



Roda da Fortuna

Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo
Electronic Journal about Antiquity and Middle Ages

Carlile Lanzieri Júnior¹

Na colina, um castelo; na floresta, um mosteiro Religiosos e as memórias acerca do ex-cruzado Tomás de Marle (século XII)

On the Hill, a Castle; in the Forest, a Monastery
Religious and the Memories about the Former Crusader
Thomas of Marle (twelfth century)

Resumo:

A partir da análise comparativa dos escritos de Guiberto de Nogent, Suger de Saint-Denis e Ricardo, o Peregrino acerca do ex-cruzado Tomás de Marle, nossa intenção é compreender as linhas de força que guiaram esses autores e as tradições que pretendiam exaltar ou mesmo criar. Para além das controvérsias iniciais entre as fontes trabalhadas e suas lacunas históricas, percebemos que elas trazem à cena um conjunto de informações a respeito de quem as escreveu e da maneira como entendiam o mundo e as pessoas.

Palavras-chave:

Cavalaria; memória; razão.

Abstract:

From the comparative analysis of the writings of Guibert of Nogent, Suger of Saint-Denis and Richard, the Pilgrim about the former crusader Thomas of Marle, our intention is to understand the lines of force that guided these authors and the tradition that they intended exalt or even create. Beyond initial controversies between the worked sources and their historical gaps, we realize that they bring to the scene a set of information about who wrote them and about the way how they understood the world and people.

Keywords:

Chivalry; Memory; Reason.

¹ Professor Adjunto A Nível I do Departamento de História da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e membro do *Vivarium* – Laboratório de Estudos da Antiguidade e do Medievo (*site*: <http://www.vivariumhist.com/>). E-mail: lanzierijunior@uol.com.br

Lanzieri Júnior, Carlile
Na colina, um castelo; na floresta, um mosteiro
Religiosos e as memórias acerca do ex-cruzado Tomás de Marle (século XII)
www.revistarodadafortuna.com

A espada erguida por mãos justas

No fim do século XI, ecoou na Cristandade o clamor do papa Urbano II (1042-1099) pela libertação da Terra Santa. De regiões remotas do ocidente medieval, emergiram grupos heterogêneos desejosos de realizar o intento pontifício. Pela força, seriam retomados os locais sagrados do cristianismo sob controle infiel. Mas de onde partiram as justificativas para que cristãos recorressem à violência? De tradições anteriores ao papado de Urbano. Tradições que demonstram como os ideais de não agressão das fases iniciais do cristianismo se transformaram até que se alcançasse o conceito de Guerra Santa que predominou desde então.² Vamos a elas.

“Ouvistes o que foi dito: Olho por olho e dente por dente. Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda; e àquele que quer pleitear contigo, para tomar-te a túnica, deixa-lhe também o manto; e se alguém te obriga a andar uma milha, caminha com ele duas.” (Mt 5, 38-41).

Uma das mais conhecidas passagens do Novo Testamento, *O Sermão da Montanha* estampava o ideal de não agressão e repúdio à violência aninhados nos ensinamentos de Jesus Cristo e transmitidos pelo evangelista Mateus. Determinações mantidas por quem aceitou a doutrina cristã. Para os primeiros adeptos da nova religião que se formava, as armas e o derramamento de sangue não poderiam ser parte de suas vidas – o chamado de Urbano certamente os surpreenderia. Isso lhes trouxe sérios problemas, uma vez que suas convicções os impediam de se dispor ao serviço nas fileiras do exército romano (Flori, 2005: 128).

Nos séculos seguintes ao esfacelamento político-administrativo de Roma em sua porção ocidental, as carências geradas por um mundo inseguro, no qual o recurso às armas ou a quem as portasse era imprescindível, atenuaram o ideal pacífico de não agressão dos primeiros tempos cristãos. Ademais, mesmo na condição de religião oficial na maior parte da Europa medieval, o cristianismo penetrou de maneira desigual na vida das pessoas. Sob um fino verniz religioso, diversas continuaram imersas em antigas práticas cotidianas, a guerra e o uso da força estavam entre elas.³

² A respeito dessa transformação no interior do cristianismo, cf. FLORI, Jean. *Guerra santa: formação da ideia de cruzada no ocidente*. Campinas: Unicamp, 2013.

³ No começo do século VI, período de transição da Antiguidade para a Idade Média, Cesário de Arles (470-543) deixou o seguinte testemunho: “Não nos basta – devemos saber – termos recebido o nome de cristãos, conforme disse o próprio Senhor no Evangelho: ‘De que adianta dizer: Senhor, Senhor, se não fazeis o que eu digo?’ (Lc 6, 46)” (Cesário de Arles, *Sermão para uma paróquia rural*, I, em Lauand, 1998: 42).

Ainda em meio aos suspiros finais do poderio romano em terras ocidentais, Agostinho de Hipona (354-430) deu mostras de que algo havia mudado no ideário cristão. Diante de progressivas incertezas decorridas da obrigação de defender as fronteiras de um império que se mostrava cambaleante e que há pouco se cristianizou, fomentou-se o caráter sacro das funções do exército (Cardini, 2002: 475). Influenciado por esse quadro, Agostinho, apoiado nos ideais greco-romanos de causas e fins aceitáveis (Tyerman, 2010: 54-55), fixou a diferença entre “guerras justas” e “guerras injustas” e afirmou que era lícito ao cristão tomar parte das primeiras.

“[...] em guerras conduzidas apenas pelo comando divino, ele [o guerreiro] não mostra ferocidade, mas obediência. Ao dar o comando, Deus age não por crueldade, mas por alta retribuição, dando a todos o que precisam e guerreando com aqueles que guerreiam. O que é o mal na guerra? É a morte de alguém que em breve morrerá para que outros vivam em pacífica sujeição? Isso é mera covardia, não um sentimento religioso. Os verdadeiros males da guerra são o amor pela violência, vingativa crueldade, feroz e implacável inimizade, selvagem resistência e desejo de poder [...]. É justamente para punir essas coisas que a força é requerida, impondo punição em obediência a Deus ou alguma autoridade legal [...]” (Santo Agostinho de Hipona, *Contra Fausto, o Maniqueu*, XXII, 74. Disponível em <http://www.newadvent.org/fathers/140622.htm>. Acesso em 03 de maio de 2014).⁴

Agostinho revestiu a imagem do deus cristão com as feições de um comandante militar à frente do teatro de guerra. Mas o bispo de Hipona não apoiava a guerra pela guerra. Na verdade, ele sustentava que ações belicosas eram um mal necessário diante da violência, crueldade e inimizade enfeixadas pelo desejo por poder. Na acepção agostiniana, ao guerreiro cristão caberiam normas de conduta específicas, como justiça, parcimônia e obediência. Agostinho igualmente descreveu esta última como um bem maior. Ela orientava as ações dos homens armados e os alçava a um patamar elevado na esfera divina, pois a obediência foi uma das virtudes demonstradas por Jesus Cristo em todas as etapas de sua vida na Terra. Com esta referência no horizonte, a obediência se consolidou como princípio norteador do monaquismo.⁵

⁴ Todas as traduções de fragmentos de obras em língua estrangeira são de nossa autoria e inteira responsabilidade.

