

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

VICTOR RUY ROSSETTI

A Primeira Cruzada: Uma Visita à Historiografia

Versão Corrigida

São Paulo

2022

VICTOR RUY ROSSETTI

A Primeira Cruzada: Uma Visita à Historiografia

Versão Corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Profª. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi

São Paulo

2022

Título: *A Primeira Cruzada: Uma Visita à Historiografia*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Profa. Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Profa. Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

R829p Rossetti, Victor Ruy
A Primeira Cruzada: Uma Visita à Historiografia /
Victor Ruy Rossetti; orientadora Ana Paula Tavares
Magalhães Tacconi - São Paulo, 2021.
190 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de História. Área de
concentração: História Social.

1. Idade Média. 2. Historiografia. 3. Cruzadas.
4. Primeira Cruzada. I. Tacconi, Ana Paula Tavares
Magalhães, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Victor Ruy Rossetti

Data da defesa: 07/03/2022

Nome do Prof. (a) orientador (a): Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 10/03/2022



(Assinatura do (a) orientador (a))

DEDICATÓRIA

A *Deus*, por ter me possibilitado a existência.

Aos meus pais, *Marlene Ruy Rossetti e Francisco Cezar Rossetti*. Obviamente, são incomensuráveis os quesitos que eu poderia mencionar aqui.

Aos meus avós, tios e primos, por apoios numerosos ao longo da minha formação.

AGRADECIMENTOS

À *Mariane Araújo Romero*, que me acompanhou em parte considerável deste trabalho e em outros momentos essenciais. Agradeço a paciência e a coragem, sobretudo esta, que me impele a não desistir frente às dificuldades que estamos enfrentando. E mais: ela também me convidou constantemente à vida intelectual.

Ao *Waldo José Teodoro*, por me elevar constantemente ao que mais importa nesta existência terrena.

À *Maria Temoteo*, por nossos estudos bíblicos e discussões essenciais; ela tornou muito menos árida a minha caminhada.

Aos professores *Carlos Nougué* e *Carlos Bezerra*, por nutrirem minha cosmovisão substancialmente, bem como por sua generosidade e paciência. Também por me mostrarem a riqueza do tomismo.

À professora *Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi*, pela generosidade em me aceitar em seu grupo e pela confiança imediata e contínua em meu trabalho. Foi mesmo um ato de coragem. Pelo seu imenso entusiasmo. Também pelo seu curso de História Medieval II, ao qual pude assistir duas vezes, uma como aluno de graduação, e outra, como monitor.

Ao professor *Marcelo Cândido da Silva*, meu primeiro orientador, cuja inteligência, coragem e interesse pelo conhecimento me levaram ao entusiasmo pelas pesquisas historiográficas e por História Medieval. Também foi o primeiro que me aceitou em um grupo de estudos na universidade. Grato pelos seus cursos: História Medieval I e A Economia nas Sociedades Pré-Modernas.

Ao professor *Marcus Baccega*, pela paciência, interesse e assistências contínuos ao longo dos semestres. Foi um exemplo em termos de interesse pelo conhecimento, erudição e retórica. Por fim, por seus comentários e questionamentos estruturais.

À professora *Sara Albieri*, por sua paciência e confiança. Por seus diversos cursos, e por ter me possibilitado a atuação como monitor em uma de suas disciplinas.

Ao professor *Luiz Antônio Lindo*, a quem conheci somente no mestrado, por suas variadas sugestões bibliográficas, por seus cursos e eventos proporcionados a mim e a meus colegas.

Às professoras *Adriana Zierer* e *Yone de Carvalho*, por seus comentários valiosos acerca do meu trabalho; também pelos respectivos estímulos à continuidade da pesquisa.

Ao *Felipe Leonardo Ferreira*, que contribuiu para este trabalho em diversos momentos e de modos múltiplos. Destaco seu interesse pelo conhecimento e pela vontade de tornar mais fácil a vida das pessoas, vivendo ele mesmo em algumas situações adversas.

À *Ana Carolina Alteparmakian*, que me auxiliou em vários momentos e cursos ao longo dos anos como mestrando.

À *Isabel Filier de Oliveira*, por sua presença e paciência ao longo da graduação em história, e foi quem esteve presente no início desta jornada, quando ingressei na Iniciação Científica nos primeiros anos da faculdade.

Ao professor *Adone Agnolin*, de História Moderna, por gentilmente possibilitar meu ingresso oficial no Programa de Pós-Graduação em História Social, no ano de 2019.

Ao LABORA, por ter me proporcionado eventos acadêmicos e contatos fundamentais para o meu desempenho como historiador. Mais especificamente, à *Vitória Alves Pereira*, por sua ajuda com as nuances burocráticas ao longo da jornada.

Ao LEME e aos seus membros, que me proporcionaram críticas densas, mostrando que eu realmente sabia muito pouco sobre a pesquisa em história e sobre o mundo dito medieval. Ali pude progredir ao longo da Iniciação Científica. Nomeadamente, a Vinicius Marino Carvalho, Marcelo Moreira Ferrasin, Fábio Duque e Felipe Alberto Dantas.

Ao CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, por conceder-me uma bolsa de mestrado nos anos 2020 e 2021.

RESUMO

ROSSETTI, Victor Ruy. **A Primeira Cruzada: Uma Visita à Historiografia**. 2021. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2021.

Esta dissertação almeja visitar a historiografia acerca das Cruzadas a fim de fazer algumas ressalvas ao uso tradicional deste conceito, sobretudo no que diz respeito à Primeira Cruzada (1096-1099). Existem basicamente três correntes que se voltam para as Cruzadas: a tradicionalista, a dos pluralistas e a dos generalistas. Da mais restritiva forma de conceituação à mais abrangente. Para compreendermos o sentido das Cruzadas, precisamos recuar no tempo, é necessário que se compreenda um processo. Almejamos compreender a relação estabelecida entre a Igreja Católica e a guerra no século XI, nosso recorte temporal proeminente. Em três capítulos, buscamos responder a algumas perguntas considerando pesquisas historiográficas também mais recentes, ou seja, desejamos estabelecer o *estado da arte*. Primeiramente, estudaremos as concepções acerca da tese da *revolução feudal*, bem como as contestações desta. Esse processo transformador teria ocorrido no Ano Mil, após a desestruturação do Império Carolíngio. Esta teria contribuído para a gênese das instituições da Paz de Deus e da Trégua de Deus, cujas expansões ganharam sua marca na primeira metade do século XI. Após isso, visitamos os conceitos de Guerra Santa e Guerra Justa, para finalmente chegarmos ao que ficou consagrado na historiografia como Primeira Cruzada, a jornada dos cristãos em direção a Jerusalém convocada por Urbano II.

Palavras-chave: Cruzadas, Primeira Cruzada, Igreja Católica, Guerra santa, Guerra justa.

ABSTRACT

ROSSETTI, Victor Ruy. **A Primeira Cruzada: Uma Visita à Historiografia**. 2021. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2021.

This dissertation aims to visit the historiography about the crusades in order to make some reservations about the traditional use of this concept, especially with regard to the First Crusade (1096-1099). There are basically three currents that turn to the crusades: the traditionalist, the pluralist and the generalist. From the most restrictive form of conceptualization to the broadest. To understand the meaning of the crusades, we need to go back in time, it is necessary to understand a process. We aim to understand the relationship established between the Catholic Church and war in the 11th century, our prominent time frame. In three chapters, we seek to answer some questions considering historiographic research that is also more recent, that is, we want to establish the state of the art. First, we are going to study the conceptions about the Feudal Revolution thesis, as well as its contestations. This transformative process would have taken place in the Year Thousand, after the breakdown of the Carolingian Empire. This would have contributed to the genesis of the institutions of the Peace of God and the Truce of God, whose expansions gained their stamp in the first half of the 11th century. After that, we visit the concepts of Holy War and Just War, to finally arrive at what was enshrined in historiography as the First Crusade, the journey of Christians towards Jerusalem called by Urban II.

Keywords: crusades, First Crusade, Catholic Church, Saint War, Just War.

SUMÁRIO

Introdução	12
Metodologia de pesquisa e estrutura dos capítulos da dissertação.....	12
Capítulo 1. Abordando conceitos	18
1.1.Da Paz de Deus à Trégua de Deus	18
A Paz de Deus em meio a um debate historiográfico.....	18
O que foi a Trégua de Deus?	71
1.2. Guerra Justa e Guerra Santa.....	80
O conceito de Guerra Justa.....	80
O conceito de Guerra Santa.....	84
Capítulo 2. O que foi a Primeira Cruzada?	91
2.1. As vertentes interpretativas	94
2.2. A Primeira Cruzada (1096-1099) como modelo.....	105
Capítulo 3. As Cruzadas: ampliando as possibilidades de definição	137
3.1.As indulgências e o Concílio de Clermont (1095)	138
3.2.A concepção de Urbano II sobre a Primeira Cruzada	156
Considerações Finais	178
Bibliografia e fontes	179
Fontes primárias.....	179
Teses e Dissertações.....	180
Artigos.....	180
Livros	184

Introdução

A raiz desta pesquisa está em uma Iniciação Científica, durante nossa graduação na Universidade de São Paulo. À época, Marcelo Cândido da Silva, professor de História Medieval e ex-orientador, apresentou a *Dei gesta per Francos*, uma narrativa acerca da Primeira Cruzada escrita pelo abade Guiberto de Nogent. Desejava-se estudar o que se pode chamar aqui de teoria de história nessa obra específica. Essa fonte nos levou a uma pesquisa bibliográfica acerca da historiografia das Cruzadas, e notou-se que o nosso conhecimento era muito estreito acerca dessa temática. O conhecimento não passava de estereótipos. O foco desta dissertação modificou-se com a Qualificação, e os três capítulos que se seguem tornaram-se integralmente historiográficos. Diga-se de passagem, os capítulos segundo e terceiro, por exemplo, são divisões do que foi o antigo capítulo segundo apresentado aos membros avaliadores da Qualificação.

Metodologia de pesquisa e estrutura dos capítulos da dissertação

O que foram as Cruzadas?

Essa pergunta é o norte principal deste trabalho. Dela decorreram todas as demais indagações. Entretanto, é necessário fazer um apontamento. Uma leitura possível, embora rápida, dessa questão levar-nos-ia para um horizonte homogêneo, em que todas as Cruzadas teriam sido iguais. Essa noção não pode ser sustentada, e é o que pretendemos demonstrar ao longo das páginas seguintes. Para além disso, o estudo das Cruzadas não pode encerrar-se nelas. É fundamental voltar no tempo e buscar suas raízes em séculos precedentes. Isso foi percebido ao longo da pesquisa, e é exatamente nessa perspectiva que se baseiam os três capítulos desta dissertação.

As Cruzadas muitas vezes são abordadas assim como é analisada a própria Idade Média. E a Idade Média nasceu do desprezo. É dessa forma que o historiador francês Bernard Guenée deu início ao seu livro *Histoire et culture historique dans l'Occident médiévale*. O aspecto da violência, sempre com a tendência de ser vista de modo pejorativo, é atribuída por muitos ao período que chamam de medieval, justamente para contraporem-se a este. Teria sido o período das trevas, uma lacuna entre a Antiguidade e o Renascimento.¹ Um período a ser superado em

¹ SOUZA, Laura de Mello e. **Idade Média e Época Moderna**: fronteiras e problemas. Signum: Revista da Abrem, São Paulo, n. 7, 2005, pp. 223-248.

várias frentes. Por exemplo, vejamos o que o historiador francês Jules Michelet (1798-1874) escreveu no século XIX:

Era uma crença universal, na Idade Média, que o mundo devia terminar com o ano mil da encarnação. Antes do cristianismo, os Etruscos também haviam fixado seu próprio termo em dez séculos e a predição se realizara. O cristianismo, passageiro sobre esta terra, hóspede exilado do céu, devia adotar facilmente essas crenças. O Mundo da Idade Média não possuía a regularidade exterior da cidade antiga e nele era bem difícil discernir a ordem íntima e profunda. Esse mundo não via senão caos em si; ele aspirava à ordem e a esperava na morte. Além disso, nesses tempos de milagres e de lendas, onde tudo aparecia bizarramente, como se através de vitrais opacos, podia-se duvidar que essa realidade visível não fosse outra coisa senão um sonho. O exército de Otto vira muito bem o sol em desfalecimento e amarelo como o açafraão. O rei Roberto, excomungado por ter desposado uma parente, tinha, após o parto da rainha, recebido um monstro em seus braços. O diabo achava que não valia mais a pena se esconder: ele fora visto em Roma, apresentando-se solenemente perante um papa mágico. No meio de tantas aparições, de visões, de vozes estranhas, entre os milagres de Deus e os encantos do demônio, quem podia assegurar que a terra não iria, uma manhã, se dissolver em fumaça, ao som da trombeta fatal? Poderia bem se dar, então, que aquilo que chamamos “vida” fosse, em efeito, a morte e que, acabando-se o mundo, como esse santo do lendário, “*commençât de vivre et cessât de mourir*”: *Et tunc vivere incept, morique desit*.²

Comparando a Idade Média à cidade antiga, aquela não detinha a mesma regularidade exterior; vislumbrar o que sustentava a ordenação social era algo deveras complexo. O mundo medieval, nos passos de Michelet, não era algo diferente do caos, ainda que aspirasse a uma ordem, enquanto esperava o seu fim, que o autor chama de morte, provavelmente referenciando o fim dos tempos. Era um mundo que abrigava bizarrices.

A Idade Média e a Época Moderna podem definem-se, ao menos em partes, uma com relação à outra. Como bem compreendeu Erwin Panofsky (1892-1968), crítico e historiador da arte alemão, foram os homens do Renascimento que começaram a definir seus antecessores mais imediatos como tais.³ Nesse sentido, uma das marcas de muitos homens considerados renascentistas foi a auto-consciência. Uma consciência que os permitia ter a noção de que agiam no mundo distintamente de como os homens dos séculos XI, XII e XIII o faziam, por exemplo. Essas diferenciações foram ganhando corpo nos séculos seguintes. E em grande medida, muitos lançavam aos séculos reconhecidos como medievais olhares negativos. Para além dos ambientes acadêmicos, essa noção alcançou romances, livros didáticos, o cinema, etc.

² MICHELET, Jules. **História da França**. Tomo II. Livros III e IV (anos 987-1270). 1ª edição. Rio de Janeiro, 2014, p.41.

³ SOUZA, Laura de Mello e. **Idade Média e Época Moderna: fronteiras e problemas**. Signum: Revista da Abrem, São Paulo, n. 7, 2005, pp. 223-248.

Sendo assim, não somente o conceito de Idade das Trevas nasce de uma perspectiva pejorativa, mas o próprio conceito de Idade Média. Mais especificamente, associou-se em grande medida esse período à violência desenfreada. E é nesse meio de caos que as Cruzadas são lançadas muitas vezes. Contra esse quadro ora aterrorizante, ora idealizado, mas sempre simplificado, dedicamo-nos à historiografia acerca das Cruzadas.⁴

O nosso ponto de partida foi o historiador francês Jean Flori. Ele faz esse percurso histórico e historiográfico em seu livro *Guerra santa: formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão*. O historiador Carl Erdmann, de modo precedente, buscou fazer o mesmo em sua *A Origem da Ideia de Cruzada*. Seguindo o projeto de historiadores assim, a nossa investigação precisa levar em conta diversos conceitos; por exemplo: *revolução feudal*⁵; *mutacionismo*; *Paz de Deus*, *Trégua de Deus*, *peregrinação*, *Guerra Justa*, *Guerra Santa*, *Jihad* e *Cruzada*. São os conceitos mais básicos.

A investigação começa em torno do problema envolvendo o Império Carolíngio. Voltamos ao Ano Mil⁶ para tentar desvendar se houve ou não uma revolução feudal, ou, como dizem outros, de modo pouco mais brando, uma mutação feudal. Buscamos descobrir também o papel da Igreja frente a renomada dissolução do Império Carolíngio, bem como a natureza das assembleias de paz, que suscitaram as Pazes de Deus e as Tréguas de Deus ao longo do século XI, sobretudo. Pela complexidade mesma do tema central, tanto que ainda não existe uma definição plena de Cruzada, fomos convidados (e impelidos) a essa jornada mais historiográfica e conceitual.

Nesse sentido, o levantamento bibliográfico foi exaustivo. Para que isso se viabilizasse, recorreremos antes a outros levantamentos outrora já realizados, e felizmente estes existem. Encontramos os seguintes autores. Primeiramente, Giles Constable, com o capítulo primeiro de seu livro *Crusaders and Crusading in the Twelfth Century*. Depois, Francisco García Fitz, com o artigo *La Reconquista: un estado de la cuestión*, publicado em 2009 na revista *Clío &*

⁴ SOUZA, Laura de Mello e. **Idade Média e Época Moderna: fronteiras e problemas**. Signum: Revista da Abrem, São Paulo, n. 7, 2005, pp. 223-248.

⁵ Esta expressão, *revolução feudal*, é comumente relacionada ao historiador Geroges Duby, que supostamente a teria utilizado pela primeira vez no livro *As Três Ordens ou O Imaginário do Feudalismo*, trabalho publicado em 1978. No entanto, essa expressão já existia antes de Duby e mesmo de Marc Bloch, que viria a publicar o primeiro tomo de sua obra clássica *La Société Féodale* em 1939. O historiador Marcellin Boudet, na obra *Cartulaire du prieuré de Saint-Flour*, lançada em 1910, já a utilizara. LAURANSON-ROSAZ, Christian. **Le débat sur la mutation féodale: état de la question**, Disponível em: https://www.academia.edu/3515366/Le_d%C3%A9bat_sur_la_mutation_f%C3%A9odale_%C3%A9tat_de_la_question; visitado em: 25 de outubro de 2021, p.2.

⁶ Sendo um conceito, fizemos questão de mantê-lo com iniciais maiúsculas, a fim de não o tratar literalmente, seguindo os passos de outros historiadores mais experientes no tema. O Ano Mil refere-se a um período em torno da passagem do século X para o século XI. Veremos no primeiro capítulo que ele começa aproximadamente em 980 e termina em 1040/1060. Existem outras grafias possíveis, como *Ano 1000*.

Crímen. Passamos pelo já mencionado Jean Flori, com a introdução e o capítulo primeiro de seu livro *Guerra santa: a Formação da Ideia de Cruzada no Ocidente Cristão*. Alcançamos José Manuel Rodríguez García - em seu artigo *Historiografía de las Cruzadas*, publicado na revista *Espacio, Tiempo y Forma*. Temos Alan Murray e a sua compilação chamada *Bibliography of the First Crusade*, que se encontra em uma obra, editada por ele, intitulada *From Clermont to Jerusalem: The Crusades and Crusader Societies, 1095-1500*, e publicada em 1998. Por fim, e não menos importante: o britânico Jonathan Riley-Smith, especificamente na introdução do livro *The Crusades: A History*. Neste caso, existe uma tradução para o português, *As Cruzadas: uma História*, publicada pela Editora Ecclesiae.

Não descartamos as obras mais antigas porque elas ainda sustentam perspectivas vivas sobre o universo das Cruzadas. Como dissemos, não há exatamente uma vertente sepultada. De fato, elas não apenas contribuíram para o esclarecimento de nossa própria posição como em vários aspectos convergiram com a nossa concepção. É o que veremos, por exemplo, com o trabalho de Carl Erdmann, da década de 1930. Por fim, nós podemos destacar alguns pontos estudados pelos historiadores, e que passaram a nortear os capítulos deste trabalho. Chegamos ao capítulo segundo com estes questionamentos, ramificados da pergunta que abre esta introdução:

1. A jornada a Jerusalém entre 1096 e 1099 foi mesmo a Primeira Cruzada?
2. A Cruzada a Jerusalém foi resultado de fatores internos ou externos à Cristandade⁷ latina? Ou de um amálgama entre ambos os aspectos?
3. Quais são as características de uma Cruzada?
4. Se existem divergências entre as Cruzadas, qual é ou quais são os denominadores comuns entre elas?

No terceiro capítulo, procuramos demonstrar ressalvas ao uso do termo *Primeira Cruzada*, embora não pretendamos questionar inteiramente a sua validade. E utilizamos o conceito de *Primeira Cruzada* com ressalva por duas razões essenciais. Primeiramente, os homens de fins do século XI não conheciam esse conceito, apesar de ser universalmente conhecido e aceito por nós e atribuído já àquele período. Desse modo, tentamos evitar um *anacronismo*. Em segundo lugar, essa tomada de posição deu-se com base, sobretudo, na obra

⁷ Estamos usando o conceito de *Cristandade* como sinônimo de *ecclesia*. Em determinado momento deste trabalho, iremos explicar os significados.

do historiador Paul Chevedden, que em artigos relativamente recentes questiona a posição majoritária dos pesquisadores que se debruçam sobre o tema. Isso não estava em mente quando da construção do projeto de pesquisa. Também aqui nasce o ponto de virada no sentido da dissertação, no meio do processo.

Sobre a nossa visita à historiografia, dizemos o seguinte. No livro *Crusaders and Crusading in the Twelfth Century*, Giles Constable, historiador britânico, dividiu os estudos historiográficos sobre as Cruzadas em quatro períodos. O primeiro se inicia em 1095 e termina em fins do século XVI. O segundo diz respeito aos séculos XVII e XVIII. O terceiro vai de princípios dos anos 1800 até meados do século XX. O quarto período vinha até o momento da escrita do livro em questão⁸. Não pretendemos sumarizar o conteúdo das obras produzidas ao longo de mais de novecentos anos por várias razões. Todavia, reconhecemos a importância de apresentar aqui os principais movimentos que estudam as Cruzadas: tradicionalistas, pluralistas e generalistas. São grupos que ganharam substância no século XX.

Os *tradicionalistas* definem o conceito de Cruzada pelo objeto desta: a conquista de Jerusalém por parte dos cristãos, onde se localiza o túmulo de Cristo. Os *pluralistas* são menos restritos e definem uma Cruzada por outros critérios, que não o seu fim geográfico. A afinidade entre ambos ocorre na consideração de que a jornada cristã para Jerusalém entre 1096 e 1099 teria sido de fato a Primeira Cruzada. Os *generalistas* são os mais abrangentes. Este termo está sendo utilizado aqui de modo sugestivo tal como aparece na obra de Constable, mas não está consagrado como os dois anteriores. Parece ajustar-se bem, pois os historiadores desta categoria vão além dos pluralistas, e afirmam que as cruzadas iniciaram-se ainda antes de 1096.⁹ Vamos argumentar favoravelmente a este último grupo.

Notaremos também que esta pesquisa precisou de uma limitação em termos de origem documental. As fontes primárias que buscamos possuem o latim como fundamento. Foi um recorte necessário, pela própria dificuldade de acesso ao grego e ao árabe, por exemplo. Isso não significa que se excluíram autores de origem árabe deste trabalho. No entanto, nosso acesso

⁸ CONSTABLE, Giles. **Crusaders and Crusading in the Twelfth Century**. CONSTABLE, Giles. **Crusaders and crusading in the twelfth century**. Farnham, England Burlington, VT: Ashgate, 2008, p.5.

⁹ Cf. CONSTABLE, Giles. **Crusaders and Crusading in the Twelfth Century**. CONSTABLE, Giles. **Crusaders and crusading in the twelfth century**. Farnham, England Burlington, VT: Ashgate, 2008. “Much has been written about the historiography of the crusades and especially the definitional debate.⁹⁰ Four positions were articulated by Giles Constable: the traditionalist view, which understood the place of Jerusalem and the Holy Land to be central to any true crusade; the pluralist view, which focussed on the organisation and inspiration of any crusade; the popularist view, which considered crusading a mass, popular movement; and the generalist view, which emphasised the wider context of sanctified warfare and how crusading was an integrated and central feature of medieval Western Europe.” HORSWELL, Michael. **The Rise and Fall of British Crusader Medievalism, c.1825-1945**. TESE (PhD em História) – Royal Holloway, University of London. London, p.34, 2016.

a eles não se deu de modo direto. Mas estamos cientes de que eles precisam ser levados em conta para a compreensão da história que pretendemos aqui. Quanto às obras secundárias, encontram-se em português, espanhol, inglês, francês, italiano e alemão. Isso também foi uma dificuldade, mas não menos um exercício interessante. Infelizmente, também se ausentam desta pesquisa as fontes arqueológicas.

Por fim, buscamos utilizar os termos *período medieval*, *Idade Média*, *Alta Idade Média* ou *Baixa Idade Média* de modo cauteloso. Eles se fazem presentes menos do que poderiam. Procuramos sempre fazer referências cronológicas com base em séculos. Quando viável, mencionamos meses e dias. Propomo-nos em alguma medida nos manter atentos às palavras que os autores das fontes primárias e seus contemporâneos utilizavam. Essa decisão nos ajudou imensamente a corrigir alguns vícios, que atrapalhavam nossa abordagem da fonte. A vantagem disso é a precisão. Nosso intuito foi escrever um trabalho que pudesse ser compreendido pelo público totalmente leigo no assunto, sem que o rigor historiográfico fosse perdido.

Capítulo 1. Abordando conceitos

1.1. Da Paz de Deus à Trégua de Deus

A Paz de Deus em meio a um debate historiográfico

O debate existente acerca do chamado Ano Mil se ramifica por outras temáticas, como os terrores milenaristas, a tese da mutação feudal, a tese da revolução feudal e a Paz de Deus, conceito ao qual nos deteremos com mais detalhes neste primeiro capítulo. Visitaremos o debate historiográfico acerca da crise¹⁰ vigente no Ano Mil, esta que teria levado ao esfacelamento do Império Carolíngio e à subsequente formação da chamada *sociedade feudal*. Assim, tentaremos encontrar as razões do *movimento pela paz*¹¹, bem como seus significados e desdobramentos. Partimos de algumas questões básicas:

1. O que houve com a ordem do Império Carolíngio?
2. O que é a tese da revolução feudal?
3. O que é a tese mutacionista?
4. O que foi a Paz de Deus?
5. O que foi a Trégua de Deus?
6. Como as teses da revolução e da mutação feudal compreendem as assembleias de Paz de Deus?

Um dos primeiros passos foi encontrar historiadores que realizaram esforços de síntese historiográfica. Depois disso, buscamos as obras mais específicas a fim de elucidar a questão. O historiador francês Christian Lauranson-Rosaz escreveu um artigo intitulado *Le débat sur la mutation feudale: état de la question*¹², em que ele nos conta a trajetória da discussão em torno

¹⁰ Não faz parte do nosso escopo a discussão a respeito deste conceito: *crise*. A autora Bruna Giovana Bengozi discute esse conceito didaticamente na introdução de sua dissertação de mestrado, defendida em 2016 na Universidade de São Paulo. A obra dela chama-se: *A “crise” do poder público em Regino de Prüm e Raul Glaber (séculos IX-XI)*. Recorreremos a essa dissertação com alguma frequência neste primeiro capítulo.

¹¹ Com esta expressão, *movimento pela paz*, estamos compreendendo majoritariamente as instituições da *Paz de Deus* e da *Trégua de Deus*. Trata-se de uma expressão que aparecerá em alguns autores nesta pesquisa. Dentro desta, interessa-nos discutir como a Igreja relacionou-se com a possibilidade da violência ao longo do século XI. Tentaremos, assim, desvendar se há alguma relação entre esse movimento pela paz e as Cruzadas.

¹² Este artigo pode ser encontrado em algumas versões: (1) «La “mutación feudal”: una cuestión controvertida», dans la revue catalane *Historiar*, n° 4 (El debate sobre el cambio feudal), Barcelona, L’Avenç, 2000, pp. 12-31; (2) Versão francesa, revista e completa, dirigida por Przemyslaw Urbanczyk, *Europe around the year 1000*, Warszawa (Varsovie), Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences, 2001, pp. 11-40. (3) Publicação na revista italiana *Scienza & Política*, v.26. 2002, Bologne, 2002, pp. 3-24. Disponível em:

da tese da mutação feudal. É com base nesse trabalho que desenvolvemos esta seção, facilitando sobremaneira a busca pelos autores que deram suas contribuições à historiografia. Basicamente, encontramos quatro grupos de pesquisadores:

1. Os que advogam a tese do mutacionismo.
2. Os que advogam a tese da revolução feudal.
3. Os que advogam a tese do antimutacionismo.
4. Os hiper-romanistas.

Essa divisão é didaticamente aproximada, sem dúvida. Mesmo no interior de cada categoria existem nuances entre os autores. Quando entramos nesse debate em torno do que teria acontecido no chamado Ano Mil, que é um conceito historiográfico, somos levados à definição de alguns outros conceitos, como *feudalidade*, *feudalismo* e *sociedade feudal*. A particularidade de Lauranson-Rosaz é que este autor identifica dois grupos: aquele ao qual atribui a marca de *mutationnisme*, de tendência marxista, e o *anti-mutationniste*, ao qual concede a probabilidade de uma marca antimarxista. Como notamos acima, estamos optando por uma divisão um pouco mais detalhada. Para Lauranson-Rosaz, essa discussão historiográfica pode ser dividida em quatro etapas:

1. Do historiador François Guizot a Georges Duby;
2. De 1975 a 1990;
3. De 1991 a 1994;
4. De 1995 em diante.

No século XIX, já podemos observar historiadores chamando a atenção para uma crise¹³ do poder real carolíngio entre 860 e 890. A ordem carolíngia entrou em colapso, o que favoreceu a gênese de uma *sociedade feudal*. Esta já vinha se formando, porém, é no século nono que alcança sua maturidade. Historiadores franceses de renome, como François Guizot (1787-1874), Numa-Denis Fustel de Coulanges (1830-1889) e Jules Michelet (1798-1874) já traziam aos seus trabalhos essa noção. Esses historiadores figuram no que alguns pesquisadores

https://www.academia.edu/3515366/Le_d%C3%A9bat_sur_la_mutation_f%C3%A9odale_%C3%A9tat_de_la_question; visitado em: 25 de outubro de 2021.

¹³ Quem discute essa temática da crise do Ano Mil em termos didáticos e profícuos é a historiadora Bruna Giovana Bengozi, que em 2016 defendeu a dissertação intitulada *A “crise” do poder público em Regino de Prüm e Raul Glaber (séculos IX - XI)*. Faremos várias visitas a esse trabalho, realizado junto à FFLCH/USP.

chamaram de *velha escola histórica*.¹⁴ Vejamos o que afirma Michelet em sua obra clássica *Histoire de France*:

No abaixamento para onde a haviam reduzido os últimos Carolíngios, a realeza não era nada além de um nome, uma lembrança bem próxima de ser apagada; transferida aos Capetos, é uma esperança, um direito vivo, que dormita, é verdade, mas que, no tempo útil, vai pouco a pouco despertar. A realeza recomeça com a terceira raça, como começara com a segunda, por uma família de grandes proprietários amigos da igreja. A propriedade e a igreja, a terra e Deus, eis as bases profundas sobre as quais a monarquia deve se reposicionar para reviver e reflorescer.

Tendo chegado ao termo da dominação alemã, ao advento da nacionalidade francesa, devemos parar por um momento. O ano 1.000 se aproxima, a grande e solene época onde a Idade Média aguardava o fim do mundo. E, de fato, um mundo aí findou. Levemos nossos olhares para trás. A França já percorreu duas eras na sua vida de nação.

Na primeira, as raças vieram se colocar uma sobre a outra e fecundar o solo gaulês com seus aluviões. Por cima dos Celtas, puseram-se os Romanos, enfim os Germanos, os últimos chegados do mundo. Eis aí os elementos, os materiais vívidos da sociedade.

Na segunda era, a fusão das raças começa e a sociedade procura se assentar. A França gostaria de se tornar um mundo social, mas a organização de um mundo assim supõe a fixação e a ordem. A fixação, a afeição ao solo, à propriedade, essa condição impossível de preencher tanto quanto duressem as imigações das novas raças, ela, à pena, o foi, sob os Carolíngios; ela não o será completamente senão pela feudalidade.

A ordem, a unidade, foram, aparentemente, obtidas pelos Romanos, por Carlos Magno. Mas por que essa ordem foi tão pouco durável? Porque ela era toda material, toda exterior, é porque ela escondia a desordem profunda, a discórdia obtida de elementos heterogêneos que encontravam-se unidos pela força. Diversidade de raças, de línguas, de espíritos, falta de comunicação, ignorância mútua, antipatias instintivas; eis o que escondia essa magnífica e enganadora unidade da administração romana, mais ou menos reproduzida por Carlos Magno. *'Mortua quin etiam jungebat corpora vivis, tormenti genus'*. Não era senão uma tortura esse acoplamento tirânico de naturezas hostis. Que tal se julgue pela prontidão e pela violência com as quais todos esses povos se esforçaram para se livrar do Império.¹⁵

Com os últimos carolíngios, restava apenas o nome do que poderíamos compreender como realeza. Uma instituição mais próxima de uma lembrança, e uma lembrança perto do

¹⁴ Cf. LAURANSON-ROSAZ, Christian. **Le débat sur la mutation féodale**: état de la question, Disponível em: https://www.academia.edu/3515366/Le_d%C3%A9bat_sur_la_mutation_f%C3%A9odale_%C3%A9tat_de_la_question; visitado em: 25 de outubro de 2021.

¹⁵ MICHELET, Jules. **História da França**. Tomo I. Livros I e II (até o ano 987 d.C.). 1ª edição. Rio de Janeiro, 2013, p.90.

apagamento. A monarquia tinha uma saída: basear-se nas propriedades e na Igreja. No Ano Mil, segundo Michelet, talvez como força de expressão, a Idade Média aguardava o fim do mundo. Ressalta o historiador que de fato um mundo chegou ao fim. Havia uma ordem, uma ordem que existia sob Carlos Magno (742-814). Porém, uma ordem mais superficial do que profunda. Fosse sob os romanos, fosse sob Carlos Magno.

A partir da década de 1930, surgem os trabalhos acadêmicos de caráter regional. Mencionam-se os historiadores Charles Edmond Perrin, André Déléage, Roger Aubenas, por exemplo. Perrin publicou um trabalho intitulado *Recherches sur la seigneurie rurale em Lorraine, d'après les plus anciens censiers (IX-XII siècles)* em 1935, e Déléage, por sua vez, uma obra que se chamou *La vie économique et sociale de la Bourgogne dans le Haut Moyen Âge*, em 1941. Note que os títulos trazem referências a localidades específicas: Lorraine e Bourgogne, respectivamente. Perrin e Déléage dedicaram-se aos estudos das transformações do senhorio rural e no direito do *bannum* - trata-se do direito de comando, de ordenação e até de castigo, em grande medida definido em reuniões públicas - por volta do Ano Mil. Em 1938, assinalou-se que, em várias regiões germânicas, por exemplo, a imunidade e o *bannum* passaram do direito público para o *bannum* senhorial. Aubenas, em *Les châteaux forts des Xe et XIe siècles. Contribution à l'étude des origines de la féodalité*, de 1938, contrapôs os castelos ditos públicos aos castelos privados, quando do advento do que se chamou de *segunda zona de feudalismo*.¹⁶ Será com Marc Bloch que os estudos ganharão um novo recorte geográfico e temporal, sem que percam sua espinha dorsal. Como veremos: Bloch preferirá o termo *sociedade feudal* (société féodale) ao termo *feudalidade* (féodalité).

A *Escola dos Annales*, fundamental para o desenvolvimento da disciplina História na França, foi responsável por conduzir uma renovação historiográfica iniciada em fins da década de 1920, e realizou-a tendo como um dos principais campos de pesquisa a Idade Média. O historiador Marc Bloch (1886-1944), partícipe da fundação desse movimento, foi um dos protagonistas dessa renovação, à sua maneira também advogando a tese do *mutacionismo*, sobretudo na obra *La Société Féodale*, cujo primeiro tomo foi lançado em 1939¹⁷. Com base nessa tese, o feudalismo foi um modelo de organização social dividido em duas etapas: a

¹⁶ LAURANSON-ROSAZ, Christian. **Le débat sur la mutation féodale**: état de la question, Disponível em: https://www.academia.edu/3515366/Le_d%C3%A9bat_sur_la_mutation_f%C3%A9odale_%C3%A9tat_de_la_question; visitado em: 25 de outubro de 2021, p. 4. BENGZOZI, Bruna Giovana. **A “crise” do poder público em Regino de Prüm e Raul Glaber (séculos IX - XI)**. 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, pp. 23-25.

¹⁷ Muitos trabalhos se desenvolveram a respeito dessa obra clássica da historiografia. Dentre elas, este artigo: “Uma sociedade fragmentada e fundamentalmente una: La société féodale e a sociedade feudal”, de Eduardo Henrick Aubert, publicado na revista *Tempo*.

feudalidade carolíngia e a feudalidade clássica. O momento mais evidente dessa divisão ocorre em 1050, divergindo de historiadores do século XIX que observavam o período feudal entre 877-1214. Nesse sentido, existe um certo afastamento da *velha escola histórica* (que Rosaz coloca entre 1840-1940). Segundo Bloch, essa transformação (ou mutação) deu-se a partir do século X. Isso é muito importante: estamos diante de um autor que também analisa o problema segundo uma ruptura, pela qual não se esquivava do termo *mutação*.¹⁸O que afirmou Marc Bloch? No capítulo IV, traduzido como *A desordem e a luta contra a desordem*, ele atesta:

«Quando, extinto o Império romano dos Francos, diversos reis se sentarem no trono augusto, cada homem terá somente, confiança na sua espada»: assim, com o matiz de profecia falava um clérigo de Ravena, cerca dos meados do século IX, que tinha visto e lamentado o desaparecimento do grande sonho imperial carolíngio. Os contemporâneos tiveram, assim, nítida consciência disso: sendo ela própria consequência, em larga medida, de irreprimíveis hábitos de desordem, a carência dos Estados, por seu turno, tinha favorecido o ímpeto do mal. Igualmente as invasões, ao fazerem penetrar em todo o lado o homicídio e a pilhagem, trabalharam por sua vez, com eficácia, no sentido de destruírem os velhos quadros dos poderes. Mas a violência imperava também no mais profundo da estrutura social e da mentalidade.¹⁹

O Império Carolíngio enfraquecera, para dizer o mínimo. E o que ocupou o lugar dessa dissolução de poder foram “irreprimíveis hábitos de desordem”. Notemos a importância dada

¹⁸ “Alors que Marc Bloch, reprenant la chronologie traditionnelle de la période féodale du XIXe siècle (877-1214), en donne une interprétation plus sociologique que ses prédécesseurs, soulignant l’inflexion de 1050, Georges Duby transforme cette inflexion en rupture, et autour de l’an mil, quoique avec ajustement. En revanche, les deux thèses de Pierre Bonnassie (Catalogne 1975) et de Jean-Pierre Poly (Provence 1976) sont pour D. B. « l’expression la plus achevée du mutationnisme »”. LAURANSON-ROSAZ, Christian. **Le débat sur la mutation féodale**: état de la question, Disponível em: https://www.academia.edu/3515366/Le_d%C3%A9bat_sur_la_mutation_f%C3%A9odale_%C3%A9tat_de_la_question; visitado em: 25 de outubro de 2021, p.9.

