própria para este fim.

Destaca-se que, de modo geral, são poucos os críticos, sobretudo, nos anos iniciais do Templo. Fora Guido, prior dos cartuxos, que escreve a Hugo de Payns em 1129, os demais autores são posteriores – escrevem de 1140 em diante, mas muitos redigem no final do século XII. Daí decorrem duas possibilidades: outros textos podem ter se perdido; ou, o que acreditamos, foi após a apresentação da bula *Omne Datum Optimum* que a crítica se tornou mais aparente. Isso porque após 1139 a Ordem já era mais conhecida na cristandade. Além disso, a bula concedia privilégios relevantes à Ordem o que pode ter incitado alguns religiosos a refletirem acerca da posição do Templo dentro da estrutura da Igreja. Entendemos que o interesse em analisar as críticas reside em sua capacidade de apresentar grupos de critérios que iluminam o caráter dos templários – guerreiros monges – e sua recepção pela sociedade.

Antes de tratarmos de autores ainda não abordados nesta dissertação, vale apresentar a preocupação de São Bernardo e de Hugo de São Victor em relação aos críticos do Templo.

Quando o abade de Claraval redigiu o *De Laude*, ele tinha consciência que a novidade representada pelo Templo poderia ser mal recebida. Ao explicar a natureza dupla do templário, ao mesmo tempo religioso e combatente, Bernardo assinala que é algo bom, **ainda que insólito**:

De fato, onde a resistência é oferecida ao inimigo físico pela força física somente, eu não julgo isso surpresa nem algo raro. Mas quando a guerra é empregada contra os vícios ou demônios pela força do espírito, então eu não chamaria isso de milagre, ainda que seja louvável, pois o mundo está cheio de monges. Contudo, quando ambos os tipos de homem são poderosamente equipados com suas espadas [da fé e física] e

têm seus cinturões marcados pela nobreza, quem não consideraria isso como digno de total admiração, **mesmo que** claramente inusitado?<sup>147</sup>

Ao apresentar a junção da vida religiosa com a militar como algo “inusitado” (*insolitum*), Bernardo expõe esse termo com um teor negativo. Entretanto, ele defende neste trecho que uma novidade não precisa, necessariamente, ser vista com maus olhos. O templário é um bom exemplo disso, uma vez que embora inusitado, era digno de admiração. Ao reverter essa concepção negativa do *novo* em relação à Nova Cavalaria, pode-se considerar que o abade pretendia reduzir as críticas em relação ao surgimento dos templários. Ou seja, o próprio Bernardo estava consciente que a fusão do monge e do guerreiro poderia não ser facilmente aceita e tenta argumentar de modo a minimizar as possíveis críticas.

Também na carta de Hugo Peccator nota-se a menção aos críticos que argumentavam contra a validade espiritual da profissão templária.

...ouvimos alguns de vós serem perturbados, por quaisquer indiscretos, que dedicais vossa profissão, vossa vida para portar armas contra os inimigos da fé e da paz em favor da defesa dos cristãos; de modo que, digo, aquela seja ilícita ou perniciosa, isto é ou pecado ou impedimento para o progresso maior.<sup>148</sup>

Hugo não nomeou quais pessoas teriam feito essas observações, apontando-os apenas como “indiscretos” (*minus discretis*). De todo modo, as condenações desses críticos fizeram algum efeito nos templários a ponto de Hugo considerar mencioná-las em sua exortação, visando tranquilizar os cavaleiros em relação à sua profissão. Dito de outro modo, seu texto visava invalidar o que esses críticos teriam dito aos templários.

Além dessas censuras notadas de modo mais subentendido nos textos acima, outros autores também expressaram, inclusive mais objetivamente, suas opiniões contrárias ou reticentes sobre os templários. Entre eles, destacam-se alguns eclesiásticos notáveis, como Guido, prior dos Cartuxos; Walter Map, arqui-diácono de Oxford; Isaac de Stella, abade cisterciense; Pedro, o Venerável, abade de Cluny; Guilherme de Tiro; João de Salisbury, bispo de Chartres; Anselmo de Havelberg, arcebispo de Ravenna, entre outros. Por não ser possível trabalhar detidamente todos esses autores, apresentaremos alguns que exemplifiquem as duas

<sup>147</sup> De Laude, I, p. 50. Trecho original: “Et quidem ubi solis viribus corporis corporeo fortiter hosti resistitur, id quidem ego tam non iudico mirum, quam nec rarum existimo. Sed et quando animi virtute vitis sive daemoneis bellum indicitur, ne hoc quidem mirabile, etsi laudabile dixerim, cum plenus monachis cernatur mundus. Ceterum cum uterque homo suo quisque gladio potenter accingitur, suo cingulo nobiliter insignitur, quis hoc non aestimet omni admiratione dignissimum, quod adeo liquet esse insolitum?”

<sup>148</sup> Peccator, p. 21. Tradução de Bruno Tadeu Salles. SALLES, Bruno. *Sed si non essent tecta...* p. 185. Trecho original: “...audiuimus 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 inlicita sit uel pernicioosa, id est uel peccatum uel maioris perfectionis impedimentum.”

categorias aqui propostas. Por vezes, eles redigiram posteriormente ao recorte limite deste trabalho (1139), mas ainda assim será válido mencioná-los.

O mais antigo documento de “reação eclesiástica” ao reconhecimento do Templo em Troyes que temos notícia é a carta de Guido, prior dos Cartuxos<sup>149</sup>, enviada a Hugo de Payns. Por corresponder com Bernardo, Guido deve ter sabido da fundação do Templo logo em seus primeiros anos. Dada sua inclinação ao estudo e meditação, entendeu ser válido enviar uma carta ao mestre dos templários para enfatizar a importância da contemplação. Seu texto data de c. 1129, logo após o retorno de Hugo a Jerusalém e é usualmente apresentado pela historiografia como uma “crítica” ao Templo.<sup>150</sup>

Não saberíamos exortar-vos às guerras materiais e aos combates visíveis; tampouco somos aptos a vos inflamar pelas lutas do espírito, nossa ocupação de cada dia, mas desejamos, ao menos, advertir-vos para que penseis no assunto. Com efeito, é inútil atacar os inimigos externos se inicialmente não dominamos aqueles internos [...]. Façamos, a princípio, nossa própria conquista, caríssimos amigos, e poderemos em seguida combater com segurança nossos inimigos exteriores. Purifiquemos nossas almas de seus vícios e, assim, poderemos purgar a terra dos bárbaros.<sup>151</sup>

Para Helen Nicholson, “Guido claramente queria expressar seu apoio à nova Ordem, mas estava incerto sobre qual conselho seria mais útil aos Irmãos. (...) [Ao trabalhar o orgulho, tema associado aos cavaleiros e combatentes, seu conselho] era positivo e favorável, ainda que genérico.”<sup>152</sup> Já Demurger defende que “é a desconfiança em relação à violência, mesmo justificada, que domina a reflexão do cartuxo Guigues [sic] (...). Ele se dirige a Hugo de Payns (...) para adverti-lo.”<sup>153</sup> A partir do excerto acima, entendemos que a reflexão de Nicholson se mostra mais apropriada, entretanto, acreditamos ser exagerado considerar que o apoio de Guido ao Templo não pressupunha ressalvas. Com efeito, o prior dos Cartuxos não

<sup>149</sup> Guido era prior da Grande Cartuxa, principal casa da ordem dos Cartuxos (fundada por São Bruno em 1084), de 1109 a 1136. Os monges cartuxos tinham a característica de serem bastante isolados e muito voltados à leitura. NICHOLSON, Helen. **The knights templar**. p. 36. Guido estava ciente da presença de Hugo de Payns no Ocidente, pois ao início da missiva ele diz: “Uma vez que não pudemos desfrutar da mais agradável conversa que vossa presença teria permitido durante vossa jornada à França ou em vosso retorno, pareceu-nos que ao menos poderíamos falar-vos um pouco em uma carta.” GUIDO DOS CARTUXOS. Carta a Hugo, prior dos Templários. In: UN CHARTREUX (ed.). **Sources Chrétiennes**, v. 88, t. 01. Paris: Éditions du CERF, p. 154. Trecho original: “Quoniam in revertendo, sicut in veniendo, praesentiae vestrae gratissima allocutione frui nequivimus, visum est nobis ut per litteras vobiscum saltem pauca colloqueremur.” Talvez ele tenha considerado a necessidade de enviar a carta aos templários por notar a importância do ato realizado em Troyes ao reconhecer uma ordem ao mesmo tempo monástica e militar.