⁵ “[...] lembre-se sempre o Abade de que da sua doutrina e da obediência dos discípulos, de ambas essas coisas, será feita apreciação no tremendo juízo de Deus. E saiba o Abade que é atribuída à culpa do pastor tudo aquilo que o pai de família puder encontrar de menos no progresso das ovelhas” (*A Regra de São Bento*, cap. 2, 6-7: 29).

Dos valores, Agostinho foi à essência dos intentos do guerreiro cristão: não combater apenas pelo prazer da aventura, mas lutar contra o mal e punir seus representantes. Premissas que desaguaram nos séculos seguintes nos escritos de pensadores cristãos, como Isidoro de Sevilha (c. 560-636) e Bernardo de Claraval (1090-1153). E se o cristianismo primitivo condenou a violência e o que a ela se ligava, os intérpretes posteriores da palavra de Deus atenuaram essa doutrina ou a ela deram novos significados. Quando perpetrados com objetivos defensivos e pela manutenção de direitos legítimos adquiridos, atos belicosos eram tolerados (Demurger, 2007: 40).

Na esteira de Agostinho, Isidoro dedicou todo o Livro XVII das *Etimologias* à guerra e temas correlatos. Das breves histórias de célebres confrontos à organização de torneios, passando por variados tipos de armamentos, Isidoro defendeu a guerra quando esta tinha as funções de punir e reparar injustiças. Isidoro retomou as considerações a respeito das guerras justas e guerras injustas e a elas acrescentou duas características: “civil” e “mais que civil”.

“Há quatro classes de guerra: justa, injusta, civil e mais que civil. Guerra justa é a que se realiza por prévio acordo, depois de uma série de feitos repetidos ou para expulsar o invasor. Referindo-se a ela, escreve Cícero em *De Republica* (3, 35): ‘São guerras injustas as que são empreendidas sem uma causa justa. Pois, com exceção das que se declaram para vingar um agravo ou atirar em um invasor, não existe guerra alguma que se considere justa’. O mesmo Túlio acrescenta linhas depois: ‘Não se pode considerar justa nenhuma guerra que não seja notificada, declarada e que não tenha como motivos fatos repetidos.’” (Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, Livro XVIII, 2-3: 1215).

Se Agostinho dissertou a respeito dos males da guerra e sua razão de existir, Isidoro inclinou-se à diplomacia (o que se evidencia nos termos “prévio acordo”, “notificada”, “declarada”) que trabalharia para demover beligerantes do ódio mútuo e da destruição que este provocaria. Um pacto bem acordado pouparia pessoas de conflitos desnecessários. Mas ambos, ao respirarem os ares das épocas em que viveram, compreendiam que havia situações em que o apelo à força era tolerado, sobretudo quando a palavra não era suficiente para aplacar os ânimos ou restabelecer direitos adquiridos.

O que melhor ilustra a simbiose entre os escritos de Agostinho e Isidoro são as referências a Cícero (106-43 a. C.), autor da lavra romana do apreço de ambos: “São injustas as guerras que sem uma causa se empreendem. De fato, a não ser para vingar ou repelir o inimigo, não se pode fazer uma guerra justa” (Cícero, *Tratado da República*, III, 35: 187). Como os escritos de Cícero lhes ensinaram a respeito do que

diferenciava os homens dos animais,⁶ Agostinho e Isidoro tomavam a palavra como fundamento para resolução dos problemas humanos. Para ambos, assim como aquele que os inspirava, a palavra denotava evolução: bárbaros eram todos aqueles que agiam pela paixão irracional.

Pela palavra racional, os homens se tornavam sábios, constituíam cidades, definiram leis e o respeito ao direito comum. Sem ela, regrediam e se agrediam. Portanto, através da lei escrita ou palavra empenhada, Agostinho e Isidoro, sob a orientação ciceroniana, propunham que os homens dignos de sua natureza dialogavam e selavam acordos. Enfim, as rusgas sangrentas dariam vazão ao diálogo. O contrário era agir como seres bestiais incapazes de oferecer vez e voz à razão.

Entre os anos 1130 e 1136, Bernardo de Claraval escreveu o *Liber ad milites templi. De laude novae militiae*. O livro redizia a temática belicista contida nos escritos de Cícero, Agostinho e Isidoro. Bernardo tomou a pena quando a conquista da Terra Santa era posta à prova pela reação islâmica. Com quem ficaria a manutenção de algo tão importante aos olhos da Cristandade? Segundo Bernardo, com homens que concilhassem a espiritualidade do monaquismo com as atividades militares dos cavaleiros. Em outros termos, com pessoas capazes de associar razão, oração e a força das armas.⁷

Descendente de aristocratas senhores da vila de Fontaine-lès-Dijon (Davy, 2005: 21), Bernardo conhecia o cotidiano dos cavaleiros e intentava que direcionassem suas energias para a defesa da Cristandade e suas possessões. Mas isso apenas seria possível a partir do momento em que dessem novo sentido ao que faziam. Ao unir o monaquismo, com as orações, privações e disciplina que lhe eram peculiares, à vida guerreira dos cavaleiros, Bernardo reescreveu com tinta cristã o sentido da guerra e uso das armas.

“Se deseja matar o outro e ele o mata, morrerá como se fosse um homicida. Se ganha a batalha, mas mata alguém com o desejo de

⁶ “Mas para chegar ao mais importante, que outra força foi capaz de congrega os homens em um único lugar ou fazê-los passar de uma vida selvagem e agreste a este tipo de vida próprio de homens em comunidade e, uma vez estabelecidas as sociedades, estabelecer as leis, os tribunais e os procedimentos legais?” (Cícero, *Sobre el orador*, 1, 8, 33: 100).