¹⁹ BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, 1972, p.451. Diz Bloch na introdução: “Aplicada a uma fase da história europeia, nos limites fixados deste modo, a palavra feudalismo tem sido largamente objecto de interpretações por vezes quase contraditórias, como veremos; a sua própria existência atesta a originalidade instintivamente reconhecida ao período que ela qualifica. De tal modo que um livro sobre a sociedade feudal pode definir-se como um esforço para responder a uma pergunta posta pelo seu próprio título: quais foram as singularidades que mereceram a este fragmento do passado ter sido destacado dos seus vizinhos? Por outras palavras, o que nos propomos tentar aqui é a análise e a explicação de uma estrutura social, com as suas conexões. Tal método, a afirmar-se fecundo pela experiência, poderá ser empregado noutros campos de estudos, limitados por fronteiras diferentes e espero que a novidade deste empreendimento fará perdoar os seus erros de execução. A própria amplitude da investigação, concebida deste modo, tornou necessário dividir a apresentação dos resultados. O primeiro tomo descreverá as condições gerais do meio social, depois a constituição dos laços de dependência de homem para homem, os quais, acima de tudo, conferiram à estrutura feudal a sua cor própria. O segundo dedicar-se-á ao desenvolvimento das classes e à organização dos governos. É sempre difícil talhar na matéria viva. Pelo menos, como o momento que viu simultaneamente as classes antigas definirem os seus contornos, uma classe nova, a burguesia, afirmar a sua originalidade e os poderes públicos saírem do seu longo enfraquecimento, foi também aquele em que começaram a diluir-se, na civilização ocidental, os traços mais especificamente feudais, dos dois estudos sucessivamente oferecidos ao leitor - sem que tenha sido possível fazer entre eles uma separação estritamente cronológica - o primeiro será, sobretudo, o da génese e o segundo o da evolução final e seus prolongamentos”. BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, 1972, p.15.

ao que se chamou de “Estados”. A presença de um Estado significa a centralização política, o controle social, a garantia de uma ordem estrutural a partir de um centro difusor. Desfragmentando-se a “ordem estatal franca”, favoreceu-se o alvorecer do mal. Marc Bloch menciona também a facilidade encontrada por grupos invasores em decorrência dessa descontinuidade do poderio franco. Os velhos quadros de poder, já enfraquecidos por razões de ordem interna, tornam-se ainda mais vulneráveis por fatores externos. Bloch discorre sobre o enraizamento da violência na coluna vertebral da estrutura social carolíngia, que se ramificou por várias instâncias da sociedade: mentalidade, costumes, economia e direito.

Ela estava presente na economia; num tempo de trocas raras e difíceis, para ficar rico, haveria meio mais seguro do que utilizar ora a pilhagem, ora a opressão? Toda uma classe dominadora e guerreira vivia principalmente disso e um monge, friamente, podia forçar um pequeno senhor a dizer, num documento: dou esta terra «livre de qualquer encargo, de impostos, de obrigações de trabalho gratuito... e de todas aquelas coisas que, pela violência, os cavaleiros têm o hábito de extorquir aos pobres»

A violência estava também presente no direito: por força do princípio consuetudinário que, ao fim de um certo tempo, acabava por praticamente legitimar qualquer usurpação; em consequência, também, da tradição solidamente enraizada que reconhecia a um indivíduo ou ao pequeno grupo a faculdade, ou até lhe impunha o dever, de fazer justiça por si próprio. Responsável por uma infinidade de dramas sangrentos, a «faide» familiar não era a única forma de execução pessoal que punha constantemente em perigo a ordem pública. As assembleias de paz, quando proibiam à vítima de um dano material, real ou fictício, o indemnizar-se directamente, apossando-se de um dos bens do autor do dano, sabiam muito bem atingir desse modo uma das ocasiões mais frequentes de perturbação.²⁰

Marc Bloch opera segundo a noção de *classe dominadora e guerreira*. Trata-se da transformação da realidade com base na perspectiva do movimento de classes. O contexto social não favorecia mais do que “trocas raras e difíceis”. O enriquecimento, que seria o fim último levado em conta pelo autor, baseava-se em opressão e pilhagem. A figura do monge, por sua vez, possuía a condição para conseguir junto a um senhor alguns bens, chancelados por documentos oficiais. A figura do cavaleiro aparece no texto como um personagem que tinha, por hábito, extorquir bens aos pobres por meio da violência. E como a legislação vigente abrangia essa questão? Marc Bloch sublinha a existência do direito chamado *consuetudinário*. Segundo o autor, ao fim, acabava por legitimar qualquer usurpação. Sendo assim, às condições físicas e materiais que favoreciam aos cavaleiros sua função de combate, e que certamente

²⁰ BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, 1972, p.451.

facilitariam qualquer espoliação contra grupos desarmados, somava-se a possibilidade, e até o dever, de fazer-se justiça com as próprias mãos, segundo um julgamento individual. Essa tradição não cooperava com a ordem pública. Podemos afirmar, portanto, que a violência fazia parte dos costumes daquela sociedade franca em desestruturação?

A violência, finalmente, estava presente nos costumes, pois os homens, mediocremente capazes de reprimir o seu primeiro impulso, nervosamente pouco sensíveis ao espectáculo da dor, pouco respeitadores da vida, na qual viam apenas um estado transitório, eram ainda, além de tudo isto, muito propensos a fixar o seu ponto de honra no desenvolvimento quase animal da força física. «Todos os dias - escreve, cerca de 1024, o bispo Burchard de Worms - se cometem assassínios, à maneira dos animais selvagens, entre os dependentes de São Pedro. Perseguem-se pessoas por se estar embriagado, por orgulho, ou até por nada. No decurso de um ano, trinta e cinco servos de São Pedro, perfeitamente inocentes, foram mortos por outros servos da igreja; e os assassinos, em vez de se arrependerem, gabam-se do seu crime.» Quase um século mais tarde, uma crónica inglesa, louvando a grande paz que Guilherme, o Conquistador, estabeleceu no seu reino, julgava não poder exprimir melhor essa plenitude senão por meio destes dois traços: daqui em diante, nenhum homem pode matar outro, seja qual for a ofensa que dele tenha recebido; todos podem percorrer a Inglaterra com o cinto cheio de ouro, sem perigo. Isto era pôr a descoberto, ingenuamente, a dupla raiz dos males mais vulgares: a vingança que, segundo as ideias daquele tempo, podia fazer as vezes de justificação moral, mas também o banditismo, na sua nudez.²¹

Todavia, toda a gente sofria com estas brutalidades, afinal, e os chefes, mais do que ninguém, tinham consciência dos desastres que elas desencadeavam. De tal modo que, das profundidades desta época conturbada eleva-se, com toda a força de uma aspiração dirigida para o mais precioso e o mais inacessível dos «dons de Deus», um longo grito de paz. Entenda-se, acima de tudo, de paz interior. Para um rei, ou para um príncipe, não havia elogio melhor do que o cognome de Pacífico. A palavra deve ser tomada no seu sentido pleno: não aquele que aceita a paz, mas que a impõe. «Que a paz esteja no reino»: assim se rezava no dia da sagração do rei. «Abençoados sejam os pacificadores», dirá São Luís. Comum a todos os poderes, esta preocupação por vezes é expressa em termos de comovente candura. Escutemos, nas suas sábias leis, o próprio rei Knut, do qual um poeta da corte havia dito: «ainda tu eras tão jovem, ó Príncipe, e já, à medida que tu avançavas, se viam a arder as casas dos homens»: «Queremos - diz ele - que todos os homens, com mais de doze anos, jurem nunca roubar, nem serem cúmplices de ladrões.» Mas como, justamente, os grandes poderes temporais eram ineficazes, vemos desenvolver-se, à margem das autoridades regulares e sob o impulso da Igreja, um esforço espontâneo para a organização desta ordem tão desejada.²²

Bloch descreve um quadro de violência generalizada. Este era um componente dos costumes. Mas quem eram aqueles que cometiam esses atos? Homens (a) “incapazes de

²¹ BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, 1972, p.452.

²² BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, 1972, p.452.

reprimir o primeiro impulso”; (b) “pouco sensíveis ao espetáculo da dor”; (c) “pouco respeitadores da vida”; e (d) “propensos a fixar o seu ponto de honra no desenvolvimento quase animal da força física”. Ele descreve a violência no seio da Cristandade. Essa condição de modo algum deveria ser aceitável por um rei, pois na sagração deste rezava-se: *que a paz esteja no reino*. Não cabia ao monarca apenas aceitar a paz, mas impô-la. No exemplo relativo à paz estabelecida por Guilherme, o Conquistador, ressaltam-se duas fontes marcantes para a disseminação da violência em determinado lugar: vingança e banditismo. Como proceder em uma época conturbada? Quem poderia solucionar essas contendas? Os poderes temporais, na figura dos chefes (como expõe Bloch), apesar da consciência acerca dos desastres gerados por essas hostilidades, não eram eficazes para detê-las. A Igreja passa a realizar um esforço de organização da ordem, almejada pela sociedade como um todo. Ela passa a atuar “à margem das autoridades regulares”.

Poucos historiadores se dedicaram às fontes documentais como Georges Duby. Tendo sido aluno de doutorado de Charles-Edmond Perrin na Sorbonne, nas décadas de 1970 e 1980 ocupou a cadeira de História das Sociedades Medievais no *Collège de France*. Em 1953, na sua tese de doutorado a respeito da região de Mâconnais, Georges Duby observou nas fontes estudadas uma mudança no estilo dito oficial de escrita. Alguns termos que se faziam presentes no século X tornaram-se pouco notáveis no século seguinte. O caráter oficial foi se esvaziando para dar lugar a um estilo “mais livre e narrativo dos anúncios”. A conclusão de Duby foi a existência de crise nas instituições públicas. Este novo paradigma pôde ser observado em mais de uma região na França, consolidando-se na primeira metade do século XI. Na edição de 1994 de *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, Georges Duby mantinha a tese da crise. Ele enfatiza esse tópico no capítulo *A crise política*. Todo o sul do Reino passava sem rei. Por um século e meio, esta região privou-se de um soberano, apesar de ser constituída por príncipes, cada um imperando no seu próprio reino. Houve uma espécie de atomização do poder. Duby apoia-se em Jean-François Lemarignier (1908-1980), autor dedicado a pesquisas de natureza jurídica, sobretudo nas investigações deste a respeito das assinaturas dos diplomas redigidos em nome do monarca. Lemarignier nota modificações no ano de 1028.²³

As assembleias presididas pelo rei não haviam cessado, mas mudaram de aspecto. Os condes e os bispos ausentavam-se sobremaneira, mas faziam-se presentes homens de linhagens menos elevadas, senhores de castelos ou simples cavaleiros. Qual foi o grau da mudança? Duby reconhece que em gerações anteriores as assembleias públicas permitiam a ligação entre o rei

²³DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.138.

e o conjunto do seu povo. Usa-se a expressão “de súbito” para afirmar que esses encontros se reduziram a um mero conselho de família. A chancelaria régia agora promulga decisões tomadas entre ele e pessoas muito próximas. Em paralelo, as fórmulas teatrais herdadas do Império Carolíngio se dissolvem. E de modo mais específico: os diplomas régios despojaram-se da solenidade que os distinguiu das cartas privadas. São sinais interpretados por Duby como próprios de uma crise; no mais tardar, muitas leis deram lugar a costumes. Na obra em questão, Duby atesta a coincidência entre o enfraquecimento da monarquia e a anúncia da trifuncionalidade social entre 1024-1028-1031.²⁴ Por exemplo, vejamos como alguns autores descrevem a situação da Aquitânia, região sul francesa, em fins do século X:

A região limusina de fins do século X era problemática. O último rei carolíngio havia morrido em 987, e Hugo Capeto tinha, particularmente na visão de muitos ao sul do Loire, roubado o trono. Embora William IV, conde de Poitiers e duque da Aquitânia, inicialmente parece ter favorecido ou, ao menos, tolerado Hugo no trono; outros ao sul sentiram diferentemente. A rebelião do pretendente carolíngio Carlos de Lorraine em 988 deu voz à oposição mesmo no monastério do próprio Williams, de São Cipriano de Poitiers. E quando Carlos foi traído pelo bispo Adalberto de Laon durante a Semana Santa de 991, a revolução expandida levou o conde de Poitiers (possivelmente o jovem William V) a reverter as políticas pró-capetúgia e a tomar armas contra o rei. Os dois governadores eventualmente fizeram paz, com o rei tacitamente concedendo o título de duque ao seu novo aliado.²⁵

Richard Landes, historiador estadunidense, abre o segundo capítulo de sua obra discorrendo sobre problemas na região centro-oeste da atual França. Ele chama o primeiro subtítulo de *The Castellan Revolution*. Ele usa este conceito – revolução - nos passos de Duby. Em várias regiões, não somente na Aquitânia, a resistência à coroa coincidiu com a deteriorização na forma com a qual a aristocracia lidava com posições hierárquicas mais baixas. As insubordinações se tornaram constantes em vários patamares da hierarquia. Na virada do milênio, a nova história da região aquitanesa passou a envolver os castelos. A presença destes não era nova, decerto. O que se modificou teria sido a escala de construções. Segundo Landes, essa quantidade teria sido elevada após o fim das invasões normandas, ou seja, quando supostamente deveria reinar alguma paz. As regiões camponesas se destacavam mais com a presença das fortificações, e os castelões angariavam cada vez mais condições de reger a população mais próxima. Eles podiam constranger camponeses livres e servos, enquanto frequentavam cada vez menos as cortes de seus condes superiores. A devolução do poder

²⁴DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.138.

²⁵LANDES, Richard. *Relics, apocalypse, and the deceits of history*: Ademar de Chabannes, 989-1054. Massachusetts: Cambridge; England: London: Harvard University Press, 1995, p.24. Tradução nossa.

público, associado ao termo latino *bannum*, para uma organização política menor e local – *districtus* dos castelões - marcou o que Landes chama de colapso da unidade administrativa política – *pagus*. Este que era regido por condes desde a vigência do poder carolíngio. Na perspectiva de Landes, estamos observando o surgimento de um novo regime senhorial. Este que Marc Bloch chamou a *segunda idade feudal*. Segundo Landes, essa modificação foi documentada em várias regiões do Reino Franco, mas a Aquitânia foi particularmente afetada. Ele menciona sobretudo as obras de Robert Fossier, *Enface de L'Europe*, e de Georges Duby, *Les Trois Ordres*. Todos os níveis sociais foram atingidos por essa revolução.²⁶

Os chamados *primores* - reis, duques, condes e viscondes - viam sua tradicional autoridade ruir, o que incluía sua capacidade de exercer justiça. É frente a esses senhores que os castelões passaram a posicionar-se, o que também não ocorreu sem revéses. E essa dificuldade passou a existir em meios as suas relações familiares, em que os padrões das distribuições das heranças deveriam ganhar uma nova estrutura. E essa transformação gerou ecos por séculos à frente. Neste novo cenário lançou-se luz sobre os primogênitos em detrimento dos herdeiros mais novos.²⁷ Os camponeses não ficaram imunes a toda essa movimentação. Landes, seguindo Duby, como veremos a seguir, considerou que houve uma homogeneização de status. Outrora, havia escravos e homens livres. Neste novo momento, a tendência era que todos se tornassem servos, servos de algum castelão. Muitos daqueles que outrora possuíam algum grau de autonomia e podiam ter acesso a questões de caráter público, como litigações e guerras, já não poderiam mais. Ponto importante: os castelões também se envolviam na área militar, pois se expandiam militarmente. Para Landes, a hierarquia eclesiástica sofreu a influência disso. A apropriação de terras pertencentes à Igreja não era um fenômeno novo por parte dos castelões, mas a escala de pilhagem se elevou. Essa pilhagem detinha-se às mãos de uma nova classe guerreira, empoderada, pouco afeita a regras.²⁸ Landes se baseia muito em Duby.

²⁶LANDES, Richard. **Relics, apocalypse, and the deceits of history**: Ademar de Chabannes, 989-1054. Massachusetts: Cambridge; England: London: Harvard University Press, 1995, pp. 25-26.

²⁷ Sobre essa temática, Landes recomenda o texto *The Peace of God and the Social Revolution*, de R. I. Moore.

²⁸ LANDES, Richard. **Relics, apocalypse, and the deceits of history**: Ademar de Chabannes, 989-1054. Massachusetts: Cambridge; England: London: Harvard University Press, 1995, p.27. Landes chega a escrever: “<Le premier mouvement populaire chrétien du Moyen Age>: c’est ainsi que le grand historien des Croisades Carl Erdmann caractérisait la Paix de Dieu. Les recherches depuis lors lui ont souvent donné raison. Il fallait limiter les déprédations de la nouvelle couche aristocratique les châtelains et leurs milites. La technique fut de convoquer de grandes foules de gens du commun de tous âges des deux sexes des processions de reliques traversèrent le pays pour se rassembler en plein air. Et cette pression sociale et religieuse amena les guerriers prêter un serment de paix La Paix de Dieu considérée comme agent une rénovation de la notion de laïcité participe comme une de ses manifestations initiales cette grande poussée qui bouleversa la chrétienté Occident.” LANDES, Richard. **La vie apostolique en Aquitaine en l’an mil. Paix de Dieu, culte des reliques, et communautés hérétiques**. In: Annales. Economies, sociétés, civilisations. 46^e année, N. 3, 1991. pp. 573-593, p.574.

Tenhamos isto em mente: Duby, um grande defensor da tese revolucionária, trabalha segundo a noção da emergência de uma nova estrutura social, nascente junto ao Ano Mil, este que resumiu os terrores do período medieval. Nesta nova estrutura, os responsáveis pelos prejuízos provinham do grupo de combatentes profissionais, que passaram a ter o monopólio da violência, o privilégio da ação militar. Falamos da ascensão da classe guerreira²⁹. Em meio aos laicos, a distinção social se dava pelo porte de armas, e os *rustici* e os *milites* representavam a oposição por excelência naquele período. Delimitação compreendida e chancelada pela Igreja ao longo de concílios. Duby não prestou atenção somente ao vocabulário dos documentos resultantes dos concílios, mas também ao de cartas escritas na região da Gália do Sul. Neste segundo tipo de documentação, essa oposição social também se fazia presente. Afirma-se que nos anos 980 o termo *miles* adquire um significado jurídico e social. Franco Cardini reconheceria que este conceito foi substituindo outros designativos de guerreiro, como *sicarius*, *buccellarius* e *gladiator*.³⁰ Mais tarde, quando trataremos da jornada a Jerusalém, veremos despontar o termo *miles Christi*, uma outra categoria de guerreiros. O que Duby observa nos cerca de cinquenta anos que compoem o chamado Ano Mil? O estabelecimento da *senhoria banal*. Isso contribuiu para a instituição oficial das ditas classes laicas. Uma vez que os *milites*, guerreiros profissionais, oficialmente não exerciam as mesmas funções que os *rustici*, coube a estes o que Duby chama de sujeição aos costumes senhoriais e, também, em algum grau, à justiça repressiva. Na sua perspectiva, os *milites* eram privilegiados; os segundos, explorados. As prerrogativas da Paz de Deus penetraram essa divisão no meio laico, legitimando-a de alguma forma. Em fins do século X, o que se nota é um novo quadro social com suas *ordines* consolidadas de modo que Deus as havia determinado. Formava-se uma nova *societas christiana*. Uma ordem eclesiástica e duas ordens laicas. Logo nos primeiros concílios de paz, essa divisão tripartite já mostrava sua forma por meio de membros do clero. Ainda que um bispo como Gerardo de Cambrai (975-1051) pudesse afirmar que na sua região ainda havia um rei para estabelecer a paz, opondo-se aos defensores da Paz de Deus, ele mesmo corroborava a segmentação social, desde a origem humana, entre os que oravam, os que guerreavam e os que trabalhavam. Indiretamente, talvez, era um apoio às propostas conciliares.³¹

²⁹ Ascensão esta que será questionada pelos opositores da tese mutacionista e/ou revolucionária.

³⁰ CARDINI, Franco. **O guerreiro e o cavaleiro**, in: LE GOFF, Jacques (dir.). O homem medieval. Lisboa: Editorial Presença, 1989, pp.57-81, p.58.

³¹ DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p.42.

Em *As três ordens*, Georges Duby dedica a terceira parte do capítulo V a isto: ao que ele chama, exemplarmente, como vimos, de *revolução feudal*. Ele começa dedicando o primeiro parágrafo às fontes:

Dispomos de uma outra “fonte” -como nós, historiadores, dizemos –, fonte cada vez mais abundante na passagem do ano mil, reavivada também pelo progresso que atinge todas as coisas; sem dúvida não se escrevia agora mais, mas conservavam-se, melhor que antes, o que se escrevia. Falo das actas redigidas para estabelecer-se direitos, falo das *cartas*, das *notícias* onde se fixou a recordação de um acordo, de um julgamento, de uma transferência de poder. Textos esses que não relatam sonhos, projectos, utopias. Decifrá-los, é deixar o campo do imaginário, das esperanças e da desculpa - o campo onde se implanta a proclamação da tridivisão de acordo com a vontade divina – para explorar o terreno, não digo do “real”, porque as representações mentais não deixam de ser realidade, mas da vida concreta. Soerguer o véu ideológico, ver o que se passava na aldeia, no castelo, na família. Tais documentos formam o material de uma sociografia retrospectiva – o único material acessível com que penosamente se revela uma arqueologia da cultura material, na França ainda balbuciante.³²

As fontes às quais também se dedicou Duby são atas - atas utilizadas para o estabelecimento de direitos. Também às cartas e notificações em que se fixou alguma recordação de acordos, julgamentos e transferências de poder. Nesse tipo documental, segundo o autor, não se achariam utopias, projetos ou sonhos. Menos algo próprio do imaginário, nessa documentação o historiador pode encontrar sinais da tripartição social tal qual planejada por Deus e defendida por muitos homens. Menos sinais de representações mentais, mais concretude. Duby defende que essa documentação oferecia uma perspectiva menos deformada do vivido. O termo “menos” é calculado conscientemente. Para ele, os textos estudados não escapavam completamente ao que ele chamou de pressões ideológicas dominantes. O vocabulário utilizado por Georges Duby, como se verá, relaciona-se com a temática da luta de classes. Junto a isso, não faltavam aos escribas algumas dificuldades de redação. Há também a preocupação em reconhecer a atuação destes, que se dedicavam não somente à composição das cartas, mas também a traduções. Dentre suas funções, deviam estar sempre atentos a conceitos equivalentes a muitos termos que eram ditos nas assembleias. Nestas, discutiam-se, por exemplo, as tais transmissões de direito e as regulamentações de litígios. E aqui salientamos a posição de Duby: acusava ele o ato de alguns escribas mascararem sumariamente diversos vocábulos vernáculos. Outros, por sua vez, adeptos de algum pedantismo, buscavam na

³² DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.171. Em diversos momentos, o termo *notícias* equivale a *notificações*.

linguagem poética termos com mais pompas do que o necessário. Todos voltados ao formalismo em algum grau.³³

Duby destaca a existência de dois tipos de escrita: a da *sapiencia* e a dos *documentos de arquivos*. A primeira forma, mais próxima dos textos sagrados; a segunda, mais perto da linguagem falada. Entretanto, em geral, eram os mesmos que manejavam as duas formas. Notavam-se em registros distintos as mesmas palavras. Contudo, não necessariamente possuíam o mesmo significado segundo a tipologia documental. Duby nos oferece um exemplo: os termos *miles* e *servus*. No poema de Adalberão e numa carta passada pelo *scriptorium* de Laon, esses conceitos apresentavam nuances distintas. Com esse movimento, as palavras eram polissêmicas. Duby está atento a essas dispersões, e esse objeto de atenção será uma de suas preocupações. O que os redatores de cartas e notificações procuravam registrar: (a) posição social de contratantes; (b) a posição dos parentes destes; (c) garantias apresentadas por contratantes; (d) aspectos das pessoas que davam sentenças; (e) nomes de homens presentes ao acordo, e que ouviam fórmulas e viam gestos. Esses personagens eram alocados segundo uma escala de poder. Escala esta a ser reconhecida por instâncias judiciais futuras.³⁴

Em *As três ordens*, Duby estava buscando reconhecer o sistema de uma taxinomia social. Ele o faz sem deixar de notar que essas classificações existiam de acordo com a perspectiva das relações sociais percebida em um certo meio, o dos escribas e agentes de justiça. Ele afirma que os modos de classificação da hierarquia social eram conservadores, dentro do gênero textual em questão. Eles tendiam a trazer formas remanescentes. Mas o curioso é isto: expressões de legalidade estavam prolongando a sobrevivência de quadros reais enfraquecidos. O que permanecia rígido nos documentos não o era no corpo social, que estava em movimento. Duby chama a atenção para um distanciamento que passou a existir entre o que era documentado e o que estava ocorrendo na prática cotidiana. E aqui já observamos os traços elementares de sua tese.³⁵ Em algum momento, haveria pressão para que os termos se modificassem, uma vez que se percebesse uma concreta mudança estrutural. Novos termos deveriam surgir, também e não menos importante, quando houvesse mudança daqueles que ocupavam a função de escribas. Nesse sentido, o que surge com o processo de revolução feudal, que Duby defende ter encontrado também com base nesses documentos?

³³ DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 171.

³⁴ DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 172.

³⁵ DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, pp. 172-173.

A sociedade “feudal” revela-se, aos nossos olhos, pela inovação deste vocabulário. As fórmulas em desuso são por fim abandonadas; a cortina estendida sobre a realidade social desde a época carolíngia rasga-se, usada até à trama, desvendando as autênticas roturas, o jogo de forças de há muito activas, mas que se desenvolveram até então em privado, fora do campo legal e acerca das quais nada sabíamos. Revelação para o historiador, que data a revolução feudal a partir desse momento. Mas também revelação para os contemporâneos, forçados a admitirem que, decididamente, já nada era como dantes. Estupefactos. A súbita deriva dos formulários tornava-os conscientes de uma desordem que importava esconjurar rapidamente, com grande reforço de construções ideológicas. Contudo, era preciso que estas tivessem em conta o que, subitamente, se introduzia e que, por isso mesmo, se oficializava no hieratismo da escrita, de todas essas palavras que há muito se usavam para constituir um dote, para partilhar uma herança, submeter-se a uma arbitragem, promover a paz, coisas que até então não se julgavam dignas de serem escritas e que agora já não se hesitava em transcrever cuidadosamente, latinizadas, para as folhas dos pergaminhos.³⁶

A *sociedade feudal* se revela aos nossos olhos na inovação vocabular. Algo estava ocorrendo na prática das relações sociais que as fórmulas legais não estavam levando em consideração no ritmo devido. Quando, finalmente, a percepção da desordem social tornou-se incontornável – “a cortina estendida sobre a realidade social desde a época carolíngia rasga-se”. Consideremos os termos *dominus* e *potestas*, aos quais se debruça Duby. Antes, o conceito de *dominus* cabia a Deus, ao rei e aos bispos; sob os capetíngios, passou a ocorrer também entre centenas de chefes de bandos, os senhores dos castelos. De modo efetivo, estes angariaram papéis decisivos no estabelecimento da guerra e da paz. Aqueles reconhecidos como laicos, os *domini* dos cartulários, eram os *bellatores* mencionados no que Duby chamou de *proclamações ideológicas*. Eles possuíam acesso à *potestas*: a parte militar do poder. Essa palavra latina, *potestas*, antes comum nas cartas, designa, então, o *senhorio*, organismo social que entrou em vigor após a dissolução do *grande domínio*³⁷. Na linguagem de Duby, o senhorio passou a vigorar como a máxima organização das relações de produção em torno do Ano Mil. Com a nova disposição dos territórios, os castelos tornaram-se fortalezas, o centro de tudo. Aqueles que povoavam as regiões circundantes ou transitavam por elas, desarmados, sujeitavam-se ao senhor da terra. Os delitos eram pagos por meio de multas, as *peagens*. Havia

³⁶ DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.173.

³⁷ Para conhecermos mais a respeito da noção do Grande Domínio, confira a dissertação de mestrado de Victor Borges Sobreira, defendida na Universidade de São Paulo em 2012, chamada *O modelo do grande domínio: Os Políticos de Saint-Germain-Des-Prés e de Saint-Bertin: história e historiografia*. Neste trabalho, o autor começa nos apresentando os políticos citados no título; depois, fala-nos a respeito da construção do conceito de Grande Domínio, de 1844 a 1973; por fim, no terceiro capítulo, explica-nos os problemas, os limites e as possibilidades do conceito de Grande Domínio.

proteção? Sim. Mas tanto quanto havia julgamentos e punições. Duby reitera: o que se observa nesses gêneros textuais de princípios do Ano Mil é uma nova fórmula de *modo de produção*, expressão que ele chega a colocar entre aspas; algo como: modo de produção senhorial. E ele é enfático: “Será preferível não lhe chamar feudal – o feudo nada tem que ver aqui – mas senhorial”. Diz ainda: “Terei razão ao falar de revolução? Claro que ela se deu, a ritmo muito lento”.³⁸

Mas quais teriam sido as consequências dessa *lenta revolução*? (1) intensificação do trabalho rural; (2) valorização das terras virgens; e (3) aperfeiçoamento das terras agrícolas. O exemplo mais específico que Duby nos oferece é a extensão da cultura da aveia para abastecer a cavalaria, grupo do qual falaremos mais adiante. Essa nova organização possibilitou o crescimento populacional. Duby afirma que o *capital* – termo usado por ele - mais rentável já não era mais a terra, mas os trabalhadores que atuavam nela. Se na chamada Alta Idade Média o poder público encontrava mais restrições ao avançar sobre as terras familiares, nas *mansas*, nas casas, após esse movimento os chefes dos castelos tornaram-se mais atuantes em meio a esses particulares. A exploração, como o diz Duby, intensificou-se. Como tudo isso fez sentir-se na ordenação social? De três maneiras³⁹:

1. Liberdade de exercer a escravatura. As diferenças entre os rendeiros e os proprietários foram desaparecendo progressivamente. Os dois grupos passaram a receber as mesmas exigências, criando uma espécie de horizontalidade. Decerto, exigências mais pesadas. Quem antes observava divergências entre aldeões e vilões, agora, notava outra coisa. Conclusão do autor: fim das clivagens.
2. Elevação nas diferenças entre laicos e os agentes da Igreja.
3. Marcou-se um limite entre os grupos sociais em função deste critério: porte de armas.

Nessa nova disposição social, destacaram-se os cavaleiros, um grupo especial entre os chamados *bellatores*. Os cavaleiros eram responsáveis pela guarnição dos castelos. Dividiam-se em turnos ou se reuniam em situações de maior perigo. Eles se relacionavam com o *dominus* por meio do que ficou popularmente como laços de vassalagem. Duby afirma também que foi nos anos vinte do século XI que essas instituições feudo-vassálicas começaram a fazer parte de

³⁸ DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, pp.175-176.

³⁹ DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.177.

um sistema, no norte da atual França. Esses cavaleiros eram fieis, sem dúvida, e Duby viu neles os agentes da exploração senhorial. Esta expressão, *exploração senhorial*, é cara ao autor, pois agora não falamos mais de grande domínio, mas de senhorio, como foi supracitado. Assim, esses homens, os cavaleiros, contribuía para (a) domínio dos vizinhos; (b) expansão da área de fiscalização; (c) imposição como guardiões dos domínios da Igreja. Mas, ao mesmo tempo, tinham a possibilidade de forçar o campesinato ao novo tipo de trabalho que surgira. Lembremo-nos: a divergência entre um grupo e outro tornou-se mais evidente pelo porte das armas.⁴⁰

A partir do livro *As três ordens*, vamos observando que após o Ano Mil podiam distinguir-se essencialmente quatro elementos sociais: os senhores, os cavaleiros, os membros da Igreja e os camponeses. Os cavaleiros não eram explorados pelos senhores. A relação entre estes, por meio da vassalagem, permitia um tratamento distinto do que aquele concedido aos camponeses. Os *domini*, ou senhores, dispunham de uma generosidade maior para com os seus protetores. Aliás, autoridade e generosidade eram questões diretamente relacionadas. Os recursos provenientes dos camponeses eram utilizados também para alimentação, vestimenta e armamento dos cavaleiros. Estes e seus cavalos possuíam o direito à alimentação e à habitação em espaços dos vilões em determinadas ocasiões. Segundo Duby, a cavalaria era o eixo exploratório. O laicato tinha, então, estes dois estratos superiores: *dominus* e cavalaria. Divisões do que Duby chama de *classe dominante*; ainda que, no interior desta, uma seja subordinante, e a outra, subordinada.

Retornando aos redatores de cartas, amadores ou mais experientes, estes começaram a encontrar termos que dessem conta dessa mudança nas relações sociais. Mais palavras foram sendo introduzidas ao lado de *domini*, *proceres* e *princeps*, que designavam os chefes. Nessa investigação, chegaram a *mobilis* ou *caballarius* (mais próximo de algo vulgar). Evitavam-se os usos de *bellator* e *pugnator*. O termo *miles* prevaleceu; primeiro, na região de Mâcon, em fins do século X; depois, em outras regiões nas décadas seguintes. Muitos escolásticos deram um peso negativo a esse termo. Concedendo espaço a Duby:

Como é que se traduzia, no vocabulário das cartas e das notícias, o que se transformava a este nível do edifício social? Tal vocabulário adaptava-se, enfim. Eram eclesiásticos quem o manejava. Procuraram palavras para designar, e muito especialmente nas listas de testemunhos, os que não eram, como eles, gente de Igreja, nem cavaleiros, e entre os quais se ia apagando a distinção entre a servidão e a liberdade. *Pauper* não convinha muito bem: evocava demasiada passividade. Os escribas hesitaram, escolheram *agrícola*,

⁴⁰ DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.177.

porque o trabalho dos campos provocava então todo o progresso; ou então *villanus-era* assim que os senhores chamavam àqueles cuja força exploravam. *Rusticus* conheceu sobretudo o seu favor. Não escolheram *laborator*. Sem dúvida, procurando bem, acabaríamos por descobrir este termo, aqui e ali, nalgumas cartas escritas na França central, entre o Limousin e o Delfinado. Aplica-se ele à parte melhor equipada do campesinato, quando aparece pela primeira vez no cartulário da catedral de Mâcon, numa acta lavrada no ano de 928. Cem anos antes da redacção do poema de Adalberão. Porém, na época desta redacção, o vocábulo continua raríssimo, e parece-me bem notável que em 1031-1060, portanto nessa mesma época, no mesmo cartulário de Mâcon, numa fórmula muito semelhante à do século X, e para classificar exactamente o mesmo grupo social, os “melhores agricultores”, aqueles que dispunham de um trem de charrua, o escriba tenha evitado empregar essa palavra. Na França do Norte, no limiar do século XI, quando se instalavam as novas relações de produção, para definir os súbditos do senhorio, os protegidos, os produtores, os explorados, o termo **laborator** não pareceu convir aos homens encarregados de lavrar as actas e de as transcrever nas compilações.⁴¹

O historiador francês chama atenção para a dificuldade que os escritores encontravam para descrever novos estratos sociais. Os que laboravam na terra já não exerciam mais essa atividade como faziam antes, em um modelo de produção distinto. Para Duby, é inegável o progresso da economia rural, “porque o trabalho dos campos provocava então todo o progresso”. Dessa consideração é que muitos escribas escolheram o termo *agrícola* (em detrimento de *pauper*) para referirem-se àqueles que não atuavam em meio eclesiástico nem portavam armas. A percepção dos eclesiásticos acerca desse processo chamado por ele *senhorialização* destinava ao trabalho todos os laicos que não portavam armas. Da revolução feudal, Duby chega à revolução das atividades mentais. Contrastavam-se ainda mais o ócio e o trabalho. Essa diferenciação gerava, segundo ele, consciência; no caso, uma nova consciência. Os dois combates, espiritual e temporal, mantinham-se com os resultados do que ele chama de *sobreproduto do trabalho camponês*. Se outrora o papel de gerar alimentos pertencia aos escravos, após o Ano Mil essa tarefa recaiu sobre todos os *rústicos*. O trabalho com a terra cruzava o caminho de todos aqueles que não eram guerreiros ou sacerdotes. Adalberão de Laon chegou ao termo *servi* para designá-los, para delimitar essa terceira função social.⁴²

A trifuncionalidade social sustentada por vários clérigos àquele período é interpretada por Duby como a instituição propositada de uma exploração. Todavia, suscitada por uma revolução feudal, essa trifuncionalidade não passava totalmente ilesa. Havia resistência. Os que trabalhavam não falavam em três funções; os senhores, por exemplo, sim, pois foram os

⁴¹ DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.181-182. Grifo nosso.

⁴² DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.183.

beneficiários desse processo. Dentro do grupo dominante também havia discórdias, entre os sacerdotes e os senhores. Buscamos traçar esse percurso para encontrarmos as assembleias de paz. E quanto à Paz de Deus? Como Georges Duby a interpretava? Ele propõe uma série de perguntas⁴³:

1. A luta de classes já não era exacerbada quando da enunciação do postulado da trifuncionalidade? O povo já não resistia aos *costumes* da época?
2. Antes de todos, já não resistia a parte mais abastada do povo que acabara sendo rebaixada pelo novo modo de produção senhorial?
3. Já não havia de existir uma reivindicação por liberdade?
4. Os senhores da Igreja já não estavam tentando jogar esses protestos contra os rivais da classe dominante?
5. Quantos camponeses não proclamavam “o canto dos primeiros pais”?
6. O que significou a erupção herética?
7. O que significavam as assembleias de paz para onde se dirigiam a multidão?
8. Até que ponto o movimento para a Paz de Deus não foi contestatário?
9. Os prelados, os abades e os príncipes não foram a tomar alguma atitude contra os nobres exploradores?

Nove perguntas básicas. E, como vimos, elas demonstram que Duby não via passividade nos *servi*. E segundo o excerto acima, mesmo os contemporâneos escribas não enxergaram passividade neles. Nesse sentido, o modelo trifuncional não teria sido simplesmente aceito, sem resistências. Mas ele afirma que os textos existentes deixavam à sombra as tensões rebeldes. Como exemplo, ele menciona o movimento que ocorreu na Normandia, quando os camponeses se rebelaram em finais do século X. Houve repressão. Segundo Duby, as cartas e as notícias revelam agitações sociais.⁴⁴ Expandiam-se, no raciocínio de Duby: o monaquismo e a cavalaria.

As instituições de Paz de Deus, segundo Duby, forjaram-se contra a *militia*. Essa resposta insurgiu-se por parte dos prelados, príncipes, alguns bellatores, e personagens próximos aos monges. Ausenta-se cada vez a figura do rei. A Paz de Deus voltava-se para a cavalaria, o grupo subordinado dentro da chamada aristocracia senhorial. Almejavam conter as

⁴³ DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.184.