<sup>150</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 74.

<sup>151</sup> GUIDO DOS CARTUXOS. Carta a Hugo... pp. 154-161. Trecho original: “Ad corporea quidem bella pugnasque visibiles dilectionem vestram exhortari nequaquam novimus; ad spiritualia vero in quibus et quotidie versamur, etsi excitare idonei num sumus, admonere saltem desideramus. Frustra quippe exteriores hostes impetimus, si non prius intimos superamus. (...) Acquiramus itaque, dilectissimi, prius nosmetipsos, ut secure deinceps ad externos pugnemus inimicos; mentes nostras prius a vitiis, dehinc terras purgemus a barbaris.”

<sup>152</sup> NICHOLSON, Helen. **The Knights Templar**. p. 37.

<sup>153</sup> DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 74.

apresenta uma advertência a Hugo de Payns, mas sim um lembrete para que os templários valorizassem devidamente o aspecto religioso de sua Ordem, mais valioso que o militar. Guido não refuta a necessidade do uso da violência. Ele apenas o submete à necessidade de se “dominar os inimigos internos” primeiro.

Cerca de quinze anos após a carta de Guido, o abade Isaac de Stella<sup>154</sup> redige um sermão que faz referência aos templários. Alguns historiadores consideram este sermão, de número 48, como bastante valioso para se analisar sua biografia, pois além de tratar da forma de fazer sermões, também se refere a seu passado e a antigos tutores. Na passagem em que Guido comenta o surgimento do Templo, Gaetano Raciti considera que o prior fazia referência ao período que estudou sob os cuidados de Pedro Abelardo, em cerca de 1122-1125.<sup>155</sup>

Do mesmo gênero e quase no mesmo momento surgiu esse novo monstro: uma nova cavalaria, cuja observância, como diz alguém espiritualmente, ‘cabe ao quinto Evangelho’ [isto é, não faz parte dos outros quatro]: a golpes de lanças e de pedaços de pau, forçar os fiéis à fé; pilhar licitamente aqueles que não carregam o nome de Cristo e trucidá-los religiosamente; quanto àqueles que, por conseguinte, vierem a cair nesse banditismo, proclamá-los mártires de Cristo...<sup>156</sup>

Vê-se aqui dois elementos interessantes. No início do trecho, ao mencionar “surgiu esse novo monstro: uma nova cavalaria...” (*novae militiae obertum est monstrum novum*), Isaac retoma a expressão cunhada por Bernardo de Claraval (*novae militiae*) em seu *De Laude*. Além disso, apresenta também a ideia de martírio para aqueles que morrerem em combate. Esses elementos indicam que Isaac tinha conhecimento do texto bernardino, mas por que ele teria escrito a crítica tantos anos depois? Embora não se tenha uma resposta concreta, pode-se conjecturar que seu comentário é também consequência da promulgação da bula *Omne datum optimum*, de 1139. Como ela sanciona o Templo enquanto uma Ordem independente, demonstrando seu notável crescimento em poucos anos, Isaac pode ter considerado posicionar-se sobre essa “novidade” inaceitável e a mencionou em seu relato. O segundo elemento a se notar é que Isaac se equivoca em relação ao *modus operandi* dos templários, uma vez que eles não visavam a conversão forçada dos infiéis. Nesse sentido, ele poderia realmente não saber desta informação ou ter redigido tais palavras no sentido de fortalecer seu argumento de

<sup>154</sup> Isaac nasceu na Inglaterra em c. 1100, estudou na França nos anos 1120/30 e se tornou abade da casa cisterciense de Stella em Poitou por volta de 1147. Era um grande admirador de São Bernardo, mas crítico em relação a algumas de suas opiniões – o apoio à Nova Cavalaria, por exemplo. STOLZ, Travis D. **Isaac of Stella, the Cistercians and the Thomas Becket Controversy: A Bibliographical and Contextual Study**. Tese (Doutorado). 230f. Milwaukee: Universidade de Marquette, 2010, pp. 13-16.

<sup>155</sup> RACITI, Gaetano. Isaac de l'Etoile. In: **Dictionnaire de Spiritualité**, VII, 2011, pp. 292-6 apud Ibidem, p. 17.

<sup>156</sup> ISAAC DE STELLA. Sermones. In: MIGNE, Jacques Paul. **Patrologia Latina**. Paris: Ed. Migne, 1879, t. 194, no. 48, cols. 1853-56A. Trecho original: “Huic simile et eadem ferme tempestate, cuiusdam novae militiae obertum est monstrum novum – cuius, ut lepide ait quidam, ordo de quinto evangelio est –, ut lanceis et fustibus incredulos cogat ad fidem, et eos qui Christi nomen non habent, licenter exspoliet et religiose trucidet; si qui autem de eo in depopulatione talium ceciderint, Christi martyres nuncupent.”

desaprovação da Ordem. Vale ressaltar que, dentre os críticos acerca da natureza do Templo, Isaac é o mais incisivo. Para Cerrini, sua crítica se dá não contra a guerra em si, mas contra a contaminação dos religiosos (puros) pelos guerreiros (impuros).<sup>157</sup>

Ainda sobre a questão da validade espiritual do Templo, é interessante apresentar a visão de Pedro o Venerável<sup>158</sup>. Por volta de 1150, ele enviara duas cartas, uma ao papa Eugênio III e outra ao Mestre do Templo Everard de Barres. Em ambas, seu propósito era o mesmo: pedir a desfiliação de Humberto de Beaujeu do Templo, que após ingressar à Ordem voltara a Cluny onde ajudava a manter a paz pelas armas (lutando contra cristãos que atacavam propriedades eclesiásticas) e a Ordem o forçava a retornar.<sup>159</sup> Na missiva dirigida ao papa, ele minimiza a validade espiritual da Ordem do Templo ao compará-lo a qualquer cavalaria.

Se posso dizer o que muitos de nós pensa: se ele tivesse saído de uma Ordem de cônegos, uma Ordem monástica ou uma Ordem de eremitas, ou qualquer Ordem antiga, seria direito da Igreja censurá-lo para o compelir a retornar ao que ele se retirou ilicitamente; mas uma vez que **sua mudança foi apenas de uma cavalaria para outra**, já que ele apenas transferiu a espada que usara contra os Sarracenos, para lutar contra os falsos Cristãos, que são ainda piores que os Sarracenos (...), eu peço à vossa Sabedoria que considere se ele deve ser forçado a retornar ou autorizado a permanecer aqui até que a verdade sobre tal assunto fique clara...<sup>160</sup>

Já na carta enviada aos templários, Pedro afirmava sua estima à Ordem desde seu princípio ao considerar que os templários “são monges em vossas virtudes, mas cavaleiros em vossos métodos” e que compartilham do amor divino ao “darem suas vidas pelos seus amigos” (João 15:13). Em sua carta, ele não desaprova a missão do Templo ou mesmo sua dupla natureza religiosa e militar. Ao contrário, ele elogia a Ordem e considera os templários tão sábios que pede para refletirem sobre o trabalho de Humberto na região de Cluny e que ele seja liberado de seus votos.