⁷ “Segundo Bernard de Clairvaux, essas novas ordens espirituais de cavaleiros eram a realização máxima do novo ideal dos *militia Christie*. Cavaleiros ‘comuns’, os *milites saeculi*, como definido por Bernard de Clairvaux, não partilhavam dos mesmos ideais dos *militia Christie*: em sua opinião eles renunciavam aos ideais originários cavaleirescos ao darem uma atenção exagerada à sua aparência e atitudes externas. Por essas atitudes Bernard referia-se à subcultura que se desenvolvia em torno dos cavaleiros como heráldica, maneiras de vestir, estilo de penteado e treinamento. No início do século XII já havia uma crítica muito hostil aos trajes dos cavaleiros entre o clero. Eles pareciam mulheres, mesmo no campo de batalha, onde usavam joias de ouro e prata” (Blockmans & Hoppenbrouwers, 2012: 189).

Lanzieri Júnior, Carlile

Na colina, um castelo; na floresta, um mosteiro

Religiosos e as memórias acerca do ex-cruzado Tomás de Marle (século XII)

www.revistarodadafortuna.com

humilhá-lo ou se vingar, seguirá vivendo, mas ficará como um homicida, e, nem morto nem vivo, nem vencedor nem vencido, merece a pena de ser um homicida.

Ao sucumbir, ele sai ganhador; e, se vence, Cristo. Por algo leva a espada; é o agente de Deus, o executor de sua reprovação contra o delinquente. Não peca como homicida, a não ser – eu diria – como malicida, aquele que mata o pecador para defender os bons. É considerado como defensor dos cristãos e vingador de Cristo contra os malfeitores. E quando o matam, sabemos que não pereceu, mas chegou à sua meta. A morte que causa é um benefício para Cristo. E quando a morte lhe é inferida, o é para si mesmo. A morte do pagão é uma glória para o cristão, pois através dela Cristo é glorificado. Na morte do Cristão, exibi-se a liberdade do Rei, que leva o soldado a receber seu prêmio. Por este motivo, o justo se alegrará ao ver consumada a vingança” (Bernardo de Claraval, *Liber ad milites templi. De laude novae militiae*, I, 2: 501, 503 e 505).

Como poucos, Bernardo sabia se dirigir aos antigos cavaleiros (Barthélemy, 2010: 314). Em seu texto, segundo manifesto em Agostinho e Isidoro, era patente a preocupação com a razão. Para ele, esta era a virtude que orientava e libertava o guerreiro dos vícios pessoais, impulsionando-o a agir contra o mal, o que justificava a morte dos inimigos da fé cristã – seres privados da razão. E esta virtude não poderia se submeter às paixões (“desejo de humilhação” e “vingança”). Do contrário, mesmo ao labutar por causas maiores, o guerreiro irracional tornava-se um homicida.

Ao definir a distinção entre a velha milícia e a nova que surgia na Terra Santa, o tratado de Bernardo possibilitou o nascimento das *militiae* (“ordens militares”) (Cardini, 2002: 481). Com elas, fundia-se a existência ascética dos monges às atividades belicosas dos cavaleiros. Ademais, as propostas de Bernardo traziam em si um claro significado místico-ascético, pois os verdadeiros inimigos dos cavaleiros templários eram o mal e o pecado, os muçulmanos eram apenas símbolos exteriores destes. Portanto, prudente e obediente, o guerreiro cristão bernardino não seguia a própria vontade, mas a de Cristo.

Esse jogo de oposição entre a “razão” que liberta e a “vontade” (ou “desejo”) que cega, sob inspiração agostiniana, aproxima Bernardo de Claraval das *Monodiae* do abade Guiberto de Nogent (c.1055-c.1125), um dos testemunhos centrais deste estudo. Como Bernardo, Guiberto entendia a razão como um bem à disposição dos cristãos, mas um bem a ser lapidado e que definhava se não usado. Entre Bernardo e Guiberto havia ainda o verniz monástico: das palavras que escreveram, o monaquismo jamais se apartou.

Além disso, para os abades Bernardo e Guiberto não existiam justificativas para a violência pura e simples. Nas entrelinhas dos escritos de ambos, percebemos a exaltação da razão como contraponto aos perigos da paixão. Razão capaz de se manifestar até mesmo entre guerreiros em batalha, desde que agissem sob premissas cristãs. Como será visto mais adiante, o nobre guerreiro Tomás de Marle (1078-1130), homem tão criticado por Guiberto e Suger de Saint-Denis (1081-1151), foi objeto importantíssimo nos capítulos finais de *Monodiae*, pois serviu de referência inversa aos desígnios éticos e racionais da retórica guibertina.

Todavia, a violência irracional descrita por Guiberto não se mostrou apenas em seu livro de crônicas e memórias. Em *Dei gesta per francos*, ele descreveu os atos escabrosos de infiéis islâmicos que capturavam, matavam e estripavam cristãos para encontrar riquezas escondidas em suas vísceras:

“O que dizemos a respeito daqueles que tomaram a jornada confiando na pobreza desnuda e pareciam nada ter para perder além dos próprios corpos? O dinheiro que não tinham era extraído com intoleráveis suplícios. A pele de seus ossos era examinada, cortada e dissecada a procura de algo costurado. A crueldade desses propagadores do mal era tão grande que, ao suspeitar que os miseráveis engoliram ouro e prata, davam-lhes purgantes para beber, tanto que vomitavam ou se arrebentavam por dentro. E, ainda mais indizível, cortavam seus ventres com ferros, abriam seus intestinos. Com cortes hediondos, revelavam o que a natureza manteve em segredo.” (Guiberto de Nogent, *Gesta Dei per francos*, Livro II, 4, 255-265: 116).

As histórias sobre a bestialidade desses homens contra peregrinos cristãos horrorizaram Guiberto. Acreditamos que ele assim se mostrou não apenas em função da violência, mas pela barbárie comum aos irracionais. Rendidos à cobiça e agindo pelo impulso de sua natureza descrita como inferior, os infiéis muçulmanos derramavam sangue por pretextos vis. Contudo, propomos que as palavras de Guiberto não devem ser tomadas literalmente, mas a partir das representações que criaram. Portanto, ao escrever, ele não se mostrou nem um pouco preocupado com a cultura islâmica em si, mas com os prováveis impactos que seu discurso causaria sobre leitores cristãos. Com efeito, nada mais apropriado que lançar mão de referências materiais para tornar seu texto mais vívido (e seus personagens mais repugnantes). Frases semelhantes também foram utilizadas por Guiberto no final de *Monodiae* ao se referir a Tomás de Marle. Vejamos:

“Ele não simplesmente punha o gládio, como era de costume, naqueles que cometeram algum crime. Primeiro, punha-os no mais penoso suplício. Para forçar certos prisioneiros ao pagamento pela redenção, Tomás os pendurava pelos testículos, algumas vezes pela própria mão. Frequentemente, o peso das vítimas abruptamente arrancava partes de seus corpos e seus intestinos espirravam no chão. Ele pendurava outros

prisioneiros pelo próprio órgão pudendo ou pelos polegares, atando uma grande pedra em seus ombros. Então, Tomás caminhava ao redor e, caso não conseguisse extorqui-los, batia com porretes até que dissessem ou morressem sob pancadas. Quantas pessoas morreram em seus calabouços – de fome, doença ou tortura – é impossível dizer.