⁴⁴ DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.184.

turbulências geradas por ela, mas não desejavam dissolver a nova *ordem senhorial*. Nesse sentido, importa a Duby salientar que muitos prelados eram *domini*. E também nutriam relações com os *milites*. Os senhores eclesiásticos também recebiam exações de rendeiros de suas terras. E esses valores, de acordo com Duby, assemelhavam-se em grau aos números exigidos pelos *domini* laicos. Havia uma inclinação para o equilíbrio entre *oratores* e *bellatores*, entretanto, essa situação tendeu a desfazer-se. A Igreja recorreria à superioridade espiritual. Em uma obra dirigida por Jacques Le Goff, o historiador italiano Franco Cardini, no texto *O guerreiro e o cavaleiro*, declarou:

Foi grande, sem dúvida, a revolução que, durante o século X, eliminou praticamente a velha divisão da sociedade em *liberi* e *servi*, para substituir essa antiga dicotomia – bem mais antiga, como se sabe, do que as civilizações judaica, românica e germânica onde o Ocidente ia buscar a sua origem cultural – pela distinção, mais prática e significativa, em *milites* e *rustici*, que implicava a criação de um limite preciso, não já no domínio normativo-institucional, mas no domínio das funções sociais e nos tipos de vida, entre aqueles (poucos, no fundo) que tinham o privilégio de utilizar as armas e combater e que, por esse motivo, estavam normalmente isentos da carga das imposições banais e aqueles (a enorme maioria dos leigos) que tinham por missão empenhar-se no mundo da produção, de modo a satisfazerem as suas próprias necessidades, aliás limitadas, e as necessidades, um pouco mais avultadas e sofisticadas, de todos os que tinham o privilégio de poder viver dos frutos do trabalho de outrem.⁴⁵

Cardini define dois cenários. O primeiro cenário, antes da grande revolução, reconhecia dois grupos essenciais: *liberi* e *servi*. No outro, notavam-se os *milites* e os *rustici*. Aquela divisão remontava ainda aos germânicos e romanos, enquanto que esta repartição era totalmente nova. Esta nova disposição ultrapavassa os limites normativos-institucionais, e realmente materializava-se nas funções sociais e nos modos de vida.

Nesse sentido, voltemos um pouco no tempo, quando do lançamento do livro *La Société Chevaleresque*, de 1977. Duby dedica o terceiro capítulo ao tema da cavalaria e da Paz de Deus. Este se inicia com o autor referenciando o monge Raul Glaber e o livro IV de sua obra *Histórias*. Desde a *velha escola histórica*, mais notavelmente com Jules Michelet, os pesquisadores levaram em conta as crônicas de monges para a interpretação do que teria ocorrido no Ano Mil. Vamos mencionar aqui Raul Glaber, com seus *Cinco Livros de História*, Ademar de Chabannes, com sua *Crônica*, e Helgald de Fleury, com sua obra *Vida de Roberto, o Piedoso*. E veremos mais de uma possibilidade de leitura já realizada sobre elas. No ano mil

⁴⁵ CARDINI, Franco. *O guerreiro e o cavaleiro*, in: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, pp.57-81, p.57.

da Paixão de Cristo, segundo Glaber, bispos e abades começaram a reunir o povo em concílios; em um primeiro momento, isso ocorreu nas terras da Aquitânia. Faziam parte desses encontros corpos de santos e incontáveis relicários, com um sem número de relíquias⁴⁶. Da Aquitânia, homens partiam em direção à província de Aries, passavam pela de Lyon, pela região da Borgonha, até alcançarem os limites territoriais da França. Com qual finalidade? Eles deveriam anunciar às dioceses que os concílios mencionados estavam sendo realizados em lugares específicos. Nesses eventos, reuniam-se prelados e príncipes de toda a França com o intuito de reformar a paz e a instituição da santa fé.⁴⁷ Escreve Duby:

O conjunto dos documentos hoje conservados confirma, com efeito, que este se desenvolveu em imensas assembleias, realizadas quase sempre no campo, fora das cidades, a fim de ali reunirem as multidões, e onde a ostentação das relíquias por certo desempenhou importante papel. A iniciativa, por outro lado, parece ter partido dos bispos e dos superiores dos mosteiros, notadamente do abade Odilon de Cluny; e os prelados conseguiram conquistar para suas idéias os membros da alta aristocracia regional – pelo menos empenharam-se em associá-los à sua ação, obtendo que presidissem em sua companhia os concílios de paz. O movimento, enfim, nasceu efetivamente no sul da Gália, na Aquitânia e na região de Narbonne; progrediu para o norte pelo vale do Ródano e do Saona e, em 1033, chegou às fronteiras setentrionais do reino de França. Na verdade, porém, ele se desenrola mais lentamente do que o texto de Glaber faz supor. No estado atual das fontes, pode-se situar seu início, em 989-990, em Charroux e Narbonne: vemo-lo ganhar uma primeira amplitude até as imediações do ano mil, em toda a Aquitânia; foi em 1023-1025 que ele penetrou na Borgonha, de onde logo se difundiu para a França do Norte; começa então uma segunda fase ativa que se ordena, de acordo com a descrição de Raul Glaber, em torno do ano 1033, mas que se desenvolveu muito amplamente entre 1027 e 1041 no conjunto da Gália, porém mais intensamente ainda no Sul. Durante esse meio século, o fenômeno limitou-se portanto à Gália, sobretudo à Aquitânia e à Provença: com toda evidência, ele se afigura de inspiração eclesiástica e de direção episcopal.⁴⁸

Se as assembleias de paz se voltavam de algum modo contra a *militia*, Duby se pergunta como a situação dos leigos foi modificada pelas regulamentações que se seguiram às assembleias. Também se pergunta a respeito das representações mentais suscitadas a eles por esse movimento pela paz. Ele responde afirmando que este se mostra sob dois aspectos, dois

⁴⁶ Sobre as relíquias e as imagens sagradas, recorreremos rapidamente a algumas obras. Primeiramente, ao livro de Jean-Claude Schmitt intitulado *O corpo das imagens*, originalmente publicado em 2002 pela Gallimard como *Le corps des images*. Neste trabalho, usamos a tradução realizada por José Rivair Macedo, e publicada pela Edusc em 2007. Depois, a *Furta sacra: thefts of relics in the central Middle Ages*, publicada por Patrick Geary em 1978. Por fim, a obra editada por Jean-Luc Deuffic chamada *Reliques et sainteté dans l'épace médiéval*.

⁴⁷ DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p.37.

⁴⁸ DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, pp.37-38.

níveis: o espiritual e o temporal. Por um lado, as instituições de paz são tratadas como um meio para o estabelecimento do Reino de Deus, realizando Seus desígnios na Terra. Por isso, elas se desenvolvem aspirando à perfeição e à salvação, carregando, necessariamente, o que podemos chamar de valores morais. Nesse âmbito, o que se modificava era a condição do laicato em meio à Igreja. Analisando de outro ponto de vista, paralelo, o movimento pela paz revela o passo que a Igreja concretiza em direção ao domínio secular, tentando relacionar-se com as mudanças e os problemas engendrados neste. Duby está levando em conta a evolução pela qual passa a esfera secular. E é justamente dessa evolução que germina o ímpeto dos membros da Igreja para o início do movimento pela paz. As relações políticas e sociais, também envolvendo poder e fortuna, passam a admitir formas de sacralização inéditas. A noção de laicato é modificada sobremaneira pela Paz de Deus. Nessa perspectiva de Duby, a Paz de Deus culminou, no século XI, na reforma chamada gregoriana e, similarmente, na Cruzada. Sincronicamente, também contribuiu profundamente para o surgimento e caracterização da sociedade que chamamos de feudal. São essas duas facetas que interessam a Duby.⁴⁹

Como Georges Duby interpreta a posição de Raul Glaber nas *Histórias*? Duby viu sinais de terror nessa obra escrita entre 1030 e 1045. Quando os altos dignatários da Igreja esforçam-se para estabelecer o movimento da paz, eles almejam libertar a Igreja das “pressões do temporal, para situá-la, desse modo, em posição dominante e torná-la capaz de uma missão que antes pertencia à realeza: conduzir o povo de Deus à salvação.”⁵⁰ O estágio das relações políticas acarretava essa nova forma de conduta. Nesse momento, advém a posição já conhecida de Duby, que será questionada pelos autores contrários às teses da revolução feudal (e mesmo da mutação feudal, muitas vezes):

O momento em que se reúnem os primeiros concílios de paz, na última década do século X, parece com efeito corresponder, **no sul da Gália, àquele em que chegava ao seu termo a decomposição das instituições públicas carolíngias.** (...) **Nessa parte do Ocidente, nos anos 990, a realeza tinha perdido todo o poder, toda a ação sobre os poderes locais.** Estes exerciam a partir daí, a título privado e em benefício próprio, as regalias, as prerrogativas de comando outrora delegadas pelo soberano e que eles detinham agora por direito hereditário. Julgar, punir, tornava-se desde então uma oportunidade de arrecadar das populações taxas lucrativas, as *consuetudines*. Cada um dos senhores leigos que herdara tal direito procurava estendê-lo, reivindicando-o notadamente das terras e dos homens da Igreja; essas terras e esses homens, no entanto, eram protegidos pelos privilégios de imunidades, mas o enfraquecimento da autoridade real tornara sem efeito tais diplomas. Por outro lado, as *regalia* que passavam então ao patrimônio

⁴⁹ DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p.38.

⁵⁰ DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p.38.

privado dos condes figurava também, na Gália meridional, o direito de nomear para as mais altas dignidades religiosas, de dispor das sedes episcopais e das funções abaciais. De duas maneiras, portanto, os poderes temporais ameaçavam aqui as liberdades da Igreja. **A fortuna de Deus e dos santos, de um lado, e os ofícios pastorais, de outro, acabavam, em 990, de passar ao controle e à exploração de uma autoridade privada, não sagrada como a dos reis, mas meramente consuetudinária. O espiritual tornava-se seu escravo; importava libertar-se dela.** Tal era, pelo menos, o desejo da parcela do alto clero que não estava excessivamente contaminada pelas práticas simoníacas e notadamente, na Igreja monástica, daqueles que estavam em contato com o movimento clunisiano, particularmente ativo na mesma época e nas províncias em que se propagavam as idéias de paz.⁵¹

A orientação dos primeiros concílios era simples, a contenção das incursões de vários poderes laicos, que tendiam a disseminar-se. Nesse processo, a concorrência poderia desencadear violência física contra elementos sagrados, a saber: (a) santuários; (b) servos de Deus e (c) pobres. Duby considera a primeira fase do movimento pela paz localizando-a entre 989 (Charroux) e 1031 (Limoges). No caso de Charroux, proibiram-se três categorias de violência: em primeiro lugar, qualquer atentado contra uma igreja a fim de tomar-lhe algum artefato. Depois, qualquer agressão a um clérigo desarmado. Por fim, o despojamento de um camponês ou outros pobres. Em Limoges, décadas depois, sobressai a mesma preocupação, como denuncia o bispo Jordan. Segundo Duby, essas decisões conciliares não eram uma novidade completa, dado que retomavam termos de um corpus legislativo precedente, sobretudo dos capitulares e editos carolíngios. O aspecto novo era este: a paz evocada no século IX era a paz do rei. Não era de Deus nem dos bispos. A pessoa do rei carregava consigo a responsabilidade de proteger os pobres, os órfãos, as viúvas e as igrejas de Deus. Violar essa lei corresponderia, por exemplo, ao pagamento de uma multa: 60 soldos. Como exemplo, Duby menciona o caso de Carlos, o Calvo (823-877). No ano 857, ele deixou a seus *missi* a determinação para que não houvesse nenhuma violação à Santa Igreja, nenhum tipo de opressão a freiras, órfãos, viúvas e pobres, nem pilhagem aos seus bens.⁵² Qual é o significado dos primeiros resultados conciliares relativos à Paz de Deus?

Duby responde assim: “(...) senão o resultado, nas imediações do Ano Mil, da lenta transferência ocasionada pelo progressivo enfraquecimento da autoridade real?”⁵³ Em uma dada região, onde não havia poder real, os bispos moveram-se a fim de assumir as funções, havia não muito, próprias de um soberano. Este se tornou alguém ausente. Na perspectiva do clero, os poderes laicos caíam na ilegitimidade, pois não eram dotados de sacralidade, embora,

⁵¹ DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p.39. Grifo nosso.

⁵² DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p.40.

⁵³ DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p.40.

segundo Duby, poderiam não ter sido tão violentos quanto puderam fazer parecer as disposições conciliares. A paz e a justiça, como consta no Concílio de Poitiers (1011-1014), seriam restauradas por meio de sanções espirituais, integralmente determinadas pelo clero. É preciso ter-se em mente que ao soberano cabia uma autoridade de natureza dupla: espiritual e temporal. Ele afirma:

O movimento pela paz surge portanto como uma tentativa de paliar o enfraquecimento de uma autoridade real em que se confundiam espiritual e temporal. Por isso ela leva à oposição do poder espiritual dos bispos ao poder temporal dos duques e dos condes. Essas tentativas conduziam portanto – e é isto o que nos importa aqui – à separação mais estrita, na vida social e no plano dos estatutos jurídicos, entre os leigos e os clérigos e os monges. Nisso, a *restauratio pacis* se inscreve numa aspiração muito mais ampla. Situa-se no movimento de reação contra as estruturas carolíngias que haviam misturado estreitamente, chegando a confundi-las na pessoa real, Igreja e cristandade, movimento enunciador das atitudes gregorianas. Roger Bonnaud-Delamare é digno de elogios por ter aproximado as prescrições do primeiro concílio de Charroux às condenações pronunciadas nesse mesmo momento por Abbon de Fleury contra os clérigos excessivamente apegados ao dinheiro ou que combatiam como leigos. Convém ainda observar que o primeiro Concílio de Poitiers não legislava apenas contra as violências que ameaçavam as coisas sagradas, mas também contra a simonia e o concubinato dos padres. Tudo isso se relaciona. A Igreja, no sentido restrito do termo, é então um corpo que quer manter-se à parte. É-lhe reconhecido um direito a proteções especiais, garantido por sanções que não são pecuniárias, mas sim espirituais. Mas, nesse momento e nas mesmas perspectivas, começa-se a querer que os clérigos respeitem interditos que até então só eram impostos aos monges. Nesse corpo, as duas principais *ordines* dos esquemas sociológicos carolíngios, a dos clérigos e a dos monges, tendem a confundir-se numa só, que se isola mais rigorosamente do laicato. A legislação da paz de Deus vai resultar assim, principalmente, nessa segregação mais nítida entre dois grupos, leigos e eclesiásticos.⁵⁴

No livro *As três ordens*, edição de 1994, Duby volta a afirmar:

A paz de Deus era um paliativo. Substituía-se à paz do rei. Muito simplesmente. Sem nada mudar ao cenário, à maneira como outrora se exercia o controlo e se prestava a justiça: permaneceram carolíngias as formas de organização. A nova paz foi promulgada nas assembleias de homens livres, semelhantes aos tribunais gerais do século IX, que se reuniam fora das cidades, fora das muralhas, em pleno campo, nas pradarias. A única diferença estava em que o lugar que cabia ao rei foi ocupado por aquilo que de mais perto se aproximava do divino na terra: os corpos dos santificados, todos os caixões de relíquias saídos das criptas para se amontoarem ali. Em volta desse monte de relíquias cheias de um poder misterioso, tutelar, terrífico, os

⁵⁴ DUBY, Georges. *A Sociedade Cavaleiresca*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, pp.40-41. Grifo nosso.

assistentes dividiam-se em três grupos. Ternaridade bem visível. Esta divisão derivava das clivagens entre Cruzadas, herdadas da tradição franca.⁵⁵

Seguindo o raciocínio de Georges Duby, na sociedade laica, as divergências entre dois estratos sociais teriam-se tornado mais evidentes: diante do poder espiritual, à parte do povo leiga cabia a proteção; a outro segmento impugnavam-se as tendências agressivas. No primeiro caso, trata-se dos pobres. Nas fontes do Concílio de Charroux (989), o nosso termo atual *pobres* equivaleria primeiramente aos camponeses - os *agricultores* e os *villani*. Até 1038, no Concílio de Bourges, ainda se verifica essa intenção protetiva aos mesmos. Os juramentos de paz de 1023-1025 unem aos camponeses os mercadores, os peregrinos e as mulheres nobres. Qual era a característica comum entre esses personagens de estratos sociais distintos? Eles eram desarmados. Interpretando a documentação, Duby afirma que os textos opunham brutalmente *pauperes* e “nobres”. O já mencionado bispo Jordan de Limoges chegou ao ponto de excomungar *milites*, ou seja, cavaleiros. Nesse sentido, a pena recaía também sobre as armas e os cavalos, os instrumentos utilizados no ato violento. Também eram os símbolos de uma posição social.⁵⁶

O movimento pela paz foi do sul em direção à porção setentrional do Reino de França sob a forma de um juramento exigido a todos os cavaleiros. Passou pelo Vale do Ródano até alcançar a Borgonha. A dispersão do poder capetíngio na região sudeste facilitou a consolidação desse movimento. Duby chama a atenção para o reinado de Roberto, chamado O Piedoso (972-1031), especialmente no que diz respeito a três assembleias. Primeiramente, menciona-se a realização de uma assembleia no Ducado de Chalan, no ano de 1016; o monarca marcou sua presença entre abades e arcebispos. Logo no começo do novo milênio, a proeminência governativa parecia ter mudado. Alguns anos depois, em 1024, em Hery, na diocese de Auxerre, região borgonhesa, Roberto pessoalmente organizava uma reunião assim. E neste mesmo ano, dois bispos de França, Garin de Beauvais e Bérand de Soissons também se dedicavam a organizar uma assembleia, baseando-se em um juramento oficializado em Verdun, levando os cavaleiros de sua região a jurar-no, com modificações acidentais. Não faltaria espaço para o nome do rei figurar nesse processo, ainda lembrado como o garantidor da ordem. Mas Duby salienta que o poder do capetíngio brilhava com um pouco mais de força apenas em torno de Orleães e de Paris, e, mesmo assim, não diferia sobremaneira do poderio

⁵⁵DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.146. Grifo nosso.

⁵⁶ DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p.41.

de um príncipe. Duby compara o poder do rei Roberto II de França ao do duque da Aquitânia.⁵⁷ O movimento pela paz tornou-se um sistema atomizado.

É notável também a existência de diversas particularidades nesse movimento, em razão da diversidade das estruturas políticas. Em sua origem, ele nasce na atual França; como sabemos, próximo a Poitiers, em 989. Mas também houve tentativas de levá-lo para fora do Reino. Na década de 1040, prelados do Reino de Arles e o abade de Cluny tentaram expô-lo a bispos italianos. Na Lorena e atual Alemanha, o movimento apresentaria suas cores somente em fins do século. No que seria a atual Inglaterra, nunca chegou. Na Península Ibérica, em Castela e Leão, somente com uma crise de sucessão, que acabou por enfraquecer a monarquia local, é que se permitiu o introito de decisões conciliares; no caso, advindas do arcebispo de Compostela, Diogo Gelmirez. O que se nota é a realização de diversos sínodos ao redor do Reino. Nas jurisdições do Sacro Império Romano-Germânico, a instituição da paz ainda cabia ao imperador. Ali ainda se faziam sentir os efeitos de um *Estado centralizado*. Em 1082, o movimento pela paz alcançou a região de Liège, que atualmente pertence à Bélgica. Isso ocorreu após o início da Querela das Investiduras, em 1075, entre o imperador Henrique IV e o papa Gregório VII. Mesmo em regiões da atual Alemanha, a tendência era a de que algumas províncias já não reconhecessem mais a autoridade imperial. A fórmula se repetia: a Igreja e os poderes locais tendiam a reunir forças para combater a desordem, que não era somente potencial. A originalidade do movimento pela paz foram justamente as reuniões juramentadas; a obra pacificadora que partia da Igreja almejava englobar todo o povo, que era representado pelos chefes, fossem estes pequenos ou grandes. Previam-se punições em duas camadas: temporal e espiritual.⁵⁸

O bispo Ademar de Chabannes (989-1034) teria feito desse sistema uma teoria, propagada em diversos dos seus sermões. É o que defende o historiador Daniel Callaghan no artigo *Adhémar de Chabanne et la paix de Dieux*, publicada nos *Annales du Midi*, em 1977, e mencionada por Duby. Encontramos este artigo disponível no site *persee.fr*. Aos bispos caberia proteger o clero e os pobres das turbulências. Adémar escreveu uma crônica intitulada *Historia Francorum*, em que ele descreve várias reuniões de paz. Há informações nesta obra que se ausentam das outras, como a realização de um segundo concílio na cidade de Charroux, convocada por Guilherme, O Grande (c.1028-1087) a fim de abolir doutrinas heréticas que se espalhavam em sua região. Nesta ocasião, muitos dos nobres da Aquitânia juraram manter a

⁵⁷ DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.161.

⁵⁸ BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, 1972, pp.453-460.

ordem pública e venerar a Igreja. Adémar refere-se sobretudo às assembleias de paz convocadas em Limoges, a sudoeste de Paris. A primeira assembleia descrita por ele ocorreu em 994, à qual seguiu-se um sínodo, a fim de por termo a uma epidemia que se alastrava na região, chamada *plagua* ou *pestilentia ignis*.⁵⁹

O bispo Aldouin e o padre Geoffrey de Saint-Martial, após consulta ao duque Guilherme, definiram três dias de jejum para a Aquitânia. Segundo a narrativa, os bispos da Aquitânia reuniram-se em frente a relíquias de santos da região. Após uma homenagem especial ao corpo de Saint-Martial, a praga havia cessado. Os nobres presentes na assembleia juraram um pacto de paz. No relato mais detalhado de Adémar, o sermão de número 35, descreve-se com precisão a doença, originada com os pecados das pessoas em geral e em razão das perseguições contra bispos e outros eclesiásticos por senhores leigos com elevado grau de poder. A paz deveria reinar na Aquitânia. Dentre as penalidades destinadas aos violadores da paz, estavam a exclusão da presença aos santuários, privação da Eucaristia, excomunhão e reparação aos bispos. Deste Concílio de Limoges, o regulamento foi enviado a Roma, a ser aprovado pelo Papa.⁶⁰

Em *As três ordens*, Georges Duby aprofunda mais seu raciocínio acerca da feudalização. Tratemo-la como um processo. Devemos, então, à risca de Duby, considerar dois caminhos paralelos desse cenário. De um lado, uma independência cada vez maior alcançando os castelões; de outro, uma isenção monástica cada vez mais acentuada. Foram essas as duas fases da modificação classificada por ele como *capital* nas estruturas de comando do Reino de França, que o autor localiza nos anos vinte do século XI. O que se observou foi a movimentação dos feudais, como duques e condes, para buscar apoio nos mosteiros. O conde de Flandres buscou Saint-Bertain; o conde d'Angers buscou Saint-Aubin; os condes de Angoulême foram a S. Marcial; o duque da Normandia contactou Jumièges, Fécamp e Montivilliers - para ficarmos em alguns exemplos. Duby afirma que os príncipes passaram a ter acesso a elementos que outrora permaneciam sob monopólio dos reis. Segundo o autor, aqueles homens estavam a par do que ganhariam com a proteção, enriquecimento e purificação dos mosteiros privados. Um dos aspectos da feudalização teria sido o que Duby chamou de *conluio* entre os príncipes e os abades. Vislumbrava-se a monaquização em algum grau dos *bellatores*. Com esse termo, leiamos os príncipes, não tanto os *milites*. Aos príncipes também não se furtava o dever de

⁵⁹CALLAGHAN, Daniel F. **Adémar de Chabannes et la Paix de Dieu**. In: *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, Tome 89, N°131, 1977. pp. 21-43, p.27-28.

⁶⁰ CALLAGHAN, Daniel F. **Adémar de Chabannes et la Paix de Dieu**. In: *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, Tome 89, N°131, 1977. pp. 21-43, p.27-28.

garantir a paz e a ordem. Mais do que isso, parte de sua vida era dedicada a ações semelhantes às de um monge, como a leitura das Sagradas Escrituras, o esforço por uma vida em humildade, obediência e castidade. Dedicavam-se também a peregrinações. Não podemos afirmar que se tratava de dois mundos completamente alheios um do outro.⁶¹

Devemos manter à vista que os concílios não proibiam aos cavaleiros os combates. O direito à luta não lhes foi subtraído. Havia a consciência de que combater era próprio da vocação cavaleiresca. E mais: suas armas não eram legitimadas apenas por representantes de Deus na terra, porém, pelo próprio Criador, que lhes confiava o porte das mesmas. Indo um pouco mais além: os *militēs* também detinham o poder para julgar e punir. Tenhamos a posição de Duby: as instituições judiciárias antigas foram dando lugar à justiça senhorial, em um processo de atomização das prerrogativas legais. E aqui introduzimos uma afirmação fundamental: desde sua gênese, os concílios proibiam a violência secular de acometer os pobres que não mereciam ser despojados de suas posses; em outros termos, aqueles que não cometiam delitos. Em 1054, o Concílio de Narbonne era claro quanto a isto: ninguém poderia tomar os pertences de um camponês, com exceção de seu próprio corpo desde que este tenha cometido algum delito. Também ninguém poderia submetê-lo a um poder que não fosse por direito.⁶²

Há uma divisão, portanto, entre as pilhagens justas e injustas, e essa dupla categorização dependia, também, das ações dos camponeses diante da legislação vigente. O que era justo? (1) Aplicação de multas de justiça; (2) exações regularmente recolhidas; (3) poder banal; (4) a submissão dos *rustici* ao senhor de um determinado território, ao *dominus loci* ou ao dono de seu corpo, caso fossem *homines proprii*. Do ponto de vista dos cavaleiros, estes não podem ser vistos apenas como ameaçadores de camponeses, mas também como agentes ameaçados por outros cavaleiros, por exemplo. Estes poderiam tombar em batalha outros homens igualmente armados, ainda que fossem clérigos. Já em séculos anteriores à Primeira Cruzada, as guerras chamadas privadas não eram totalmente condenáveis. A Paz de Deus almejava delimitar a posse e o uso da espada e do escudo a uma categoria social específica.⁶³

Duby considera que a Igreja substituiu o monarca na condução da sociedade pelo reto caminho; agora, o peso do combate ao pecado recaiu todo sobre ela. Especificamente, ele menciona o caso do sul da França em torno de 1020. Neste contexto, a instabilidade que acompanhara a formação da sociedade feudal já não se fazia mais presente. Isso significa que

⁶¹ DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, pp.164-165.

⁶² DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, pp.42-43.

⁶³ DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 43.

a existência da Paz de Deus poderia ganhar novos contornos, uma vez que o contexto social que a havia possibilitado já era pretérito. Diferentemente da aristocracia, a Igreja passou incólume pelas turbulências engendradas pelo fim de um mundo: o Império Carolíngio. É importante termos em conta que Duby corrobora a tese de que a Paz de Deus nasceu envolvida em um desejo mais amplo de purificação espiritual da sociedade. Em fins do século X, todavia, para parte do clero, o combate e mesmo o porte de armas eram interpretados como uma mácula, não como algo a ser inspirado. E o autor afirma que, desde sempre, a opção pela vida monasterial significava ao mesmo tempo a renúncia deliberada ao ouro e às mulheres.⁶⁴ Ele escreve:

Num corpo de servidores de Deus, em que, diante do laicato, o estado dos clérigos e o estado dos monges tendiam a aproximar-se um do outro e em que, por isso mesmo, os padres eram exortados a impor-se as renúncias e as purificações do monarquismo, a intenção pacífica se encontrou ligada ao ideal conjunto da castidade e da pobreza, do qual os gregorianos se tornariam os paladinos. Não faltavam então prelados de capacete nem cônegos treinados nos exercícios de guerra, para quem *militare* não significava apenas servir a Deus. Estes não foram protegidos pelas sanções promulgadas pelos primeiros concílios de paz. Mas Abbon de Fleury já expressara a idéia de que eles não agiam de acordo com as missões de sua ordem. Essa concepção prosperou, favorecida pelas instituições da paz de Deus: os pobres eram por definição desarmada; ora, afigurava-se cada vez mais necessário que, para serem puros e realmente dignos de seu estado, os padres fossem pobres, levassem como monges a vida em comum. Logo se passou a considerar que eles deviam, como os monges, depor as armas e situar-se entre os monges. O sucesso dessa concepção, durante o século XI, é claramente comprovado pela evolução das fórmulas da paz. Os textos do fim do século proíbem assaltar os clérigos; já não especificam que só estejam garantidos os clérigos sem armas: nessa época, normalmente, os clérigos não as portavam.⁶⁵

Segundo essa passagem de *A Sociedade Cavaleiresca*, os clérigos estavam cada vez mais próximos dos monges no que dizia respeito à conduta, incluindo na questão do porte de armas. Sendo assim, deveríamos considerar que o porte e o uso desses instrumentos estavam cada vez mais restritos a uma só categoria social? De acordo com Georges Duby, essa proposta de condutas passou a estender-se cada vez mais também aos leigos, inclusive aos que podiam portar armas. Era uma forma útil para a vida penitencial. No livro *Le Temps des Cathédrales*, de 1976, Duby escreveu sobre o século XI:

É certo que tudo o que permite conhecer o espírito do século XI vem de textos que foram escritos nos mosteiros. Estes testemunhos são pois influenciados

⁶⁴ DUBY, Georges. *A Sociedade Cavaleiresca*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 43.

⁶⁵ DUBY, Georges. *A Sociedade Cavaleiresca*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 44.

por uma ética particular: emanam de homens que a vocação inclinava ao pessimismo e a situar na renúncia todos os modelos da sua conduta. Os monges exortavam naturalmente a privações que eles próprios se tinham consentido, e os prodígios que relatavam traziam um reforço aos seus discursos. Deus manifesta que está irritado. Vêm-se multiplicar os prenúncios dum regresso iminente do Cristo vingador. Para entrar na sala do banquete onde o seu Rei vai introduzi-la, a humanidade deve vestir à pressa o traje nupcial; ai de quem não se tiver adornado com ele. Que todos pensem pois em lavar-se das suas máculas e, pela renúncia voluntária aos prazeres do mundo, desarmar o braço do Todo-Poderoso. Assim, é evidente que as grandes reuniões de povo, que na Gália do Sul obraram para estabelecer a paz de Deus, foram assembleias de penitência colectiva. Na Aquitânia, o mal dos ardentes grassava; ele manifestava a impaciência divina; trouxeram-se, para Limoges, <solenemente de todas as partes, os corpos e relíquias dos santos; tirou-se do seu sepulcro o corpo de S. Marcial, patrono da Gália; o mundo foi então penetrado por uma grande alegria, e o mal, por toda a parte, cessou as suas devastações, enquanto o duque e os grandes concluíam juntos um pacto de paz e de justiça>. O restabelecimento da concórdia desempenhava o seu papel no movimento de ascese que os sinais precursores do Último Dia estimulavam. Não ordenavam os juramentos pela paz de Deus que se renunciasse às alegrias do combate? No mesmo momento em que propunha aos cavaleiros, como penitência mais apropriada ao seu estado, a abstinência periódica que é a trégua, a Igreja reforçava as instruções do jejum. Começava a considerar que os seus padres, modelos de vida cristã, tinham de dar o exemplo da pobreza, da castidade, renunciar ao luxo cavaleiresco e despedir as suas concubinas, isto é, viver como monges. Para acalmar a cólera de Deus, para se prepararem para a Parusia que se sentia próxima extirpar os fermentos de pecado e, por consequência, respeitar melhor as proibições fundamentais. Satanás mantém os seus escravos prisioneiros por meio de quatro cobiças. Sedu-los pela carne, pela guerra, pelo ouro e pela mulher. Que os homens, cujo julgamento se prepara, saibam repelir estas tentações. Ora, renunciar às riquezas, depor as armas, viver na continência, jejuar, faziam-no os monges desde há séculos. O que a Igreja passou a recomendar desde então a todo o povo cristão, foi que os imitasse, que se impusesse as mesmas regras de pobreza, de castidade, de paz e de abstinência, e que voltasse as costas como eles a tudo o que no mundo é carnal. Para a Jerusalém nova, o género humano, enfim todo ele convertido, poderia caminhar então com segurança.⁶⁶

Observamos algumas das ações suscitadas pela Igreja a fim de trilhar o caminho da salvação e do combate ao pecado: (a) renúncia às riquezas; (b) deposição das armas; (c) vivência da continência; (d) jejum; (e) renúncia a tudo o que fosse um desafio à carne. Havia ainda outra possibilidade: as peregrinações, que poderia ser uma das formas mais complexas de penitência proposta pela Igreja. A Paz de Deus chegou à França do Norte através da Borgonha sob esta forma: juramento exigido a todos os cavaleiros.⁶⁷

⁶⁶ DUBY, Georges. **O tempo das catedrais**: a arte e a sociedade 980-1420. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, pp.65-66.

⁶⁷ DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.161.

Historiograficamente, seguindo os passos de Bloch e Duby, de 1975 a 1987 nós encontramos diversas monografias de caráter regionalista, todas exibindo um cerne mutacionista. São estas, por exemplo, em ordem cronológica, de acordo com o que nos afirma em uma nota Lauranson-Rosaz⁶⁸:

1. P. Bonassie - *La Catalogne du milieu du Xe siècle à la fin du XIe siècle; croissance et mutations d'une société* (1975-1976);
2. J-P. Poly - *La Provence et la société féodale, 879-1166. Contribution à l'étude des structures dites féodales dans le Midi* (1976);
3. M. Bur - *La formation du comté de Champagne, v.950-v.1150* (1977);
4. Y. Sassier - *L'ancien diocèse de Limoges des origines au milieu du XIe siècle* (1980)
5. M. Aubrun - *Les princes de Gascogne, 768-1070* (1981);
6. R. Mussot-Goulard - *Les deux âges de la seigneurie banale, Coucy (XIe-XIIIe siècle)* (1982);
7. A. Debord - *La société laïque dans les pays de la Charente, Xe-XIIe s* (1984);
8. C. Lauranson-Rosaz - *L'Auvergne et ses marges (Velay, Gévaudan) du VIIIe au XIe siècle. La fin du monde antique ?* (1987).

Depois de Georges Duby, e em seus passos, três historiadores ganharam espaço considerável no debate: Pierre Bonnassie, Jean-Pierre Poly e Eric Bournazel. Estes dois, sobretudo, na obra clássica *La Mutation Féodale*, de 1980. Mas à tese do mutacionismo e à tese da revolução viriam a contrapor-se alguns historiadores. Na década de 1990, destaca-se, primeiramente, Dominique Barthélemy (1921-2002). Nem mutacionismo, muito menos revolução. A crítica de Barthélemy, o mais célebre contestador, começou com o texto *La mutation féodale a-t-elle eu lieu? Note critique*, publicado em 1992. Mas podemos encontrar suas posições em outras obras, como em *The Serf, the Knight, and the Historian* e em *A Cavalaria: da Germânia Antiga à França do Século XII*, livro este cuja tradução para o português ocorreu pela Editora Unicamp. Outros pesquisadores, como Karl Ferdinand Werner, Elizabeth Magnou-Nortier e Jean Durliat, figuram entre os chamados *romanistas* ou *hiper-*

⁶⁸LAURANSON-ROSAZ, Christian. **Le débat sur la mutation féodale**: état de la question. Disponível em: https://www.academia.edu/3515366/Le_d%C3%A9bat_sur_la_mutation_f%C3%A9odale_%C3%A9tat_de_la_question; visitado em: 25 de outubro de 2021, p. 5.

romanistas, dedicando-se à permanência de instituições oriundas da Antiguidade.⁶⁹ Depois, veremos também autores como Jean Flori e Sylvain Gouguenheim.

No artigo de 1992, Barthélemy tece seus questionamentos dividindo-os basicamente em quatro pontos: (1) a teoria mutacionista; (2) o problema das fontes; (3) o problema da mudança social; (4) o problema da ordem pública anterior ao Ano Mil. Começamos com o primeiro ponto; explicando a *tese mutacionista*, Barthélemy afirmou:

[...] para eles [Bonnassie e Poly], a mutação resulta de uma crise fundamental, que ocorreu nas décadas que definem o Ano Mil. As relações vassálicas e senhoriais, que já existiam anteriormente, tornam-se mais sistemáticas e sobretudo “dominantes”. As modalidades regionais desta transformação poderiam variar ligeiramente, mas o movimento é praticamente o mesmo em todos os lugares [...]. Em meados do século X, os autores situaram, após J.-F. Lemarignier e G. Duby, uma degradação decisiva das instituições públicas. Os grandes (sobre os quais é possível demonstrar, contra M. Bloch, que são descendentes dos titulares de “honores” carolíngios) confiscaram a justiça e os castelos. Eles criaram uma nova forma de poder, privado e patrimonial, o senhorio banal. Eles levaram à morte toda a sociabilidade rural tradicional - os bons selvagens - e deslocaram o campesinato livre e os proprietários de terras [*alleutière*], que durante séculos resistiram ao espancamento; no extrato superior, composto por tipos de “kulaks”, os grandes recrutaram seus capangas. Esses cavaleiros, valetes do terrorismo senhorial, são progressivamente transformados em uma cavalaria: no século XII, eles constituíram uma ideologia e se aproximaram da nobreza. Mas no século XI eles se espalharam pela ordem feudal, no qual o feudo tinha algo de mais específico que a antiguidade e a hereditariedade [...] Antes de enfrentar diretamente este sistema, é possível observar que as contribuições dos próprios autores não vão no sentido da mudança repentina por volta do Ano Mil; eles também dão materiais aos defensores do “ajuste” um ajuste dentre outros, dentro dos quais a História é feita em sua riqueza). Assim, eles mostraram muito bem a simples transferência do sistema militar carolíngio, implantado pelas grandes igrejas, em direção aos castelos em meados do século X. No capítulo sobre a vassalagem e o feudo, o mutacionismo é bem temperado; em matéria feudal, “paradoxo da História, o programa carolíngio parece, enfim, realizado”. Adiante, J.-P. Poly e E. Bournazel não podem negar nem a continuidade dessa nobreza que se projeta acima dos camponeses, mas também, segundo eles, dos cavaleiros simples; nem a permanência de um discurso cristão sobre a submissão à ordem estabelecida. Portanto, como acontece na maioria dos livros, as conclusões são menos sutis que os desenvolvimentos particulares.⁷⁰

⁶⁹ Cf. LAURANSON-ROSAZ, Christian. **Le débat sur la mutation féodale**: état de la question. Disponível em: https://www.academia.edu/3515366/Le_d%C3%A9bat_sur_la_mutation_f%C3%A9odale_%C3%A9tat_de_la_question; visitado em: 25 de outubro de 2021. Jean-Pierre Poly e Éric Bournazel responderam a Barthélemy no artigo **Que faut-il préférer au “mutationisme”? ou le problème du changement social**, publicado na *Revue historique de droit français et étranger*, em 1994.