Sempre nutri um sentimento e reverência especial e único por vós e para a santa cavalaria cuja sagrada proteção militar Deus concedeu a vós, sobre e acima de todas as ordens religiosas (...) Quem não se regozijará, quem não expressará sua alegria por vós empregardes um duplo conflito, não apenas um único, no qual de acordo com o apóstolo, vós lutais contra a perversidade espiritual com as virtudes do coração e contra os inimigos físicos com a força de vossos corpos? (...) Com tal confiança da qual aquele que ama fielmente espera ser amado pela pessoa que ama, eu também espero ser amado por vós, e ser amavelmente ouvido se eu der alguma sugestão. Aquele nobre homem, Humberto de Beaujeu retornou recentemente de Outremer e chegou em nossa região, onde foi recebido com grande alegria. (...) Eu rogo-vos, então, e sugiro (sabeis que eu sou vosso amigo íntimo), que se tiverdes alguma querela com ele desde seu retorno a nós, vós deveríeis colocá-la de lado. (...) Deixe-o por um momento em sua região miserável e permitam-na que se alegre ao menos por um curto

<sup>157</sup> CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. ,p. 191.

<sup>158</sup> Pedro, o venerável (c. 1092 – 1156) foi abade de Cluny de 1122 até sua morte.

<sup>159</sup> NICHOLSON, Helen. **The Knights Templar**. p. 39.

<sup>160</sup> PEDRO O VENERÁVEL. Carta ao papa Eugênio III. In: CONSTABLE, Giles (ed.) **The Letters of Peter the Venerable**. 2 vol. Cambridge: Harvard University Press, 1967, Vol. I, n. 173, p. 411.

período de tempo com seu apoio e proteção, que precisa mais do que sou capaz de dizer.<sup>161</sup>

Caso se analise a opinião de Pedro apenas pela missiva enviada ao papa, poder-se-ia considerá-lo como um crítico do Templo por menosprezar a validade espiritual dessa Ordem. Entretanto, quando se avalia a carta enviada a Everard de Barres, nota-se que o menosprezo pelo Templo na primeira missiva nada mais é que um artifício retórico para fortalecer seu pedido frente ao papa. Ao mesmo tempo, deve-se considerar também que ele enaltece sobremaneira os templários pela mesma razão, isto é, para que sejam mais favoráveis a aceitarem sua solicitação. O que se conclui é que embora um entusiasta da importância do Templo, Pedro também tinha reticências em relação a equipará-lo com outras ordens religiosas.<sup>162</sup>

Mais tardiamente, temos os relatos de cronistas que abordaram e criticaram o Templo. Entre elas, destacamos Walter Map<sup>163</sup> e Guilherme de Tiro. Walter Map escreve por volta de 1181 e 1193 e, apesar de apresentar o princípio do Templo sem manifestar desaprovção<sup>164</sup>, em outro momento de seu texto ele critica objetivamente o uso da violência por tais guerreiros religiosos:

Só são pobres em Jerusalém; lá, pegam a espada para defender a cristandade, ação que foi defendida por Pedro para defender Cristo. Lá, Pedro aprendeu a buscar a paz pelo caminho da paciência; não sei quem os ensinou a vencer a força pela força. Pegam a espada e morrem por ela. Mas dizem: “Todas as leis e todos os códigos dão o direito de banir a violência pela violência.” No entanto, Ele renegou essa lei, recusando-se a comandar legiões de anjos quando Pedro entrou em combate.<sup>165</sup>

No excerto, Walter fundamenta sua argumentação no texto bíblico, tal como os autores que elogiam os templários – em especial Bernardo. Cristo, tido como exemplo militar em outros textos, é aqui descrito como um pacificador. Esta visão “mostra que existia algum debate entre teólogos se os cristãos poderiam validamente lutar, ou se o derramamento de

<sup>161</sup> PEDRO, O VENERÁVEL. Carta a Everard de Barres (c. 1150). In: BARBER, Malcolm; BATE, Kate. **The Templars: selected sources**. Manchester: Manchester University Press, 2002, pp. 227-230.

<sup>162</sup> Mesmo “Pedro, o Venerável, que aceitou seu [dos templários] valor, por vezes pareceu nitidamente desconfortável (...). Ele parece nunca os ter considerado como iguais em status em relação a outras ordens mais convencionais de monges ou cónegos.” BARBER, Malcolm. **The new knighthood**. p. 41.

<sup>163</sup> Walter Map (c. 1140 – c. 1210) foi um escritor no século XII. Cortesão de Henrique II e arcebispo de Oxford de 1196 até sua morte, redigiu sua principal obra *De nugis curialium* (Sobre as trivialidades dos cortesãos), possivelmente pela vontade de Henrique II. O texto contém uma série de anedotas e observações de Walter sob assuntos variados, inclusive acerca da fundação do Templo. MACPHERSON, Ewan. Walter Map. In: **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. Disponível em <<http://www.newadvent.org/cathen/09635a.htm>> Acesso em 11 de Maio de 2016.

<sup>164</sup> Entretanto, o texto de Walter Map é redigido num viés satírico, então é possível cogitar que ele apresentou os templários como homens piedosos, mas na realidade desde o princípio não os considerasse dessa maneira.

<sup>165</sup> WALTER MAP. **Contes pour les gens de cour**, I, 20, Trad. BATE, A. K. Brepols: Turnhout, 1993, pp. 100-101 apud DEMURGER, Alain. **Os templários...** p. 76.

sangue fazia do cristão menos valoroso aos olhos de Deus do que aquele que não derramava.”<sup>166</sup> Assim como Isaac de Stella, Walter Map questiona a necessidade da própria existência da Ordem dos templários.

Já o relato de Guilherme de Tiro segue em outro sentido dos demais até agora tratados. Ele não via como incompatíveis as funções de religioso e guerreiro. Em verdade, seu texto visava mostrar que os templários se corromperam com o passar do tempo. Seu relato é um interessante exemplo da segunda “categoria” de críticos, isto é, aqueles que eram descontentes com aspectos conjunturais do Templo, como seus inúmeros privilégios em relação a outros clérigos ou a corrupção de seus ideais fundadores.

Por um longo período<sup>167</sup> eles mantiveram intacto esse nobre propósito, cumprindo sua profissão prudentemente. [Com o tempo,] passaram a negligenciar a humildade (que é sabido ser a guardiã de todas as virtudes e com a qual, ao se colocar voluntariamente no lugar mais baixo, não se arrisca sofrer uma queda), eles se afastaram do Patriarca, do qual receberam tanto a fundação de sua Ordem quanto seus primeiros benefícios, negando a ele a obediência que lhe prestaram seus predecessores. Eles também se tornaram problemáticos às igrejas de Deus, tomando dízimos e primícias para si próprios e perturbando suas posses sem justa causa.<sup>168</sup>

A crítica de Guilherme, portanto, está no campo da censura aos benefícios e privilégios recebidos pela Ordem. Eles teriam tornado os templários arrogantes e orgulhosos, deixando de serem úteis às igrejas. É importante lembrar que Guilherme escreve nos anos 1180 e muito de sua visão é naturalmente moldada pelas suas experiências no Oriente. Após alguns eventos importantes, como uma derrota do Templo (em 1166) e uma querela entre a Ordem e o rei Amalrico, a opinião de Guilherme passou de favorável a contrária. Por essa razão o excerto acima deixa entender essa mudança de postura do arcebispo de Tiro.<sup>169</sup>

João de Salisbury, ao tratar sobre a hipocrisia em sua obra *Policraticus* (c. 1159), também demonstra sua antipatia em relação aos privilégios do Templo. Ao passo que ele considerava que a Ordem tinha o trabalho de “esparramar sangue humano”, era também um dos poucos grupos que empregavam uma guerra legítima.<sup>170</sup> Sua condenação, então, não se dá necessariamente na natureza da Ordem, e sim em alguns de seus privilégios.