Não mais do que dois anos atrás, ele veio em auxílio de alguém contra alguns rústicos nas montanhas de Soissons. Três deles se ocultaram em uma caverna. Tomás veio para frente dela com uma lança e atacou um deles na boca. Pressionou tanto, que o ferro da lança penetrou as entranhas do homem e saiu em seu ânus. Preciso prosseguir infinitamente? Tomás matou os outros dois naquele mesmo lugar.

Uma vez, Tomás tinha um cativo ferido que não podia andar mais rápido. Ele o interrogou por que não caminhava um pouco mais depressa. O homem respondeu que não podia. ‘Espere’, disse Tomás. ‘Verei se realmente tens dificuldades em andar.’ Ao descer do cavalo, desembainhou o gládio e cortou fora os pés do homem, matando-o instantaneamente.” (Guiberto de Nogent, *Monodiae*, Livro III, cap. 11: 362, 364).

Ao escrever sobre Tomás de Marle, um dos protagonistas do Livro III de *Monodiae*, Guiberto inventariou episódios de sua escalada de violência e desrazão. Guiberto pôs no papel histórias de feições sádicas análogas ao que informou em suas crônicas a respeito da Primeira Cruzada (1095-1099). Detalhista, nosso escriba não economizou nas informações. A sensação do leitor é de que o sangue das vítimas escorrerá pelas páginas a qualquer momento! Mas as análises não devem parar por aí. Para obter algo de seus prisioneiros ou puni-los por alguma afronta, Tomás, assim como os islâmicos de *Dei gesta per francos*, dilacerava-os impiedosamente. Além de descrever atos brutais, o que mais as similitudes entre os dois textos de Guiberto nos dizem?

Se ele entendia e descrevia os infiéis como gente desprovida de razão, o mesmo fez com Tomás que agia de forma idêntica. Além disso, Guiberto voltou-se para um tópico recorrente sobre o qual Bernardo de Claraval também se debruçou: a morte. Em situações específicas, ela possuía aspectos positivos: quando imposta aos pagãos e heréticos, abreviava a presença deles neste mundo; quando acontecia com cristãos, levava-os ao encontro com Deus. Deste modo, nas acepções de Bernardo e Guiberto, o sangue derramado relacionava-se ao tempo: ao escorrer por motivos vãos, interrompia o curso natural da vida; derramado por motivos justos, abreviava a existência do mal e acelerava o caminho para o Reino de Deus (Rust, 2010: 440). Se o sangue infiel era impuro, seu derramamento assumia caráter purificador. Contudo, a morte não poderia ser consequência da ira, ainda que imposta a defensores do mal.

É interessante notar que para Bernardo, assim como para Guiberto, o objeto da violência cavaleiresca transformou-se em assunto menor. Para eles, o que realmente importava era a capacidade desses guerreiros de domar a própria vontade em benefício da razão. Ao matar no calor da paixão e da ira, reduziam-se à condição animalasca dos irracionais. Ao matar por causas elevadas, varriam da face da Terra o mal representado pela irracionalidade dos infiéis. Portanto, Bernardo e Guiberto aprovavam a violência, desde que esta seguisse os preceitos cristãos que apoiavam.

Se o elogio à nova cavalaria cristã surgida nas novas possessões cristãs na Terra Santa estava na raiz do texto de Bernardo, ele aproveitou a situação e criticou a impetuosidade irracional e desmedida daquele segmento da sociedade medieval. Mas, semelhante a Guiberto, foram suas considerações relacionadas à guerra aos infiéis que deram contornos finais ao que pensava. Portanto, eram justificáveis os ataques feitos em defesa da Igreja e contra o mal. Nestes casos, agia-se com razão matando-se o pecado (ou, nas palavras de Bernardo, promovendo o “malicídio”).

O pior de todos os homens...

Pela percepção monástica de Guiberto de Nogent, os bons exemplos atingiam as pessoas. As que professavam o bem assumiam condição exemplar. Tocados pelas manifestações divinas que tinham ao alcance dos olhos, os pecadores refletiam e se convertiam. Mas o mal também desfrutava das mesmas estratégias: seus portadores arregimentavam discípulos. Na construção de seu alerta, Guiberto valeu-se da história de um nobre torpe e violento. Já conhecemos seu nome: Tomás de Marle, um dos senhores do Castelo de Coucy.

Mesmo diante de um membro da aristocracia que se destacou na Primeira Cruzada, o testemunho deixado por Guiberto no terceiro livro de *Monodiae* não foi solitário em sua época. Em *Vita Ludovici Grossi Regis* (c. 1144), obra que serve de fonte acerca das querelas políticas que cercaram o reinado de Luís VI (1081-1137), o abade Suger de Saint-Denis também não poupou Tomás de Marle. Conhecido pela concretização do ousado projeto arquitetônico da Catedral de Saint-Denis, que uniu filosofia, teologia e arquitetura (Duby, 1993: 105-107), Suger circulou com desenvoltura pela corte dos monarcas franceses e a ela dedicou parte de seu tempo e conhecimentos. O livro destinado aos feitos de Luís VI não era uma simples exaltação ao monarca, mas um rol de preciosos depoimentos acerca das disputas entre aristocratas em épocas muito anteriores à formação de um Estado monárquico francês centralizado e abrangente. Na primeira vez na qual Suger tocou no nome de Tomás, ele não economizou nas críticas.

“Esse fortíssimo castelo de Montaigu, no distrito de Laon, por razão do casamento, veio para posse de Tomás de Marle, o mais vil dos homens e uma praga para Deus e seus semelhantes. Todos os seus vizinhos naquela região viviam com terror diante desse insuportável louco, que era como um lobo monstruoso, e que se tornou destemido em sua inexpugnável fortaleza.” (Suger de Saint-Denis, *Vita Ludovici Grossi Regis*, 1992: 7, 37).