⁷⁰ BONGOZI, Bruna Giovana. **A “crise” do poder público em Regino de Prüm e Raul Glaber (séculos IX - XI)**. 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, pp. 29-30. O trecho todo foi traduzido por Bruna Bengozi em sua dissertação. Agradecemos a autora em demasia. Dada a pertinência do conteúdo, optamos por utilizá-lo na íntegra, tal como aparece no trabalho dela. Com relação ao texto de Barthélemy, ao qual Bengozi recorre, cf.

Em segundo lugar, o dominicano abordou o problema envolvendo as fontes utilizadas por Duby:

Por outro lado, o advento desse paradigma dominante tornou-se a mutação ou mesmo a "revolução feudal" devido ao que G. Duby observou, em 1953, uma disparidade gritante entre o estilo "oficial" do século X e suas poucas extensões no século XI de um lado, o estilo mais livre e narrativo dos anúncios do século XI, do outro. Ele então viu evidências de uma crise nas instituições públicas. Desde então, esse raciocínio foi transposto para outro lugar na França, onde o novo estilo se afirma entre 1000 e 1060, e onde os "maus costumes" são assim revelados, as relações feudais em toda a sua extensão, os compromissos parajudiciais e tudo mais. Nossas mentes modernas veem como privada e patrimonial, enfim, essa violência social cuja intensidade Bonnassie sem dúvida exagera. Ao mesmo tempo, perfure palavras da língua vulgar latinizada às pressas. De tudo isso J.-Poly e E. Bournazel têm uma leitura realista, como Duby de 1953. Ver por exemplo a página 96 sobre *consuetudo*: "Esta irrupção, um termo vulgar (...) data irrefutavelmente um fenômeno capital ", que seria o aumento repentino da taxa senhorial, um dos grandes temas "mutacionistas". (...). O que nos permite descrever uma sociedade medieval não é uma série de termos isolados, mas várias oposições correspondentes a tensões reais, a distinções desejadas, assim como aquela entre os nobres e os servos. **Se novas palavras se integram em padrões tradicionais, ou mesmo são ligeiramente revisadas, isso não indica uma grande mudança social. Na minha opinião, nada mais aconteceu na França entre 980 e 1060.**⁷¹

Para Barthélémy, Duby e Bonnassie excedem em suas respectivas conclusões. E essa percepção resulta neste desfecho: uma simples análise de palavras não nos permite concluir em favor de uma mudança estrutural na sociedade em questão. Para o historiador dominicano, nada aconteceu na França entre 980 e 1060. Com o termo *nada*, ele se refere a drásticas modificações sociais. Sigamos:

"Nobreza" e "cavalaria" têm sido o assunto, durante anos, de "disputas bizantinas" que fazem os especialistas de períodos posteriores zombarem. Acredito que devemos, uma vez, cortar o nó górdio: os homens mais nobres sempre foram ao mesmo tempo modelos de cavalaria, as fênix da "milícia"? J. Flori, do qual os autores permanecem bastante próximos, parece-me duplamente errado ao imaginar uma diferença na natureza entre a "entrega de armas" ao jovem nobre carolíngio ou ao senhor do século XI e o adubamento "clássico", e ao contar com uma "ascensão dos *milites*". Essa ascensão é um mito historiográfico bem solidário ao do campesinato livre da Alta Idade Média.⁷²

BARTHÉLEMY, Dominique. **La mutation féodale a-t-elle eu lieu? (note critique)**, In: Annales. Economies, sociétés, civilisations. 47^o année, n. 3, 1992, pp. 767-777, pp.768-769.

⁷¹ BARTHÉLEMY, Dominique. **La mutation féodale a-t-elle eu lieu? (note critique)**, In: Annales. Economies, sociétés, civilisations. 47^o année, n. 3, 1992, pp. 767-777, pp.769-770. Grifo nosso. Tradução nossa.

⁷² BARTHÉLEMY, Dominique. **La mutation féodale a-t-elle eu lieu? (note critique)**, In: Annales. Economies, sociétés, civilisations. 47^o année, n. 3, 1992, pp. 767-777, p.771. Tradução nossa.

Para Barthélemy, a ascensão dos *militēs* é um mito historiográfico que se relaciona com outro mito, o do campesinato livre da chamada Alta Idade Média. Também, onde Jean Flori encontrou mudanças, Barthélemy observou continuidade, no que diz respeito a pretensas distinções entre o processo de entrega de armas a um jovem nobre carolíngio ou ao senhor do século XI e o adubamento, que este chama de *clássico*. E Barthélemy vai além, discorrendo sobre a questão da servidão ou da escravidão, conceitos que ele mantém no artigo. Mencionando Marc Bloch, este elaborou o conceito de *servidão clássica*, que teria vigorado no período dito feudal como um todo. Por seu turno, o autor francês Pierre Bonnassié localizou a extinção da servidão um pouco mais tarde, coincidindo com a mutação ou revolução feudal.

Mas realmente houve uma passagem linear entre escravidão e servidão? Barthélemy responde a isso afirmando que múltiplas formas de servidão puderam existir em uma mesma localidade e ao mesmo tempo. Não havia preferência pelo novo estatuto em detrimento do antigo. Ele é enfático: “(...) não há razão para assumir uma evolução global, linear e puramente progressiva.”⁷³ Ele prossegue: o que era escravidão? Uma ficção de referência. O que era a servidão? Um estatuto jurídico. O que era a dependência? Um fato social.⁷⁴ Notemos que Barthélemy não generaliza um modelo rígido de sociedade. Em quarto lugar, Barthélemy abordou o problema da ordem pública anterior ao Ano Mil.⁷⁵

Ele afirma: a questão da ordem pública é a pedra angular do mutacionismo.⁷⁶ Segundo os mutacionistas, após o Ano Mil não sobraram senão convenções, feudais ou parafeudais, de

⁷³ DOMINIQUE, Barthélemy. **La mutation féodale a-t-elle eu lieu? (note critique)**, In: Annales. Economies, sociétés, civilisations. 47^o année, n. 3, 1992, pp. 767-777, p.772.

⁷⁴ DOMINIQUE, Barthélemy. **La mutation féodale a-t-elle eu lieu? (note critique)**, In: Annales. Economies, sociétés, civilisations. 47^o année, n. 3, 1992, pp. 767-777, p.772.

⁷⁵ Vejamos a posição do historiador Jérôme Baschet: “Pode-se, então, delimitar melhor as implicações do debate sobre o “ano mil”? Para os defensores da mutação, o que se passa no século que circunda esta data é nada menos que uma fase aguda no processo de ensino lamento dos homens e de formação do quadro sensorial o que se nomeia mutação, ou mesmo revolução, e um momento particularmente intenso de ancoragem da dominação senhorial em relação à multiplicação dos castelos e dos montes castrenses. Alguns procuraram identificar as relações sociais por essas transformações, principalmente a paz de Deus, proclamação lançada pelos bispos e pelas assembleias conciliares a partir dos anos 975-90, que condena os “maus costumes” dos senhores laicos, exortando-os a respeitarem os clérigos e os pobres, chamando à restauração da ordem pública e da Paz. Entretanto, Dominique Barthélemy fez observar que este movimento não é nem de origem popular nem anti-senhorial, pois a Igreja denuncia a violência da aristocracia laica na medida em que ela própria é sua vítima e, de fato, defende seus próprios senhorios em face de uma pressão aristocrática que ameaça incomodá-la. Em sua luta contra a nobreza, por vezes ela faz apelo ao pouco afetado pelas mesmas causas veículo que não é exemplo de perigo e risca a transbordar e seus próprios objetivos. Os movimentos da Paz de Deus fazem, então, intervir grupos populares, mas seu objetivo fundamental é a manutenção de uma ordem senhorial que a igreja pretende dominar os críticos das teses nutricionistas também enfatizaram que, nesse movimento, não se opera nenhuma mudança de classe dominante. Seja antes, seja depois do ano mil sempre a aristocracia e a igreja que domina a sociedade, mas ambas conhecem uma vigorosa reorganização.”BASCHET, Jérôme. **A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América**. Tradução de Marcelo rede. São Paulo: Globo, 2006, pp.131-132.

⁷⁶ DOMINIQUE, Barthélemy. **La mutation féodale a-t-elle eu lieu? (note critique)**, In: Annales. Economies, sociétés, civilisations. 47^o année, n. 3, 1992, pp. 767-777, p.772.

caráter privado, *privé*. Barthélemy contesta esta dicotomia específica entre o público e o privado. Como já aprendemos, estes apontam a existência de uma profunda crise nas instituições públicas. Estas se traduziram por degradações nos princípios legais. Georges Duby se dedicou aos estudos da região do Mâconnais e seu recúo nas provas escritas. Jean-Pierre Poly se debruçou sobre a região da Provença e a questão dos ordálios. Esses autores apontavam para o fim de traços romanos nas leis, que se faziam presentes em muitos documentos francos. Outros, para o desenvolvimento do direito consuetudinário, como Poly e Bournazel. Jean Flori defendeu perspectiva semelhante em princípios da década de 1990, quando da publicação do artigo *L'Église et la Guerre Sainte: de la "Paix de Dieu" à la "croisade"*, na revista *Annales. Economies, sociétés, civilisations*:

Nascidas na Aquitânia no final do século X, as instituições de paz floresceram em todo o sul da França desde a primeira metade do século, antes de se espalharem por todo o reino e além na Normandia e na Alemanha, onde foram recuperadas pelos príncipes para assentar ou reforçar sua autoridade. A Paz de Deus então se torna a paz do príncipe.

Essas instituições têm sido freqüentemente interpretadas como tentativas da Igreja de limitar os crimes de guerra, a fim de limitá-la na esperança de proibí-la. O contexto político da época e as circunstâncias que presidiram ao longo da reunião dos primeiros conselhos de paz mostram que estas não eram exatamente as principais preocupações dos eclesiásticos e principalmente dos bispos da Aquitânia que deram origem a este movimento ou pelo menos que rapidamente tomaram a direção. Os conselhos mais antigos (Le Puy, 975; Charroux, 989; Narbonne, 990; Le Puy II, 990; Limoges, 994; Poitiers, 1011; etc) foram reunidos em um clima de turbulência e medo trazido a nós pelas histórias de Raoul Glaber e Adémar de Chabannes. No final do século X, a ordem natural foi perturbada por chuvas anormais, incêndios, inundações e várias epidemias. A ordem social não é menos perturbada por causa do enfraquecimento do poder real e da ascensão de poderes locais mal contidos, levando a uma tendência geral de banditismo por parte dos guerreiros que saqueiam e devastam quase todos os lugares; a ordem universal aos olhos de muitos parece fissurada. Devem ser restabelecidas. As perturbações do tempo são apenas sinais das consequências dos desvios humanos. É conveniente fazer com que os homens abandonem sua violência.⁷⁷

No livro *The Serfs, The Knights and the Historian*, publicado após aquele artigo e após a resposta de Georges Duby às críticas, em *L'art, l'écriture, et l'histoire. Entretien avec Georges Duby* (1996), Barthélemy afirma, criticamente, que a crise na ordem pública e o crescimento da violência alegados pelos defensores da chamada *revolução feudal* foram evidenciadas em geral por apenas uma categoria de fonte documental: arquivos e cartulários

⁷⁷ FLORI, Jean. *L'Église et la Guerre Sainte: de la « Paix de Dieu » à la « croisade »*. In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 47^e année, N. 2, 1992, pp. 453-466, p.455. Tradução nossa.

monásticos. Considerando essa categoria, a transformação das cartas na região do Mâconnais e o surgimento dos juramentos e *convenientiae* na Catalonia teriam sido tratados erroneamente como um sinal de *revolução feudal*. Barthélemy resolveu dedicar-se, no que diz respeito às fontes documentais, à região de Vendôme e ao Vale do Loire, de Anjou ao campo em torno de Blois. Em termos regionais, Barthélemy afirma que faria um pouco mais de sentido falar em uma *transformação do ano de 1060*. Depois dessa data, com certeza se poderiam encontrar notificações que contavam histórias de violência, documentando um sistema de justiça imperfeito. A servidão estava muito bem documentada nessas áreas investigadas e não havia encontrado interrupções. Mais: a documentação sustenta a impressionante, ainda que incompleta, análise que Marc Bloch havia feito outrora. Barthélemy discorreu sobre isso em *La société dans le comté de Vendôme*. Havia sinais de um pequeno domínio (ou de mini-feudos), que o autor afirma ser equivalente ao *manor* inglês ou ao *grundherrschaft* germânico. Nada sugeria o modelo de campesinato de propriedade livre em declínio. Mais precisamente: havia diversos senhorios localizados. Este tipo de senhorio coexistia com as taxas, *consuetudines*, e a violência dos senhorios castelões. Mas se a situação no Mâconnais era como em Vendômois e suas redondezas, Duby exagerou o impacto dos senhorios castelões.⁷⁸

Barthélemy também não sustenta as argumentações dos historiadores Jean François Lemarignier e André Debord⁷⁹. Não há justificativas para a defesa da divisão do *pagus* em castelanismos. Seguindo a perspectiva de Barthélemy e da medievalista Jean Dunbabin, por exemplo, os historiadores devem observar contrastes políticos nas diferentes regiões do Reino

⁷⁸ BARTHÉLEMY, Dominique. **The serf, the knight, and the historian**. New York: Cornell University Press, 2009, pp. 4-5. Segundo Barthélemy: “My strategy in writing this book was to look at recent historians who have held the theory of the ‘feudalization of the year 1000’ and compare them with earlier historians who did not see it. For the sake of convenience I have gathered them all together and called them the “old school”, although in truth they cover many generations and had many divergent opinions. But from the eighteenth century on the year 900 (or 877) a ‘feudal revolution’ and to the year 1100 an ‘antifeudal revolution’. What these historians did not have was any concept of ‘transformation of the year 1000’: the advent of Hugh Capet in 987 simply confirmed a feudal regime that had already been established for a hundred years or more. The two feudal ages described by Marc Bloch similarly adopted this chronology: for him the year 1100 represented the beginnings of an adulterated form of feudalism.”. BARTHÉLEMY, Dominique. **The serf, the knight, and the historian**. New York: Cornell University Press, 2009, p.7.

⁷⁹ “Les lendemains de la Seconde Guerre mondiale ne font que confirmer le divorce, avec l’ouvrage majeur de l’historien du droit belge François-Louis Ganshof, *Qu’est-ce que la féodalité ?*, et de son homologue français Jean-François Lemarignier : ce dernier vient donner une analyse juridique de ce que l’on n’appelle pas encore la « mutation féodale », en insistant sur le passage de la loi à la coutume dans le contexte de faillite du pouvoir carolingien : il propose finalement de déplacer d’une centaine d’années en aval la phase cruciale du processus de désagrégation de l’ordre politique; de son côté, un autre historien du droit, également belge, Jan Dhondt procédait à la même analyse de la faillite du pouvoir carolingien en s’appuyant sur les aspects régionaux du phénomène politique”. LAURANSON-ROSAZ, Christian. **Le débat sur la mutation féodale**: état de la question. Disponível em:

https://www.academia.edu/3515366/Le_d%C3%A9bat_sur_la_mutation_f%C3%A9odale_%C3%A9tat_de_la_question; visitado em: 25 de outubro de 2021, pp. 4-5.

Franco. Cada região apresentava uma história agrária particular. Até aqui, sabemos que Barthélemy seguiu um caminho semelhante ao de Duby: fez uma espécie de história regionalizada, embora tenha considerado outro recorte geográfico. Mas Barthélemy também foi ao mesmo recorte escolhido por Duby: Mâconnais. E as leituras foram distintas⁸⁰. No fim da análise, Barthélemy é crítico ao modelo de *feudalização*, não importa se aplicado ao ano 1000 ou a 1060. Ele explica na introdução de seu livro que convenientemente colocou todos os historiadores que viram a feudalização no Ano Mil no que chamou de *old school*. Lembrando-nos de que, na verdade, não se tratou de um grupo homogêneo. Vamos a mais um parágrafo de Barthélemy acerca dos problemas relacionados às fontes:

Uma parte considerável do problema repousa na análise perversa do vocabulário social empregado em cartulários e notificações. Outros depois dele adicionaram ao problema com um uso não crítico das estatísticas. Observando que menções da palavra latina *servus* (**servant, slave, serf**, etc) gradualmente desapareceram, e que aquelas da palavra latina *miles* (**soldier, knight, military man**, etc) rapidamente multiplicaram nas fontes, Duby inferiu que as penas dos monges que escreveram os documentos estavam diretamente registrando mudanças na condição social de todas as pessoas interessadas, incluindo seu modo de vida e consciência de classe. Imediatamente, o modelo disseminado entre os historiadores medievalistas insistia que cada palavra conotava uma condição social particular, de modo que palavras clássicas latinas sobreviventes como *servus* e *miles* foram feitas para receber uma tradução romanizada – **slave, soldier**, ou pelo menos **professional warrior** – deixando para lá o contexto medieval.⁸¹

Notemos: Barthélemy e Duby concordam em uma coisa: houve mudança na documentação. Ocorre que Barthélemy defende que isso não se deve necessariamente a uma crise da ordem pública. Mas então? Para este autor, com certeza isso teria mais a ver com a ascendência dos mosteiros e a crescente experiência dos autores monacais. Apesar de se afastar da concepção de Duby, Barthélemy aproxima-se um pouco mais da obra de Marc Bloch. Este foi o modelo e guia, mas, mesmo assim, também se observam imperfeições no trabalho de Bloch. Barthélemy começa dizendo que aquele exagerou na observação da ruptura que ocorrera entre os anos 880-920. Essa mudança diz muito pouco sobre castelos e senhorios, e erroneamente introduz o crescimento de pequenos vassallos na cavalaria através dos anos de 1060 a 1100. Entretanto, vamos ressaltar, ele concorda que houve mudanças. Ele até admite

⁸⁰ Junto a ele, foram Fredric Cheyette e Stephen White.

⁸¹ BARTHÉLEMY, Dominique. **The serf, the knight, and the historian**. New York: Cornell University Press, 2009, p.9. Grifo nosso. Tradução nossa. Nós mantivemos as palavras em inglês respeitando a tradução a fim de manter os conceitos o mais próximo possível do original, sem investir em mais um processo de tradução, ou seja, do francês para o inglês, e deste para o português. Uma saída que encontramos foi buscar a obra escrita por Barthélemy em francês para poder fazer a comparação.

falar em uma *sociedade pós-carolíngia* ou *sociedade feudal*, mas não como um modelo rígido, nem mesmo totalizante.⁸²

Sendo assim, quão realmente significativa foi a mudança na documentação, aspecto basilar da obra de Duby? Para começar respondendo a essa indagação, Barthélemy se debruça sobre o caso de *Saint-Aubin*. De fato, algo mudou nos cartulários angevinos entre 1040 e 1060. As assinaturas deram lugar a listas de testemunhas. As notificações começaram a incluir trechos de narrativas que se referiam a episódios esquecidos, particularmente no que dizia respeito a conflitos; junto a isso, novos termos se revelaram. Como interpretar isso?

Olivier Guillot, historiador francês, na obra de duplo volume *Le comte d'Anjou et son entourage au XIe siècle*, corroborou a ideia de crise na lei e na diplomacia. Não houve hesitação ao importar do Mâconnais para o Anjou o conceito de *transformação do ano 1000*, muito embora ele tenha localizado tal questão temporalmente no entorno de 1060, aprofundando uma noção já prevista pelo historiador Louis Halphen, em *Le comté d'Anjou au XIe siècle*, de 1906. A análise da crise pendeu para uma argumentação circular. A ciência que se dedicou às cartas e às notificações encontra distinções baseadas em dois critérios: estilo e função. As notificações eram objetivas em estilo e probatórios em função; as cartas eram subjetivas em estilo e dispositivas em função. Parece que os escribas do século XI esqueceram-se dessas diferenças, pois passaram a nomear esses documentos indiscriminadamente *notitia* or *carta*, no latim.⁸³

Aí estaria um dos sinais da crise. O caráter de prova dissolveu-se aos poucos, e as *notitia* degeneraram-se em simples *memorandum*. O termo *notitia*, para vários historiadores, passou a ter dois sentidos. Primeiro, denota-se uma categoria diplomática antiga, associada às cartas, mas de menor dignidade. Em segundo lugar, apresenta-se como um rótulo para os documentos menos formalizados, aqueles de aspectos menos rígidos, mais livres. Guillot qualificou como carta qualquer ato ou parte deste escrito em primeira pessoa, bem como *notificações* qualquer documento elaborado em terceira pessoa. Para Barthélemy, apenas um exagero na diferença estilística. Para Duby, as cartas estavam imiscuindo-se com as notificações, perdendo assim seu aspecto formal após 1030. Na região do Vale do Loire, entre 1040 e 1060, o fim das assinaturas e o recuo das fórmulas também passam a ser vistos como sinais de que os registros escritos e a justiça incorriam em um tipo de crise.⁸⁴

⁸² BARTHÉLEMY, Dominique. **The serf, the knight, and the historian**. New York: Cornell University Press, 2009, pp. 9-10. Cf. BARTHÉLEMY, D. **La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu?** Servage et chevalerie dans la France des Xe et XIe siècles. Paris: Fayard, 1997.

⁸³ BARTHÉLEMY, Dominique. **The serf, the knight, and the historian**. New York: Cornell University Press, 2009, pp. 13-14.

⁸⁴ BARTHÉLEMY, Dominique. **The serf, the knight, and the historian**. New York: Cornell University Press, 2009, p.14.

Essa nova orientação dos documentos, em algumas regiões, tem apoio de todos. Mas Barthélemy não apoia a tese da passagem brusca da *Antiguidade* para uma *sociedade feudal* com base neles.⁸⁵ Mudanças nos documentos não significam automaticamente convulsões sociais. Nesse processo de contraposição, Barthélemy também procura afastar-se da hipótese dos terrores em torno do Ano Mil. Isso não significa que ele tentou inserir-se no que Richard Landes chamou de *escola anti-terror*. Para o historiador dominicano, pesquisadores que poderiam fazer parte dessa categoria tiveram seus méritos: (a) a relativização da perspectiva escatológica da população do período; (b) questionamento da suposta paralização dos fieis; (c) traçamento da genealogia do mito dos terrores. No entanto, ainda sobraram lacunas conceituais; bem como permaneceram pouco exploradas a mentalidade religiosa e as doações cristãs de 1000-1033. Na análise de Barthélemy, os supostos terrores em torno do milênio advêm de um desconhecimento do Cristianismo por parte de muitos historiadores, e por isso ele questiona o emprego do termo *terror*. Este existe nas Sagradas Escrituras, por exemplo, mas sua associação com a chegada do milênio é questionável. Ele recorre ao Antigo Testamento para justificar sua posição. No texto do Deuteronômio 4,34, o terror é associado a uma praga, interpretada como aviso divino ao faraó ou ao povo guiado por este. Contudo, tratava-se de interpretar um infortúnio que já afligira os homens, mas não em razão de um evento a ser antecipado.⁸⁶ Concluir que aquelas pessoas temiam o milênio poderia incorrer em precipitação.

Portanto, autores como Barthélemy, Durliat, Magnou-Nortier e Werner contestam essencialmente três teorias: (1) a tese da revolução feudal; (2) a tese mutacionista; e (3) o mito dos terrores do Ano Mil. Se houve uma crise política, esta passou a ser estudada não em termos de *ruptura*, *mutação* ou, menos ainda, *revolução*, mas, sim, de transformação, de lenta mudança. Barthélemy não viu na Paz de Deus uma instituição revolucionária em razão de uma revolução feudal, mas um desenvolvimento gradual de métodos e medidas efetivas destinados à paz social⁸⁷. Em suma, qual era o problema inerente àquela que Barthélemy chamou de *old school*?

É certamente intrigante perguntar como a “escola velha” falhou ao noticiar a crise do ano 1000, uma vez que isso era tão importante e decisivo. A razão é discernível. Esses “velhos” historiadores não eram hiperespecialistas como

⁸⁵ BARTHÉLEMY, Dominique. **The serf, the knight, and the historian**. New York: Cornell University Press, 2009, p.14.

⁸⁶ BARTHÉLEMY, Dominique. **La paix de Dieu dans son contexte (989-1041)**. In: Cahiers de civilisation médiévale, 40e année, n.157, Janvier-mars 1997. pp. 3-35, p.7. Saibamos que alguns textos bíblicos que nos mostram aspectos do Fim dos Tempos são estes: (a) Daniel 7-14; (b) Mateus 24, 1-44 e (c) Apocalipse 20-22.

⁸⁷ GERGEN, Thomaž. **The Peace of God and its legal practice in the Eleventh Century**. Cuadernos de Historia del Derecho, v.9, 2002, pp.11-27, p.15.

têm sido historiadores mais recentes. Eles estavam interessados no todo do reino para o todo da Idade Média pelo menos, e eles tiveram então plenas oportunidades para verificar a violência de cavaleiros armados antes do ano 1000. Eles leram e usaram mais fontes diversas, e dependeram mais de crônicas do que dos arquivos das propriedades monásticas, dos cartulários que têm providenciado o essencial, às vezes exclusivo, das bases de monografias regionais “transformacionistas”. Conforme necessário, historiadores da “velha escola” preencheram as lacunas na documentação do século onze recorrendo às *chansons de geste* compostas no doze, que foram contadas para oferecer uma razoavelmente não diluída imagem da violência feudal, e dos costumes da lei feudal compilada no treze, coletadas por Philippe de Beaumanoir, por exemplo. Mesmo assim, historiadores profissionais das gerações de 1840 ou 1870, como Benjamin Guérard, Fustel de Coulanges e seus discípulos (incluindo Achille Luchaire), ou Jacques Flach e Paul Guilhiermoz, todos leram e refletiram sobre um número enorme de arquivos documentais, incluindo cartulários. A edição francesa de *Sociedade Feudal* (1939), de Marc Bloch, foi baseada no trabalho de seus predecessores e em seu próprio conhecimento dos cartulários do Vale do Loire e da Ilha da França. Contudo, a velha geração de historiadores tinha muito que elogiá-los, incluindo o pensamento deliberativo e um foco historicamente eclético que os ajudaram a caracterizar cada época medieval e a distinguir a Idade Média como um todo da Antiguidade. **Se eles tiveram uma falha, foi a rigidez de seus paradigmas, a tendência a pensar também categoricamente e à recusa de conhecer o inconveniente.** Neste caso, seus antolhos se fechavam para tudo que não fosse “feudal”: sinais de espírito público, conexões horizontais, influências femininas, e cumplicidade entre cavaleiros e monges.⁸⁸

Recorramos a outro historiador francês. Jean Flori, no terceiro capítulo do livro *Guerra santa*, chamado *Da Paz de Deus à Cruzada?* oferece um parágrafo do que chamou de “a antiga interpretação da Paz de Deus”, e à qual fez vários “retoques”:

No momento em que o império carolíngio se desmembrava, a Igreja, privada da firme proteção monárquica, precisava tomar as rédeas de seu próprio destino. Representava então a única força moral, o único freio à violência desbragada dos senhores feudais e de seus cavaleiros naquele período “de anarquia feudal”. Para limitar as guerras privadas e as múltiplas exações que elas provocaram naquele “século de ferro”, que seria o século X, particularmente na França, a Igreja, por meio das instituições de paz proclamadas num clima de terror provocado pela expectativa do fim do mundo em torno do ano 1000, teria tentado subtrair os homens desarmados, os *inermes*, àquelas violências bélicas dos cavaleiros (*milites*), tentando depois pôr a guerra fora da lei em períodos determinados, sacralizados, que ela tentou ampliar progressivamente. A luta pela paz, assim empreendida pela Igreja pelo bem da comunidade cristã inteira, teria em seguida conduzido a

⁸⁸ BARTHÉLEMY, Dominique. **The serf, the knight, and the historian**. New York: Cornell University Press, 2009, p.8. Grifo nosso. Tradução nossa. Barthélemy distancia-se tanto dos historiadores do século XIX quanto das correntes de caráter mutacionista, sendo estes mais ou menos radicais. Uma crítica feita por ele aos transformacionistas diz respeito justamente ao estrito leque das fontes trabalhadas. Quanto aos membros da velha geração, o problema não foram os tipos documentais, mas a rígida e caricata interpretação.

ensejar ligas de paz destinadas a combater pelas armas os provocadores de perturbações, sacralizando assim algumas guerras e alguns guerreiros, cavaleiros que, por juramento, se comprometiam com aquele combate moral. A Cruzada seria assim, em certa medida, a consecução desse movimento de paz.⁸⁹

Notemos que essa explicação, da qual Flori pretende reconsiderar vários aspectos, começa com a questão já consagrada da desintegração do Império Carolíngio. Esse fato teria atingido a estrutura eclesiástica, que contava com o apoio, baseado na proteção, da monarquia carolíngia. À desintegração do império, seguiu-se o que alguns historiadores chamaram de “anarquia feudal”, expressão que Flori traz entre aspas mostrando que, minimamente, carrega uma imprecisão. Nesse sentido, a violência fratricida teria assumido um patamar insustentável. Os senhores feudais, que outrora eram, cada um, células integrantes do império, sob um poder que tinha potencial para exercer coerção e coesão sobre a sociedade, juntamente com seus cavaleiros, viam-se agora em confrontos mútuos sem precedentes. A Igreja, diante desse cenário belicoso e de uma hierarquia monárquica enfraquecida, deveria encontrar um meio para ao menos amenizar as contendas. Qual teria sido a resposta? Realização de instituições de paz.

Junto a esses tópicos, insere-se o já mencionado clima de terror, este que teria se desenvolvido em decorrência da perspectiva do fim do mundo, conectada à chegada do ano 1000, o milênio da Encarnação de Jesus Cristo. Notemos a menção a dois grupos: o dos *inermes* e o dos *milites*. Em um primeiro momento, a tentativa foi a da proteção dos grupos de pessoas cuja função social não era relativa à luta; depois, tentaram-se circunscrever os conflitos ilegítimos a datas específicas, estas que foram sendo ampliadas. Um dos passos seguintes teria sido a criação das chamadas *ligas de paz*. Nesse nível, o combate aos perturbadores da paz poderia ser realizado por meio das armas. Isso significaria a sacralização de algumas guerras e mesmo de alguns guerreiros, que não somente poderiam, mas deveriam, com base em um juramento, envolver-se em conflitos que almejavam estabelecer a pacificação da comunidade cristã. Por fim, a Cruzada, conceito que estudaremos mais adiante, teria sido uma espécie de conquista desse movimento de paz, ao menos em algum grau.

Nessa sumarização, Flori raramente especifica nomes, eventos e datações, mas propõe uma tentativa de mostrar-nos um panorama, que ele viria a chamar de “caricatura” ou de perspectiva tradicional. O que veremos no decorrer das explicações de Flori é que a sacralização de algumas guerras teve, de fato, relação com a Paz de Deus, mas o autor propõe

⁸⁹ FLORI, Jean. **Guerra santa: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão**. Campinas: UNICAMP, 2013, pp.65-66.

um ponto de vista distinto da concepção de história que ele classifica como *jacobina*. Para os historiadores que se posicionaram neste campo, o conceito de civilização vinculava-se ao poder estatal centralizado⁹⁰. Como assim? Nos contextos em que um poder central mantinha-se estruturado, as sociedades envolvidas experimentavam períodos de progresso, de paz e de prosperidade. A título de exemplo, Flori menciona o império romano e o carolíngio. Mas essa condição favorável não seria permanente, e diversos grupos sociais conheceriam períodos de declínio, com o enfraquecimento de sua estrutura de poder e as consequentes vigências da “selvageria” (para manter o termo presente na obra)⁹¹.

Quanto aos carolíngios, a conexão direta entre a desintegração de seu império e a eclosão da chamada “anarquia feudal”, da emergência de conflitos em graus praticamente sem precedentes, é uma ideia que carece do apoio de Flori, o que o faz entrar na linha de Barthélemy. De um lado, é verdade que os carolíngios se desenvolviam com propósitos centralizadores, o que não quer dizer que isso tenha se materializado constantemente. Eles enfrentavam, tal como Jean Flori anuncia, problemas organizacionais de subadministração com mais frequência do que o imaginado por alguns historiadores. As perturbações da época feudal (termo que o autor traz entre aspas) tiveram início mesmo antes do desmembramento político imperial. Ainda, o autor atribui a característica de excessividade à consideração de que houve uma decadência política, moral e cultural dos tempos chamados pós-carolíngios, sobretudo o período conhecido como *século de ferro*, tal como uma parte da historiografia considerou o século X. Esses tempos supostamente sombrios são localizados cronologicamente em meados da Idade Média. E aqui entramos em uma questão mais ampla⁹².

Como sabemos, o *período medieval* como um todo ganhou a imagem de barbárie, de atraso, de obscurantismo, etc. Dentro disso, aquela época pós-carolíngia foi associada ao declínio. A violência generalizada teria sido, para muitos historiadores, a marca da chamada Idade Média Central⁹³. Na introdução, a título de exemplo, lemos o que escreveu Jules

⁹⁰ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Campinas: UNICAMP, 2013, p.66.

⁹¹ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Campinas: UNICAMP, 2013, p.66.

⁹² FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Campinas: UNICAMP, 2013, p.66. Depois, Flori afirmará: “Portanto, é exagerado vincular o aparecimento da paz de Deus apenas à suposta ausência do poder central.” FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Campinas: UNICAMP, 2013, p.71.

⁹³ “O desprezo pela Idade Média é antigo, mas sujeito tanto a nuances quanto à evolução. O epíteto “Idade das Trevas” é poderoso. Não se trata de uma adjetivação simples, mas de uma verdadeira idéia-tese capaz de explicar mil anos da história ocidental. Dessa forma, não surpreende que a popularização do conhecimento da Idade Média seja tão pouco exigente. Na verdade, basta que se confirme ao infinito aquilo que já se sabe: a Idade Média foi um período da história do Ocidente caracterizado pelo controle da aristocracia sobre o campesinato, por meio da força das armas e com o apoio do clero que, manipulando medos de fundamentação religiosa, garantiam o controle

Michelet, vejamos agora o que o historiador Marcus Graham Bull, historiador contemporâneo, descreve a respeito da Idade Média Central:

Isso constitui talvez o maior ajuste mental que um observador moderno deve fazer ao considerar a Idade Média Central. A violência estava em toda parte, afetando muitos aspectos da vida diária. As disputas judiciais, por exemplo, eram freqüentemente resolvidas por meio de julgamento em batalha ou por meio de provações dolorosas e perigosas. Na época da Primeira Cruzada, era cada vez mais comum que criminosos condenados sofressem morte ou mutilação, um distanciamento da ênfase tradicional em indenizar as vítimas ou suas famílias. Vendetas dentro e entre parentes eram freqüentes. Raramente continham combates aristocráticos ordenadamente; eles tinham ampla repercussão, pois uma guerra econômica rude, mas eficaz, era regularmente travada contra os bens dos oponentes, e isso significava gado, plantações e prédios de fazendas. A brutalidade era tão comum que podia ser ritualística. Por volta de 1100, por exemplo, um cavaleiro da Gasconha orou no mosteiro de Sord para que Deus o capacitasse a pagar o assassinato de seu irmão. A vítima pretendida foi embainhada, seu rosto foi terrivelmente mutilado, suas mãos e pés foram decepados, e ele foi castrado. Dessa forma, seu prestígio, sua capacidade de lutar e suas perspectivas dinásticas foram irreparavelmente danificados. Movido por sentimentos de gratidão pelo que acreditava ter sido a ajuda divina, o cavaleiro vingador apresentou a armadura e as armas manchadas de sangue de seu inimigo como uma oferenda piedosa aos monges de Sorde. Estes aceitaram.⁹⁴

Este caso é pequeno, mas uma ilustração reveladora da inabilidade da Igreja medieval de distanciar-se do mundo violento ao redor. Historiadores costumavam acreditar que a Igreja havia sido pacifista nos primeiros séculos cristãos, mas então contaminou-se pelos valores de suas sociedades anfitriãs em um processo que culminou durante o período quando as cruzadas estavam em seu auge. Mas a ideia de mapear atitudes em um caminho linear é irrealista, porque em qualquer período indivíduos e instituições foram capazes de variar suas abordagens sobre a violência. Reações dependiam do contexto. O elemento crucial nas relações do mundo medieval com a violência era a escolha. A sociedade leiga sabia disso instintivamente sempre que se tratava de avaliar condutas. Por exemplo, um cavaleiro era intimamente relacionado a outro para garantir a inclusão em uma vingança, seja como agressor ou como vítima em potencial? O serviço militar em uma campanha estava coberto por obrigações contratuais que um vassalo devia a seu senhor? Um determinado crime merecia execução se fora condenado por autoridade competente? Quão perigoso o dilema de um cavaleiro precisava ser em batalha? Ou quão desesperadora era a condição de um castelo cercado antes da rendição,

ideológico e a submissão da sociedade. Essa síntese sumária de todo um período histórico, absolutamente improvável de ser aplicada pelos historiadores a qualquer outra época, é reconhecida, sem remorsos, como válida e suficiente para a Idade Média. A auto-suficiência dessa definição estrita oculta toda uma época sob algumas poucas palavras pretensamente ‘esclarecedoras’ e ‘verdadeiras’. Podemos dizer mesmo que neste ocultamento está encerrada a função histórica do período. Desde que respeitados os limites bem estabelecidos de suas “Trevas”, a Idade Média pode prestar-se a todos os conteúdos”. ALMEIDA, Néri de Barros. **A Idade Média entre o ‘poder público’ e a ‘centralização política’**: itinerários de uma construção historiográfica. VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 26, nº 43: p.49-70, jan/jun 2010, pp. 50-51.