Pois os Cavaleiros Templários, com a aprovação do papa, clamam para si a administração de igrejas (...). Como é assegurado pelos cânones, nenhum dos poderes

<sup>166</sup> NICHOLSON, Helen. **The Knights Templar**. p. 41.

<sup>167</sup> Barber acredita que Guilherme se refere aqui até c. 1150. BARBER, Malcolm. **The new knighthood...** p. 99.

<sup>168</sup> GT, 12, VII, col. 527. Trecho original: “Qui cum diu in honesto se conservassent proposito, professioni suae satis prudenter satisficientes, neglecta humilitate (quae omnium virtutum custos esse dignoscitur; et in imo sponte sedens, non habet unde casum patiat) domino patriarchae Hierosolymitano, a quo et ordinis institutionem, et prima beneficia susceperant, se subtraxerunt, obedientiam ei, quam eorum praedecessores eidem exhibuerant, denegantes; sed et Ecclesiis Dei, eis decimas et primitias subtrahentes, et eorum indebite turbando possessiones, facti sunt valde molesti.”

<sup>169</sup> BARBER, Malcolm. **The new knighthood...** p. 99.

<sup>170</sup> MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace...** p. 155.

da esfera eclesiástica devem ser atribuído aos laicos, mesmo que sejam religiosos. (...) Ainda assim [o fato de empregarem guerras legítimas], é inteiramente perverso que, atraídos pelo amor ao dinheiro, eles abrem igrejas que foram fechadas por bispos. Aqueles suspensos do ofício celebram os sacramentos, eles enterram os mortos onde a Igreja se recusa, e eles agem uma vez ao ano de modo que o resto do ano aqueles que erram são surdos à voz da Igreja; e aquele que não pode ser coagido parece ser corrigido. Portanto, eles trazem absolvição para crimes e as vezes eles pregam um novo evangelho, falsificando a palavra de Deus porque eles pregam viver não pela graça, mas por um preço; por prazer e não pela verdade. (...) Se alguém se move dessa maneira para Cristo, então a doutrina dos Padres, que ensina que o caminho estreito e íngreme dirige-se para a verdadeira vida do homem, é falsa e vã.<sup>171</sup>

Os atos dos templários aqui criticados retomam privilégios presentes nas bulas *Omne datum optimum*, *Milites Templi* e *Militia Dei*. De fato, consideramos que a reprimenda de João não se limita aos templários somente, mas também se estende aos papas que concederam tais privilégios. Para ele, o Templo figura dentre as ordens que iniciaram seus trabalhos de forma humilde e necessária, mas os benefícios recebidos corromperam-na.

Em geral, para uns, permaneceu a incompatibilidade entre o claustro e a espada. Para outros, havia críticas em algumas funções desses monges-guerreiros. As críticas se limitavam basicamente aos clérigos; os laicos, de outro lado, acolhem o Templo fervorosamente, como já mostramos.

Mas tais opiniões críticas, mesmo que expressassem uma preocupação legítima, eram raras. No geral, as ordens militares eram recebidas com ‘enorme entusiasmo pelos laicos e clérigos’. A minoria crítica, além disso, consistiu majoritariamente de ‘indivíduos notáveis’ dos cantos remotos da cristandade, cujos escritos tiveram apenas uma pequena circulação.<sup>172</sup>

Ao passo que consideramos exagerada a afirmação de que as opiniões dos críticos eram pouco conhecidas – principalmente devido aos seus textos terem uma circulação limitada e serem inatingíveis a todas as camadas da sociedade –, deve-se sublinhar o fato de que eles eram minoria dentre aqueles que se posicionaram em relação ao Templo, seja com apoios ou críticas. Naturalmente, há uma série de fatores que fizeram com que o Templo se deparasse com relativamente poucos críticos em seus primeiros anos. Consideramos que as duas principais razões foram o apoio de Bernardo e a aprovação apostólica da organização.<sup>173</sup>

<sup>171</sup> JOÃO DE SALISBURY. *Policraticus*, VII, 21. NEDERMAN, Carl. (ed. e trad.). Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 173-4.

<sup>172</sup> MASTNAK, Thomaž. *Crusading Peace...* p. 155. O trecho citado pelo autor é de Helen Nicholson. NICHOLSON, Helen. *The Knights Templar*. p. 3; p. 38.

<sup>173</sup> Não se pode, entretanto, considerar que apenas esses dois elementos – Bernardo e a regra – foram responsáveis por minimizar os críticos. Além de outros apoiadores, como já comentado, deve-se considerar também o período e a sociedade que “receberam” a ideia de uma cavalaria religiosa. Laurence Duggan aponta que “independente de quão poderosa fosse a voz de Bernardo e quão persuasivas fossem suas palavras, ele precisava de um solo maduro para plantar suas sementes. Ele o encontrou em uma Europa pronta para ouvir tais palavras, e de fato sentimentos similares foram expressos por alguns dos homens mais significantes de sua época – abade Pedro o Venerável de Cluny, Prior Guido da Grande Cartuxa, Bispos Otto de Freising e Anselmo de Havelberg, e monges como Orderico Vitalis. A cruzada era cada vez mais falada como um ato de amor e até

Por fim, é preciso ressaltar que a existência de alguns críticos não impediu o crescimento da Ordem do Templo. A instituição tornou-se progressivamente mais influente na Terra Santa e viu suas posses aumentarem tanto no Oriente quanto no Ocidente. De fato, como bem colocou Malcolm Barber, “no século XII, enquanto a cruzada permaneceu popular, a continuidade do crescimento da Ordem estava garantido.”<sup>174</sup>.

---

mesmo como uma forma de imitação de Cristo. Atrás de todas essas novas formas de se pensar havia o apoio consistente dos papas, sejam quais forem as dúvidas que tiveram de tempos em tempos.” DUGGAN, Laurence G. **Armsbearing and the Clergy**. p. 116.

<sup>174</sup> BARBER, Malcolm. *Origins...* p. 240.

#### 4. CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, apresentamos o processo pelo qual se estruturou a Ordem dos templários, desde o contexto político e ideológico de seu surgimento, até a regulamentação de suas práticas e modelo de inserção na cristandade medieval.

No primeiro capítulo, mostramos que a cruzada foi lançada sobre uma justificação de uso sagrado da violência que era fruto de um longo processo, datando de séculos anteriores. O intuito foi demonstrar os elementos constituintes da cruzada, bem como suas consequências diretas, que contribuíram para formar a base – tanto ideológica quanto de necessidades práticas – que originou, anos depois, o grupo dos templários. Assim, o propósito deste capítulo foi tornar evidente os fatores precursores que possibilitaram o surgimento dos templários.

O capítulo seguinte fez a ligação entre a cruzada e a associação de cavaleiros que pretendiam levar uma vida mais religiosa, porém sem abandonar as armas. O esforço dessa parte da pesquisa foi no sentido de mostrar o percurso percorrido pelos cavaleiros e seus apoiadores, desde sua união em torno de um objetivo comum até a legitimação teológica e legal do *novum militiae genus*, cujo primeiro exemplo instituído foi a Ordem do Templo.