Com duros adjetivos (“vil”, “louco”, “monstruoso”), o abade Suger descreveu Tomás de Marle e suas artimanhas. Nas entrelinhas do extrato transcrito, identificamos uma certeza em Suger: Tomás era um homem temido que desfrutava de sólidas bases materiais para manutenção de seu poder, entre elas, terras e castelos. Ainda de acordo com o abade de Saint-Denis, Tomás sabia tirar proveito das tramas sociais da região em que vivia. Um bom casamento permitiu-lhe uma importante aliança que aumentou seu poderio. Após dedicar dezenas de páginas a outros acontecimentos e personagens, Suger voltou novamente suas atenções para Tomás e suas articulações pelo poder.

“Tomás devastou o campo ao redor de Laon, Reims e Amiens; e o demônio o ajudou a ter sucesso, mas geralmente o êxito dos tolos os conduz à perdição. Ele devorou e destruiu tudo como um lobo louco, e o temor por punição eclesiástica não o compeliu a poupar o clero, nem a ter qualquer sentimento de humanidade pelas pessoas. Ele abateu todos, arruinou e até mesmo agarrou duas prósperas propriedades do convento de freiras de São João de Laon.” (Suger de Saint-Denis, *Vita Ludovici Grossi Regis*, 1992: 24, 106).

Nos dois extratos anteriores, Suger descreveu as bases materiais do poder de Tomás que até desrespeitava os cleros secular e regular em sua ambição por propriedades. Todavia, o que mais se insinua aos nossos olhos é a comparação de Tomás a um lobo voraz e insano, recurso retórico manuseado para destacar as maldades daquele homem. O lobo era um animal temido pelos medievais, pois vivia escondido nas florestas e atacava na calada da noite.⁸ Faminto e violento nas histórias que o mencionavam, esse animal era para Suger a materialização da irracionalidade.

As construções narrativas que enfatizavam a perversidade e outros males atribuídos aos lobos possuíam raízes profundas. Quando o cristianismo dava os primeiros passos, Mateus definiu esses animais como símbolos da falsidade comum

⁸ Nas entrelinhas das fontes sobre a vida de Francisco de Assis (1182-1226) e o movimento franciscano no século XIII, o comportamento fraterno diante do lobo que rondava a cidade de Gubbio indica o pavor então despertado por esse animal. Encarnação das forças do mal, os lobos, sobretudo para camponeses, eram sinônimo de perdas materiais, pois destruíam rebanhos, o que, em parte, atrapalhava a produção alimentícia (Vauchez, 1995: 400-402).

aos que enganavam as pessoas: “Guardai-vos dos falsos profetas, que vêm a vós disfarçados de ovelhas, mas por dentro são lobos ferozes” (Mt 7, 15). As palavras do evangelista ajudaram na criação de uma premissa medieval: ser cristão era ser totalmente humano (Freedman, 1999: 1). Como Tomás não agia de maneira cristã, ele não era um humano no sentido pleno, era um lobo.

Por sua vez, no Livro XII das *Etimologias*, Isidoro de Sevilha enquadrou este animal entre as bestas. De acordo com Isidoro, as bestas eram animais violentos que exibiam crueldade com os dentes e as unhas.⁹ Forte como um leão e voraz com os humanos, o lobo era capaz de destruir o que tinha pela frente. Na extensão das considerações bíblicas e isidorianas, Guiberto e Suger implicitamente afirmavam que esse animal compreendia apenas o que estava em conformidade com os próprios instintos. Para eles, um homem se transformava em lobo quando desobedecia as leis e desestabilizava o convívio harmonioso das pessoas. Como é possível perceber, uma imagem diabólica e arrebatadora cuidadosamente manipulada pelas mãos de dois escribas cristãos. À imagem do lobo associava-se a incerteza da vida nas florestas, ambientes marginais tomados por transgressores e seres estranhos e selvagens. Por aventura ou acidente, os cavaleiros que nelas entravam deparavam-se com os perigos de um mundo que se opunha à civilidade das cortes (Le Goff, 1994: 95). Até mesmo os homens que habitavam esses lugares não eram considerados totalmente humanos (Freedman, 1999: 141).

Por mencionar o apetite animalesco de Tomás, Suger se aproximou de Guiberto que descrevia homens pecadores como seres desprovidos de sabedoria e tomados por desejos carnavais (“apetite”). Ao associar a figura de Tomás à de um lobo insaciável, acreditamos que Suger trilhou caminho filosófico análogo ao de Guiberto: longe da razão vislumbrada por esses dois religiosos, homens insanos como Tomás apenas conheciam os apelos carnavais. Como os lobos, seguiam as ordens que seus instintos ditavam.

Portanto, seria pouco pensar a figura de Tomás apenas como o canal pelo qual Guiberto despejava críticas contra nobres violentos para valorizar o monaquismo. Ao tomar a pluma, Guiberto exaltava os que faziam bom uso da razão. Razão que era um dos pilares da existência monástica. Mesmo assim, uma virtude desafiada pela bestialidade de homens brutais como Tomás de Marle.

⁹ “A denominação de ‘besta’ convém apropriadamente aos leões, leopardos, tigres, lobos e raposas, assim como os cães, símios e outros que mostram sua crueldade com a boca ou com as unhas [...]” e “O nome de lobo, ao passar da língua grega para a nossa, experimentou uma transformação. Os gregos denominavam o lobo *lykos*; põem nele este nome por causa de seus costumes, já que, em função de sua fanática rapacidade, destrói o que encontra” (Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, Livro XII, 2, 1: 901/2, 23: 907).

Lanzieri Júnior, Carlile
 Na colina, um castelo; na floresta, um mosteiro
 Religiosos e as memórias acerca do ex-cruzado Tomás de Marle (século XII)
www.revistarodadafortuna.com

... ou um destemido guerreiro?

Se os cronistas da primeira metade do século XII criticaram Tomás de Marle, uma fonte das décadas finais do mesmo século pôs sobre a mesa de debates informações opostas. Não há consenso sobre a língua original utilizada: vernáculo ou latim. Semelhante a um diário, é provável que a narrativa surgiu no nordeste da França medieval (região em que Guiberto nasceu e viveu). De autoria atribuída a um homem chamado Ricardo, o Peregrino, a *Chançon (sic) d'Antioque* narrou os feitos de Tomás e outros guerreiros. Os adjetivos utilizados nos fragmentos escolhidos para análise não deixam dúvidas: o suposto Ricardo, ou aqueles que fizeram acréscimos posteriores, representou Tomás como um destemido cavaleiro da Primeira Cruzada. Vejamos o que diz a fonte em questão:

“Leal de coração, Tomás de Marle e um grande número de seus homens montaram acampamento nas margens próximas do rio Orontes¹⁰ no portão guardado por Mahon, irmão do emir. Enquanto isso, Estevão de Alberte ergueu acampamento no portão posterior que ficava sobre uma coluna rochosa, acompanhado por mil e quinhentos inigualáveis cavaleiros.