⁹⁴ BULL, Marcus. **Origins**, in: RILEY-SMITH, Jonathan (ed.). **The Oxford History of the Crusades**. New York. Oxford University Press, 1999, pp. 16-17. Tradução nossa.

apoiado sem desonra? A lista de tais questões é potencialmente muito longa, porque reações à violência eram nuançadas.⁹⁵

Bull escreveu que a violência estava por toda a parte, e muitas disputas judiciais eram resolvidas por meio de julgamento em batalhas ou por meio de provações rigorosas. É o esboço de um cenário descentralizado que apontava para a confusão. Imagens dessa magnitude repercutiram no mundo historiográfico (e além). Jean Flori, tomando uma rota mais moderada, dá-nos uma definição de Paz de Deus: “(...) cujo objetivo seria subtrair as pessoas às violências dos cavaleiros”⁹⁶. No texto *L'Église et la Guerre Sainte: de la “Paix de Dieu” à la “croisade*, ele afirma:

Essas duas atitudes, em nada contraditórias, pelo contrário, complementavam-se. Uma definia as regras do jogo, estabelecia os limites e os tabus que os cavaleiros deveriam respeitar. A outra permitia aos bispos e aos abades se oporem pela força das suas milícias aos violadores dessas regras. Em ambos os casos, as instituições da Paz de Deus não pretendiam proibir a guerra ou desacreditar a profissão militar, pelo contrário. Tratava-se de moralizar as atividades bélicas, de reservar-las à classe socioprofissional dos cavaleiros, para fazer uma espécie de esporte de elite, do qual os eclesiásticos, por um lado, e os servos de Deus, por outro, seriam os árbitros, e não mais as vítimas.⁹⁷

Quanto ao conceito de Trégua de Deus, encontramos dois sentidos. Em *Guerra santa*, ele a define assim: “a Igreja teria procurado subtrair alguns períodos de tempo à fúria guerreira, para preservar assim no oceano de desordens algumas bulas de ordens de paz, restringindo cada vez mais os períodos nos quais se podia exercer a força bruta das armas (...)”⁹⁸. No texto publicado em 1992, ele a delimitou assim:

A Trégua de Deus (*Treuga Dei*) aparece pela primeira vez no Concílio de Toulouse, em 1027. Posteriormente, entrelaçará seus temas com os da Paz de Deus; a inspiração, porém, é um pouco diferente. Os regulamentos desta vez afetam até mesmo a atividade dos guerreiros, limitada no tempo. O objetivo é reservar um ‘tempo profano’ para fortalecer o tabu do tempo sagrado, guardado para a adoração. Essas prescrições da Trégua de Deus estão diretamente ligadas ao fortalecimento da observância litúrgica das festas religiosas, em particular o domingo. Em Toulouse, os bispos confirmam a trégua promulgada por Béranger, exigindo que os cavaleiros se abstenham de

⁹⁵BULL, Marcus. **Origins**, in: RILEY-SMITH, Jonathan (ed.). **The Oxford History of the Crusades**. New York. Oxford University Press, 1999, pp. 16-17. Tradução nossa.

⁹⁶ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Campinas: UNICAMP, 2013, p.67.

⁹⁷ FLORI, Jean. **L'Église et la Guerre Sainte**: de la « Paix de Dieu » à la « croisade ». In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 47^e année, N. 2, 1992. pp. 453-466, p.456. Tradução nossa.

⁹⁸ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Campinas: UNICAMP, 2013, pp.67;95-100.

atacar um inimigo entre a hora nona de sábado e a primeira hora de segunda-feira. Em Vic d'Osona, em 1033, esta proibição foi alargada de quinta-feira à noite a segunda-feira de manhã e, depois, às principais festas dos santos, por exemplo em Arles, no ano de 1042.⁹⁹

A conclusão de Flori, em 1992, foi esta:

Estamos aqui na presença da conclusão lógica e última das premissas colocadas durante as primeiras Assembléias de Paz. A ênfase é consideravelmente deslocada, em primeiro lugar, para a proteção das igrejas e dos desarmados, que devem escapar para um mundo isolado da violência, reservada apenas para os cavaleiros. Dedicou-se, então, tempo até mesmo para os conflitos justos, antes de focar no aspecto cristão de vários antagonistas, vítimas potenciais desses conflitos.

É claro, neste último sentido, que a Trégua-Paz de Deus implicou uma pacificação total do Cristianismo interior e, por ocupar os cavaleiros e justificar sua existência, cujo caráter essencial não foi contestado de forma alguma; também implicou uma mobilização das forças bélicas destes mesmos cristãos contra seus inimigos de fora (os pagãos, os infiéis) e de dentro (os hereges e os falsos cristãos).

Nesta perspectiva, os desenvolvimentos finais da Paz de Deus juntaram-se aos esforços do papado para lutar contra as heresias a fim de promover a Guerra Santa na Espanha e reunir o Cristianismo para lançar suas forças contra os infiéis no Oriente. O Concílio de Clermont foi, portanto, em certa medida, contido em germes no de Narbonne. Para serem verdadeiramente eficazes, as instituições de paz exigiam a luta da Cristandade dirigida por uma voz autorizada, que só poderia ser a do pontífice romano.¹⁰⁰

A passagem do ano 1999 para o ano 2000 suscitou novos debates em torno do Ano Mil, gerando inúmeras publicações. Particularmente, muitos pesquisadores buscaram desvendar se a Paz de Deus resultou em um impacto social significativo, sobretudo na limitação das *malae consuetudines*. Por exemplo, as *Journées romanes*¹⁰¹, realizadas em Saint-Michel de Cuxa no ano 2000, ofereceu este tópico para discussão: *L'an mil. Fin d'un monde ou renouveau?* Nessa onda, Thomas Gergen afirma que a Paz de Deus, *Pax Dei*, foi uma instituição estabelecida durante o século XI pela Igreja Católica e pelo poder secular com o objetivo de limitar conflitos privados. Esse movimento se expandiu progressivamente por toda a Europa Ocidental durante esse período. O conceito de Trégua de Deus, *Treuga Dei*, relaciona-se especificamente com

⁹⁹ FLORI, Jean. **L'Église et la Guerre Sainte**: de la « Paix de Dieu » à la « croisade ». In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 47^e année, N. 2, 1992. pp. 453-466, p.456-457. Tradução nossa.

¹⁰⁰ FLORI, Jean. **L'Église et la Guerre Sainte**: de la « Paix de Dieu » à la « croisade ». In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 47^e année, N. 2, 1992. pp. 453-466, p.457. Tradução nossa.

¹⁰¹ Evento anual.

períodos de paz, como, por exemplo, nos dias de festa estabelecidos pelo calendário litúrgico.¹⁰² Conclui o autor:

Nossa conclusão é que vários tipos de influência das regras de paz foram evoluindo durante o século XI e também mais tarde no século XII. Os textos que mencionam as instituições de paz, como a *atria*, a *cellaria*, etc, ou as regras de paz (*statuta pacis*) e as *convenientiae*, foram indubitavelmente inspirados nos conselhos de paz.

Além disso, a aplicação de certas regras de Paz, também pode ser deduzida ao ver nos exemplos de Charroux, a cidade onde o movimento pela Paz teve sua origem, uma indicação de que as ideias da Paz sobreviveram ali e continuaram a exercer influência às vezes. Analisando as cartas desta abadia, podemos identificar várias instâncias de restauração de bens para a própria, na tentativa de acabar com os conflitos entre ela e os leigos, bem como para permitir a estes evitar a excomunhão. Esta punição foi a principal arma da Paz de Deus. Os fatos nas cartas correspondem às regras de paz, que foram formuladas de forma abstrata pelos padres conciliares. O primeiro e o terceiro cânones da Paz foram promulgados em 989 e repetidos nas regiões próximas a Charroux (Poitiers, Limoges).

Há, portanto, boas razões para pensar que a tradição da Paz havia entrado na prática cartulária. O fato de a Paz não ser mencionada como uma fonte legal para a restituição não significa que ela não teve uma parte nisso. Tampouco que existam outras fontes jurídicas (direito romano ou consuetudinário) nos textos. Como o direito consuetudinário também foi fixado posteriormente, é ainda mais provável que as regras da Paz ainda na mente das pessoas tenham sido escolhidas no esforço de encontrar soluções locais para os conflitos entre condes e abades.¹⁰³

Quanto à relação entre o suposto *terror do Ano Mil* e as razões da Paz de Deus, Jean Flori é enfático: “o terror do ano 1000 não constituiu o pano de fundo sobre o qual a Igreja teria bordado o motivo da Paz de Deus”¹⁰⁴. A Paz de Deus carregava uma dimensão escatológica? Sim. Porém, Flori não trata a expectativa escatológica como algo exclusivo do Ano Mil, mas como uma noção constante em todo o período medieval, o que relativiza qualquer conexão entre medo e violência concentrados na mudança do milênio. E esse reconhecimento o afasta de um autor clássico como Jules Michelet, quem, segundo constará abaixo, cedeu a exageros, embora não a falsidades históricas. Nesse ponto, o historiador faz referência a Richard Landes,

¹⁰² GERGEN, Thomaž. **The Peace of God and its legal practice in the Eleventh Century**. Cuadernos de Historia del Derecho, v.9, 2002, pp.11-27, pp.10-12. Este artigo em inglês é uma versão da conferência intitulada “La Paix de Dieu et le passage de l’an mil”, apresentada na 14th Session of the Society for French History (“The Burdens of the Past”), no dia 18 de abril de 2000, na Universidade de Sheffield.

¹⁰³ GERGEN, Thomaž. **The Peace of God and its legal practice in the Eleventh Century**. Cuadernos de Historia del Derecho, v.9, 2002, pp.11-27, pp.25-26. Grifo nosso. Tradução nossa.

¹⁰⁴ FLORI, Jean. **Guerra santa: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão**. Campinas: UNICAMP, 2013, p.68.

que teria demonstrado que a expectativa escatológica pôde ter passado por várias alternâncias, mas que jamais findou. Não podemos, por conseguinte, entrar em dois campos: (a) o dos autores que em algum momento chegaram a eliminar totalmente a dimensão escatológica da Paz de Deus, como Bernard McGinn; e (b) aquele dos autores que se concentraram nela, como Jules Michelet e outros pesquisadores que defendiam a tese do “terror do ano 1000”, como os historiadores românticos do século XIX. Vejamos as ressalvas feitas por Jean Flori:

1. Quanto à tese do terror do Ano Mil:

Primeiro retoque necessário, admitido há muito tempo, mas frequentemente omitido: o “terror do ano 1000” não constituiu o pano de fundo sobre o qual a Igreja teria abordado o motivo da paz de Deus. Dependente demais de certos “trechos escolhidos”, retirados de Raul Glaber e Ademar de Chabannes, o grande Michelet afirmava tais coisas em páginas de lirismo sombrio. E Michelet enumerava o fogo de santo Antônio, as intempéries, a fome, que obrigava os camponeses a roer raízes e entregarem-se à antropofagia, comendo seus próprios filhos. O único refúgio era a Igreja, para a qual os homens finalmente se voltavam. Multiplicavam-se doações, e os preâmbulos dos diplomas, lembrando que “aproxima-se a noite do mundo”, são testemunhos desse medo. Doações e alforrias não bastavam para acalmar a angústia dos senhores: eles se arrependiam, procurando a salvação nos claustros: “aspiravam a abandonar a espada e o talabarte, sigos da milícia secular; refugiavam-se entre os monges e debaixo de seu hábito”. Quanto aos que permaneciam na vida secular, corrigiam-se e renunciavam aos malefícios. Era o movimento de paz, iniciado pela Igreja: “Puseram a espada na bainha, tremendo sob a espada de Deus. Já não valia a pena combater, travar guerras por esta terra maldita que seria deixada.”

O tom dessas páginas se immortalizou. Seu valor histórico é mais contestável. Nelas nada é realmente falso, mas tudo é exagerado, desmedido. Michelet concentra num curto período elementos que se encontram ao longo de toda a história medieval: calamidades, fomes, medo do Juízo Final, recurso à Igreja, doações, refúgio em mosteiros, cavaleiros tomando o hábito de monges no momento da morte, tudo isso existe em todas as épocas, e não só nas proximidades do ano 1000. Aliás, não é indubitável que a perspectiva do Fim dos Tempos tenha provocado alguma vez mais terror do que esperança. A expectativa escatológica é uma constante de esperança cristã, e nada permite acreditar, nem mesmo o testemunho de Raul Glaber, que ela fosse a tal ponto exasperada com a aproximação do ano 1000, ou mesmo a do ano 1033, milênio da morte de Cristo.¹⁰⁵

2. A Paz de Deus e as revoluções comunais posteriores:

¹⁰⁵ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Campinas: UNICAMP, 2013, pp. 68-69.

Segundo retoque, admitido também há bastante tempo: ao contrário do que acreditaram Sémichon e Luchaire, a paz de Deus não teve nem força nem as intenções populares e antissenhoriais do movimento comunal que se desenvolveria um século depois. As primeiras assembleias de paz uniram a Igreja à alta aristocracia da Aquitânia, e não foram dirigidas contra ela. Não resultaram de um clima social de natureza revolucionária, e por certo é abusivo concluir a partir da presença das relíquias e dos monges entre as multidões, que houve uma aliança, mesmo que “objetiva”, entre a Igreja e o “povo”. Nem por isso se deve negar ou minimizar a pressão popular provocada pelos sofrimentos bem reais dos camponeses submetidos a diversas exações às quais voltaremos, primeiras vítimas das guerras provocadas pelo interesse ou pela vingança, a *faida*.¹⁰⁶

3. Sobre a oposição entre um império germânico e o domínio ocidental “francês”:

Terceiro retoque necessário, admitido de modo geral hoje em dia: não se deve exagerar, como se fazia outrora, no que se refere à época pós-carolíngia, a oposição entre, de um lado, um império germânico que, graças a um poder central (imperial) que continuava forte, soube manter a ordem e, de outro, um domínio ocidental “francês”, no qual a fraqueza ou mesmo a ausência do rei teria, ao contrário, possibilitado todos os desvios feudais com seu cortejo de desregramentos. O advento de Hugo Capeto não marca uma ruptura nem um baixo nível de autoridade pública; aquele rei eleito não era tão fraco quanto se diz, e o famoso diálogo: “Nem desintegração feudal generalizada, nem da total ausência de direito. Portanto, é exagerado vincular o aparecimento da paz de Deus apenas à suposta ausência do poder central.”¹⁰⁷

No que diz respeito ao tópico da anarquia feudal, um historiador mais contemporâneo (e autor de um livro sintético sobre o movimento pela paz), Thomaž Mastnak, afirma:

Recentemente, no entanto, a tese da "anarquia feudal" entrou em descrédito. Por um lado, os estudiosos desenvolveram receios sobre o conceito de feudalismo e, por outro, rejeitaram a idéia de anarquia como injustificada. As décadas em torno do ano 1000, quando surgiu o movimento da pax Dei, poderiam ter sido violentas e desordenadas, mas não eram anárquicas. Segue-se logicamente que o movimento pela paz não poderia ter se originado no desejo de acabar com a anarquia ou a desordem.¹⁰⁸

Mastnak, escrevendo em 2002, converge com a perspectiva de Jean Flori. Mastnak não nega uma conjuntura de violência e até de desordem, à época do nascimento da Paz de Deus, mas não corrobora a tese da anarquia feudal. Dessa forma, o movimento pela paz não pôde ter

¹⁰⁶ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Campinas: UNICAMP, 2013, p.70.

¹⁰⁷ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Campinas: UNICAMP, 2013, pp.70-71.

¹⁰⁸ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2002, p.7. Tradução nossa.

sido engendrado para combater um quadro social anárquico.¹⁰⁹ A análise atinge um passo além: nascem receios relativos ao próprio conceito de *feudalismo*. Segundo Mastnak: “historiadores revisionistas, no entanto, tendem a se concentrar mais na reestruturação do poder do que na anarquia, e no desenvolvimento de uma nova ordem em vez de desordem.”¹¹⁰ No livro *Crusading Peace: Christendom, the Muslim world, and Western political order*, Thomaž Mastnak dedica o primeiro capítulo, intitulado *From Holy Peace to Holy War*, a ambos os conceitos: Paz e Trégua de Deus. Ele começa afirmando que o século XI foi um período de grande transformação social, que envolveu uma redistribuição nas prerrogativas entre o poder secular e a autoridade eclesiástica. Cada uma das partes, na luta pelo seu fortalecimento, passou por mudanças internas. De acordo com Mastnak, a reestruturação secular (*secular restructuring*) era mais evidente. No caso da reforma eclesiástica, seu início deu-se no interior de monastérios, depois é que as alterações se propagaram para as igrejas em geral, alcançando então o público leigo¹¹¹. Admitamos que “grande transformação” aqui não designa revolução.

O movimento pela paz (seguindo o conceito de Mastnak - *the peace movement*) representou um papel essencial em todo o processo, dentro do qual estamos considerando a existência de uma competição entre as autoridades secular e eclesiástica. Esse movimento foi um mecanismo de articulação entre elas e, em algumas ocasiões, de resolução de conflitos entre os lados, que se desenvolviam com o intuito de dominação da sociedade cristã¹¹². Nas palavras de Mastnak, “em seus esforços para conter e canalizar a mudança social, ambos tentaram usar o movimento em proveito próprio. Foi a Igreja, no entanto, que manteve a iniciativa de promover a paz”¹¹³. Segundo o autor, o desenvolvimento da *pax Dei* foi a proteção imediata que a Igreja encontrou para enfrentar a violência do período que circundava o Ano Mil, o primeiro milênio da Encarnação de Cristo. O poder eclesiástico foi proeminente na direção da transformação social, o que contribuiu para sua primazia junto à sociedade que se formava¹¹⁴.

¹⁰⁹ De fato, os termos *violência*, *desordem* e *anarquia* sempre carecem de detalhes, do contrário, invariavelmente cairíamos em abstrações. Por exemplo, qual seria o limite entre desordem e anarquia? Em todo caso, temos um exemplo de historiador que não se alinha aos mutacionistas, menos ainda aos defensores da tese da revolução feudal.

¹¹⁰ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2002, p.8.

¹¹¹ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2002, p.1.

¹¹² Estes são os termos usados por Mastnak: *domination of Christian society*.

¹¹³ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2002, p.2.

¹¹⁴ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2002, p.2.

Durante as primeiras assembleias de paz, houve união entre a Igreja e a cúpula da aristocracia aquitanense. Não se tratou de eventos que se contrapuseram a esta. Não somente não houve um confronto como seria impreciso afirmar que a Igreja teria se aliado ao povo local, dando forma a uma espécie de processo revolucionário. Isso não significa que não houve descontentamentos por parte da população que não tomava armas, da qual muitas pessoas sofreram o impacto das guerras privadas fratricidas¹¹⁵.

Mencionamos acima as *Histórias* do monge Raul Glaber. Observamos como muitos historiadores abordaram esse livro como uma base favorável à *mutação feudal* e à perspectiva mutacionista da Paz de Deus. No Brasil, a historiadora Bruna Bengozi dedicou sua Dissertação a estudar a noção de *crise* no poder público em Regino de Prum e em Raul Glaber, trabalho defendido na Universidade de São Paulo em 2016. Considerando os nossos propósitos aqui, torna-se mais propício buscarmos suas conclusões a respeito da presença de alguma menção a *crise* nos livros das *Histórias*. No capítulo terceiro de seu trabalho, a autora se propõe a discutir também isto: (a) como a Paz de Deus é descrita na obra de Raul Glaber? (b) o relato sustenta a ideia de crise do poder público?

Nas *Histórias*, um dos tópicos mais importantes da obra é a fome. Vários historiadores uniram essa temática aos casos de heresia, de vandalismos e dos prodígios e, como já observamos, concluíram por uma narrativa de horror, chegando a elaborar e a legar à historiografia um cenário de desestruturação que seria típica do período pós-carolíngio. Teria sido somente isso? Apenas desolações? Bengozi buscou analisar trechos que não contribuem para o sustento da tese do Ano Mil. A edição utilizada por ela foi editada, em latim e em português, por Neithard Bulst e John France, traduzida por este e por Paul Reynolds. Vejamos alguns trechos estudados por ela.

1. Sobre a crise famélica:

Em seguida, a fome começou a reprimir toda a terra, ameaçando com a morte todos os homens. O tempo, de fato, encontrou-se perturbado ao ponto que jamais era encontrado um momento para o plantio, nem para a colheita, em particular, por causa das inundações. Parecia que os elementos, opostos entre eles, se envolveram em uma batalha, enquanro, sem dúvida, castigavam a insolência dos homens. As chuvas encharcaram o solo a tal ponto que durante três anos foi impossível traçar o caminho para semear. Nos tempos de colheita, as ervas daninhas e o joio infeliz cobriam a superfície dos campos. No melhor dos casos, um barril de grãos semeados rendia um setier [sextarius]

¹¹⁵ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Campinas: UNICAMP, 2013, p.70.

na colheita, do qual dificilmente era possível tirar um pouco mais de um punhado de grãos. Essa fome vingativa começou no oriente: devastou a Grécia, passou pela Itália, difundiu-se, em seguida, pela Gália, e se alastrou para todas as populações inglesas. A falta de comida oprimiu todos os povos: ricos e menos ricos estavam magros, como os pobres, porque a violência dos grandes também sucumbiu diante da miséria universal. Se havia comida à venda, o vendedor podia, segundo sua boa vontade, aumentar preço praticado, com a certeza de recebe-lo sem contradição. Encontramos em diversos locais o barril de grãos à sessenta sólidos, em outros casos, o setier era vendido à quinze sólidos. Após ter que comer o gado e as aves, os homens passaram, possuídos por uma fome atroz [*fame acerrima*], a comer carniça ou outras comidas imundas. Alguns chegaram ao ponto de comer algas dos rios para escapar da morte, mas em vão: não havia outro meio de escapar da fúria divina do que se voltar para si próprio. Dizer os excessos que trouxeram a corrupção do gênero humano provoca horror: ah, como é doloroso! O que raramente tínhamos visto no passado, os homens, enfurecidos pela fome, comendo a carne de outros homens. Os viajantes, assaltados por homens mais vigorosos que eles, eram desmembrados, cozidos no fogo e comidos. Muitos outros, que fugiram da fome de região em região, foram abatidos por seus anfitriões e serviram de comida para aqueles que o receberam. Muitas vezes, mostravam uma fruta ou um ovo para uma criança e a levavam para um lugar isolado para matá-la e comê-la. Em muitos lugares, os cadáveres foram exumados e serviram de alívio para a fome. Chegou-se a tal ponto de demência que um gado abandonado corria menor risco de ser surpreendido que os homens. Como comer a carne humana se tornou uma prática comum, vimos alguém trazer carne humana cozida ao mercado de Tournus, como se ela fosse carne de qualquer outro animal. Abordado, ele não negou seu crime, foi amarrado à estaca e queimado. A carne foi enterrada. Alguém veio à noite, exumou-a e comeu. Ele também foi pego e queimado.¹¹⁶

2. Novo trecho sobre a crise famélica:

Em razão dos pecados dos homens, essa terrível calamidade durou três anos em todo o mundo. Para aliviar os miseráveis, foram utilizados os ornamentos e os tesouros das igrejas, cujos decretos dos Pais da Igreja indicavam que eles foram originalmente criados com este objetivo. Porém, em quase todos os lugares, a multidão dos pobres, proporcional ao justo castigo da cólera divina, excedeu em muito os tesouros das igrejas. Afligidos pelas privações, os famintos que conseguiram se alimentar viam seus corpos incharem e logo morriam. Vimos outros sentirem os alimentos em suas mãos, tentarem levá-los até a boca, abaixarem as cabeças e desfalecerem, incapazes de saciar seus desejos. Quanta dor, quantas lágrimas e soluços vieram de todos aqueles que viram o espetáculo, especialmente das pessoas religiosas, bispos, abades, monges ou freiras, e em geral, em todos aqueles, de cada sexo ou ordem, que creem no senhor, o que eles poderiam escrever? Pensava-se que a ordem soberana das estações e dos elementos, que governava o mundo desde a origem dos tempos, degenerou-se em um caos perpétuo, levando o gênero humano ao fim. Coisa estupenda e extraordinária, diante de uma catástrofe também imprevisível, sinal de uma punição divina, poucas pessoas que inclinaram o

¹¹⁶ BONGOZI, Bruna Giovana. A “crise” do poder público em Regino de Prüm e Raul Glaber (séculos IX - XI). 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, pp. 89-90.

coração contrito, como era apropriado, e elevaram o coração e as mãos ao Senhor para pedir a Sua ajuda. Então, se realiza o versículo de Isaías [9,13], que diz: “Todavia, o povo não se voltou para aquele que o feriu”. Havia uma espécie de dureza no coração dos homens e de cegueira em seus espíritos, pois aquele que é juiz soberano e autor de todo bem sabe nos dar o desejo de orar, também sabe quando deve ter compaixão de nós.¹¹⁷

3. “A paz e abundância no milésimo ano após a paixão do Senhor” (*De pace et habundantia anni millesimi a Passione Domini*)

No ano que se seguiu à terrível calamidade, que foi o do milésimo ano da paixão do Senhor, as nuvens e tempestades diminuíram em homenagem à bondade e à misericórdia divinas, a face do céu começou a brilhar, exalando ventos benéficos e mostrando em sua serenidade a magnificência do criador, enquanto a superfície verde do solo carregava o fruto em abundância, espantando a fome [...]. No mesmo ano, a colheita trouxe uma abundância de trigo, vinho e outros frutos, que não poderia ser esperada pelos próximos cinco anos. A comida dos homens, até as carnes e alimentos mais requintados, era vendida por nada. Tudo se passava como no antigo grande Jubileu [referência ao livro de Levítico 25,10]. No ano seguinte, depois no terceiro e no quarto, a colheita não foi menor.¹¹⁸

Considerando esses três trechos, e o trabalho que Bengozi desenvolveu, a obra de Raul Glaber não se limita a descrever catástrofes. Assim como em outros momentos das *Histórias*, há uma conexão entre uma circunstância adversa e um desfecho favorável. Nesse terceiro trecho, nós observamos Raul Glaber chamar a atenção para aspectos extremamente positivos: (a) “bondade e misericórdia divinas”; (b) “ventos benéficos”; (c) “serenidade e magnificência do criador”; (d) “fruto em abundância”; (e) “espantando a fome”; (f) “abundância de trigo, vinho e outros frutos (...)”, etc. Essas descrições sugerem um teatro plenamente caótico? Um palco em que os homens responsáveis pela organização pública e pela manutenção da paz perderam o total controle de suas funções? São perguntas que podemos fazer a todos os historiadores que se dedicaram às *Histórias* a fim de compreenderem o chamado Ano Mil. Mas como passamos dos acontecimentos dos trechos 1 e 2 para os do trecho 3? O que possibilitou essa reviravolta? Foi a assembleia da Paz de Deus, na Aquitânia, em 1033, também descrita por Raul Glaber:

¹¹⁷ BONGOZI, Bruna Giovana. A “crise” do poder público em Regino de Prüm e Raul Glaber (séculos IX - XI). 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p.90.

¹¹⁸ BONGOZI, Bruna Giovana. A “crise” do poder público em Regino de Prüm e Raul Glaber (séculos IX - XI). 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 91.

[...] Foi então que os bispos, abades e outros homens piedosos da Aquitânia reuniram todo o povo em um grande concílio, para o qual foram elevados os corpos de muitos santos e inúmeras caixas de relíquias sagradas. O movimento se espalhou para as províncias de Arles e Lyon, em seguida, para toda a Borgonha e regiões mais distantes do reino da França. Nas dioceses, foi decretado que em certos lugares, os bispos e magnatas de todo o país deveriam convocar conselhos para restabelecer a paz e consolidar a santa fé. Quando o povo ouviu isso se regozijou, grandes, médios e mais pobres, todos prontos para obedecer os comandos do clero, como se eles tivessem sido dados por uma voz celestial falando com os homens na Terra. Todos, de fato, estavam intimados pela carnificina recente e temiam não alcançar a abundância da colheita seguinte. Um rolo, dividido em capítulos, foi elaborado, contendo uma lista de tudo que era proibido, além do registro dos homens que tinham, por compromisso jurado, decidido oferecer ao Deus Todo-Poderoso. A parte mais importante do registro se referia à paz, que deveria ser preservada inviolável para que todos os homens, religiosos ou laicos, seja quais forem as ameaças que tinha pendurado sobre eles anteriormente, pudessem agora fazer seus trabalhos sem medo e desarmados. O ladrão ou usurpador do bem de outro sofreria todo o rigor das leis, seja condenado às penas severas, multas ou punições corporais. Os lugares sagrados de todas as igrejas deveriam ser objeto de tal honra e reverência, que se alguém culpado de qualquer crime ali se refugiasse, permaneceria ileso, a menos que ele houvesse violado o juramento de paz; neste caso, ele poderia ser capturado perante o altar e sofrer a penalidade estabelecida. Todos os clérigos, monges e freiras, assim como quem viajassem com eles pelo país, não poderiam sofrer violência de outras pessoas. Seria longo enumerar as muitas decisões tomadas nesses conselhos. Lembramos, porém, que todos concordaram, em edital perpétuo, que os homens, exceto quando gravemente doente ou em festas solenes, deveriam se abster de vinho no sexto dia da semana e de carne no sétimo dia. Se, por alguma razão, um homem relaxasse nessa proibição por um tempo, ele deveria alimentar três homens pobres. Muitas pessoas eram curadas nesses encontros de homens santos. Para que não haja dúvidas, registramos que pernas e braços dobrados foram endireitados e retornaram ao seu estado normal, o sangue corria em abundância na pele rasgada e na carne dividida. Estes casos deram credibilidade para outros que podiam suscitar dúvidas. O entusiasmo era tal que os bispos levantaram seus cajados aos céus e estenderam as mãos a Deus. “Paz! Paz! Paz!”, todos clamaram, como para selar o acordo concluído sobre o assunto entre Deus e eles, prometendo que ao fim de cinco anos ele seria renovado para confirmar a paz, da mesma maneira admirável.¹¹⁹

Estamos no período da grande fome de 1031-1033, na região da Borgonha. É nesse contexto que Raul Glaber começa a falar sobre uma assembleia de paz. Após alguns anos de escassez, sobreveio um período de paz, refletindo-se na abundância das colheitas. Essa nova época tornou-se possível em decorrência da aliança entre Deus e os homens, “(...) todos clamaram, como para selar o acordo concluído sobre o assunto entre Deus e eles, (...)”. Bengozi

¹¹⁹ BENGZOZI, Bruna Giovana. A “crise” do poder público em Regino de Prüm e Raul Glaber (séculos IX - XI). 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 92.

nos lembra que esses fatos ocorreram em acordo com o trecho de Levítico, capítulo 25, versículo 10. Observamos as noções de pacto, de liberdade, de jubileu e de recomeço. Notemos mais algumas questões. Raul Glaber não faz referência a uma desestruturação social e geral, a uma violência descontrolada, endêmica, que teria sido causada pela ascensão de um novo estrato social, os *milites*. Também não observamos linhas dedicadas a uma opressão dos mais pobres. Teria sido um medo fora de controle em razão de uma suposta violência endêmica o motivo proeminente para uma tentativa de controlar as ações dos homens? Para Bengozi, se houve medo, este se deveu a múltiplos eventos, que resultaram em miséria e decadência social, mas em termos locais. É necessário levar em conta também que todos haviam sido intimados a obedecer aos comandos do clero: grandes, médios e os mais pobres; todos temiam não ser beneficiados com a colheita que se seguiria.¹²⁰

Bengozi alinha-se ao historiador Karl Ferdinand Werner (1924-2008). Este defendeu que a promoção das assembleias de paz não significava que a Igreja estava usurpando prerrogativas reais, porém, tinha como fundamento justamente a autoridade pública concedida aos bispos pela própria legislação carolíngia, e isso ocorria desde o século IX. Werner também sustentou que, com base nessa legislação, a Igreja não tencionava uma paz generalizada, mas primordialmente a defesa de seus diversos bens.¹²¹ Esta estava em processo de independência, e a instituição da Paz de Deus foi um patamar importante nesse desenvolvimento. Soma-se a isso a possibilidade de a Igreja não ter excluído a atuação dos governantes. Como esse raciocínio dialoga com a narrativa de Raul Glaber? Nas *Histórias*, a Paz de Deus ganha espaço como uma forma de a Igreja garantir a manutenção de suas posses, ou então de recuperá-las, caso houvesse algum atentado aos mesmos. E a importância disso dava-se também pelo fato de que, durante a crise famélica, parte considerável dessas posses foram destinadas aos pobres.¹²²

¹²⁰ BENGZOZI, Bruna Giovana. **A “crise” do poder público em Regino de Prüm e Raul Glaber (séculos IX - XI)**. 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 94.

¹²¹ WERNER, Karl Ferdinand. **Le rôle des évêques dans les mouvements de paix au Xe et XIe siècles**. In: *Mediaevalia christiana*. Paris: De Boeck, s/d, p.155-195 *apud* ALMEIDA, Néri de Barros. *A Idade Média entre o “poder público” e a “centralização política”, itinerários de uma construção historiográfica*. VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 26, n. 43, jan/jun 2010, p.49-70, pp. 57-58.

¹²² BENGZOZI, Bruna Giovana. **A “crise” do poder público em Regino de Prüm e Raul Glaber (séculos IX - XI)**. 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 94.

O que foi a Trégua de Deus?

Comecemos com a exposição da historiadora Néri de Barros Almeida:

A Trégua de Deus geralmente é interpretada como a tentativa da Igreja estabelecer o controle do tempo lícito para a guerra, na tentativa de reduzi-la ao mínimo possível. Pensamos, no entanto, que a Trégua de Deus, enquanto ainda proposta circunscrita ao ideal eclesiástico se ocupa menos da guerra do que da defesa frente aos guerreiros da especificidade do tempo litúrgico e da autoridade reservada à Igreja sobre o mesmo. Isso ganha sentido se pensarmos que o contexto reformista monástico em que se dá o movimento de paz, é marcado pela tentativa da Igreja de estabelecer a distinção física e simbólica dos domínios consagrados, construindo dessa forma a *libertas ecclesiae*. O respeito à Trégua pelos guerreiros assinalaria seu reconhecimento da autoridade espiritual e a natureza igualmente espiritual de seus domínios objetivos (o tempo litúrgico e o espaço de seus senhorios, por exemplo).¹²³

A historiadora chama a atenção para a *libertas ecclesiae*. Nós veremos essa questão novamente nos capítulos seguintes, ela ser-nos-á cara. Seguindo a análise proposta pela autora, concluímos que a Trégua de Deus foi uma iniciativa ainda mais específica e circunscrita do que a Paz de Deus; pelas novas disposições, os guerreiros reconheceriam a autoridade espiritual da Igreja, o que certamente se refletiria na atuação bélica, mas não em termos militares expansionistas. Por sua vez, Jean Flori dedicou-se a estudar algumas assembleias de paz relativas à Trégua de Deus: (a) Elne, 1027; (b) Arles, 1037-1041; (c) Saint-Gilles-du-Gard, 1042; e (d) Narbona, 1054.¹²⁴

Quais foram as disposições resultantes em Elne? À semelhança do que havia sido definido em assembleias anteriores, proibía-se: (a) atacar monge ou clérigo sem armas; (b) atacar qualquer homem que estivesse a caminho da igreja ou do concílio; (c) atacar qualquer homem acompanhando uma mulher; (d) violar igrejas; (e) violar qualquer casa a menos de 30 passos de lugares santos. Qual era a novidade? O primeiro decreto, que limitava o tempo de uso legítimo da guerra privada. Nenhum habitante daquele condado ou episcopado poderia atacar um inimigo da nona hora do sábado até a primeira hora da segunda-feira. O propósito era a devida honra do dia do senhor. No concílio de Arles, 1037-1041, observamos a ampliação da duração da Trégua de Deus e de sua disposição geográfica. O pedido foi feito aos bispos da Gália e da Itália para que fosse promovida aquela paz nestas regiões. A partir de quarta-feira à

¹²³ ALMEIDA, Néri de Barros. **A Idade Média entre o “poder público” e a “centralização política”, itinerários de uma construção historiográfica.** VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 26, n. 43, jan/jun 2010, p.49-70, p. 58. Grifo nosso.

¹²⁴ Confira o capítulo 3 de *Guerra santa*.

noite até segunda-feira de manhã todos os cristãos deveriam observar uma paz completa e uma trégua duradoura. O respeito a essas leis poderia corresponder à absolvição, entretando, seu descumprimento resultava em excomunhão. Para termos uma noção da seriedade dessas normas, aquele que matasse alguém dentro desse período de trégua recebia como penitência a peregrinação até Jerusalém. É importante levar em conta que o combate e a punição àqueles que violavam a Trégua de Deus não significava um crime, mas uma ação dignidade de piedade. Isento de crimes, o agente punitivo de um transgressor deveria ser visto pelos cristãos como alguém a realizar uma obra divina. Flori considera este um novo patamar na sacralização da ação guerreira, que tinha como alvo um inimigo da paz e da Igreja, ainda que se tratasse de um cristão.¹²⁵

Em Saint-Gilles-du-Gard, 1042, proibia-se: (a) violação de propriedades de monges e cônegos; (b) violação de igrejas; (c) violação de casas localizadas em um raio de 30 passos delas. A dimensão de Trégua proibia que um soldado (*miles*) portasse armas desde o dia 4 de setembro até o dia de São João, 24 de junho, a não ser que existisse autorização do bispo. O que Flori afirma sobre este terceiro caso? Uma nova investida na subordinação da atividade guerreira às decisões oriundas da autoridade da Igreja. Reafirmava-se o caráter sagrado e, portanto, inviolável dos bens eclesiásticos. Em 1054, na assembleia de Narbona, novamente observamos a reafirmação de decisões anteriores, com destaque para a proibição de se matar cristãos. O derramamento de sangue de um cristão significava o derramamento do sangue de Cristo. Nenhum cristão deveria buscar outro cristão para causar-lhe algum prejuízo desde o pôr do sol da quarta-feira até o nascer do sol de segunda-feira. Um indivíduo deveria ser excluído de uma assembleia de cristãos e condenado ao exílio perpétuo para toda a vida se cometesse os seguintes atos: (a) assassinato em sã consciência e voluntariamente; (b) apoderamento de um castelo alheio; (c) destruição de um castelo alheio; (d) acusação de querer fazê-lo.¹²⁶ A conclusão de Flori é esta:

Os decretos de Narbona, é verdade, não eram muito inovadores. Constituíam o resultado de uma evolução cujas etapas principais acabamos de traçar. Antes de Narbona, encontramos características mais marcantes e significativas. No entanto, ao identificar todos os cristãos com o corpo de Cristo, tais decretos traduziam o intuito de generalizar as medidas contra os delitos da guerra privada no seio da cristandade. Delitos cujas principais vítimas eram as propriedades eclesiásticas; quanto aos violadores,

¹²⁵ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2013, pp.96-97.

¹²⁶ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2013, pp.97-98.

evidentemente eram guerreiros que lesavam pela os interesses dela em proveito dos interesses de mandantes, senhores laicos.

O fundo do problema está aí: era preciso “libertar as igrejas” daquela ocupação laica que provocava conflitos e processos, levando frequentemente os prelados a também travar guerra por meio do recrutamento de *milites*.¹²⁷

De fato, a Trégua de Deus consistiu em um esforço de limitação dos conflitos internos à sociedade cristã, proibindo aos cristãos os homicídios entre si. De acordo com alguns historiadores, pode-se crer que, dessa condição, a Igreja passaria facilmente a defender também a possibilidade de guerra contra os infiéis em nome da verdadeira fé, unindo os cristãos, outrora engajados em combates fratricidas, agora autorizados a matar em determinadas circunstâncias. O historiador insiste, todavia, que a ligação entre os dois elementos não é evidente. Ele afirma: “a trégua de Deus interrompe uma guerra feudal já moderada, no espírito de um esforço de abrandamento dos Cavaleiros, ao passo que a Cruzada lhes propõe tornarem-se mais duros, em um tipo novo de guerra.”¹²⁸ A fórmula da Trégua forjada na primeira metade do século XI espalhou-se para outras regiões em direção ao norte, e cada província eclesiástica fez suas pequenas intervenções conforme critérios regionais, e nos anos de 1040 Narbona, Arles e Borgonha, por exemplo, já contavam com disposições semelhantes.