Por fim, o terceiro capítulo focou no reconhecimento apostólico dos templários e como isso influenciou o crescimento e estabelecimento dessa Ordem na cristandade. Para isso, destrinchamos os aspectos de produção da regra do Templo, bem como sua tradução para o francês, e apresentamos as primeiras bulas pontifícias de privilégios.

Visando uma separação mais clara, notamos ao longo da pesquisa que a formação dos templários pode ser dividida em três momentos distintos: 1) entre c. 1114-1119, os combatentes se reuniram sob os auspícios dos cônegos do Santo Sepulcro e com o apoio do Hospital. Foi nesse período, ainda embrionário em relação ao que seria a Ordem do Templo anos depois, que eles criaram a resolução de viver uma vida religiosa em conjunto, mas sem deixar de combater; 2) década de 1120, quando ocorreu a fundamentação teórica do *novum militiae genus* e sua institucionalização, uma vez que o grupo de cavaleiros passou a viver com um propósito definido e buscou diferentes maneiras para se fazer legitimar. Esta fase culminou em 1129 com a aprovação da regra do Templo no concílio de Troyes, inserindo o novo grupo na estrutura eclesiástica; 3) Por fim, na década de 1130, ocorreram os ajustamentos necessários à inserção da Ordem na sociedade medieval. Nesse período se situam as preocupações de estruturação do Templo em termos práticos, como se pode notar pela tradução da regra para o francês e pela criação de um modelo de inserção nos senhorios locais, proposto pela bula *Omne Datum Optimum*. Assim, a partir desse esquema fica mais claro notar o esforço necessário para

que um grupo de combatentes piedosos se tornasse uma Ordem eclesiástica internacional. Cabe agora retomar uma importante questão da introdução: a fundação do Templo se insere no processo de sacralização da guerra?

#### 4.1 Os templários e a guerra santa

Para que fique clara a relação entre os templários e a guerra santa, convém retomar os principais elementos constituintes desta noção. Em primeiro lugar, tem-se a implicação de Deus na motivação do emprego da guerra. Uma vez que Ele não mais falava diretamente aos cristãos como no Antigo Testamento, a aprovação de uma campanha militar por parte de um concílio era um indicativo suficiente de que sua justificação advinha da vontade divina. Em segundo lugar, uma guerra se sacralizava ainda mais devido à demonização do seu adversário. A guerra contra os infiéis, portanto, possuía por si só um alto grau de sacralidade. Depois, é importante lembrar que uma guerra santa conferia aos seus envolvidos a autorização de matar sem cometer pecado e, além disso, recompensas espirituais: indulgências para os vivos e a palma do martírio para os que morressem.

A base teórica que fundamentou o Templo teologicamente<sup>1</sup> retoma todos esses aspectos constituintes da noção de guerra santa. O templário, segundo, principalmente, o *De Laude* e a regra do Templo, é um cavaleiro que integra uma *militia* divina, que visa combater o muçulmano, ou seja, um adversário demonizado, e combate de acordo com a vontade de Deus. Ademais, ele tem a garantia de recompensas espirituais, tais como a salvação, e a autorização de matar sem cometer pecado.

Além desses elementos, ainda é notável que a base de atuação da Ordem se encontrava em Jerusalém, local mais sagrado do cristianismo. A proteção dos locais santos e daqueles que os visitavam – principal objetivo do Templo – sacralizava ainda mais a organização e suas práticas. Como se nota, a Ordem possuía todas as prerrogativas teológicas e legais para ser compreendida como uma “agente que empregava guerras santas”. Entretanto, seu surgimento trouxe também outros aspectos de sacralização da violência guerreira anteriormente inexistentes na noção de guerra santa.

Uma vez que impunha aos seus membros (ao menos dos cavaleiros professos, principal núcleo da organização) a associação permanente e a profissão de votos monásticos, a Ordem oferecia um caminho seguro para a salvação por meio do ofício da guerra. De certo

---

<sup>1</sup> Referimos aqui aos textos de considerável circulação sobre o tema, como o *De Laude Novae Militiae*, a regra do Templo e a bula *Omne Datum Optimum*.

modo, ela possibilitou uma espécie de “guerra santa permanente”, uma vez que todos os privilégios e obrigações vinculados às guerras santas eram aplicados ao Templo de forma vitalícia, não de forma provisória como o era em campanhas específicas como a cruzada.

Dessa forma, a instituição do *novum militiae genus*, que teve no Templo seu primeiro exemplo, ofereceu aos guerreiros uma nova via de salvação, sem a necessidade de abandonar as armas. Além disso, uma vez que o Templo influenciou outras ordens a se configurarem como instituições ao mesmo tempo monásticas e militares – como o Hospital, os Teutônicos e as ordens espanholas, que contavam com a mesma justificação teológica e basicamente os mesmos privilégios –, pode-se aferir que a experiência religiosa e militar propiciada por essa Ordem não foi um acontecimento excepcional na relação entre a violência e a religião da cristandade medieval. Na verdade, a formação e reconhecimento dessa Ordem pode ser entendida como uma etapa posterior à cruzada no processo de sacralização da guerra.

Sem dúvida, os templários foram o último link de uma grande cadeia que passa pela guerra justa, pelos cavaleiros de São Pedro, pelos ‘defensores’ da Igreja, pela guerra santa, pelos cruceSIGNATI, os peregrinos armados, pelos os cruzados. Entretanto, eram absolutamente diferentes de seus predecessores.<sup>2</sup>

#### 4.2 Considerações finais

Não podemos deixar de expressar a satisfação em poder concluir este trabalho. Essa pesquisa de mestrado passou por diversas reformulações e reestruturações desde seu princípio. O caminho percorrido nos permitiu perceber as diversas limitações impostas pela inexistência de fontes, pela ausência ou mesmo falta de disponibilidade de bibliografia acessível. Longe de querer justificar eventuais falhas no trabalho devido a esses empecilhos, estamos certos de que os problemas colaboraram para nosso aprendizado no sentido de aprender a lidar com o ferramental teórico e documental, por vezes limitado, que obtivemos acesso. No Brasil, estudo da Idade Média ainda encontra diversas dificuldades, como, por exemplo, a falta de incentivo governamental e o pequeno investimento na aquisição de obras que em muito acrescentariam nas pesquisas. Antes de considerar que isso impossibilite a construção do saber, entendemos que tais obstáculos acabam por criar pesquisadores mais articulados e que conseguem bons resultados apesar das condições difíceis.

A trajetória da pesquisa em relação aos primórdios do Templo nos levou à propor que a chave interpretativa está em perceber a existência de diferentes interesses em cada um dos grupos ou indivíduos envolvidos no processo de fundação dessa Ordem. Além disso, o estudo nos conduziu a notar os diferentes usos de argumentos religiosos visando propósitos

---

<sup>2</sup> CERRINI, Simonetta. *La revolución de los templarios*. p. 189.

distintos, por vezes opostos. Por exemplo, tanto os apoiadores do Templo quanto seus críticos embasavam sua argumentação sobretudo na bíblia e em textos dos pais da Igreja. Então, embora seja comum perceber o peso da intenção nos discursos medievais, não deixa de ser valioso perceber os múltiplos usos da legitimidade bíblica na argumentação do período.