Agora, deixem-me a todos descrever Everaldo de Le Puiset [...]. Com ele, estavam Dreux [de Nesle?], Clarembaut [de Vandueil], o valente Tomas [de Marle] e Payan de Beauvais sobre um cavalo veloz. Eles ficaram atordoados quando viram Geraldo morto. Partiram para vingar o amigo morto. Os nobres guerreiros entraram na pressão da batalha, cada um infligia golpes mortais com espadas afiadas e qualquer um que os recebia era interrompido em seu caminho.” (*Chanson d'Antioque*, 139: 178/360: 315).

Segundo as responsáveis pela edição em língua inglesa mais recente desta canção de gesta, Susan B. Edgington e Carol Sweetenham, as informações relativas a seu suposto autor são parciais e imprecisas, assim como a própria origem geográfica da fonte.¹¹ Contudo, ambas não hesitaram em afirmar se tratar de um texto que fez parte de um grande ciclo de narrativas sobre as Cruzadas e feitos cavaleirescos que se sedimentou ainda no decorrer do século XII.

¹⁰ Rio com extensão total de 571 Km que nasce no atual território do Líbano, corta a Síria e deságua no Mediterrâneo próximo do porto de Samandağ na Turquia.

¹¹ *The chanson d'Antioque: an old French account of the first crusade*. Burlington/Fernham: Ashgate, 2011 (Capítulo I: 34-35).

Com uma de suas primeiras versões escrita provavelmente no calor das primeiras vitórias cristãs no Oriente, a *Chanson d'Antioque* dispôs Tomás de maneira que surpreenderia os cronistas clericais que até aqui utilizamos: um homem de valor, destemido em combate e fiel aos companheiros de jornada. E é justamente esse conflito de informações que a partir de agora será analisado. Por que depoimentos tão antagônicos acerca do mesmo personagem? De antemão, percebemos que, mais que disputas entre os poderes secular e espiritual pela posse e manutenção de uma determinada memória, esse conflito nos diz muito a respeito das origens e intenções daqueles que tomaram a pena e descreveram Tomás.

Certamente, Guiberto e Suger reconheciam (ou mesmo temiam!) a valentia de Tomás. Valentia que se mostrou útil nos confrontos rememorados na *Chanson d'Antioque*, mas reprovável em outras ocasiões, como matar camponeses e desrespeitar posses do clero. Guiberto e Suger jamais apontaram Tomás como alguém leal aos companheiros de batalha, nem mesmo o enxergaram como homem de “coração”, como propunha o autor da canção citada. Sem sombra de dúvida, escritos divergentes que nos impulsionam a perguntar sobre a veracidade ou não dos fatos apresentados. Quem foi fiel aos acontecimentos e descrição dos personagens? Quem exagerou ou mentiu? Trabalharemos as diferenças dispostas nas três fontes, todavia, nosso interesse não recai sobre a busca do depoimento fidedigno, mas nas verdades nas quais os escribas acreditavam ao tecer os próprios textos. Todos exibiram suas certezas, com efeito, um pouco de si deixaram no que escreveram.

Em estudo recente sobre as Cruzadas, Christopher Tyerman (2010: 293-294) pôs à prova o mito de que as provações enfrentadas na guerra santa conclamada pelo papado desde fins do século XI acarretavam uma espécie de conversão gradativa dos combatentes. Para Tyerman, a violência desses homens foi decisiva nos momentos de combate, mas ela não os deixou quando retornaram para casa. De acordo com esse mesmo pesquisador, as histórias de Tomás de Marle e de outros nobres que fizeram parte daquela epopeia comprovam sua tese. A maioria deles não demonstrou transformação espiritual posterior. Continuaram como sempre foram. Lembremos aqui da advertência de Bernardo de Claraval aos cavaleiros que matavam infiéis pela pura vontade de matar: o gosto pelo assassinato os igualava à irracionalidade de seus inimigos.

Na acepção de Dominique Barthélemy, através de um novo tipo de guerra, a cruzada novamente impôs a dureza aos cavaleiros. A violência outrora aplacada nas guerras feudais foi retomada com o selo de aprovação do clero. Convocadas pela primeira vez por Urbano II, as expedições militares na direção da Terra Santa promoveram ondas de violência, sobretudo contra as comunidades judaicas próximas (Costa, 2009: 109-133). Ao analisar a documentação disponível sobre a história dos cavaleiros medievais, Barthélemy ainda adotou uma via interpretativa análoga à de Tyerman e fez a seguinte indagação: entre fins do século XI e início do

XII, caminhava-se na direção de uma cavalaria mais cristã? Nas palavras deste pesquisador: “[...] a pregação dos clérigos e dos monges eremitas visa amansar, apaziguar os conflitos entre cristãos, mas quando eles os chamam para a cruzada, não encorajam uma violência expandida, uma perseguição sem precedentes contra os ‘infiéis’, judeus ou sarracenos?” (2010: 289, 317).

Ainda segundo a linha investigativa traçada por Barthélemy, em uma época na qual os hábitos cavaleirescos cortesescos ascendiam, os sentimentos reavivados pelas expedições cruzadas corriam na contramão: o comedimento era substituído pela virilidade guerreira, ainda que esta estivesse circunscrita a pessoas e lugares específicos. Pela visão deste autor, não existiu um progresso rumo à civilização e sim uma retomada da expansão da violência, mesmo que justificada (Barthélemy, 2010: 289). Portanto, embora membros do clero se incomodassem com o sanguinolento Tomás de Marle, ele, em parte, era resultado do que a própria Igreja fomentou de modo consciente ou não.

Alguns anos antes das argumentações de Tyerman e Barthélemy, Jay Rubenstein (2002: 105) afirmou algo semelhante ao propor que a brutalidade de Tomás era uma de suas prerrogativas como membro de uma aristocracia feudal. Provavelmente, a participação na Primeira Cruzada apenas acentuou o que já exercia como um direito adquirido. A leitura de fontes produzidas por moralistas cristãos como Bernardo de Claraval, Guiberto de Nogent e Suger de Saint-Denis oferecem indícios que sugerem a recorrência da violência no cotidiano de pessoas como Tomás, mesmo após o retorno da expedição à Terra Santa. Não é redundante afirmar: se na visão do clero medieval a brutalidade guerreira era a manifestação da irracionalidade, ela, ainda que de forma indireta, foi inicialmente incentivada pelas altas instâncias do poder da Igreja. Assim, seria importante compreender a desobediência de muitos cavaleiros não em termos de inoperância dos representantes do clero, mas como uma arraigada força tradicional que não se transformaria com o toque mágico de um anátema ou excomunhão.