Barthélemy escreve: “os historiadores modernos, imaginando uma violência feudal desencadeada, de castelo em castelo, creram ver uma pequena revolução nessa trégua de deus, após as audácias da ‘paz de Deus’ do ano 1000.”¹²⁹ Ele contraria essa perspectiva, afirmando que o contexto não exigia uma alternativa entre a Trégua de Deus e o caos social, mesmo porque a guerra feudal não se caracterizava pela onipresença da violência generalizada. Nesse sentido, o acréscimo dos quatro dias de trégua não tinha como razão principal a interrupção

¹²⁷ Flori descreve um exemplo, ocorrido no período do concílio de Narbona: o caso do Visconde Berengário de Narbona. Em 1059, ele apresentou queixa contra o arcebispo local. Tempos antes, com a finalidade de emancipação da influência laica do visconde, o bispo chegou ao ponto de reunir *milites*, disposto inclusive a guerrear à frente da tropa. No ano de 1043, imbuído dos desejos de paz, o bispo renunciou ao uso da força bélica no concílio de Arles, tonando-se favorável ao anátema daqueles que descumprissem a Paz de Deus estabelecida. Entretanto, o mesmo bispo, pouco depois, optou por investir-se novamente como cavaleiro, *qui non multo post acceptis armis ut milites*, com o intuito de guerra. Segundo Flori, isso foi o suficiente para significar a quebra de sua proposta, violando, à frente de seus cavaleiros, a trégua à qual aderira havia não muito. Mais: o bispo teria utilizado montantes oriundos dos violadores da paz para recrutar e organizar milites mercenários que haviam tirado a vida de um dos vassalos do visconde, e, após esse fato, colocando-se sob a proteção do bispo. A decisão do visconde, laico, reclamava da violação da paz por parte do sacerdote, que havia jurado em favor desta. Nesse conflito, o visconde era mesmo o espoliador dos bens eclesiásticos, a ponto de merecer a reação suscitada pelo bispado local, ou o bispo em questão de fato havia rompido seu juramento? FLORI, Jean. **Guerra santa: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão**. Campinas: Editora Unicamp, 2013, pp.98-99.

¹²⁸ BARTHÉLEMY, Dominique. **A cavalaria**: da Germânia antiga à França do século XII. Campinas: Unicamp, p.317.

¹²⁹ BARTHÉLEMY, Dominique. **A cavalaria**: da Germânia antiga à França do século XII. Campinas: Unicamp, pp.317-318.

dos combates, mas talvez, como propõe Barthélemy, elevar o respeito a Deus, e por consequência à Igreja; ou seja, a natureza dessa decisão relacionava-se mais ao critério religioso. Ainda assim, a Paz de Deus não conseguia impedir de todo as guerras públicas entre os príncipes e condes, leigos. Por isso, o descumprimento da Paz de Deus acarretava sanções como multas, exílio e peregrinação penitencial. Neste terceiro aspecto, alguns diriam que pode haver uma pequena proximidade entre a Trégua de Deus e a Cruzada¹³⁰.

Não sustentamos a ideia de uma linha unívoca em que uma instituição foi substituindo a outra em um processo evolutivo. Assim, a Trégua de Deus não substituiu a Paz de Deus, e a Cruzada não substituiu a Trégua de Deus. A existência desta instituição pode ser encontrada no fim do século XI, por exemplo, no discurso do papa Urbano II em Clermont, em 1095. Em se tratando do discurso papal, Guiberto de Nogent afirma: “ele também amaldiçoou com um horrível anátema todos aqueles que ousariam prejudicar as esposas, filhos e posses daqueles que seguiram a jornada de Deus pelos próximos três anos.”¹³¹ O abade de Nogent nos chama a atenção para o caso das pessoas que não partiram à jornada. Urbano II reforçou a prevalência da Trégua de Deus, demonstrando mais uma vez que a violência interna, fosse contra propriedades, fosse contra indivíduos não era legítima.

Em 1054, Guifredo de Narbona promulgou pela segunda vez a Trégua de Deus em sua comunidade. Nessa oportunidade, esta cláusula era nova: “aquele que mata um cristão derrama, sem dúvida alguma, o sangue de Cristo”.¹³² Note-se que a figura de Cristo aparece como referência. A gravidade de um homicídio contra um cristão se dava, primeiramente, porque esse ato feria sobretudo a Deus Filho, depois o sujeito em si. Barthélemy dedicou-se a estudar vidas e milagres de santos que faziam menção à Trégua de Deus na França do Norte, entre 1060 e 1120. Dentre essas narrativas, constam: milagres de Santo Ursmer de Lobbes e milagres de Santo Arnaldo de Pamela.

A intervenção dos santos, por meio de suas relíquias ou não, é outro aspecto fundamental relativo a essa sociedade da qual ganhou visibilidade um tipo específico de violência: a vingança. Bispos e abades lançaram-se em campanhas de pacificação contra as insurgências entre famílias de cavaleiros que tiveram sua honra desafiada. As relíquias

¹³⁰ BARTHÉLEMY, Dominique. **A cavalaria**: da Germânia antiga à França do século XII. Campinas: Unicamp, pp.317-318. Uma Cruzada também pode ter um aspecto penitencial, mas não que necessariamente as Tréguas de Deus tenham levado os cristãos diretamente às Cruzadas.

¹³¹ “Preterea omnes illos atroci dampnavit anathemate, qui eorum uxoribus, filiis aut possessionibus qui hoc dei iter aggredierentur per integrum triennii tempus molestiam auderent inferre.” GUIBERT DE NOGENT. HUYGENS, R.B.C. (ed.). **Dei gesta per Francos et cinq autres textes**. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v.127^a. Turnhout: Brepols, 1996, p.117.

¹³² FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Campinas: UNICAMP, 2013, p. 97.

contribuem, no caso de Santo Ursmer, para fomentar, por exemplo, o temor a Deus e a devoção ao santo. Considerando Arnaldo de Pamela, este foi um caso em que o santo atuou como um agente intermediário. Os assassinos que almejam uma reconciliação com os familiares da vítima podem fazê-lo por intermédio dos santos. Assim, a responsabilidade do pedido é transferida. O agente intermediário pode, então, prosternar-se perante os próximos das vítimas, e para estes se torna mais difícil recusar o pedido. O princípio da vingança não deixa de aparecer nas canções de gesta do século XII, como na de *Garin, o loreno*, na de *Raul de Cambrai* e na *Canção de Rolando*. Mas Barthélemy afirma: “eu não tenho certeza, tantos são os sinais de que as sociedades de vingança não são atravessadas por um verdadeiro desencadeamento de violência.”¹³³

Barthélemy nos leva a pensar que a sociedade feudal, por assim dizer, era permeada por tipos específicos de violência, mas não por invasões territoriais contínuas e combates incontáveis entre famílias, dos quais os camponeses eram sempre as principais vítimas. Ele afirma que “o número de vendetas que precisam ser detidas resulta, portanto, menos da violência descontrolada do que de uma sensibilidade de certa forma exacerbada diante da guerra homicida, na sociedade feudal (...).”¹³⁴ Porém, é preciso sublinhar que a Igreja, mesmo em fins do século XI, não estava em condições de garantir a paz em todas as regiões da Cristandade Ocidental¹³⁵. Mesmo que ela tomasse os bens e os familiares dos cruzados sob sua proteção, essa medida não era plenamente eficaz, o que não quer dizer que não tenha tido sucesso em alguma medida. O princípio de ordem estabelecido em Clermont, e difundido por Urbano II em suas viagens pelas diversas regiões do Reino de França, remontou à paz dentro da Cristandade e à união entre os cristãos contra um inimigo comum, os infiéis. Contudo, as guerras entre os reis e os condes continuaram enquanto dezenas de milhares de pessoas marchavam em direção a Jerusalém¹³⁶. Barthélemy afirma:

Uma vez terminada a Cruzada, os antigos combatentes de Jerusalém não se constituem em uma confraria encarregada de defender a Igreja e os fracos;

¹³³ BARTHÉLEMY, Dominique. **A cavalaria**: da Germânia antiga à França do século XII. Campinas: Unicamp, pp.319-322.

¹³⁴ BARTHÉLEMY, Dominique. **A cavalaria**: da Germânia antiga à França do século XII. Campinas: Unicamp, pp.319-322.

¹³⁵ Podemos falar de Cristandade, *christianitas*. Este conceito é preferível quando comparado a *Europa ocidental*.

¹³⁶ O autor menciona três casos específicos: (1) A tentativa de Hélio do Maine em obter de Guilherme, o Ruivo, a garantia de suas terras enquanto partisse em direção a Jerusalém e, diante da recusa deste, optou pela permanência a fim de tentar proteger suas posses; (2) Guilherme, o Ruivo continuou travando combates nas regiões do Maine e de Vexin contra homens chamados Hélio e Luís; (3) O caso de Sibila, herdeira do condado de Porcien, que se relaciona com Enguerrano de Boves, enquanto Godofredo de Namur, seu marido, encontra-se na jornada. Quando este retorna, inicia-se uma guerra. BARTHÉLEMY, Dominique. **A cavalaria**: da Germânia antiga à França do século XII. Campinas: Unicamp, pp.323-325.

eles inclusive sequer fazem voto solene de respeitá-los, de não atacá-los. Ao contrário, os cruzados voltam confortados no orgulho de cavaleiros valorosos, e ciosos de seus direitos. Em outros termos, a Cruzada não produz a instituição de uma Cavalaria cristã como o espírito moderno frequentemente sonha; não há templários jurados à ordem pública interna. Os senhores feudais já imaginam contribuir com essa ordem pública: herdeiros de uma ideologia carolíngia, eles se colocam como defensores e protetores do país...uns contra os outros! E mesmo quando a crítica da Igreja os arranha e desmascara em parte os mecanismos da guerra feudal, ela não se estende aos príncipes e reis que são os seus maiores praticantes, mas é a eles que a Igreja se remete para endireitar os erros da Europa. Ela vai mais sugerir do que impor a suas hostes uma disciplina milicianiana comparável à dos cistercienses no combate espiritual, ou à dos antigos romanos.¹³⁷

Notamos, por esse trecho, que a Igreja poderia ter instituído uma hierarquia acerca de a quem recorreria a fim de estabelecer o controle da violência. Aqueles que praticavam a vingança poderiam ser os mesmos a quem ela apelava em contextos específicos. A Igreja confiava aos reis, aos príncipes e aos senhores de terras, proprietários de grandes castelos, a guarda de seus senhorios. Nesse caminho historiográfico, tocamos a última questão deste capítulo: existe alguma conexão entre a Cruzada e o movimento pela paz?

Podemos verificar duas teses a respeito, e as duas possuem fundamentos consideráveis. Uma delas pode ser encontrada em Thomaz Mastnak, que defende uma resposta afirmativa. A outra tese, mais cautelosa, pode ser analisada na obra de Jean Flori. Este chama a atenção para aspectos distintos. Segundo sua perspectiva, a contribuição que a Paz de Deus trouxe ao medievo foi opor duas formas de ação guerreira. Qualquer ato violento dirigido à Igreja era considerado repugnante. Por outro lado, a violência dirigida contra os inimigos da fé cristã poderia ser meritória e, portanto, não constar na categoria de pecado.¹³⁸ A Paz de Deus possibilitou a nitidez dessa divergência. Entretanto, isso não significa que o movimento pela paz levaria automaticamente ao combate contra algum adversário mergulhado no paganismo; apenas à limitação de uma contenda interna ao universo cristão. Vamos ao parecer de Mastnak, baseando-se em Marcus Bull:

A cruzada foi a consumação do movimento pela paz – seu cumprimento e a realização de seus ideais. É verdade que essa visão, proposta por vários historiadores antes e depois da Segunda Guerra Mundial, foi recentemente questionada. O argumento de que 'o elo superficialmente atraente entre a paz e a cruzada é uma fantasia' baseia-se em um estudo das 'experiências reais dos leigos' em oposição aos pronunciamentos teóricos dos eclesiásticos. (...).

¹³⁷ BARTHÉLEMY, Dominique. **A cavalaria**: da Germânia antiga à França do século XII. Campinas: Unicamp, p. 325.

¹³⁸ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Campinas: UNICAMP, 2013, pp.99-100.

Crítico de um ‘elo superficial’ entre o movimento pela paz e a cruzada, aceito como incontestável, e que, ‘no nível dos arranjos práticos, a Paz e a cruzada estavam associadas desde o início’. Mas, como ‘arranjos práticos’ nunca são despidos de ideias, mas sim encerrados em um mundo imaginário, baseando-se em ideias específicas, tentarei apontar não apenas os elos práticos entre o movimento de paz e a cruzada, mas também os elos imaginários e ideais entre eles.¹³⁹

Mastnak é categórico: a Cruzada foi a consumação do movimento pela paz. Este foi importante a tal ponto que a reforma papal¹⁴⁰ o assimilou. Sem dúvida interessava aos papas reformistas a paz em meio à Cristandade. Leão IX, Nicolau II e Alexandre II atuaram firmemente nesse projeto. Aquele, no Sínodo de Reims em 1049, ao proclamar a Paz de Deus, esse, no Sínodo de Latrão em 1059, ao sancionar a Paz e a Trégua de Deus, e este, ao declarar que o derramamento de sangue sarraceno poderia ser lícito. Ao mesmo tempo em que os combates dentro da Cristandade eram, em grande medida, errados, as guerras fora do Corpo de Cristo poderiam ser santas, logo, justas.¹⁴¹

Mastnak conecta o movimento pela paz à Cruzada assim: do ponto de vista material e do ponto de vista do imaginário, das ideias. Esse método justifica-se, segundo Mastnak, pela razão de que os arranjos práticos e o campo das ideias nunca estão desassociados. Ele continua associando a *pax Dei* e a *treuga Dei* a expectativas milenares e a preocupações apocalípticas, o que colabora para a conexão entre o movimento pela paz e a Primeira Cruzada:

A cruzada foi incorporada a um mundo imanente criado em grande parte pelo movimento pela paz. Alguns aspectos da cruzada surgiram e se alimentaram daquele mundo, a partir do qual ela ganhou sentido e direção. Se o movimento pela paz gerava imagens e fantasias que faziam parte integrante da realidade histórica, a cruzada ajudou a materializá-las. De importância fundamental nesse sentido foram o messianismo e a escatologia do movimento de paz. E duas imagens intimamente ligadas às expectativas milenares e às preocupações apocalípticas por trás da *pax* e da *treuga Dei* eram as de Israel e Jerusalém.¹⁴²

Alguns historiadores chegaram a propor que a faixa populacional envolvida no movimento pela paz identificava-se com os filhos de Israel, amparada por uma linguagem messiânica. É como se o novo povo eleito estivesse se preparando para um novo êxodo, sendo

¹³⁹ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim world, and Western political order. Berkeley, London: University of California Press, 2002, pp. 44-45. Tradução nossa.

¹⁴⁰ Por reforma papal, estamos fazendo referência à chamada Reforma Gregoriana.

¹⁴¹ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim world, and Western political order. Berkeley, London: University of California Press, 2002, pp. 43-51.

¹⁴² MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim world, and Western political order. Berkeley, London: University of California Press, 2002, p. 45. Tradução nossa.

que a Terra Prometida permanecia no mesmo lugar. Deve-se notar, inclusive, que as peregrinações para Jerusalém aumentaram quantitativamente em torno do milênio. Ao longo do século XI, as peregrinações em direção à Palestina foram generalizadas, ininterruptas e intensivas. Não devemos estranhar, portanto, se um autor como Mastnak afirmar que um dos aspectos da Primeira Cruzada foi a peregrinação, e provavelmente a maior já realizada. Jerusalém representava o horizonte escatológico por excelência, e muitos historiadores concordam com essa afirmação. Muitas vezes, a diferença entre realidade e imaginação nem sequer era nítida, e as Jerusaléns celeste e terrena imergiam na mente dos protagonistas. E essa concepção era tão comum para os peregrinos desarmados quanto para os cruzados. A relação entre as Jerusaléns era marcante o suficiente para influenciar pensamentos e atos. O que muitos viam era justamente a cidade revelada no Apocalipse, 21,10. A imagem que Mastnak constrói daquela conjuntura de modo algum cabe em um quadro no qual as pessoas estavam se aproximando do milênio apavoradas, surgindo do outro lado revigoradas após descobrirem que o retorno de Cristo não ocorreu.¹⁴³

Mas a conexão que estamos tentando expor ao público precisa ser bem estruturada. Se alguns historiadores querem dizer que a Primeira Cruzada foi a saída derradeira para o apaziguamento geral em solo europeu, essa tese parece tender a ruir como um castelo de cartas. Se se almeja dizer que a tentativa de promover a paz internamente à Cristandade falhou, e por isso a decisão restante foi exportar a violência em direção ao Islã, essa proposição torna-se pobre frente ao que se verá nos dois capítulos seguintes. A jornada a Jerusalém pode ter tido relações com o quase centenário movimento pela paz (era-o em fins do século XI), mas não como solução final para uma violência incontrolável, como se o movimento pela paz tivesse até então colecionado apenas fracassos. E isso nos aproxima da sugestão de Flori. Reconhecemos um elo importante entre o movimento pela paz e a Cruzada: aquele contribuiu sobremaneira para que o uso da violência fosse ordenado a um fim correto. E um dos fins corretos, como a ser visto na seção 1.2, será a legítima defesa, sobretudo em se tratando da luta contra hereges e infieis. No Concílio de Clermont-Ferrand, a distinção entre o que era aceitável e o que não era provavelmente nunca havia sido tão bem iluminada.

A oposição de violências (legítimas e ilegítimas) pode ser encontrada no discurso do papa Urbano II em Clermont, de acordo com a narrativa de Guiberto de Nogent, por exemplo. O discurso de Urbano II sobreviveu em crônicas, e algumas delas elaboradas após o término

¹⁴³ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim world, and Western political order. Berkeley, London: University of California Press, 2002, pp.44-48.

da Primeira Cruzada, quando já se reconhecia o sucesso da empreitada. Um ponto é comum a todos os cronistas: no famoso discurso papal, Urbano exortou os cristãos a interromperem as guerras fratricidas e a marcharem contra os infiéis, *non-Christians*. As palavras de Urbano II podem ser encontradas nas obras de Baldrico de Dol, Fulquério de Chartres, Guiberto de Nogent e Roberto, o Monge. Nas obras desses autores, já se impelia que os molestadores da fé se tornassem *milites Christi*. Sendo assim, essa divergência também pôde ser operada em discursos de apoio a Guerras Santas e a Cruzadas. No caso da jornada a Jerusalém, a Paz de Deus e a Cruzada foram instituídas ao mesmo tempo, relacionando-se. Mastnak escreve:

O concílio de Clermont foi um concílio de paz. Ele deu um novo significado e um novo ímpeto ao movimento pela paz. As condições da *treuga* deste concílio, bastante convencionalmente, definiram os dias da semana e períodos do ano em que a violência deveria cessar e proteger todos os homens que não lutavam na *uuerra* – o clero, os monges, os peregrinos, os mercadores, os camponeses – e as mulheres, assim como os animais, exceto os cavalos utilizados em combate. A paz deveria durar três anos. Por meio dos cânones de Clermont, a *treuga Dei* entrou definitivamente na legislação papal. Até então, o movimento pela paz havia sido realizado predominantemente sob auspícios regionais, e suas regulamentações correspondiam a jurisdições locais. Agora, a legislação pela paz foi universalizada. A Trégua de Deus proclamada pelo concílio de Clermont tornou-se obrigatória em toda a Cristandade. Urbano II foi o primeiro a proclamar uma Paz de Deus geral. O Concílio de Clermont foi, portanto, um marco histórico, mas apenas porque se tratou do clímax de um contexto de pacificação.¹⁴⁴

Nessa perspectiva de Mastnak, Urbano II contribuiu para a expansão dos esforços pela paz. O sumo pontífice e o concílio de 1095 instituíram universalmente o movimento pela paz. Contudo, devemos notar que a definição deste naquela oportunidade deveria prevalecer no interior da Cristandade. E, especificamente no caso que estamos levando em consideração, deveria durar três anos, com base na expectativa pela qual se estenderia a jornada. O Concílio de Clermont também possibilitou o vínculo entre o movimento pela paz e a Cruzada (Para Flori, lembrando, não necessariamente de causa e efeito). A Paz e a Trégua de Deus tornaram-se elementos institucionalizados da Guerra Santa organizada pela Igreja, da qual Urbano II foi a principal voz difusora. O que aquela Paz de Deus almejou proteger em 1095? Basicamente três categorias: a pessoa do combatente, suas propriedades e sua família. Se continuassem havendo conflitos no interior da Cristandade, a viagem ao Oriente poderia tornar-se inviável. Segundo Mastnak, “(...) mas exportar a guerra para o Leste também asseguraria a paz no

¹⁴⁴ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2002, p.48-49. Grifo nosso. Tradução nossa.

Ocidente. Para os cristãos latinos, a Cruzada era um tipo de Trégua de Deus, e a Cruzada era si mesma uma luta pela paz: a última guerra em trazer a paz de Deus.”¹⁴⁵ Aqui culmina o raciocínio de Mastnak: a Cruzada à Jerusalém deveria resultar em uma paz generalizada.

1.2. Guerra Justa e Guerra Santa

O conceito de Guerra Justa

Entremos agora nas diferenças entre Guerra Justa e Guerra Santa (sendo esta talvez mais cara aos historiadores do que à Igreja), dois conceitos comuns ao universo dos estudos sobre as Cruzadas. Deixemos claro que em alguns momentos a divergência pode ser nítida, mas não significa que um tipo de guerra tenha substituído o outro permanentemente. Guerras de naturezas distintas podiam muito bem coexistir. Por isso, o traçado de uma linha unívoca pressupõe esforços infecundos. Do ponto de vista magisterial, comecemos com o atual Catecismo da Igreja Católica, um dos frutos do Concílio Vaticano II (1962-1965). Este documento expõe os seguintes parágrafos acerca da guerra:

EVITAR A GUERRA

2307. O quinto mandamento proíbe a destruição voluntária da vida humana. Por causa dos males e injustiças que toda a guerra traz consigo, a Igreja exorta instantemente a todos para que orem e actuem para que a Bondade divina nos livre da antiga escravidão da guerra (72).

2308. Cada cidadão e cada governante deve trabalhar no sentido de evitar as guerras.

No entanto, enquanto «subsistir o perigo de guerra e não houver uma autoridade internacional competente, dotada dos convenientes meios, não se pode negar aos governos, uma vez esgotados todos os recursos de negociações pacíficas, o direito de legítima defesa» (73).

2309. Devem ser ponderadas com rigor as estritas condições duma *legítima defesa pela força das armas*. A gravidade duma tal decisão submete-a a condições rigorosas de legitimidade moral. É necessário, ao mesmo tempo:

- que o prejuízo causado pelo agressor à nação ou comunidade de nações seja duradouro, grave e certo;
- que todos os outros meios de lhe pôr fim se tenham revelado impraticáveis ou ineficazes;
- que estejam reunidas condições sérias de êxito;
- que o emprego das armas não traga consigo males e desordens mais graves do que o mal a eliminar. O poder dos meios

¹⁴⁵ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order.** Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2002, p.49.

modernos de destruição tem um peso gravíssimo na apreciação desta condição.

Estes são os elementos tradicionalmente apontados na doutrina da chamada «guerra justa».

A apreciação destas condições de legitimidade moral pertence ao juízo prudencial daqueles que têm o encargo do bem comum.

2310. Os poderes públicos têm, neste caso, o direito e o dever de impor aos cidadãos as *obrigações necessárias à defesa nacional*.

Aqueles que se dedicam ao serviço da pátria na vida militar são servidores da segurança e da liberdade dos povos. Na medida em que desempenharem como convém esta tarefa, contribuem verdadeiramente para o bem comum e para a salvaguarda da paz (74).

2311. Os poderes públicos atenderão equitativamente o caso daqueles que, por motivos de consciência, recusam o uso de armas; estes continuam obrigados a servir, de outra forma, a comunidade humana (75).

2312. A Igreja e a razão humana declaram a validade permanente da *lei moral durante os conflitos armados*. «Uma vez lamentavelmente começada a guerra, nem por isso tudo se torna lícito entre as partes beligerantes» (76).

2313. Devem ser respeitados e tratados com humanidade os não-combatentes, os soldados feridos e os prisioneiros.

As acções deliberadamente contrárias ao direito dos povos e aos seus princípios universais, bem como as ordens que comandam tais acções, são crimes. Uma obediência cega não basta para desculpar os que a elas se submetem. Assim, o extermínio dum povo, dum nação ou dum minoria étnica deve ser condenado como pecado mortal. É-se moralmente obrigado a resistir às ordens para praticar um genocídio.¹⁴⁶

A Igreja Católica permite a guerra em legítima defesa, embora o primeiro intuito, sem dúvida, seja evitar a guerra. No parágrafo 2308, abre-se a hipótese de subsistência do perigo de guerra. E também se considera a possibilidade de não haver uma autoridade internacional com a competência e meios necessários para impedir um conflito bélico. Nessas circunstâncias, não deve ser negado a um governo o direito de *legítima defesa*. Quais são os critérios necessários a serem observados para o legítimo e moral uso das forças armadas? São quatro:

1. O prejuízo que o agressor gerará a uma nação ou comunidade de nações deve ser *duradouro, grave e certo*.

¹⁴⁶ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 19ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017, pp. 600-602.

2. Não haver mais possibilidades praticáveis e eficazes de findar uma investida inimiga.
3. Deve haver condições mínimas para êxito. Nesse sentido, muitas vezes, as guerras podem levar a um cenário pior do que aquele sem a realização de um confronto.
4. Junto ao ítem anterior, o mal eliminado deve ser maior do que os males e desordens resultantes do emprego das armas. Hodiernamente, e já no período de elaboração do Catecismo, na segunda metade do XX, a potência que algumas nações alcançaram em termos de destruição em massa oferece obstáculos ao cálculo dessas circunstâncias.

Aqui foram apresentadas as condições imprescindíveis de acordo com a doutrina do que se chama *Guerra Justa*, segundo as disposições mais atuais da Igreja. O parágrafo 2310 afirma que os poderes públicos não somente possuem o direito, mas também o dever de impor aos seus cidadãos as *obrigações necessárias* à defesa do país, marcando um elemento essencialmente nacionalista. Chamamos a atenção para alguns aspectos do Catecismo tão importantes quanto ao da legítima defesa. Primeiramente, torna-se legítima a excusa ao porte de armas por objeções de consciência. Aqueles que optarem por não combater, deverão servir à comunidade humana de outra forma. Ninguém está isento do serviço à comunidade, ao bem comum.

E uma vez que a guerra é inevitável? Como proceder? A Igreja é veemente ao sustentar que nem tudo é lícito mesmo durante os combates. Trata-se da lei moral durante os conflitos armados. Os não-combatentes, os soldados feridos e os prisioneiros de guerra devem ser tratados com respeito. O genocídio de um povo é completamente condenável, a ponto de haver uma obrigação moral de se resistir às ordens para tal empreendimento. Estamos no patamar recente da evolução do conceito de Guerra Justa do ponto de vista católico. Mas e a história desses conceitos (Guerra Justa e Guerra Santa)? Neste momento, adentremos mais o mundo historiográfico.

Quando discutimos os conceitos de Guerra Justa, de Guerra Santa e de Cruzada, devemos fazê-lo considerando um quadro mais amplo, este em que, ao longo dos séculos, a perspectiva da Igreja Católica em relação à legitimação da violência ganhou substâncias cada vez mais definidas. Um dos momentos-chave dessa história relaciona-se à fronteira entre a Guerra Justa e a Guerra Santa. Houve tempos em que a tendência era a de que a primeira cedesse cada vez mais espaço à segunda. O que é a Guerra Justa? Nas palavras de Thomaz Mastnak: “Foi uma guerra que um príncipe sem superiores poderia empreender contra quem,

junto a seus bens, pertencia à jurisdição de outro príncipe inferior”¹⁴⁷. Para ampliarmos a definição, vamos ao texto *Christianity and the morality of warfare during the first century of crusading*, de Herbert Cowdrey, historiador inglês e sacerdote anglicano:

A Guerra Justa pertence muito mais à esfera legal e até secular. É garantida não primariamente como a implementação do julgamento e dos propósitos de Deus, mas deve ser avaliada de acordo com o fim humanamente definido e declarado pelo qual é combatida. Deve-se levar em consideração a necessidade e a adequação dos meios pelos quais é aplicada. Uma Guerra Justa é processada de acordo com as leis humanas. É realizada sob o comando de um governante ou autoridade terrena legítima, com um objetivo definido e limitado, (...), enquanto outros meios, que não a força, não forem suficientes. Aqueles que lutam o fazem por uma recompensa temporal devida, e não pelos benefícios da santificação. Dito isso, a noção de uma Guerra Justa pode ser invocada de várias maneiras, no que diz respeito ao propósito da guerra. Pode servir para limitar o número de formas de ação militar ao mínimo necessário ou pode ser proclamada para elevar o nível de respostas militares ao que é considerado apropriado para uma campanha.¹⁴⁸

Em oposição à Guerra Santa, que pertence mais à esfera transcendente, a Guerra Justa relaciona-se ao poder terreno, dito secular. Neste caso, cumprir os propósitos divinos não é o fim último para legitimar-se uma Guerra Justa. A base na qual se acenta a justeza da guerra são as leis humanas, ou seja, no sentido daquelas disposições legais que pouco remontavam ao sagrado diretamente. Por conseguinte, uma Guerra Justa não levaria à santificação (nem à condenação). O comando do conflito pertence ao governante, autoridade legítima, que, após ter experimentado formas diversas de resolução de um problema, sem uso da força, poderá recorrer à beligerância. As recompensas da guerra são de ordem terrena, não espiritual. Decerto, os propósitos de uma Guerra Justa podem variar, dependendo da conjuntura. Nesse sentido, as ações militares podem aumentar ou reduzir quantitativamente em função das possibilidades de negociação de um determinado grupo social. O conceito de Guerra Justa, *bellum iustum*, era utilizado desde o mundo chamado antigo tanto por pagãos quanto por autores cristãos. E isso não ocorria com o conceito de Guerra Santa. Cowdrey nos leva a alguns autores como Cícero e Santo Agostinho.

A Guerra Justa tinha como um de seus pressupostos a delimitação de conflitos, e também a restrição de certos estratos sociais de participarem de combates, como os clérigos,

¹⁴⁷ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order.** Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2002, pp.59-66.

¹⁴⁸ COWDREY, H.E.J. **Christianity and the morality of warfare during the first century of crusading**, in *The Experience of Crusading*, volume 1: Western Approaches, BULL, Marcus; HOUSLEY, Norman (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp.175-192, p.176. Grifo nosso. Tradução nossa.

por exemplo. As justificativas de Santo Agostinho fundamentavam-se nas chamadas Guerras Santas do Antigo Testamento. No entanto, o bispo de Hipona não sistematizou sua perspectiva sobre essa temática em uma única obra, não sustentando um esquema definitivo. Suas referências podem ser encontradas, por exemplo, na obra *Quaestionum in Heptateuchum liber*, em cuja definição é mais sucinta, e nas obras *Contra Faustum Manicheum* e *De civitate Dei*, nas quais as definições são mais extensas. Na primeira obra, por exemplo, ele afirma que as Guerras Justas foram aquelas que vingaram ferimentos, ou seja, atos ilícitos. Reparemos que essa definição considera a Guerra Justa como uma reação a algo. Mastnak avaliou algumas cartas de Agostinho a Publicola e Vincentius, por exemplo, dos respectivos anos de 398 e 408. Avaliando a posição do bispo, este não apoiava o ter prazer na vingança, quando os indivíduos encontram gratificação no sofrimento de outrem, porém, tratava-se de não negligenciar a possibilidade de interromper os pecados dos homens. Portanto, o uso da força era justificado se o fundamento da ação era o amor, e não a mera tendência cordial ao ódio. A ganância e o desejo de vingança como ímpetus de combate tornariam este ilegítimo. O ato da violência não era mais o problema, todavia, o motivo desta poderia sê-lo. Deveriam opor-se à *malitia*, não à *militia*¹⁴⁹. Ao lado de Santo Agostinho, Mastnak cita Santo Ambrósio de Milão (c.340-397) e o papa Gregório I (540-604). Estes personagens teriam reconhecido a legitimidade do uso das armas contra os heréticos e os infiéis¹⁵⁰. Santo Agostinho tornar-se-ia uma fonte para ideias posteriores relacionadas tanto à Guerra Justa quanto à Guerra Santa.¹⁵¹

Devemos considerar dois aspectos. Primeiramente, a guerra era permitida contra os heréticos e os pagãos a fim de se resguardar a pureza da Igreja. Depois, era consentida com a finalidade de propagação da fé. Até o século XI predominou a doutrina da Guerra Justa na normatização da guerra por parte da Igreja.

O conceito de Guerra Santa

O que é uma Guerra Santa? A definição deste conceito parece ser mais um problema historiográfico do que magisterial. De modo geral, para os historiadores, Guerra Santa significa uma guerra sacralizada, que legitima a possibilidade da violência em casos específicos. Para

¹⁴⁹ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order.** Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2002, pp.59-66.

¹⁵⁰ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order.** Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2002, pp.59-66.

¹⁵¹ COWDREY, H.E.J. **Christianity and the morality of warfare during the first century of crusading**, in *The Experience of Crusading*, volume 1: Western Approaches, BULL, Marcus; HOUSLEY, Norman (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp.175-192, p.178.

Carl Erdmann, historiador alemão, no sentido mais geral do termo, “(...) deve ser considerada qualquer guerra que seja concebida como um ato religioso ou que de outra forma seja colocada em uma relação direta com a religião.”¹⁵² Para Flori: “A guerra santa caracteriza-se também - e talvez sobretudo - pelas recompensas espirituais concedidas aos combatentes”¹⁵³. Uma vez que há recompensas espirituais, então é preciso que exista uma instituição que legitime essa possibilidade: a Igreja. Mais especificamente, o papado. Agora notamos a presença de outros agentes principais que não somente a do governante temporal. Na perspectiva de Jean Flori, a formação da ideia de Guerra Santa culminará na Cruzada. Escrevendo com base no conceito de *mentalidade religiosa*, ele afirma que durante o desenvolvimento da sacralização das guerras houve a convergência de duas formas de vida, que por tempos foram consideradas antônimas: a do santo e a do guerreiro. Para ele, o ápice dessa fusão ocorreu na Primeira Cruzada, que teria sido o cume de um processo evolutivo. A maior parte dos santos não foi beatificada por ter combatido pegando em armas, mas justamente porque se afastaram dessa prática, tendo, inclusive, muitas vezes perecido pela espada. As mudanças observadas na dimensão que ele chama de mentalidades incluíram, em vários momentos, a inversão de papel, ou seja, a ação guerreira dos santos tornou-se legítima¹⁵⁴.

A esses santos, Flori atribui o conceito de *santos militares*. Parte dos homens que foram santificados um dia pertenceram ao exército, abandonando-o posteriormente, enquanto outros não aderiram ao alistamento, ou seja, não estabeleceram relações com essa instituição em nenhum momento. No entanto, vários desses personagens foram adotados como santos protetores de tropas cristãs que se dirigiam às lutas contra os pagãos, e isso ocorria também no Oriente. Muitos eram adorados no Império Bizantino como protetores dos exércitos imperiais. Nas décadas dos anos 600 já se podia encontrar sua representação nos estandartes. Fatos como esses nos levam a pensar que a ideia de Guerra Santa não se desenvolveu de forma exclusiva no Ocidente. Por esse ângulo, era corrente a ideia de que existiam violências justas; mais do que isso, sagradas¹⁵⁵.

¹⁵² ERDMANN, C. **Alle Origini Dell’Idea di Crociata**. Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo Spoleto, 1996, p.7.

¹⁵³ FLORI, Jean. **Guerra santa: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão**. Campinas: UNICAMP, 2013, p.277.

¹⁵⁴ FLORI, Jean. **Guerra santa: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão**. Campinas: UNICAMP, 2013, pp.131-133. Como exemplos dos santos que se tornaram mártires ao perecerem diante de seus perseguidores, mencionamos estes: São Simão, São Sebastião (256-286), São Martinho de Tours (316-397), os mártires cilitanos, os mártires do Tânger etc.

¹⁵⁵ FLORI, Jean. **Guerra santa: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão**. Campinas: UNICAMP, 2013, pp.135.

Nós precisamos levar em consideração aqui a convergência entre dois movimentos: a intervenção dos santos guerreiros e a atuação dos guerreiros posteriormente santificados. E Jean Flori nota essa tendência iniciar-se antes da Primeira Cruzada, demonstrando que a noção de martírio já existia antes de 1095, tese que o coloca em discordância com autores como Herbert Cowdrey, em *Martyrdom and the First Crusade*, e Jonathan Riley-Smith, em *Death on the First Crusade*¹⁵⁶. Nas palavras do próprio autor, no início do capítulo VI:

A defesa das igrejas e dos mosteiros, como vimos, levou a dois fenômenos de sacralização das ações violentas cometidas com essa intenção. O primeiro, em movimento descendente, resulta da intervenção pessoal do santo em questão quando ele assume seus próprios interesses, punindo com seu poder celeste os adversários dos estabelecimentos eclesiásticos que lhe são dedicados, chegando às vezes a combater à frente de seus defensores. O segundo, em movimento ascendente, valoriza os guerreiros incumbidos dessa tarefa de proteção armada e santifica o cumprimento de sua missão. Essa sacralização ascendente evidentemente é facilitada quando os adversários, saqueadores ou depredadores, não são cristãos: podem então ser demonizados, identificados com seguidores do Anticristo ou com pagãos perseguidores da antiguidade cristã. Essa identificação, ousada porém frequente, santifica por isso mesmo aqueles que lutam contra eles e, caso venham a morrer pelas mãos deles em tais combates, possibilita que sejam equiparados aos antigos mártires da fé. E isso ocorre apesar da total oposição das duas formas de resistência, espiritual e não violenta num caso, material e armada no outro¹⁵⁷.

Flori menciona que a sacralização ascendente era facilitada quando os adversários não eram cristãos, geralmente identificados como pagãos. Mas a sacralização das guerras também era possível quando se tratava de falsos cristãos. Portanto, temos esta outra categoria de adversários em um patamar inferior na hierarquia dos fatores que legitimavam o combate armado. Também chamamos a atenção para o fato de que ele inicia esse parágrafo com a palavra “defesa”. Esse duplo movimento sacralizante principiou-se com o objetivo da proteção de lugares sagrados: no caso, mosteiros e igrejas. Não eram ações de conquista, mas que visavam à manutenção de uma condição. As invocações à assistência dos santos só tiveram início a partir das primeiras décadas do século XI. Por outro lado, as invocações a Deus já existiam anteriormente¹⁵⁸.