Tentamos, na medida do possível, aliar novas informações trazidas pela historiografia recente à problematização de conceitos que já eram considerados consensuais. É o caso da leitura de Hugo Peccator à luz da autoria com base em Hugo de São Victor; ou a análise da formação dos templários a partir da solicitação do Patriarca de Jerusalém – como Guilherme de Tiro o faz e os historiadores repetem essa versão à exaustão. Intentamos repensar alguns conceitos e ideias cristalizadas, visando sempre contribuir na discussão historiográfica sobre essa temática. Entretanto, conseguimos aprofundar até o ponto que uma pesquisa de mestrado – limitada, tanto em duração do curso quanto em relação à erudição de um espaço introdutório da academia – nos permitiu.

Procuramos apresentar uma história institucional que privilegiasse relações por vezes menosprezadas pela historiografia, bem como informações presentes em pesquisas recentes. Dado o famigerado fim do Templo, muitas vezes os historiadores relegaram poucas páginas de suas obras à fundação dessa organização. É certo que muito já foi produzido nas últimas décadas: fontes revisitadas, autores valorizados e releituras que em muito modificaram aspectos desse período da história templária. Entretanto, há ainda um longo caminho a percorrer. Com a reatribuição da carta de Hugo Peccator a Hugo de São Vitor, abre-se um grande campo de possibilidades férteis a ser estudado. Tentamos articular algumas informações em relação a essa atribuição, mas sabemos que nosso esforço foi apenas um pequeno passo dentro da longa caminhada que se abre.

Além disso, notamos que a pesquisa abre diferentes perspectivas para estudos. Entre elas, sugere-se a importância de uma análise da rede epistolar de Balduino II, visando compreender mais profundamente suas relações pessoais e de que modo isso afetou os primeiros anos do Templo. Abre-se também a possibilidade de pesquisar como os templários se instalaram nas diversas regiões da cristandade e quais suas relações com os senhorios locais.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Vale mencionar aqui, a título de exemplo, as pesquisas de Bruno Salles e de Damien Carraz, que já trabalham com essa abordagem. Entretanto, destaca-se que restam inúmeras localidades onde o Templo se instalou que ainda são pouco exploradas pela historiografia. SALLES, Bruno Tadeu Salles. **Constituir a amizade, romper os vínculos, estabelecer o compromisso: a dinâmica dos equilíbrios senhoriais sob a perspectiva das comendadorias templárias de Vaour, Richerenches e Bayle (séc. XII e XIII)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2013. CARRAZ, Damien. La territorialisation de la seigneurie monastique: les commanderies provençales du Temple (XIIe-XIIIe siècle). In: CASTELNUOVO, G.; ZORZI, A. (eds.). **Les pouvoirs territoriaux en Italie centrale et dans le Sud de la France. Hiérarchies, institutions et langages (XIIe-XIVe siècles): études comparées**. Mélanges de l'École française de Rome-

Também é possível efetuar um estudo aprofundado da figura do monge-guerreiro segundo a justificação teológica. Esse tema apenas foi pincelado neste trabalho e consideramos que é um campo frutífero para pesquisas delineadas para uma análise mais profunda.

O estudo da história dos templários sempre deu margem a análises muito distintas. Pesquisas metodologicamente sérias e histórias míticas coexistiram ao longo dos séculos. Ambas têm em comum a incapacidade de produzir verdades inquestionáveis sobre o Templo. Tais incertezas e infundáveis possibilidades de análise são uma das marcas que os templários legaram ao futuro. Por isso a reavaliação do passado é uma necessidade constante. É com essa incerteza, que leva à abertura de novos horizontes, no estudo desse tema que encerramos esta dissertação.

## 5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Documentos:

ANA COMNENO. **The Alexiad of the Princess Anna Comnena**, Livro X, Cap. V, 7-10. Trad. Elizabeth A. S. Dawes, 1928. Disponível em: <<http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/AnnaComnena-Alexiad.asp>> Acesso em 03 de Março de 2016.

BARBER, Malcolm; BATE, Keith. **The Templars: selected sources**. Manchester: Manchester University Press, 2002.

BERNARDO DE CLARAVAL. De Laude Novae Militiae. In: EMERY, Pierre-Yves (org.). **Sources Chrétiennes**, v. 367, t. 31. Paris: Éditions du CERF, 1990: 48-133.

\_\_\_\_\_. **In Praise of the new knighthood**. Collegeville: Cistercian Publications, 2008.

\_\_\_\_\_. Sancti Bernardi Abbatis Clarae-Vallensis Epistolae. In: MIGNE, Jacques Paul. **Patrologia Latina**. t. 182. Paris: Ed. Migne, 1879.

BONGARS. Gesta Dei per Francos, 1, trad.: Oliver J. Thatcher; Edgar Holmes McNeal (eds.). **A Source Book for Medieval History**, New York: Scribners, 1905, pp. 513-17.

CERRINI, Simonetta. **Une expérience neuve au sein de la spiritualité médiévale: l'Ordre du Temple (1120 - 1314). Étude et édition des règles latine et française**. 451f. Tese (doutorado). Paris: Universidade Paris IV – Sorbonne, 1998.

CURZON, Henri de (org.). **La Règle du Temple**. Paris: Librairie Renouard, 1886.

D'ALBON, André (org.). **Cartulaire général de l'ordre du Temple: 1119?-1150: recueil des chartes et des bulles relatives à l'ordre du Temple**. Paris: H. Champion, 1913.

ERNOUL. **Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier**. MAS-LATRIE, Louis de (org.). Paris: Jules Renouard, 1871.

GRACIANO. **Decretum ou Concordia discordantium canonum** (cerca de 1140), p. 2, c. 12, q. 1, c. VII, E. Friedberg (ed.), t. 1, Leipzig: Ex Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879, col. 678.

GUIDO DOS CARTUXOS. Carta a Hugo, prior dos Templários. In: UN CHARTREUX (ed.). **Sources Chrétiennes**, v. 88, t. 01. Paris: Éditions du CERF, pp. 154-161.

GUILHERME DE TIRO. Historia rerum in partibus transmarinis gestarum. In: **Patrologia Latina**. t. 201. Paris: Ed. Migne, 1853, col. 526-7.

HUGO PECCATOR. Sermo ad Milites Christi. In: POIREL, Dominique. Les Templiers, le diable et le chanoine: le Sermo ad milites Templiré attribué à Hugues de Saint-Victor. **Dans Amicorum societas. Mélanges offerts à François Dolbeau pour son 65e anniversaire**, dir. J. Elfassi et alii, Florence, 2012.

ISAAC DE STELLA. Sermones. In: MIGNE, Jacques Paul. **Patrologia Latina**. t. 194. Paris: Ed. Migne, 1879, no. 48, cols. 1853-56A.

JOÃO DE SALISBURY. **Policraticus**. NEDERMAN, Carl. (ed. e trad.). Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

KREY, August. C. **The First Crusade: The accounts of eyewitnesses and participants**. Princeton: Princeton University Press, 1921.

LEÃO IV, Ep. I Ad exercitum Francorum. In: MIGNE, J-P. (ed.) **Patrologiae Cursus Completus**. Series latina. t. 115. Paris: Editions Garnier Freres, 1881, col. 655-657.

MIGUEL O SÍRIO. **Chronique de Michel le Syrien – Patriarche Jacobite d'Antioche**. CHABOT, J. –B. (org). Tomo III. Paris: Ernest Leroux, 1905.

MUNRO, Dana C. Urban and the Crusaders. **Translations and Reprints from the Original Sources of European History**, Vol 1:2, Philadelphia: University of Pennsylvania, 1895.

PEDRO O VENERÁVEL. Carta ao papa Eugênio III. In: CONSTABLE, Giles (ed.) **The Letters of Peter the Venerable**. 2 vol. Cambridge: Harvard University Press, 1967, Vol I, n. 173, p. 411.