Em complemento, pensar em aspirações pacifistas cristãs seria compreender o medievalo anacronicamente, com ideais que não eram próprios daquela época: ainda que pregasse a paz, o clero também promoveu a guerra. Guerra com uma lógica própria e que foi justificada por diversos teólogos em diferentes momentos da Idade Média. Por fim, guerra que traria a paz para os cristãos, pois punia e eliminava aqueles que eram considerados inimigos da razão que representavam.

Além do derramamento de sangue cristão e rapinagens, o ponto comum entre Guiberto e Suger foi não citar a participação de Tomás na Primeira Cruzada. Inicialmente, um silêncio que contrasta com os louvores tecidos na *Chanson d’Antioque* de Ricardo, o Peregrino. Na verdade, acreditamos que as narrativas de

ambos não contradizem a gesta cavaleiresca. A questão a ser debatida reside na maneira como as palavras foram colocadas e para quem se destinavam.

No caso de Guiberto, postulamos que as críticas a Tomás indicam os destinatários de sua mensagem: jovens monges de conversão recente e que viveram entre nobres guerreiros. Guiberto precisava convencê-los do valor do voto que fizeram. A última fonte citada faria total sentido para pessoas que ainda circulavam pelos ambientes em que Tomás viveu – quem elogiou ou reafirmou os elogios estaria emocional e socialmente mais próximo de Tomás, o que ajudaria explicar o tom oposto aos escritos de Guiberto e Suger. Inicialmente, o silêncio destes acerca dos atos de bravura daquele nobre seria um recurso para conservar lembranças guerreiras adormecidas.

Sob o véu do silêncio das crônicas de Guiberto e Suger, ainda conjecturamos a respeito das necessidades de ambos em não fomentar uma memória positiva em torno da figura de Tomás ou mesmo veladamente desvalorizar a longevidade e a existência de tradições aristocráticas nas regiões em que viviam. Trabalho hercúleo que revela alguns dos obstáculos enfrentados pelos representantes do clero ao lidar cotidianamente com pessoas nem sempre dispostas a ouvi-los. Para Guiberto, envolvido em contendas com nobres que residiam nos arredores de Nogent, seria difícil contestar alguém tão importante e temido como Tomás. O silêncio estaria entre os poucos recursos que ele tinha à disposição. A omissão indicaria o desejo de Guiberto em não entrar em uma área de confronto na qual seria mais difícil contestar Tomás: seu heroísmo e coragem no *front*.

De maneira didática, a figura de Tomás também representava a conduta irracional que tantos escritores cristãos repudiavam. Com isso, propunham não propriamente um modelo idealizado de cavaleiro cristão, mas de um monge bom e sábio, capaz de domesticar as próprias lembranças. Pela leitura invertida das fontes, igualmente percebemos a sapiência que nossos autores de pena clerical julgavam aceitável. Uma sapiência que valorizava não apenas os conhecimentos de uma pessoa, mas sua capacidade de agir cotidianamente segundo preceitos cristãos.

Ao novamente nos desprender de parte do que afirmou a historiografia, supomos que, mais que uma conversão ou posterior mudança de hábitos, formou-se uma adaptação momentânea quando homens como Tomás de Marle aceitaram tomar parte da epopeia cruzada. Uma adaptação incentivada pelos ganhos espirituais oferecidos, uma vez que, por mais rudes que fossem, eles eram cristãos e entendiam que eram pecadores. Portanto, o perdão instantâneo obtido a partir de algo que conheciam tão bem desfrutava de um apelo irresistível.

Mesmo que a partir de testemunhos de segunda mão, Guiberto debruçou-se sobre as histórias da Primeira Cruzada para escrever *Dei gesta per francos* (Runciman,

2001: 104). Isso indica que ele possivelmente conhecia algumas das histórias de heroísmo de Tomás naquele evento. Mesmo assim, como manifesto, Guiberto preferiu se calar. Omissão que também torna factível supor que essa participação não foi tão marcante como propôs a *Chanson d'Antioque*. Assim, também é provável que esta canção de gesta representasse ou mesmo alavancasse o prestígio progressivo de Tomás e, sobretudo, de seus descendentes naquela região, não o simples desejo de afirmar historicamente sua participação na primeira expedição à Terra Santa.

Neste caso, o passado foi possivelmente moldado (ou mesmo inventado) com intenções claras de favorecimento das relações de poder pertencentes a épocas posteriores a Tomás. Hipotéticas tradições sem interesse histórico explícito, mas que atenderiam demandas de círculos sociais específicos. Essa possibilidade interpretativa faz com que seja ainda mais importante não perder de vista o fato de que as narrativas ora analisadas não foram escritas na mesma época e circularam em ambientes diferentes. Para cada uma, um foco distinto.

Em função deste distanciamento, a fonte da segunda metade do século XII estaria mais sujeita às torções e idealizações promovidas ao longo do tempo. Todavia, como destacamos, essas memórias distintas criadas acerca de um mesmo personagem nos informam muito mais sobre a subjetividade daqueles que as criaram e as verdades que intentavam disseminar. No caso dos abades, era o olhar de homens do clero na direção do mundo que os cercava, mas também uma tentativa de afirmar a superioridade do ambiente no qual viviam e do modo como conduziam suas vidas.

Por sua vez, escrita no período de transição entre as canções de gesta e os romances cortesões, a *Chanson d'Antioque* também não trazia a preocupação com a veracidade objetiva dos fatos e sim uma implícita vontade de se construir um passado grandioso para a cavalaria e, sobretudo, possíveis descendentes de Tomás e dos que estiveram em batalha no Oriente próximo. Certamente, seu autor (ou autores) estava mais propenso a relacionar o passado ao presente que ansiava exaltar. Assim, nada melhor que lançar mão de um episódio tão marcante quanto a Primeira Cruzada que retomou a Terra Santa das mãos dos infiéis. Por conseguinte, antes de se contradizerem, as três fontes nos dizem muito a respeito de quem as escreveu e as intenções que tinham ao fazerem isso.