¹⁵⁶ FLORI, Jean. **Guerra santa:** Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Campinas: UNICAMP, 2013, p.159.

¹⁵⁷ FLORI, Jean. **Guerra santa:** Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Campinas: UNICAMP, 2013, p.167.

¹⁵⁸ FLORI, Jean. **Guerra santa:** Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Campinas: UNICAMP, 2013, p.140. Essas recorrências se inserem em um movimento mais amplo: o culto aos santos. Os séculos X e XI foram um marco no desenvolvimento dessa atitude, junto do culto às suas relíquias. Paralelamente, as peregrinações tornaram-se mais comuns, fato que também era resultado dessa expansão dos rituais de culto. Por isso, Flori fala

Muito tempo antes de Urbano II ter realizado sua conclamação em Clermont, o papado já havia instituído o conflito com o Islã digno de recompensas transcendentais proclamadas pela Igreja. Já no século IX, o papa Leão IV (847-855) legitimou a promessa de vida eterna para aqueles que lutassem pela verdade da fé, para a preservação dos territórios e pela defesa dos cristãos. Mais tarde, o papa João VIII (872-882) também incorporaria essa fórmula a uma indulgência de Guerra Santa. Segundo o historiador Paul Chevedden, “a partir do século IX, a guerra contra o islã se instalou em uma ordem institucional, com arranjos estruturais e um conjunto de expectativas de papéis que foram passadas para as gerações seguintes.”¹⁵⁹ Por volta de duzentos anos antes do evento em Clermont, a guerra já era legitimada pelo papado, que procurava lidar com o avanço dos muçulmanos através do Mediterrâneo Central¹⁶⁰.

Há uma divergência entre os historiadores quanto à perspectiva da continuidade ou não dessa política de guerra contra o Islã até fins do século XI, quando da convocação para a jornada a Jerusalém. Carl Erdmann, no livro *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (1935), advoga a tese de que houve um hiato entre os papas que autorizavam a Guerra Santa contra os muçulmanos no século IX e o papel desempenhado pelos papas no século XI acerca do mesmo tema. Ane Bysted tende a concordar com Erdmann. Por exemplo, ela afirma que no início do período das Cruzadas as indulgências ainda não eram estabelecidas institucionalmente¹⁶¹. Ainda não haviam sido definidas por concílios, não contava com um vocabulário próprio nem havia sido explicada por teólogos. Mas isso não seria necessário, já que a luta por Cristo e pela Igreja já era meritória aos olhos divinos mesmo que ainda não houvesse uma definição clara do que fosse uma indulgência de Cruzada. Portanto, e concordando com Chevedden, a indulgência não aparecia como um elemento fundamental para se definir uma Cruzada, embora pudesse ter sido um componente constitutivo deste movimento¹⁶².

do “poder crescente dos santos”. A conexão que vemos aqui entre os santos e os homens “comuns”, em sua existência terrena, passa a ocorrer por meio das estátuas (ainda que essa prática não agradasse a todos dentro da hierarquia eclesíastica em um primeiro momento). Por intermédio destas, os santos realizavam milagres, o que também contribuía para a sustentação do fervor popular. O relicário tornava-se sagrado assim como o seu referente. Reconhecia-se, dessa forma, a autenticidade dos objetos em questão¹⁵⁸. Esse aspecto é evidente na *Dei gesta per Francos*, assunto sobre o qual discutiremos no terceiro capítulo. FLORI, Jean. **Guerra santa: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão**. Campinas: UNICAMP, 2013, pp.108-109.

¹⁵⁹ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuaire Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp.253-322. p. 265.

¹⁶⁰ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuaire Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp.253-322. p. 265.

¹⁶¹ Ane Bysted possui uma obra intitulada *The Crusade Indulgence. Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades, c.1095-1216*, publicada em 2014 como resultado de sua tese de Ph.D.

¹⁶² CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuaire Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp.253-322., pp. 266-268.

John Gilchrist defende outra posição. No texto *The Papacy and War against the "Saracens", 795-1216*, publicado em 1988 na *International History Review*, ele afirma que os sumo pontífices dos séculos IX e X buscaram manter uma política de guerra contra os sarracenos; também afirma que o texto do papa Leão IV foi amplamente difundido entre os e pelos canonistas do futuro movimento reformista. Paul Chevedden concorda com a posição de Gilchrist, não houve uma ruptura, mas continuidade na política de legitimação de guerras santas¹⁶³. Para definirmos o conceito de Guerra Santa, visitemos também o autor Herbert Cowdrey. No texto *Christianity and the morality of warfare during the first century of crusading*, que se encontra no livro *The Experience of Crusading. Volume 1: Western Approaches*, ele afirma:

A guerra santa pertence à esfera da religião e ao transcendente. É uma guerra empreendida de acordo com os propósitos de Deus e com sua bênção afetuosa: em resposta a uma oração urgente a ele, Deus por um julgamento que é certo se insondável em sabedoria e inequívoco em sua decisão determina que lado do conflito é justo e direito. O teste crucial é a conformidade com a vontade de Deus, e a recompensa é a palma da vitória - para os mortos, talvez, na forma de martírio. Em troca de tal favor divino, cabe aos que lutam inteiramente para conformar seus motivos aos preceitos do evangelho. Acima de tudo, devem seguir a lei da caridade e temperar a justiça com clemência. Eles devem evitar toda a busca e o desejo de vingança. Assim, para o guerreiro cristão, a guerra poderia se tornar uma imitação de Cristo em sua vitória na cruz. Pertencendo dessa maneira à esfera da religião, a guerra santa era, se não patrocinada, iniciada por clérigos, incluindo papas e bispos. Na medida em que era dirigido por reis ou leigos, o aspecto sacral de seu governo era fortemente posto em jogo.¹⁶⁴

Notamos pelas palavras de Cowdrey que o ponto de partida é Deus. A Guerra Santa, antes de materializar-se no plano terreno, tem seu fundamento na esfera transcendente, ela emana da vontade divina e se projeta necessariamente como algo justo simplesmente pelo fato

¹⁶³ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuaire Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp.253-322., pp. 266-267. Na mesma direção de Gilchrist, nós podemos mencionar outros autores, elencados em ordem cronológica, citados por Chevedden: (a) Andrew Frederic Wallace-Hadrill, em seu texto *War and Peace in the Early Middle Ages*, de 1975; (b) Friedrich Prinz, em seu texto *King, Clergy and War at the Time of the Carolingians*; (c) Janet Nelson, em *The Church's Military Service in the Ninth Century: A Contemporary Comparative View*, de 1983; (d) Graham Loud, em *The Church, Warfare and Military Obligation in Norman Italy*; (e) Michael McCormick, em *The Liturgy of War in the Early Middle Ages: Crisis, Litanies, and the Carolingian Monarchy*, de 1984; (f) Simon Coupland, em *The Rod of God's Wrath or the People of God's Wrath? The Carolingian Theology of the Viking Invasions*; (g) J.R.E. Bliese, em *St. Cuthbert and War*; (h) H. Magennis, em *Warrior, Saints, Warfare, and the Hagiography of Aelfric of Eynsham*, de 2001; (i) Jean Flori, em *La Guerre Saint*; (j) John France, em *Holy War and Holy Men: Erdmann and the Lives of the Saints*, de 2003.

¹⁶⁴ COWDREY, H.E.J. **Christianity and the morality of warfare during the first century of crusading**, in *The Experience of Crusading, volume 1: Western Approaches*, BULL, Marcus; HOUSLEY, Norman (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp.175-192, p. 175. Tradução nossa.

de carregar em sua essência os propósitos divinos, frutos de uma sabedoria infinita. Os homens devem, então, estar em conformidade com esse desígnio. O resultado disso para os homens são as palmas da vitória. Não haveria razão mais justa do que adequar todos os propósitos humanos aos preceitos do evangelho, interpretado pela Igreja. Esta é a fonte inequívoca da verdade. Vejamos que Cowdrey nos leva a pensar na imitação de Cristo. Os guerreiros que ajustavam seus desejos às aspirações do Criador estavam definindo um *ethos* cristão tão correto quanto exemplar. A Guerra Santa era uma forma irrevogavelmente justa de imitação dos passos de Cristo. Mas quem faria a conexão entre Deus e os guerreiros? A Igreja. Se não chegassem a ser patrocinados por esta, os combates seriam iniciados após a legitimação oficial de membros da hierarquia eclesiástica. Não podemos jamais desvincular as Guerras Santas de seu caráter sagrado.

Para Carl Erdmann, o cenário ganhou novos contornos já com o reinado de Constantino (272-337). A Igreja de Estado, *chiesa di Stato*, como ele classifica, passou a reconhecer duas circunstâncias: (a) o serviço militar em geral tornou-se compatível com a moralidade; (b) a Igreja pode agora dispor da potência coercitiva do Estado. A legislação organizou-se de forma a inviabilizar o paganismo.¹⁶⁵ De modo mais específico, Erdmann analisa a conjuntura no Oriente e no Ocidente:

No Oriente bizantino, em que a Igreja estatal foi sobremaneira afirmada, e, por esta razão, houve relativamente um rápido apoio ético da Igreja para a condução da guerra. De fato, nesse caso, a religião e o espírito <nacional> cresceram a tal ponto unidos, reproduzindo os próprios caminhos das religiões pré-cristãs, que até hoje, em casos inevitáveis, não há a necessidade – à maneira ortodoxa – de uma proclamação específica de uma <guerra santa>. É característico que na Igreja grega, segundo uma crença comum, eles intervieram pessoalmente na batalha e decidiram com milagre o destino a favor de seus protegidos, como no caso de São Demétrio, São Teodoro, São Sérgio e São Jorge. Isso mostra que no Oriente não havia mais contraste entre a guerra e o cristianismo.¹⁶⁶

Quanto ao Ocidente, Erdmann afirma:

No Ocidente, porém, o desenvolvimento foi diverso. É certo que mesmo a Igreja latina se aliou ao Estado e aceitou a guerra travada por este, desde que as fronteiras deste último coincidissem com o limite da difusão do Cristianismo. Mas a Igreja de Roma não se envolveu em uma relação de dependência dos imperadores na medida em que isto ocorreu com à Igreja

¹⁶⁵ ERDMANN, C. *Alle Origini Dell’Idea di Crociata*. Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo Spoleto, 1996, pp. 9-10.

¹⁶⁶ ERDMANN, C. *Alle Origini Dell’Idea di Crociata*. Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo Spoleto, 1996, p.10. Tradução nossa.

grega. Ele, portanto, manteve uma atitude distante em relação ao confronto entre o Estado e a guerra. Os santos guerreiros são desconhecidos no Ocidente há séculos: apenas em casos isolados há evidências do fato de que um santo apareceu na batalha em defesa de sua igreja ou de seus devotos. A mesma situação de fato impediu o aumento da fé em uma ajuda ativa dos santos na guerra: o Império ocidental era de fato cada vez menos capaz de se defender do ataque dos bárbaros, e eventos como a captura de Roma pelos godos não poderiam ser celebrados como feitos guerreiros desejados pelo Céu, na verdade, eles deram ocasião a acusações contra o Cristianismo, como as que estiveram na origem da obra de Agostinho sobre a Cidade de Deus. Foi precisamente Agostinho quem apontou o caminho para a ética ocidental de guerra, e a exercer a influência mais duradoura na formação de sua estrutura complexa.¹⁶⁷

A semelhança entre o desenvolvimento do Cristianismo no Ocidente e no Oriente envolve a presença dos santos guerreiros; a diferença está na frequência com que os santos atuavam. O segundo ponto de divergência está na origem da comunhão entre a Igreja e o Estado, que na porção oriental ocorreu anteriormente ao caso do Ocidente. Sendo assim, os gregos depararam-se com menos controvérsias à legitimação da guerra por parte da Igreja. Erdmann afirma que Santo Agostinho (354-430) foi o autor que direcionou a perspectiva para a legitimação ética da guerra no Ocidente, tendo sido um dos mais influentes no desenvolvimento da estrutura que culminaria na Guerra Santa. Erdmann não se encontra isolado nessa concepção. Contudo, Jean Flori faz ressalvas ao papel do bispo de Hipona nesse processo.

Por fim, dentro (e fora) da historiografia profissional, há a tendência de se relacionar a Cruzada à tradição militar islâmica. Não aprofundaremos esse tópico, mas convém apontar o equívoco dessa equiparação. Nesse sentido proposto por vários autores, coloca-se erroneamente o conceito de Cruzada como a forma ocidental de uma *Jihad*. Com Jean Flori, veremos que as Cruzadas possuem componentes de uma Guerra Santa somados a elementos novos. Com Mastnak, afirma-se que a Cruzada não se confunde com uma doutrina geral de Guerra Santa cristã, e que a *Jihad* é a doutrina do esforço espiritual do qual a ação militar é a única manifestação possível (tese que não é unânime). Além disso, Carl Erdmann, John Saunders, James Brundage, Alfons Becker e Normal Daniel, alguns historiadores do século XX, rejeitaram a tese de que as Cruzadas teriam sido uma resposta dos cristãos latinos à formação da *Jihad*¹⁶⁸. Haverá outros autores ainda afirmando que a Jihad se remete a outros aspectos que não somente à luta armada, o que torna este conceito ainda mais complexo. O

¹⁶⁷ ERDMANN, C. *Alle Origini Dell'Idea di Crociata*. Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo Spoleto, 1996, pp.10-11. Tradução nossa.

¹⁶⁸ MASTNAK, Thomaž. *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2002, pp. 59-66.

princípio da confusão certamente reside na perspectiva superficial de que todas as religiões tratam de um mesmo ente superior. Nesse sentido, muitas pessoas que divulgam essa concepção não empregam os esforços necessários para o estudo aprofundado dessas religiões, sobretudo do Cristianismo, do Judaísmo e do Islamismo.¹⁶⁹

Pergunta final: poderiam as Cruzadas formar um subconjunto de Guerra Justa?¹⁷⁰

Capítulo 2. O que foi a Primeira Cruzada?

Para que tenhamos uma noção do impacto que a Primeira Cruzada gerou não somente ao mundo historiográfico profissional, mas também à sociedade em geral, basta que visitemos as produções a respeito dela em diversos campos. Vamos ao século XIX britânico, por exemplo. Várias famílias demonstraram interesse em seus ancestrais medievais. Por exemplo, em 1824, Jeremiah Holmes Wiffen (1792-1836), bibliotecário da Abadia de Woburn, publicou uma lista de membros da nobreza e pequena nobreza, *gentry*, britânicas que participaram das Cruzadas. Esse elenco constaria na parte introdutória de sua tradução de um poema do escritor italiano Torquato Tasso (1554-1595), chamado *Gerusalemme Liberata (The Jerusalem Delivered of Torquato Tasso)*; o texto original foi publicado pela primeira vez em 1581. A tradução para a língua inglesa séculos depois demonstra, também, o interesse pelo tema, e mais: o sucesso da obra gerou adaptações para peças de teatro, óperas e pinturas. Para além da tradução inglesa, foi traduzida para o francês e para o português; neste caso, pela Editora Topbooks. Um pouco mais tarde, nas vésperas de sua morte, Tasso reescreveu sua obra, atribuindo-lhe um novo título: *Gerusalemme conquistata*. Em 1849, Charles Dansey, em uma obra chamada *The English Crusaders*, publica outra lista, trazendo várias referências à família Courtney.¹⁷¹

Na pintura, William Etty exibe uma pintura chamada *The Warrior Arming* em 1835, que mais tarde, em 1849, ganharia outro nome, *Godfrey de Bouillon the Crusader Arming for Battle*. Atualmente, encontra-se na Manchester Art Gallery. Godofredo de Bulhões foi um dos grandes nomes da Primeira Cruzada. Etty (1787-1849) parece ter se baseado em um livro de

¹⁶⁹ Para referências mais aprofundadas, vejam-se: (1) RMSTRONG, Karen. **O Islã**; (2) ASAD, Muhammad. **The Message of The Qur'an**; (3) HALEEM, Muhammad Abdel. **Understanding the Qur'an**.

¹⁷⁰ Seguindo a historiografia, chegamos à conclusão de que toda Cruzada é uma Guerra Justa.

¹⁷¹ SIBERRY, Elizabeth. **Nineteenth-century perspectives of the First Crusade**, in *The Experience of Crusading*, volume 1: Western Approaches, BULL, Marcus; HOUSLEY, Norman (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp.281-293.

duplo volume intitulado *The Crusaders or Scenes, Events and Characters from the Times of The Crusades*, de Thomas Keightley (1789-1872). Ainda sobre Godofredo, existe sua famosa estátua equestre no Grand Palace, em Bruxelas, Bélgica, elaborada pelo belga Louis-Eugène Simonis (1810-1893) e erigida em agosto de 1848. No século XVIII, o nome de Godofredo apareceria na *Divina Comédia*, de Dante Alighieri, que observa o espírito do cruzado no céu junto aos demais *guerreiros da fé*. Também figura em *Rinaldo*, peça de 1711 composta por Georg Friedrich Handel. Aliás, Godofredo emerge como um dos heróis do poema de Torquato Tasso.¹⁷²

Mencionemos outros trabalhos, como *Count Robert of Paris*, de Sir Walter Scott; *Athenais or the First Crusade*, de William Stigand; *The Taking of Jerusalem in the First Crusade*, de Richard Lewis Browne; *The Crusades and other Poems*, de John Breakeyridge; *Die Kreuzfahrer*, de August von Kotzebue. Este mesmo título seria o de uma ópera produzida pelo autor germânico Louis Spohr.¹⁷³ De modo mais contemporâneo, observamos as Cruzadas no cinema, com *As Cruzadas* (1935), de Cecil B. DeMille; *O Sétimo Selo* (1959), de Ingmar Bergman; *El Cid* (1961), de Anthony Mann; *Cruzada* (2005), de Ridley Scott; *Arn, O Cavaleiro Templário* (2007), de Peter Flinth; etc. Dos cinemas, vamos para diversos documentários produzidos a respeito. As Cruzadas bem como os cruzados geraram reflexos duradouros em diversas sociedades.

Os historiadores que desejam compreender a Primeira Cruzada possuem fontes consideráveis para tal empreendimento. Basicamente, as fontes primárias podem ser separadas em dois grupos: as que foram escritas por testemunhas oculares e aquelas escritas por autores após o evento, que não o presenciaram. No primeiro caso, encontramos quatro autores: um anônimo, que escreveu a famosa *Gesta Francorum et aliorum hierosolimitanorum* (Os feitos dos francos e de outros peregrinos a Jerusalém); Peter Tudebode, que elaborou uma variação desta; Raimundo de Aguilhão, autor da *Historia Francorum*, e Fulquírio de Chartres, que elaborou a *Historia Hierosolymitana*. Quanto aos outros, temos Alberto de Aquisgrão, autor da *Historia Hierosolymitana*; Baldrico de Dol, que escreveu a *Historia Hierosolymitana*; Roberto, o Monge, autor da *Historia Hierosolymitana*, e, por fim, Guiberto de Nogent, com sua *Dei gesta per Francos*. Nestes três últimos casos, estamos lidando com autores beneditinos.

¹⁷² SIBERRY, Elizabeth. **Nineteenth-century perspectives of the First Crusade**, in *The Experience of Crusading*, volume 1: Western Approaches, BULL, Marcus; HOUSLEY, Norman (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp.281-293.

¹⁷³ SIBERRY, Elizabeth. **Nineteenth-century perspectives of the First Crusade**, in *The Experience of Crusading*, volume 1: Western Approaches, BULL, Marcus; HOUSLEY, Norman (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp.281-293.

Notemos também que se trata de fontes latinas. Foi o que nossas habilidades permitiram, mas devemos salientar que este material é vasto e rico.

Seguindo nesse universo das fontes e da historiografia, qual lugar da sociedade do século XII ocupariam os cruzados? Um cruzado não se tornaria um cavaleiro comum. Se considerarmos a trifuncionalidade social, em que basicamente os homens dividiam-se entre os *oratores*, os *bellatores* e os *laboratores*, os cruzados representariam novidades. Eles teriam aspectos de homens leigos, de lutadores e até de sacerdotes. Uma pena que nosso foco neste projeto não seja estudar as ordens militares, cujas existências teriam início após o sucesso da Primeira Cruzada, mas já reside aí um exemplo de nova instituição. De modo cada vez mais evidente, esses homens estavam a serviço de Deus e, por consequência, da Igreja, o que os afastava de intentos profanos. Suas obrigações e privilégios eram distintos dos cavaleiros, digamos, comuns, que atuavam em prol de um castelão. O termo *crucesignatus* – marcado pela cruz – não surgiria até o século XIII. De modo geral, os participantes das três primeiras Cruzadas eram referidos pelas fontes como: cristãos (*Christians*), peregrinos (*pilgrims*), *bellatores*, *bellatores Domini*, *Milites Christi*, *athletae Christi* e *milites*. Quanto a este termo, traduz-se para o inglês como *knights*, *soldiers* ou *fighters*. Portanto, no português: *cavaleiros*. A expedição era chamada de peregrinação (*pilgrimage*), jornada (*journey*) ou *iter*. O exército como um todo era conhecido como *exercitus*, *agmen*, *militia Dei* ou *militia Christi* (the army of God, the army of Christ).¹⁷⁴

Fizemos um panorama geral sobre os participantes, mas se observarmos o grupo que partiu para Jerusalém em 1096, não veremos homogeneidade, como se todos fossem simplesmente *milites Christi*, guerreiros formados e experientes. Esse quadro social foi detalhadamente explorado pelo historiador britânico Conor Kostick, na obra *The Social Structure of the First Crusade*, livro de 2008. Ao longo dos capítulos, ele dividiu a “sociedade cruzadista”¹⁷⁵ em cinco grandes grupos: *pauperes*, *milites*, *iuvenes*, *principes* e *mulheres*. A partir disso, estudou as subcategorias. Por exemplo, ao lado dos *knights*, *milites*, existiam os *lowly footsoldiers*, *pedites*, uma categoria significativamente menos prestigiosa do que a anterior. Existiam também os *iuvenes*, termo que se referia a um estrato de nobres que ainda não haviam estabelecido famílias. Alberto de Aquisgrão (1060-1120), na sua *Historia Ierosolimitana*, usou termos diversos para descrever as camadas da nobreza (uma tradução de *nobility*, termo usado por Kostick) ou *principes*: *nobiles*, *maiores*, *magni*, *optimates*, *primores*,

¹⁷⁴ CONSTABLE, Giles. *Crusaders and crusading in the twelfth century*. Farnham, England Burlington, VT: Ashgate, 2008, p.143.

¹⁷⁵ Termo usado apenas por nós.

potentes, principes, proceres, capitales, capitanei e domini, e a dificuldade para compreender se esses termos eram sinônimos é elevada.¹⁷⁶ O século XII veria muitas novidades surgirem em termos de categorias sociais. Utilizaremos muitas vezes *jornada*, *expedição* ou *Cruzada* para o movimento a Jerusalém, e *cruzados* ou *cristãos* para os participantes em geral. Feita essa breve consideração conceitual, sigamos.

Neste capítulo, visitaremos a historiografia acerca das Cruzadas tentando responder a duas questões: (1) o que é uma Cruzada? (2) o que foi a Primeira Cruzada (1095-1099)? Levando em conta a vastidão de obras produzidas a respeito dessa temática, bem como de autores que se dedicaram a isso, tivemos de restringir nossa busca a alguns pesquisadores. Sendo assim, nossa metodologia almeja introduzir algumas ideias-chave que se destacaram ao longo do desenvolvimento desse campo historiográfico, mais do que lançar luz às especificidades de cada autor. Começaremos a seção 2.1 abordando como podem ser classificadas as vertentes interpretativas e os critérios que as definem. Na seção seguinte, 2.2, basicamente vamos trabalhar com três perspectivas: (a) uma Cruzada é uma forma de *peregrinação*; (b) uma Cruzada representa uma dualidade: *Guerra Santa-peregrinação*; (c) uma Cruzada possui aspectos diversos, que não se limitam à *Guerra Santa* e/ou à *peregrinação*. E então, passaremos ao capítulo terceiro.

2.1. As vertentes interpretativas

A historiografia a respeito das Cruzadas, como veremos logo à frente, desenvolve-se há séculos. Também por essa razão, torna-se ainda mais difícil responder às duas perguntas propostas acima, de modo que almejamos trazer ao leitor as nuances principais de cada escola historiográfica, mais do que trabalhar exaustivamente a fim de (tentar) esgotar o trabalho de cada um de seus historiadores proponentes.

Dito isso, adentremos a questão das fontes. Consideremos fontes no sentido mais geral do termo, o que inclui as obras ditas secundárias. Quais documentos podemos examinar para que a natureza de uma Cruzada seja compreendida? Começando pelas fontes primárias, existem obras oriundas de vários grupos sociais. As fontes mais estudadas são as de origem latina, produzidas em monastérios ou ao longo das jornadas, por exemplo, criadas pelas testemunhas oculares. Porém, também existem as fontes elaboradas em territórios bizantinos e árabes, ou seja, apresentando um legado heterogêneo em termos lingüísticos e culturais. Neste capítulo,

¹⁷⁶ KOSTICK, Conor. *The Social Structure of the First Crusade*. Boston; Leiden: Brill, 2008, pp. 1-8.

tentaremos esmiuçar algumas delas. E quais são os tipos dessas fontes? Podem ser crônicas, cartas, títulos monasteriais, legislações conciliares e bulas papais. Basicamente, esses documentos podem ser organizados em dois grupos: as evidências *diretas* e as *indiretas*, como veremos doravante.

Paralelamente, recorreremos aos trabalhos historiográficos que se basearam nessas fontes ditas primárias. É fundamental dizer que sem o esforço de alguns historiadores visitados por nós, este capítulo teria ficado ou mais pobre, ou mesmo inviável. Trata-se dos autores que se dedicaram a fazer uma síntese da evolução historiográfica. Vamos elencar abaixo alguns trabalhos que podem facilitar a tarefa daqueles que almejam iniciar pesquisas sobre as Cruzadas, em ordem alfabética de sobrenome:

1. CONSTABLE, Giles - O capítulo primeiro de seu livro *Crusaders and Crusading in the Twelfth Century*.
2. FITZ, Francisco García – Seu artigo *La Reconquista: un estado de la cuestión*, publicado em 2009 na revista *Clío & Crímen*.
3. FLORI, Jean - A introdução e o capítulo primeiro de seu livro *Guerra santa: a Formação da Ideia de Cruzada no Ocidente Cristão*.
4. GARCÍA, José Manuel Rodríguez - O seu artigo *Historiografía de las Cruzadas*, publicado na revista *Espacio, Tiempo y Forma*.
5. MURRAY, Alan – A sua compilação chamada *Bibliography of the First Crusade*, que se encontra em uma obra, editada por ele, intitulada *From Clermont to Jerusalem: The Crusades and Crusader Societies, 1095-1500*, e publicada em 1998.
6. RILEY-SMITH, Jonathan - A introdução do livro *The Crusades: A History*.

Começamos o percurso com o livro *Crusaders and Crusading in the Twelfth Century*. No primeiro capítulo, *The Historiography of the Crusades*, Giles Constable divide a historiografia acerca das Cruzadas em três períodos. O primeiro período vai de 1095 até o fim do século XVI. O segundo período envolve os séculos dezessete e dezoito. O terceiro período começa no início do século XIX e seguiria até o presente, ou melhor, até o momento da escrita daquele texto, pelo menos. Nosso escopo será uma retrospectiva levando em conta o terceiro momento. Trata-se, portanto, de um esforço de síntese. Devemos notar também que as “escolas” historiográficas não são formações totalmente evidentes e acabadas, e alguns autores buscam caracterizar determinadas vertentes de pensamento de modo peculiar.

Fundamentalmente, Giles Constable observa a existência de quatro correntes interpretativas a respeito das Cruzadas no terceiro período historiográfico: (a) tradicionalistas; (b) pluralistas; (c) internalistas ou popularistas e (d) generalistas. Os *tradicionalistas* defendem que o destino de uma Cruzada deveria ser o Leste. Nesse sentido, um movimento cristão sobre a Península Ibérica ou sobre regiões da Itália, por exemplo, já não corresponderia a uma Cruzada. Eles defendem também que essa deveria ter como objetivo a libertação de Jerusalém e do Santo Sepulcro. Portanto, simplesmente derrotar hereges não é uma razão suficiente para que o empreendimento seja considerado legitimamente uma Cruzada¹⁷⁷. No início dos anos 1950, as Cruzadas autênticas eram aquelas iniciadas no que hoje é a Europa Ocidental, com o objetivo de defender ou recuperar a Cidade Sagrada de Jerusalém. Campanhas bélicas em outras regiões, como a Península ibérica, a região báltica, ou mesmo contra adversários internos à própria Cristandade não poderiam ser precisamente chamadas de Cruzadas. Nessa linha de pesquisa, estas teriam terminado com a queda das últimas frentes palestinas e sírias ao Islã em 1291.¹⁷⁸

Nos anos 1920 e 1930, sobretudo, uma parte dos historiadores não considerava motivações religiosas para as Cruzadas. A noção de *colonialismo*, portanto moralmente repugnante à perspectiva destes, teria sido atribuída aos cruzados que se estabeleciam na Palestina, na Síria e no Chipre; tratar-se-ia da primeira fase do colonialismo europeu. A proclamação por parte dos papas fazia-se com base em motivos políticos, e as aclamações colocavam à sombra a verdadeira intenção: ganhos materiais. As Cruzadas também eram uma válvula de escape, liberando contingentes humanos e suas capacidades de uma região que estava se tornando superlotada. As ordens militares foram pensadas não como ordens religiosas, mas grandes instituições financeiras que gerenciavam grandes propriedades em solo dito europeu, a fim de fornecer recursos para suas operações no Leste. Jonathan Riley-Smith aponta os problemas dessa abordagem. Apesar de ter sido aceita por um público considerável, ela começa apresentando problemas por assumir que as Cruzadas legítimas foram travadas somente no Oriente Próximo entre 1097 e 1291. Esse traço passa a fazer parte da vertente nomeada *tradicionalismo*. O segundo problema desse enfoque materialista é que as Cruzadas se limitavam a lucros e colonização. Na década de 1950, Paul Alphandéry e Alphonse Dupront, com a obra *La Chrétienté et l'idée de croisade*, desenvolveram uma perspectiva atualmente reconhecida como *popularismo*; nesta, “a essência da Cruzada de Cruzada reside em

¹⁷⁷ CONSTABLE, Giles. **Crusaders and crusading in the twelfth century**. Farnham, England Burlington, VT: Ashgate, 2008, pp.17-21.

¹⁷⁸ RILEY-SMITH, Jonathan. **The Crusades: A History**. London; New-York: Bloomsbery, 2014, p.1.

movimentos proféticos e escatológicos entre o campesinato e o proletariado urbano”. Mas essa proposta não alcançaria o mesmo prestígio que outras vias interpretativas. As análises calcadas no materialismo tornaram-se questionáveis por lacunas presentes nas fontes, estas que indicavam outras motivações para os cruzados que não meramente ganhos materiais.¹⁷⁹

A definição de Cruzadas que as mantém exclusivamente em um único cenário de conflito – Oriente Próximo - e no período 1097 a 1291 foi elaborada pelo historiador inglês Thomas Fuller (1608-1661), na obra *The Historie of the Holy Warre*, de 1639. Riley-Smith afirma a arbitrariedade e a inconsistência dessa abordagem de Fuller. Mesmo para este, era difícil marginalizar os conflitos existentes entre cristãos e turcos que estavam ocorrendo no Mediterrâneo no momento da construção dessa obra. Fuller também reconhecia que os Cavaleiros Hospitalares, em seu estado de Ordem de Malta, eram totalmente engajados; sem dúvida, eles reunir-se-iam em uma liga de Cruzada dentro dos seis anos seguintes à publicação do livro, com o intuito da defesa da região de Creta. Fuller também não anulava a possibilidade de Cruzadas futuras, incluindo com o ímpeto de recuperar Jerusalém, apesar de admitir sua impraticabilidade. Essa definição não foi unânime em seu tempo. Louis Maimbourg (1610-1686), no livro *Histoire des Croisades*, de 1675, admitia que o teatro de guerra se havia modificado para a Europa. Gottfried von Leibniz (1646-1716), em *Projet de conquête de l’Égypte*, de 1672, levantou a possibilidade ambiciosa de conquista do Egito em uma *guerre sacrée*, ainda que ele considerasse o uso das forças estatais francesas.¹⁸⁰

A consolidação do *tradicionalismo* propriamente dito ocorre no século XVIII, durante o desenvolvimento do Iluminismo. Vários pensadores seguiram os passos de Thomas Fuller. Denis Diderot (1713-1784), François de Voltaire (1694-1778), David Hume (1711-1776), William Robertson (1721-1793) e Edward Gibbon (1737-1794) foram alguns deles, restringindo as Cruzadas ao Leste à chamada Idade Média Central. Sem levar-se em consideração autores como o clérigo e historiador René-Albert Vertot (1655-1735), que na obra *Histoire des chevaliers hospitaliers*, de 1726, mostrava seu entusiasmo pelos Hospitalares, o consenso intelectual era de que as Cruzadas eram fenômenos pretéritos, que não adentravam nem sequer o século XIV. Em geral, as Cruzadas não eram bem vistas neste período.

Contudo, em princípios do século XIX, uma perspectiva mais favorável às Cruzadas também ganhou forma, o que colaborou para a inauguração do que Giles Constable chamou de terceiro período da historiografia sobre as Cruzadas. A maneira pela qual vários historiadores

¹⁷⁹ RILEY-SMITH, Jonathan. **The Crusades**: A History. London; New-York: Bloomsbery, 2014, pp.9-10.

¹⁸⁰ RILEY-SMITH, Jonathan. **The Crusades**: A History. London; New-York: Bloomsbery, 2014, p.2.

voltaram-se para a chamada Idade Média, e também para as Cruzadas, ganhou um novo tom, distinto daquele nutrido pelos iluministas, que não estavam distantes cronologicamente. Essa nova concepção realizava-se sob as influências do romantismo e do nacionalismo. A associação de uma tradição considerada romântica ao imperialismo possibilitou a emergência de diversos historiadores franceses e alemães, com contribuições de autores italianos, ingleses e também estadunidenses, que focaram as jornadas para o Leste. Uma das facetas de muitos desses autores foi o fundamental trabalho de descoberta e edição crítica de fontes primárias. Dentro dessa coleção de pesquisadores, mencionamos Louis e René de Mas Latrie, Emmanuel Rey, Paul Riant, Melchior de Vogüé, Henri Delaborde, Charles Kohler, Joseph Delaville le Roulx, Reinhold Röhricht, Hans Prutz e Heinrich Hagenmeyer, e mesmo a *Société de l'Orient Latin*. O período de atuação desses autores inicia-se por volta de meados do século XIX e vai até a Primeira Guerra Mundial. Em outro texto, Riley Smith classifica esse período como “a idade de ouro dos estudos sobre as Cruzadas”, *the golden years of crusading scholarship*.¹⁸¹ Nos anos 1920 e 1930 destacam-se as pesquisas de cunho arqueológico e arquitetônico de Camille Enlart e Paul Deschamps, em um período em que o Líbano e a Síria estavam sob as rédeas do governo francês.

No campo da produção historiográfica, duas obras de múltiplos volumes representaram essa mudança da primeira metade do século XIX. Na Alemanha, surge a obra de Friedrich Wilken, publicada entre 1807 e 1832. Na França, J.F. Michaud publica a sua entre 1812 e 1822. Esta obra foi reimpressa em algumas oportunidades, sendo que a de 1877 contando com uma série de ilustrações elaboradas pelo artista Gustave Doré¹⁸² (1832-1883). Um dos trabalhos mais vastos desse período, e provavelmente incluindo tempos atuais, é a elaboração da *Recueil des historiens des croisades*, oficialmente lançada em 1824 pela Académie des Inscriptions et Belles lettres. Esse compêndio reúne fontes em Latim, Grego, Árabe, Armênio e Francês

¹⁸¹ RILEY-SMITH, Jonathan. **History, the Crusades and the Latin East 1095-1204**: A Personal View, in *Crusaders and Muslims in Twelfth Century Syria*, ed. Maya Shatzmiller. *Apud* Giles Constable. **Crusaders and Crusading in the Twelfth Century**. Burlington;Farnham: Ashgate, 2008, p.15.

¹⁸² Sobre Gustave Doré, há diversos livros. Vejamos estes: (1) **DELORME, Rene** (1879) *Gustave Doré*. Paris: Librairie d'Art; (2) **ROOSEVELT, Blanche** (1885) *Life and Reminiscence of Gustave Doré*. New York: Cassell & Co., Ltd. (3) **JERROLD, Blanchard** (1891) *The Life of Gustave Doré*. London: W. H. Allen & Co., Ltd. (4) **VALMY-BAYSSE, J.** (1930) *Gustave Doré - L'Art et la Vie*. Paris: Editions Marcel Seheur; (5) **DEZE, Louis** (1930) *Gustave Doré - Bibliographie et catalogue complet de l'oeuvre*. Paris: Editions Marcel Seheur; (6) **LEBLANC, Henri** (1931) *Catalogue de l'oeuvre complet de Gustave Doré*. Paris: Ch. Bosse; (7) **FARNER, Konrad** (1963) *Gustave Doré der Industrialisierte Romantiker* (2V) Dresden: Verlag der Kunst (1983) *Gustave Doré 1832-1883*. Strasbourg: Musée d'Art Moderne; (8) **RENONCIAT, Annie** (1983) *La vie et l'oeuvre de Gustave Doré*. Paris: ACR Edition; (9) **MALAN, Dan** (1995) *Gustave Doré, Adrift on Dreams of Splendor*. St. Louis: MCE Publishing Co.

Arcaico. Atualmente, podemos reconhecer a *Recueil* pela sigla RHC ou, CHR (em inglês)¹⁸³. As publicações nesta série percorreram todo o século XIX. Vários desses trabalhos foram consoantes ao nascimento do que Constable chamou de “moderna consciência histórica” e de escolas nacionais do movimento cruzadístico. Nessa empreitada, observam-se também políticas de Estado a respeito das Cruzadas. Por exemplo, notemos a decisão do Rei Luís Filipe I de França (1773-1850) de incluir os nomes dos familiares de participantes francos das Cruzadas na Sala das Cruzadas do Palácio de Versalhes.¹⁸⁴

Existe alternativa ao *tradicionalismo*? Sim, e ela ganha forma ainda na década de 1930 com o historiador Carl Erdmann. Para Erdmann, o conceito de Cruzada deveria ser aplicado para qualquer guerra penitencial, *penitential warfare*, em nome de Deus. A perspectiva de Erdmann não se tornou tão conhecida enquanto seu livro, originalmente escrito em alemão, não foi traduzido para a língua inglesa, o que ocorreu apenas em 1977 sob o título *The Origin of the Idea of the Crusade*. Riley-Smith afirma que Erdmann passou a ser reconhecido como o primeiro *generalista*.¹⁸⁵ Mas antes de chegarmos a Erdmann, que sem dúvida foi a fonte preciosa para incontáveis historiadores nas décadas seguintes, detenhamo-nos em outras perspectivas. Erdmann e Claude Cahen (1909-1991), historiador francês, este em *La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, de 1940, foram dois pontos fora da curva diante do frenesi gerado pelo tradicionalismo.