REGRA DO TEMPLO. In: CERRINI, Simonetta. **Une expérience neuve au sein de la spiritualité médiévale: l'Ordre du Temple (1120 - 1314). Étude et édition des règles latine et française**. 451f. Tese (doutorado). Universidade Paris IV: Sorbonne, 1998.

SAEWULF. **An account of the pilgrimage of Saewulf to Jerusalem and the Holy Land in the years 1102 and 1103**. In: BROWNLOW, W. R. B. (ed.). Londres: Hanover Square, 1892.

SCHNÜRER, Gustav. **Die ursprüngliche Templerregel: Kritisch untersucht und Herausg**. Strasburg: Herder, 1904, pp. 130-153.

VULGATA. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/bible/nova\\_vulgata/documents/nova-vulgata\\_index\\_lt.html](http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html)> Acesso em 07 de Maio de 2015.

WALTER MAP. **Contes pour les gens de cour**, I, 20, Trad. BATE, A. K. Brepols: Turnhout, 1993

### **Obras de referência:**

ALLARIA, Anthony. Canons and Canonesses Regular. In: **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908. Acesso em 13 Jul. 2015. Disponível em <<http://www.newadvent.org/cathen/03288a.htm>>.

LOYN, Henry R (ed.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

MACPHERSON, Ewan. Walter Map. In: **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. Disponível em <<http://www.newadvent.org/cathen/09635a.htm>> Acesso em 11 de Maio de 2016.

MAYER, Hans Eberhard. The latin east. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (eds). **The new Cambridge Medieval History**. Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MYERS, Edward. Hugh of St. Victor. **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 7. New York: Robert Appleton Company, 1910. Disponível em <<http://www.newadvent.org/cathen/07521c.htm>> Acesso em 19 de Abril de 2016.

MORWOOD, James. **A Dictionary of Latin Words and Phrases**. Oxford: Oxford University Press, 1998. NIERMEYER, J. F. **Mediae latinitatis lexicon minus**, 2 Vols. Leiden: Brill, 2001.

SOT, Michael. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol II. Bauru: EDUSC, 2006.

### **Estudos:**

ALMEIDA, Ana Carolina Lima; AMARAL, Clinio de Oliveira. Ordem senhorial e crescimento feudal. In: AMARAL, C.O. e BERRIEL, Marcelo et ali. **Representações poder e práticas discursivas**. v. 1. Rio de Janeiro: Imprensa Universitária EDUR, 2010.

BALARD, Michel (org). **Autour de la première croisade**. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995), Paris 1996, pp. 333-344.

\_\_\_\_\_. **Les latins en orient: XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle**. Paris: PUF, 2006.

BARBER, Malcolm. Introduction. In: BERNARDO DE CLARAVAL. **In Praise of the new knighthood**. Colledgeville: Cistercian Publications, 2008.

\_\_\_\_\_. **The new knighthood: a history of the Order of the Temple**. New York: Cambridge University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. **The two cities**. London: Routledge, 1992.

\_\_\_\_\_. Origins of the Order of the Temple. In: **Studia Monastica**, 12. Barcelona: Abadia de Montserrat, 1970, pp. 219-240.

\_\_\_\_\_. The Social Context of the Templars. In: **Transactions of the Royal Historical Society, Fifth Series**, Vol. 34, 1984, pp. 27-46.

BARROS, José D'Assunção. Império e papado na Idade Média: reflexões historiográficas sobre duas realidades em conflito. **Textura**. n. 14, jul/dez 2006, pp. 47-57.

BARTHÉLEMY, Dominique. **A Cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.

\_\_\_\_\_. **L'an mil et la paix de Dieu, la France chrétienne et féodale, 980-1060**. Paris: Fayard, 1999.

BOAS, Adrian J. **Archaeology of the military orders**. London: Routledge, 2006.

BOUDON, Raymond; BOURRICAUD, François. **Dicionário crítico de sociologia**. São Paulo: Ática, 2001.

BRAMATO, Fulvio; CARDINI, Franco; CERRINI, Simonetta. **I Templari, la guerra e la santità**. Rimini: Il Cerchio, 2000.

BULL, Marcus. **Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade: The Limousin and Gascony, c. 970-c. 1130**. Oxford: The Clarendon Press, Oxford University Press, 1993.

\_\_\_\_\_.; HOUSLEY, Norman (eds.). **The experience of crusading**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 175-192.

BURMAN, Edward. **Templários: os cavaleiros de Deus**. Rio de Janeiro: Nova Era, 2007.

CARRAZ, Damien. La territorialisation de la seigneurie monastique: les commanderies provençales du Temple (XIIe-XIIIe siècle). In: CASTELNUOVO, G.; ZORZI, A. (eds.). **Les pouvoirs territoriaux en Italie centrale et dans le Sud de la France. Hiérarchies, institutions et langages (XIIe-XIVe siècles): études comparées**. Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge, 123/2, 2011, pp. 443-460.

\_\_\_\_\_. Les ordres militaires et hospitaliers: une "nouvelle religion". In: CEVINS, Marie-Madeleine de; MATZ, Jean-Michel (dir.). **Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)**. Rennes: PUR, 2010, pp. 179-184.

CERRINI, Simonetta. **La revolución de los templarios**. Trad.: Silvia Kot. Buenos Aires: El Ateneo, 2008.

\_\_\_\_\_. **La révolution des Templiers: Une histoire perdue du XIIe siècle**. Paris: Perrin, 2007.

\_\_\_\_\_. La tradition manuscrite de la Règle du Temple. Etudes pour une nouvelle édition des versions latine et française. In: BALARD, Michel (org). **Autour de la première croisade**. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995), Paris 1996, pp. 203-219.

CHARANIS, Peter. Aims of the medieval crusades and how they were viewed by Byzantium. **Church History**, Vol. 21, No. 2. Jun., 1952, pp. 123-134.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, n. 11, v. 5, 1991.

COLEMAN, Simon; ELSNER, John. **Pilgrimage: Past and present in the world religions**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

CONEDERA, Sam Zeno. **Ecclesiastical Knights: The Military Orders in Castile, 1150-1330**. Fordham: Fordham University Press, 2015.

CONSTABLE, Giles. **The reformation of the twelfth century**. New York: Cambridge Press, 1998.

COWDREY, H. E. J. Peace and Truce of God in 11<sup>th</sup> century. **Past and Present**. n. 46, 1970.

\_\_\_\_\_. Pope Urban II's preaching of the First Crusade. **History**, Volume 55, n. 184, Junho de 1970, pp. 177-188.

CROSS, F. L. (ed.) Great Schism. In: **The Oxford Dictionary of the Christian Church**. New York: Oxford University Press, 2005.

DELARUELLE, Étienne. **L'idée de croisade au Moyen Age**. Turim: Bottega d'Erasmus, 1980.

DEMURGER, Alain. **Cruzadas: una historia de la Guerra medieval**. Barcelona: Paidós, 2009.

\_\_\_\_\_. **Os cavaleiros de Cristo: as ordens militares na Idade Média (sécs. XI-XVI)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

\_\_\_\_\_. **Os Templários: uma cavalaria cristã na Idade Média**. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.

DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.

\_\_\_\_\_. Os leigos e a Paz de Deus. **A sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, pp. 37-48.

DUGGAN, Laurence G. **Armsbearing and the Clergy in the History and Canon Law of Western Christianity**. Woodbridge: Boydell Press, 2013.

ERDMANN, Carl. **The origin of the idea of crusading**. Trad. M. W. Baldwin & Walter Goffart. Princeton, 1977.