Na tradução mais recente de *Monodiae* para o inglês, Jay Rubenstein e Joseph Mcalhaney também estranharam o fato de Guiberto omitir a participação de Tomás na conquista de Jerusalém (2011: 313, nota 57). Até aqui, percebemos que o distanciamento cronológico entre as fontes e as implícitas disputas pela legitimação de poderes nos sugerem uma interpretação diferente de mera omissão ou descuido: a exaltação aos feitos heroicos de Tomás na Terra Santa se deu em momento e

Lanzieri Júnior, Carlile
Na colina, um castelo; na floresta, um mosteiro
Religiosos e as memórias acerca do ex-cruzado Tomás de Marle (século XII)
www.revistarodadafortuna.com

ambiente específicos. À época em que viveu, Tomás recebeu condenações e, aos olhos de alguns religiosos, a participação naquele feito militar se transformou em questão irrelevante. Com o tempo, sua aventura oriental foi redita por pessoas que se pareciam com ele.

Conclusão

Guiberto de Nogent e Suger de Saint-Denis não dedicaram uma linha sequer aos feitos de Tomás de Marle na tomada da Terra Santa. Informação repetida à exaustão pela historiografia. Na contramão dos escritos precedentes, não confiamos que ambos desconhecassem tal fato. Ainda mais quando consideramos o quanto aquela primeira vitória foi exaltada na Cristandade. A partir desse lapso, é necessário ponderar o seguinte ponto: Guiberto e Suger escreveriam a mesma coisa em referência à violência que certamente Tomás praticou no Oriente? É provável que não, pois eles, assim como Bernardo de Claraval, mostraram-se favoráveis ao uso racional das armas em situações nas quais a Cristandade estava sob ameaça.

Por fim, a busca de Guiberto por sabedoria atravessou as páginas de *Monodiae* e se manifestou em outros de seus escritos. Mas o que ele poderia aprender com Tomás? Pensar na afirmação da condição monástica ou na definição de um modelo ideal de cavaleiro cristão seria ficar no lugar comum redito pela historiografia e submeter Guiberto aos limites do contexto histórico. Acreditamos que as representações construídas a partir da figura de Tomás de Marle foram a antítese perfeita para o que Guiberto (e também Bernardo e Suger) considerava como uma existência pautada na razão. Razão que não hierarquizava os ensinamentos e suas fontes. Razão que era obtida nos livros e nas aulas com bons mestres, mas também com a própria vida cristã.

Referências

Fontes

A Regra de São Bento (1999). 2. ed. Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz.

Bíblia de Jerusalém (2004). São Paulo: Paulus.

Lanzieri Júnior, Carlile
 Na colina, um castelo; na floresta, um mosteiro
 Religiosos e as memórias acerca do ex-cruzado Tomás de Marle (século XII)
www.revistarodadafortuna.com

Cesário de Arles. Sermão para uma paróquia rural. In: Lauand, L. J. (org.). (1998). *Cultura e educação na Idade Média: textos do século V ao XIII* (pp. 41-48). São Paulo: Martins Fontes.

Cicerón (2002). *Sobre el orador*. Madrid: Gredos.

Guibert of Nogent (1996). *A Monk's Confession: the Memoirs of Guibert of Nogent*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press.

Guibert of Nogent (1996). *Dei gesta per francos et cinq autres textes*. Turnholt: Brepols.

Guibert of Nogent (1998). *Gesta de Dieu par les francs: histoire de la première croisade*. Turnholt: Brepols.

Guibert of Nogent (2011). *Monodies and On the Relics of Saints: the Autobiography and a Manifesto from the Time of the Cruzades*. New York: Penguin.

Guibert de Nogent: autobiographie (1981). Paris: Les Belles Lettres.

Marco Túlio Cícero (2008). *Tratado da república*. Lisboa: Círculo de Leitores / Temas e Debates.

San Bernardo de Claraval (1993). Liber as milites templi de laude novae militiae. In: *Obras completas de San Bernardo* (tomo I, pp. 513-543). Madrid: BAC.

San Isidoro de Sevilla (2004). *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Santo Agostinho de Hipona, *Contra Fausto, o Maniqueu*, XXII, 74. Disponível em <http://www.newadvent.org/fathers/140622.htm>. Acesso em 03 de maio de 2014.

Suger (1992). *The Deeds of Louis the Fat*. Washington: The Catholic University of América Press.

The Chanson d'Antioque: an Old Franch Account of the First Crusade (2011). Burlington/Fernham: Ashgate.

Bibliografia

Barthélemy, D. (2010). *A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Campinas: UNICAMP.

Blockmans, W. & Hoppenbrouwers, P. (2012). *Introdução à Europa medieval*. 300-1550. Rio de Janeiro: Gen/Forence Universitária.

Cardini, F. (2002). Guerra e cruzada. In: Le Goff, J. & Schmitt, J.C. (orgs.). *Dicionário temático do ocidente medieval* (vol. 1, pp. 473-487). São Paulo: Edusc/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

Costa, R. da. (2009). “Então os cruzados começaram a profanar em nome do pendurado”. Maio sangrento: os pogroms perpetrados em 1096 pelo conde Emich II von Leiningen (†c.1138) contra os judeus renanos, segundo as Crônicas Hebraicas e cristãs. In: Costa, R. da. *Ensaio de História Medieval* (pp. 109-131). Vitória: Sétimo Selo / CEMOrOC.

Demurger, A. (2007). *Os templários: uma cavalaria cristã na Idade Média*. Rio de Janeiro: Difel.

Davy, M. (2005). *Bernardo de Claraval: monge de Cister e mentor dos Cavaleiros Templários*. Lisboa: Ésquilo.

Flori, J. (2005). *A cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. São Paulo: Madras.

Flori, J. (2013). *Guerra santa: formação da ideia de cruzada no ocidente*. Campinas: Unicamp.

Freedman, P. (1999). *Images of the Medieval Peasants*. Stanford: Stanford University Press.

Lauand, L. J. (org.). (1998). *Cultura e educação na Idade Média: textos do século V ao XIII*. São Paulo: Martins Fontes.

Le Goff, J. (1994). *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa.

Rubenstein, J. (2002). *Guibert of Nogent: Portrait of a Medieval Mind*. New York: Routledge.

Runciman, S. (2001). *História das Cruzadas: a primeira cruzada e o Reino de Jerusalém*. Rio de Janeiro: Imago, volume I.

Rust, L. D. (2010). *Colunas vivas de São Pedro: concílios, temporalidades e reforma na história institucional do Papado medieval (1046-1215)*. Niterói, 530f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

Tyerman, C. (2010). *A guerra de Deus: uma nova história das cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago.

Lanzieri Júnior, Carlile
Na colina, um castelo; na floresta, um mosteiro
Religiosos e as memórias acerca do ex-cruzado Tomás de Marle (século XII)
www.revistarodadafortuna.com

Vauchez, A. (1995). *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Recebido: 15 de agosto de 2014

Aprovado: 17 de janeiro de 2015