FLORI, Jean. **A Cavalaria**. São Paulo: Madras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Guerra Santa: Formação da ideia de cruzada no Ocidente Cristão**. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

\_\_\_\_\_. L'Église et la Guerre Sainte: de la "Paix de Dieu" à la "croisade". In: **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**. Ano 47, n. 2, 1992. pp. 453-466.

FRALE, Bárbara. **Os Templários**. Lisboa: Edições 70, 2007.

FRANKOPAN, Peter. **The first crusade: the call from East**. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

GARCIA-GUIJARRO RAMOS, Luis. Ecclesiastical Reform and the Origins of the Military Orders: New Perspectives on Hugh of Payns's Letter, in UPTON-WARD, Judi (ed.). **The Military Orders: On Land and by Sea**. Vol. 4. Aldershot: Ashgate, 2008, pp. 77-84.

\_\_\_\_\_. **Papado, cruzadas y órdenes militares: siglos XI-XIII**. Madri: Cátedra, 1995.

GAUTIER-DALCHÉ, P. L'héritage antique de la cartographie médiévale: les problèmes et les acquis. In: TALBERT, R. J. A.; UNGER, R.W. (eds.). **Cartography in the Antiquity and the Middle Ages: Fresh Perspectives**. Leiden-Boston: New Methods, 2008.

HOUSLEY, Norman. Jerusalem and the development of the crusade idea. 1099-1128. In: KEDAR, Benjamin Z. **Horns of Hattin: proceedings of the Second Conference of the Society for the Study of the Crusads and the Latin East**. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1992.

KEDAR, Benjamin. Z. On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120. **Speculum**. Vol. 74, No. 2 (Abril de 1999), pp. 310-335.

LECLERQ, Jean. Un document sur les débuts des Templiers. In: **Revue d'Histoire Ecclésiastique**, LII (1957), pp. 81-91.

LUTTREL, Anthony. The earliest Templars. In: BALARD, Michel (org). **Autour de la première croisade**. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995), Paris 1996, pp. 193-202.

MARCHIONNI, Antonio. As artes *mechanicae*: como via para o conhecimento de Deus em Hugo de São Víctor e São Bernardo. **Revista Portuguesa de Filosofia**, T. 60, Fasc. 3, Sapientia Dei - Scientia Mundi: Bernardo de Claraval e o Seu Tempo (Jul. - Sep., 2004), pp. 661-685.

MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order**. Los Angeles: University of California Press, 2002.

MORRIS, Colin. **The papal monarchy: The western Church from 1050 to 1250**. New York: Oxford, 1989.

NICHOLSON, Helen. The Changing Face of the Templars: Current Trends in Historiography. **History Compass**. 8/7 (2010): 653–667.

\_\_\_\_\_. **The Knights Templar**. Philadelphia: Running Press, 2010.

PARTNER, Peter. **O assassinato dos magos: os templários e seus mitos**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

PERNOUD, Régine. **The Templars: knights of Christ**. San Francisco: Ignatius, 2009.

PHILLIPS, Jonathan. Ongoing Contact between the Latin East and the West and the Development of Crusading, 1099–1145 In: **The Second Crusade: Extending the Frontiers of Christendom**. New Heaven: Yale University Press, 2007.

POIREL, Dominique. Les Templiers, le diable et le chanoine: le Sermo ad milites Templiré attribué à Hugues de Saint-Victor. In: **Dans Amicorum societatis. Mélanges offerts à François Dolbeau pour son 65e anniversaire**, dir. J. Elfassi et alii, Florence, 2012.

PRAWER, Joshua. **The Latin Kingdom of Jerusalem: European Clonisation in the Middle Ages**. Londes: Weidenfeld & Nicholson, 1972.

PURKIS, William J. **Crusading spirituality in the Holy Land and Iberia – c. 1095 – c. 1187**. Woodbridge: Boydell Press, 2014.

RILEY-SMITH, Jonatahn. **The first crusaders, 1095-1131**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

\_\_\_\_\_. **The crusades: a history**. New Haven: Yale Nota Bene, 2005.

RIVEROS, José Marin. Bizancio, Cruzada y Guerra Santa. **Tiempo y espacio**, n. 11-12, 2001/2002, pp. 77-101.

ROUSSET, Paul. **Les Origines et les caractères de la première croisade**. Neuchâtel: LaBaconnière, 1945.

ROWE, John Gordon. **The papacy and the crusaders in the east, 1100-1160**. 550f. Tese (Doutorado). Vol. II. Universidade de Toronto, Toronto, 1955.

RUBENSTEIN, Jay. Guibert Of Nogent, Albert Of Aachen And Fulcher Of Chartres: Three Crusade Chronicles Intersect. In: In: BULL, Marcus; KEMPF, Damien (eds.). **Writing the Early Crusades: Text, transmission and Memory**. Woodbridge: Boydell Press, 2014.

RUNCIMAN, Steven. **A history of the crusades**. Vol 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

RUNCIMAN, Steve. **História das cruzadas: a primeira cruzada e a fundação do reino de Jerusalém**. Volume I. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

RUST, Leandro Duarte. **A Reforma papal (1050 – 1150)**. Cuiabá: EDUFMT, 2013.

\_\_\_\_\_. **Colunas vivas de São Pedro: concílios, temporalidades e reforma na história institucional do Papado medieval (1046-1215)**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, 2010.

SALLES, Bruno Tadeu. **A conquista do paraíso se faz pela guerra: São Bernardo de Claraval e sua concepção acerca da luta e da cavalaria (1090-1153)**. Dissertação (Mestrado) – Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2008, 206 f.

\_\_\_\_\_. **Constituir a amizade, romper os vínculos, estabelecer o compromisso: a dinâmica dos equilíbrios senhoriais sob a perspectiva das comendadorias templárias de Vaour, Richerenches e Bayle (séc. XII e XIII)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2013.

\_\_\_\_\_. Entre benefícios e querelas: O Papado e a construção da identidade dos Templários no século XII. In: **Alétheia - Revista de estudos sobre Antigüidade e Medievo**. Volume 1, Janeiro/Julho de 2009 - ISSN: 1983-2087.

\_\_\_\_\_. *O Novum Militiae Genus* entre a crise e a ordem senhorial do século XII. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho de 2011.

\_\_\_\_\_. *Sed si non essent tecta, quid facerent laquearia picta?* Hugo Peccator, os templários e a função da militia na casa de Deus. Opsi. In: **Catalão**, v. 9, n. 13, pp. 176-190, jul-dez 2009.

SANTOS, Washington dos. **Dicionário de sociologia**. Belo Horizonte: Del Rey, 1995.

SELWOOD, Dominic. '*Quidam autem dubitaverunt*': The Saint, the Sinner, the Temple and a Possible Chronology, in BALARD, Michel (ed.) **Autour de la première croisade. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East** (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995). Paris, 1996, pp. 221-30.

SEWARD, Desmond. **The monks of war: the military religious orders**. London: Penguin Books, 1995.

SILVA, Ademir Luíz da. O ideal cavaleiresco de São Bernardo em A demanda do Santo Graal. In: **Mirabilia**. Jun-Dez 2011, pp. 27-57.

STOLZ, Travis D. **Isaac of Stella, the Cistercians and the Thomas Becket Controversy: A Bibliographical and Contextual Study**. Tese (Doutorado). 230f. Milwaukee: Universidade de Marquette, 2010.

TYERMAN, Christopher. **Fighting for Christendom: holy war and the crusades**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. **A Guerra de Deus: uma nova história das cruzadas**. 2 Vol. Rio de Janeiro: Imago, 2010.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1995.

VOLTAIRE, F. M. Des conspirations contre les peuples ou des proscriptions. In: **Nouveaux Mélanges Philosophiques. Histoires, Critiques, etc. etc.** Parte IV, 1767.