Essa quase imbatível perspectiva, que levou Jonathan Riley-Smith a chamar parte de seu período de vigência de *período de estagnação*, *period of stagnation*, foi um terreno fértil para obras gerais, de vários volumes, acerca das Cruzadas. Nesta onda, surge a *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem* (1934-1936), de René Grousset; a *History of the Crusades*, de Sir Steven Runciman, historiador britânico, e o plano para a *The Wisconsin History of the Crusades*, que levaria décadas para ficar pronta sob a operação de acadêmicos estadunidenses. O período de estagnação, seguindo a ótica de Riley-Smith, começou a sofrer seus primeiros reveses na década de 1950. Por quê? Vários impérios europeus começavam a dissolver-se. As luzes da pesquisa acadêmica deslocavam-se também para as *teorias da guerra justa*, como uma resposta aos resultados dos relatórios do Julgamento de Nuremberg (1945-

¹⁸³ Sobre a RCH, podemos ler o artigo do historiador francês Henri Dehérain (1867-1941), intitulado *Les origines du recueil des “Historiens des croisades”*, publicado no *Journal des savants*, de 1919. A RCH é dividida em cinco grandes partes: (1) Lois, Assises de Jérusalem – dividida em dois tomos; (2) Historiens occidentaux – dividida em cinco tomos; (3) Historiens orientaux – dividida em cinco tomos, sendo que o segundo também consta repartido em duas partes; (4) Historiens grecs – dividida em dois tomos; (5) Documents arméniens – dividida em dois tomos.

¹⁸⁴ CONSTABLE, Giles. **Crusaders and Crusading in the Twelfth Century**. Burlington, Farnham: Ashgate, 2008, pp.13-14.

¹⁸⁵ RILEY-SMITH, Jonathan. **The Crusades: A History**. London; New-York: Bloomsbury, 2014, p.10.

1946), e também aos debates acerca da dissuasão nuclear. Os estudos sobre as estruturas e as sociedades dos assentamentos latinos no Oriente Próximo foram reavaliados, engendrando uma nova direção aos historiadores.¹⁸⁶

Em 1940, Claude Cahen, estudioso do mundo árabe, levou a público um estudo detalhado a respeito do Principado de Antioquia. Poucos anos depois, um novo sinal de renovação na historiografia acerca das Cruzadas. Engendram-se estudos sobre o Oriente latino. Jean Richard e Joshua Prawer, respectivamente na França e em Israel, debruçaram-se sobre a reescrita da história sobre o Reino de Jerusalém, dotando-lhe um modelo de desenvolvimento constitucional. Estes dois pesquisadores suscitaram um movimento fecundo de estudos sobre as leis, a constituição, a economia e a sociedade dos assentamentos cruzados. Prawer seguiu por uma linha de reação à perspectiva colonialista. Jean Richard, por outro lado, tendo sido inclusive aluno de René Grousset, permaneceu como um dos últimos descendentes da linha francesa que ganhara seus primeiros contornos com o historiador e publicitário francês Joseph François Michaud (1767-1839), autor de *Histoire des Croisades*, cuja forma final foi publicada em seis volumes no ano de 1840, uma obra portanto póstuma.

Joshua Prawer e Jean Richard divergiam no que diz respeito à relação entre os chamados conquistadores e os conquistados nos assentamentos do Levante. Prawer e o pesquisador inglês R.C. Smail (1913-1986) sustentavam que os colonos e os habitantes autóctones viviam de modo segregado. Afastando-se do que Richard afirmava contemporaneamente, e do que Emmanuel Rey havia feito século antes, não se desenvolvera uma sociedade franco-síria, que abriria espaço para uma cultura unívoca, mesclada.

O questionamento mais contundente ao tradicionalismo ganhou projeção mais ampla com o historiador britânico Jonathan Riley-Smith (1938-2016) na década de 1970, com o livro *What Were the Crusades?* Nessa obra ele dilata um novo padrão analítico. Os historiadores que seguiram os passos de Riley-Smith são classificados como *pluralistas*. Como Giles Constable colocou, estes não se encontram tão interessados no destino de uma Cruzada, mas em como ela se inicia e é organizada, embora não excluam, decerto, a importância do fim geográfico. A partir deste novo modelo, ganha evidência o critério legal de uma expedição. Seus adeptos conferem o status de Cruzada a toda jornada proclamada pelo papa em nome de Jesus Cristo, mesmo quando a meta não era Jerusalém. Portanto, o elemento geográfico, tal como é importante para os tradicionalistas, não é um dado essencial para essa vertente historiográfica. Nessa lógica, as Cruzadas reconhecidas como *populares* não são consideradas pelos pluralistas

¹⁸⁶ RILEY-SMITH, Jonathan. **The Crusades**: A History. London; New-York: Bloomsbery, 2014, p.8.

como lícitas, dado que elas nunca obtiveram a autorização papal¹⁸⁷. Junto da legitimação oficializada pelo papado havia os votos concretizados pelos combatentes, que, após este ato, gozavam de privilégios tanto temporais quanto espirituais, sobretudo relacionados a indulgências. O pluralismo expandiu os limites do debate em termos espaciais e temporais, aparentemente ganhando mais entusiastas do que o *popularismo* e o *tradicionalismo*.

Seguindo a análise de Giles Constable, podemos considerar outras vertentes para além dos tradicionalistas e dos pluralistas, Existe uma terceira via interpretativa, marcada por uma definição espiritual e psicológica, iluminando o espírito interior e as razões dos cruzados que os levaram ao combate. Nessa perspectiva, a única e verdadeira Cruzada é aquela que ocorreu entre 1096 e 1099. Nesta, havia um ímpeto, um fervor religioso e uma resposta popular afirmativa ao chamado do papa Urbano II. Dentro desse terceiro grupo, pode haver uma divisão. Há aqueles que consideram a existência de duas primeiras Cruzadas. Aquela que seria a oficial, lideradas pelos príncipes, membros da aristocracia, e outra, chamada *popular*, liderada por Pedro, o Eremita¹⁸⁸.

Quanto aos *generalistas*, estes associam a Cruzada com a Guerra Santa e a justificação em lutar pela defesa da fé. O que há de enfático nessa vertente? De acordo com Giles Constable, são:

O conceito tradicional de guerra justa, a fidalguia cristã que se originou no século décimo, os movimentos regionais conhecidos como Paz e Verdade de Deus, projeto de proteção de categorias particulares de pessoas, prevenir lutas em determinados momentos e os esforços do papa no século XI para mobilizar os *milites sancti Petri* a fim de sustentar e defender o papado.¹⁸⁹

Como se pode perceber, essa quarta vertente historiográfica faz-se de elementos que a tornam menos restritiva do que as correntes *tradicionalista* e *pluralista*, por exemplo. Se para eles a concepção de Guerra Santa e o desejo de combater em defesa da fé estão presentes, logo, o poder divino é o tema comum. Nessa perspectiva, a autoridade papal não é uma questão essencial. Havendo a concordância ou não do papado, travar uma luta em nome da vontade divina na Terra e do desejo da busca pelo perdão dos pecados já correspondem aos recursos

¹⁸⁷ CONSTABLE, Giles. **Crusaders and crusading in the twelfth century**. CONSTABLE, Giles. **Crusaders and crusading in the twelfth century**. Farnham, England Burlington, VT: Ashgate, 2008, pp.17-21.

¹⁸⁸ CONSTABLE, Giles. **Crusaders and crusading in the twelfth century**. CONSTABLE, Giles. **Crusaders and crusading in the twelfth century**. Farnham, England Burlington, VT: Ashgate, 2008, pp.17-21.

¹⁸⁹ CONSTABLE, Giles. **Crusaders and crusading in the twelfth century**. CONSTABLE, Giles. **Crusaders and crusading in the twelfth century**. Farnham, England Burlington, VT: Ashgate, 2008, pp.17-21. Tradução nossa.

essenciais para uma Cruzada se realizar¹⁹⁰. Nesse sentido, a questão geográfica do destino de um movimento cruzadista não é relevante. O importante é enfrentar e derrotar qualquer grupo inimigo de Deus, não importando sua localização. O próprio Giles Constable sublinha as limitações dos dois caminhos interpretativos, tradicionalismo e pluralismo:

Ambas as abordagens apresentam problemas. Os tradicionalistas rejeitam, e até mesmo consideram uma corrupção da cruzada legítima, qualquer cruzada não direcionada ao Leste, incluindo aquelas na Espanha e Norte da Europa, e aquelas contra os heréticos, cismáticos e outros inimigos da Igreja, mesmo quando elas foram conclamadas pelo papado e recompensadas por privilégios espirituais. Isso não apresenta nenhuma dificuldade para os pluralistas, que acharam difícil incorporar nessa definição as cruzadas populares, que não foram autorizadas nem sustentadas pelo papado, mas que são creditadas por alguns acadêmicos como a essência das cruzadas. Ambos os grupos são incertos sobre o que fazer com as assim chamadas pre- ou proto-cruzadas, que não eram nem direcionadas ao Leste nem convocada pelo papa. Eu mesmo me tenho contado entre os pluralistas devido ao meu artigo mostrando que os contemporâneos consideraram as expedições contra os Wends e contra os muçulmanos na Península ibérica como parte da Segunda Cruzada, mas estou relutante a excluir as cruzadas populares ou a negar que ao menos uma orientação espiritual em direção a Jerusalém era um aspecto essencial das cruzadas.¹⁹¹

Há outros autores que discordam dessas vertentes:

As histórias alternativas das cruzadas avançadas por estudiosos franceses, espanhóis e ingleses estão praticamente esquecidas hoje. Mesmo a história inortodoxa de Tyerman sobre as cruzadas, publicada uma década atrás foi posta de lado porque ele tem abraçado a imagem popular das cruzadas, que afirma que o papa Urbano II foi o fundador do movimento das cruzadas e 1095 como o seu ponto inicial. Os estudos contemporâneos sobre as cruzadas nos levariam a acreditar que o campo da história das cruzadas está envolvido em um debate entre os “tradicionalistas”, os “pluralistas”, os “popularistas” e os “generalistas”. Enquanto, de fato, há apenas uma escola de estudos sobre as cruzadas: aquela dos popularistas, representando aqueles estudiosos que representam a noção popular de que as cruzadas se originaram em 1095 com a expedição do papa Urbano II. A noção popular de cruzadas está bem arraigada na cultura popular para ser deslocada, mas não há razão para que os estudiosos deem apoio a essa visão contraditória e incoerente da empresa cruzada.¹⁹²

¹⁹⁰ CONSTABLE, Giles. **Crusaders and crusading in the twelfth century**. CONSTABLE, Giles. **Crusaders and crusading in the twelfth century**. Farnham, England Burlington, VT: Ashgate, 2008, pp.17-21.

¹⁹¹ CONSTABLE, Giles. **Crusaders and crusading in the twelfth century**. CONSTABLE, Giles. **Crusaders and crusading in the twelfth century**. Farnham, England Burlington, VT: Ashgate, 2008, p.19. Tradução nossa.

¹⁹² CHEVEDDEN, Paul. **A Crusade from the First: The Norman Conquest of Islamic Sicily, 1060-1091**. *Al-Masaq*, v.22, n.2, 2010, pp.191-225, p.199. Tradução nossa.

Como vimos por essa passagem, retirada de um artigo publicado em 2010, o historiador estanudinense Paul Chevedden é mais restritivo quanto a essas correntes interpretativas. Ele menciona apenas uma escola, chamada por ele de *popularistas*, da qual se afasta. Em outro artigo, publicado em 2013, ele admite a existência de duas “escolas”: a *tradicionalista* e a *pluralista*, e não se insere em nenhuma delas. Ele entende que ambas as “escolas”, apesar de suas diferenças, advogam um denominador comum: a consideração de que a dualidade *guerra-peregrinação* se fazia inexorável a uma Cruzada, portanto, constava como seu elemento essencial. Ele afirma que Jean Flori chegou a ser a figura mais proeminente do grupo tradicionalista, enquanto Jonathan Riley-Smith teria sido o mais notável pesquisador dentre os pluralistas. Como o nome pode indicar, a vertente pluralista sustenta um conjunto mais amplo de Cruzadas do que sua concorrente. Mesmo que essa característica seja cara a Paul Chevedden, não o é totalmente. Como veremos em outra seção, este historiador amplia ainda mais o leque de possibilidades, levando as Cruzadas para antes daquela jornada a Jerusalém em fins do século XI. Se nós seguirmos a posição de Chevedden, teremos de nos afastar do que ele chama de *monogenismo*, que é a ideia de que todas as Cruzadas derivam de uma única (a Primeira Cruzada).¹⁹³ No texto *Crusade Creationism versus Pope Urban II's Conceptualization of the Crusades*, as categorias ganham novos aspectos e nomes em um novo ponto de vista. Neste, Chevedden divide a historiografia basicamente entre duas categorias: “*velhos*” *criacionistas* e “*novos*” *criacionistas*:

“Velhos” *criacionistas*, como Hans Eberhard Mayer e Jean Flori, acreditam que nenhuma cruzada ocorreu fora do design do criador. Eles afirmam que o papa Urbano II não apenas iniciou as cruzadas, mas também, em algum sentido significativo, controlou as cruzadas em prol de um propósito sancionado explicitamente por ele. As cruzadas foram fixadas no momento de seu objetivo original. “Novos” *criacionistas*, como Jonathan Riley-Smith, acreditam que as cruzadas eram governadas por um único conjunto de características comuns atribuíveis a Urbano que todas e apenas as cruzadas possuíam, um conjunto de características que fazem de uma cruzada uma cruzada. Alguns estudiosos listam cinco características principais - geralmente compreendendo autorização papal, indulgência, voto, Cruz e privilégios de cruzada - enquanto outros permitem menos. “Novos” *criacionistas* não restringem cruzadas a empreendimentos ligados a Jerusalém, assim como *criacionistas* 'antigos', mas consideram expedições não pertencentes à Terra Santa como cruzadas legítimas, desde que manifestem um registro do design do criador em um único núcleo comum de características imutáveis, rastreável de volta ao papa Urbano.¹⁹⁴

¹⁹³ CHEVEDDEN, Paul. *Crusade Creationism versus Pope Urban II's Conceptualization of the Crusades*. The Historian, 2013, p.10.

¹⁹⁴ CHEVEDDEN, Paul. *Crusade Creationism versus Pope Urban II's Conceptualization of The Crusades*. The Historian, 2013, pp. 4-6. Tradução nossa.

A semelhança entre as duas categorias mencionadas por Chevedden indica que a Primeira Cruzada corresponde ao modelo para todas as demais Cruzadas. Contudo, os *velhos criacionistas*, por exemplo, não admitem a possibilidade de que uma Cruzada pudesse ser reinterpretada ou redirecionada a novos propósitos, distintos daqueles estabelecidos por Urbano II em 1095. Hans Eberhard Mayer, por exemplo, no livro *Geschichte der Kreuzzuge*, expressa que qualquer reinterpretação implicaria uma perversão na ideia original de Cruzada, sendo inevitavelmente um abuso por parte da Igreja. Ambas as correntes, seguindo a perspectiva de Chevedden, valorizam de modo distinto o *objetivo* de uma Cruzada. Os aparatos eclesiásticos, mencionados no excerto acima, (1) autorização papal; (2) indulgência; (3) votos; (4) Cruz; e (5) privilégios de Cruzada, assumem-se como fatores indispensáveis de uma Cruzada para ambas as “escolas”. Eles não são elementos resultantes de um processo de desenvolvimento, mas engendrados de um ponto inicial; no caso, a atuação de Urbano II na convocação para a jornada a Jerusalém de 1096-1099.¹⁹⁵

Os *velhos criacionistas* creem que as partes constituintes de uma Cruzada são mantidas juntas por um propósito (em geral relacionado a Jerusalém). Os *novos criacionistas* apenas defendem que uma Cruzada é simplesmente um arranjo de aparatos institucionais. Mais quais seriam os problemas dessas vertentes, na perspectiva de Chevedden? Os *velhos* devem admitir que a realidade de uma Cruzada não advém de uma transformação histórica, já que seu quadro característico é imutável, fixo, condição que Chevedden não sustenta. Dentro da “escola” de *novos criacionistas*, muitos admitem que a tese de que as partes sobrevivem sem um todo definido resulta em uma explicação incompleta. Por isso, estes se esforçam por delimitar uma propriedade que seja comum a todas as Cruzadas, um elemento que possa tornar-se um denominador comum no lugar de um *propósito* inalterável. Esse atributo universal gira em torno do amálgama entre *Guerra Santa* e *peregrinação*.¹⁹⁶ Com esse passo historiográfico, os *novos* conseguem ampliar a definição de Cruzada sem permanecerem restritos a uma meta (geográfica) fixa, unificadora de suas partes constitutivas. O peso negativo revela-se no fato de que ambas as perspectivas são adeptas de um *monismo*¹⁹⁷, ou seja, as Cruzadas que se seguiram à jornada a Jerusalém foram apenas expressões distintas deste mesmo modelo. São

¹⁹⁵ CHEVEDDEN, Paul. *Crusade Creationism versus Pope Urban II's Conceptualization of the Crusades*. *The Historian*, 2013, pp. 6-8.

¹⁹⁶ CHEVEDDEN, Paul. *Crusade Creationism versus Pope Urban II's Conceptualization of the Crusades*. *The Historian*, 2013, pp. 7-9.

¹⁹⁷ Termo utilizado por Chevedden, no caso, em inglês – *monism*.

consubstanciais (com o perdão da palavra). É importante notar que nenhum historiador discorda da tese de que a jornada a Jerusalém iniciada em 1096 foi uma Cruzada.

2.2. A Primeira Cruzada (1096-1099) como modelo

O que foi a Primeira Cruzada (1096-1099)?

- (a) uma Guerra Santa?
- (b) uma peregrinação?
- (c) uma convergência entre essas duas categorias?
- (d) uma guerra penitencial?
- (e) como categorizá-la?

Nesta seção, concentrar-nos-emos basicamente em três tópicos: (a) nos limites e possibilidades da perspectiva da Cruzada a Jerusalém como uma *peregrinação*; (b) na perspectiva da Cruzada como a dualidade *Guerra Santa-peregrinação*; (c) nos limites de se definir a Cruzada a Jerusalém como uma *Guerra Santa*. De uma forma geral, faremos uma visita aos chamados *tradicionalistas e pluralistas*, assim como definiu Chevedden. Segundo ambas as correntes, o movimento em direção a Jerusalém teria sido o primeiro a ser classificado como Cruzada.¹⁹⁸ A perspectiva desses historiadores se aproxima do que Paul Chevedden chamou de a *Teoria do Big Bang* das Cruzadas e de suas instituições. Se essa teoria estiver correta, é lícito dizermos que os movimentos cruzadistas irromperam de um momento singular, o dia em que o papa Urbano II discursou em Clermont-Ferrand.¹⁹⁹ Dentro dessa perspectiva, como definir a chamada Primeira Cruzada? Para responder a essa pergunta, buscamos levantar as características principais delineadas pelo campo historiográfico dessas vertentes interpretativas, deixando de lado os pormenores de cada autor.

No livro *Guerra santa*, Jean Flori propõe a seguinte pergunta a fim de desvendar a natureza desse movimento: *peregrinação ou operação militar?*

¹⁹⁸ Quais são os historiadores que podem figurar nesse grupo? Por exemplo, em ordem cronológica de obras: René Grousset (1934-1936); Steven Runciman (1951-1954); Adolf Waas (1956); Paul Rousset (1957); Zoé Oldenborg (1965-1966); Francesco Cognasso (1967); Kenneth Setton (1969-1989); Michael Ballard (1988); Walter Zollner (1990); Henri Platelle (1994); Jean Richard (1996-1999); Hans Mayer (2005); Christopher Tyerman (2006); Jonathan Phillips (2009, 2014); Thomaž Asbridge (2010); Nikolas Jaspert (2006, 2013); Cécile Morrisson (2012); Thomaž Madden (2013); Jonathan Riley-Smith (2014). Como já mencionamos anteriormente, trata-se da tendência majoritária. O tradicionalistas e os pluralistas convergem neste aspecto.

¹⁹⁹ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuaire Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp.253-322. pp.257-259.

Vamos partir com a proposta metodológica e a reflexão de Giles Constable. Para isso, recorreremos ao livro *Crusaders and Crusading in the Twelfth Century*; mais especificamente ao terceiro capítulo, *Medieval Charters as a Source for the History of the Crusades*. Constable dedica-se a estudar *cartulários*, elaborados e oficializados em monastérios²⁰⁰. A partir dessa documentação, nós conseguimos apreender como os cruzados viam a si mesmos, para além dos discursos de Urbano II e daqueles de outros organizadores da jornada à região palestina. Para Constable, o que predomina nesses *títulos*, que, como veremos adiante, Flori chama de *títulos de partida*, é a perspectiva de *peregrinação* à Terra Santa. De acordo com Constable, a maior parte dos títulos associados às expedições de 1096, 1147 e 1188 remontam a essa característica. Os termos que mais estão presentes são: *adire, aggrederere, ire, pergere, petere, proficere* em direção a Jerusalém ou ao Santo Sepulcro. E quanto à jornada? Esta poderia ser reconhecida como *iter* ou *via* a Jerusalém. Quanto ao componente militar, este se trataria de um fator secundário, e acaba por aparecer em poucos documentos²⁰¹. Um dos móbeis que impeliu vários historiadores a associarem o movimento de fins do século XI a uma peregrinação foi a predominância de Jerusalém na maior parte dos relatos que destacaram o discurso de Urbano II. Vejamos, por exemplo, um trecho da versão do discurso segundo Guiberto de Nogent:

Se, entre as Igrejas espalhadas pelo mundo, alguma merece maior reverência do que as outras porque são associadas com certas pessoas e lugares, então, por conta de certas pessoas, eu digo, grandes privilégios são garantidos a sé apostólicas; no caso de lugares, alguns privilégios são concedidos a cidades reais, como é o caso da cidade de Constantinopla. Nós somos gratos por ter recebido desta Igreja mais poderosa a graça da redenção e da origem do Cristianismo. Se o que foi dito pelo Senhor permanece verdade, nomeadamente que a ‘salvação vem dos judeus’, e permanece verdade que o Deus do Sábado deixou sua semente para nós, para que não nos tornássemos como aqueles de Sodoma e Gomorra, que Cristo é a nossa semente, em quem repousa salvação e benção para todas as pessoas, então a terra e a cidade nas quais ele viveu e sofreu é chamada Sagrada pelo testemunho da Escritura. Se essa terra é a herança de Deus e o seu templo sagrado, antes mesmo de o

²⁰⁰ Os cartulários utilizados por Constable são estes: (I) *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, editado em 6 volumes por August Bernard e Alexandre Bruel; (II) *Cartulaire de Notre-Dame de Josaphat*, editado em dois volumes por Charles Métais; (III) *Chartes et documents pour servir à l'histoire de l'abbaye de Saint-Maixent*, editado por Alfred Richard em dois volumes; (IV) *Cartulaire de Marmoutier pour le Vendômois*, editado por Charles-August de Trémaulte; (V) *Cartulaire de Marmoutier pour le Dunois*, editado por Emile Mabilie; (VI) *Chartes et documents de Saint-Bénigne de Dijon*, editado por Georges Chevrier e Maurice Chaume; (VII) *Chronique et chartes de l'abbaye de Saint-Mihiel*, editado por André Lesort; (VIII) *Chartes de Saint-Julien de Tours*, editado por Louis-J. Denis em dois volumes; (IX) *Cartulaire des abbayes de Saint-Pierre de la Couture et de Saint-Pierre de Solesmes*; (X) *Cartulaire de l'église d'Angoulême*, editado por J. Nanglard; (XI) *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Martin de Pontoise*, editado por Joseph Depoin; (XII) *Cartulaire et chartes de l'abbaye de l'Absie*, editado por Belisaire Ledain; (XIII) *Cartulaire de l'abbaye de Montieramey*, editado por Charles Lalore. Cf. CONSTABLE, Giles. **Crusaders and Crusading in the Twelfth Century**.

²⁰¹ CONSTABLE, Giles. **Crusaders and Crusading in the Twelfth Century**. Farnham, England Burlington, VT: Ashgate, 2008. pp.97-98.

Senhor ter caminhando e sofrido lá, como as páginas sagradas e proféticas nos dizem, quantas santidade e reverência adicionais não ganhou então esta terra? Para abreviar um tema que poderia ser desenvolvido em uma extensão muito maior, esta é a terra em que o sangue do Filho de Deus, mais sagrado do que a terra e o céu, foi derramado, onde o corpo, cuja morte os elementos tremeram, descansou em sua tumba. Que tipo de veneração podemos pensar que ela merece? Se, logo após a morte do Senhor, enquanto a cidade ainda estava em posse dos judeus, o Evangelista chamou-a sagrada, quando disse: ‘muitos corpos de santos que estavam repousando aqui despertaram e vieram à Cidade Sagrada, e vistos por muitos’. E foi dito pelo profeta Isaías, ‘sua tumba foi gloriosa’, desde que sua grande santidade, uma vez garantida por Deus, o próprio santificador, não pode ser superada por qualquer mal, e a glória de sua tumba do mesmo jeito permanece inalterada, então, meus queridos e amados irmãos, vocês devem esforçar-se, com toda a sua força, e com Deus guiando e lutando por vocês, para limpar a santidade da cidade e a glória de sua tumba, que tem sido poluída pela densa multidão de pagãos. Se vocês realmente aspiram ao autor de toda essa santidade e glória, e se vocês amam os vestígios que Ele deixou na Terra.²⁰²

Segundo Guiberto de Nogent, Urbano II eleva a importância de Jerusalém em dois momentos: antes e depois da encarnação de Cristo. Jerusalém já era dotada de sacralidade anteriormente à vinda do Redentor porque as páginas sagradas e proféticas já demonstravam isso. O papa está se referindo ao Antigo Testamento. As Escrituras já asseguravam que Jerusalém é a herança e o templo sagrado de Deus. A vinda de Cristo conferiu a Jerusalém ainda mais glória e sacralidade - *quanta santidade e reverência adicionais não ganhou então esta terra?* Em Jerusalém, Jesus caminhou, deixou seus vestígios, derramou seu sangue, mais sagrado do que a terra e os Céus, e então foi morto e sepultado. A ressurreição de Cristo não chega a ser mencionada pelo abade, talvez porque seu foco tenha recaído mais sobre a cidade

²⁰² “Si inter aeclesias toto orbe diffusae aliae pre aliis reverentiam pro personis locisque merentur – pro personis inquam, dum apostolicis sedibus privilegia maiora tradantur, pro locis vero, dum regiis urbibus eadem quae personis dignitas, uti est civitas Constantinopolitana, prebetur -, illi potissimum aecclisae deberemus, ex qua gratiam redemptionis et totius originem Christianitatis accepimus. Si enim verum constat quod a domino dicitur, quia videlicet salus ex Iudeis est, et dominum sabaoth semen nobis reliquisse constat ne sicut Sodoma simus et Gomorrae símiles fiamus, et sēmen nostrum Christus est, in quo salus et omnium gentium benedictio est, ipsa terra dei hereditas et templum sanctum antequam ibi obambulare ac pateretur dominus in sacris et propheticis paginis legitur, quid sanctitatis, quid reverentiae obtinuisse tunc creditur, cum deus maiestatis ibidem incorporatur, nutritur, adolescit, corporali vegetatione hac illacque perambulat aut gestatur, et, ut cuncta quae logo verborum giro narrari possunt digna brevitate constringam, ubi filii dei sanguis, caelo terraque sanctior, effusus est, ubi corpus paventibus elementis mortuum in sepulchro quievit, quid putamus venerationis emeruit? Si ipso domino nostro recens interfecto et a Iudeis adhuc civitate possessa ‘sancta’ civitas ab evangelista vocatur, cum dicitur: *multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt et venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis*, et a propheta Ysaia dicitur: erit sepulchrum eius gloriosum, cum ipsa sanctitas, civitati semel deo ipso sanctificatore per se ipsum indita, nullo malo superveniente exinaniri valeat et eodem modo indivisibiliter sepulchri gloria constet, summis studiis, fratres karissimi, vobis elaborandum est ut sanctitas civitatis ac sepulchri gloria, quae gentilium frequentatione, quantum in ipsis est, crebro polluitur, si ad auctorem illius sanctitatis et gloriae aspiratis, si e aquae in terra sunt vestigiorum eius signa diligitis, si expetitis, deo vos preeunte, deo pro vobis preliante mundetur”. GUIBERTO DE NOGENT. HUYGENS, R.B.C. (ed.). **Dei gesta per Francos et cinq autres textes**. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v.127A. Turnholt: Brepols, 1996, pp.111-112. Tradução nossa.

e a tumba em si, elementos que no seu tempo ainda estavam sendo manchados pelo paganismo. É preciso enfatizar que a tumba não era perecivelmente gloriosa, mas permanentemente. Nenhum mal prevaleceria sobre ela, e dentro dessa lógica, legitimava-se o combate na dimensão terrena. Notemos que o sumo pontífice começa citando Constantinopla, para depois discorrer a respeito de Jerusalém. Para Urbano II, ter Constantinopla como um ponto de partida e Jerusalém como ponto de chegada não eram objetivos inconciliáveis.

Não se trata de nenhum absurdo levantar o aspecto da peregrinação como característico da Primeira Cruzada. De um ângulo mais amplo, inclusive, a noção de que os homens no período medieval permaneciam presos a uma região e à terra parece um tanto quanto caricata. As migrações existiam, e isso se devia a fatores múltiplos. Uma razão incluía a própria dificuldade imposta pelos recortes geográficos e climáticos, que muitas vezes tornava inviável a permanência das famílias em determinados lugares. Mais especificamente ao nosso caso, as peregrinações a Jerusalém tornaram-se frequentes ao longo do século XI. Sendo um dos pilares da Igreja Católica, a noção de santidade já se fazia presente ao menos desde o século V, por exemplo. E nesse sentido, a busca pelas relíquias dos santos já era uma forte motivação. Haveria lugar mais sagrado do que Jerusalém? Não havia. Para ver como essa instituição tornou-se complexa, outras regiões ganhariam destaque, como Santiago de Compostela e San Sebastian de Oviedo, na península ibérica. O historiador José Ángel de Cortázar, medievalista e professor da Universidad de Cantabria, publicou um texto chamado *El hombre medieval como "homo viator": peregrinos e viajeros*, fruto de um evento chamado *Semana de Estudios Medievales*, realizado em 1993. Neste texto, ele busca compreender a dimensão do homem chamado medieval como um caminhante; um caminhante em vários sentidos: físico, imaginário e simbólico. Citando o historiador e arquivista Edmond-René Labande (1098-1992), este chegou a definir peregrinação como *um modo de orar com os pés*.²⁰³

Quem poderia partir em peregrinação? Não havia homogeneidade. Poderia ser um rei, um nobre, um bispo, um artesão, um comerciante, um cavaleiro, um camponês, etc. As pessoas poderiam dirigir-se a Santiago de Compostela, Roma e Jerusalém, por exemplo, visitando os lugares sagrados relativos a São Paulo e São Pedro, relativos a outros mártires dos primeiros séculos do Cristianismo e, evidentemente, aos lugares sacros da Paixão de Cristo.²⁰⁴ Por quais

²⁰³ GARCIA DE CORTAZAR, J. A. **El hombre medieval como "Homo Viator": peregrinos y viajeros**. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la. (Coord.). *Semana de Estudios Medievales*, 4, Nájera, de 2 a 6 de agosto de 1993. Actas Logroño: IER, 1994, pp. 11-30, p. 11.

²⁰⁴ GARCIA DE CORTAZAR, J. A. **El hombre medieval como "Homo Viator": peregrinos y viajeros**. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la. (Coord.). *Semana de Estudios Medievales*, 4, Nájera, de 2 a 6 de agosto de 1993. Actas Logroño: IER, 1994, pp. 11-30, p.14.

razões os peregrinos partiam em jornada? Num primeiro momento, por um desejo de purificação e ascese, que podia envolver uma promessa. A busca por milagres junto a uma relíquia de um santo intercessor também poderia ser uma razão. Sem dúvida, essas relíquias não se encontravam em quaisquer lugares, de modo que havia toda uma estrutura de proteção e de culto desses itens, tal como funciona até nos dias atuais. E as comunidades monásticas eram umas das responsáveis por isso; elas recebiam e acomodavam os peregrinos, bem como elaboravam as *Vitae* e as *Miracula*, textos de divulgação das trajetórias virtuosas dos santos venerados em cada um dos santuários.²⁰⁵

O movimento, sobretudo de desprendimento das coisas do mundo, figura no horizonte de muitos homens, e o repouso estará no Céu; após a salvação, o movimento cessará, e os homens permanecerão eternamente em glória junto ao Criador. Essa percepção se fazia presente em meio aos cristãos que partiram para Jerusalém. Etimologicamente, no século XI o termo *peregrinus* ganhará um novo sentido, diferente daquele comum ao período da Antiguidade, proveniente do grego *xeniteia* – que se referia a um *forasteiro*, a um *estrangeiro*, aquele que vaga por terras estrangeiras. Essa noção possuía total respaldo nas Sagradas Escrituras, sobretudo no texto de Hebreus, capítulo XI:

Na fé, todos estes morreram, sem ter obtido a realização da promessa, depois de tê-la visto e saudado de longe, e depois de se reconhecerem *estrangeiros e peregrinos nesta terra*. Pois aqueles que assim falam demonstram claramente que estão à procura de uma pátria. E se lembrassem a que deixaram, teriam tempo de voltar para lá. Eles aspiram, com efeito, a uma pátria melhor, isto é, a uma pátria celeste. É por isso que Deus não se envergonha de ser chamado o seu Deus. Pois, de fato, preparou-lhes uma cidade...²⁰⁶

O capítulo XI fala sobre a fé dos antepassados, como Abel, Henoc, Noé, Abraão, Sara, Moisés e de muitos outros personagens fundamentais na linhagem de Cristo. A noção de *peregrinos* relacionava os sentidos profano e sagrado desde o princípio. A Terra Prometida visível seria a antessala para a Jerusalém Celeste, a ser alcançada após a salvação. O que está escrito em Hebreus relaciona-se com o fato de que estamos desterrados nesta vida, ou seja, estamos temporária e relativamente distantes de Deus, para O qual fomos criados, para Quem a nossa natureza aponta. A perspectiva de que somos peregrinos e exilados também aparecerá nas 15 orações de Santa Brígida (*Na hora da morte, recebei, eu Vos peço, minha alma*

²⁰⁵ GARCIA DE CORTAZAR, J. A. **El hombre medieval como “Homo Viator”**: peregrinos y viajeros. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la. (Coord.). *Semana de Estudios Medievales*, 4, Nájera, de 2 a 6 de agosto de 1993. Actas Logroño: IER, 1994, pp. 11-30, pp.14-15.

²⁰⁶ **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2019. Hebreus 11, 13-16.

peregrina e exilada que retorna para Vós) e na Salve Rainha (*e, depois deste desterro, mostrai-nos Jesus*), por exemplo. No Ocidente, e em um ambiente cristão, a carga semântica de *xeniteia* verteu-se para o termo latino *peregrinatio*. O termo ganhará um sentido religioso, designando aquele que viaja devocionalmente, sozinho ou em grupo, para um lugar santo. No século XI, esse sentido será dominante.²⁰⁷

Alguns historiadores já organizaram um panorama do histórico das peregrinações, que teriam tido início já no século I. Chegaram a propor duas etapas: *etapa de gestação* (século I até o VII) e *etapa de florescimento* (VII até o século XII). A etapa de gestação, por sua vez, pode ser dividida em duas partes: *pré-constantiniana* e *pós-constantiniana*. No primeiro período, destacavam-se as peregrinações ao Oriente, sobretudo à Palestina e ao Egito; com um ritmo mais lento, ao Egito. A característica mais notável do período após Constantino foi o auge da peregrinação *hierosolimitana*. É de se reconhecer a importância das decisões tomadas por Constantino para o Cristianismo, sobretudo com o édito de 13 de junho 313, que o legalizava. É nesta primeira etapa (I ao VII) que já vemos nascer o culto aos mártires e aos santos, o que sem dúvida daria a substância para a configuração dos *locais santos*. Portanto, o termo *santo* poderia referir-se tanto a lugares quanto a pessoas. É a sacralidade dos espaços, que os conectava ao sobrenatural. A Deus também cabia o atributo santo: *deus sanctus*. Sem dúvida, embora pudessem haver confusões por parte de várias pessoas, havia uma escala de santidade. Um local sagrado não poderia ser mais santo do que Deus, nem mesmo mais do que o próprio santo protetor do espaço. A *etapa de florescimento* é marcada pelo nascimento e auge das peregrinações irlandesas, as peregrinações a Jerusalém, crescimento e consolidação da peregrinação a Roma e, desde os anos 900, as peregrinações a Santiago de Compostela. Nesta segunda fase é que nascem as peregrinações penitenciais.²⁰⁸

Já no século XII, chegamos a uma nova etapa, que alguns poderiam chamar de período de *transformação* ou mesmo de *declínio*. Em verdade, distinguiam-se os cenários no Ocidente e no Oriente. No lado ocidental, as peregrinações ainda se mantinham fabulosamente, com notoriedade para Santiago de Compostela, embora fossem perdendo a espontaneidade em decorrência do crescente caráter oficial das organizações. No lado oriental, terão visibilidade as Cruzadas. Jerusalém havia caído em mãos muçulmanas em 638; entretanto, sem reduzir a

²⁰⁷ GARCIA DE CORTAZAR, J. A. **El hombre medieval como “Homo Viator”**: peregrinos y viajeros. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la. (Coord.). *Semana de Estudios Medievales*, 4, Nájera, de 2 a 6 de agosto de 1993. Actas Logroño: IER, 1994, pp. 11-30, p. 13. RIVEROS, José. **Cruzada, Guerra Santa y Yihad**: La Edad Media y Nosotros. Valparaíso: Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2003, pp.51-53.

²⁰⁸ RIVEROS, José. **Cruzada, Guerra Santa y Yihad**: La Edad Media y Nosotros. Valparaíso: Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2003, pp.54-58.

complexidade das relações entre os muçulmanos e os cristãos, parecem ter ficado difíceis as peregrinações a Jerusalém em fins do século XI; somente isso explicaria a Primeira Cruzada? Embora seja uma causa motivadora, não, de modo algum. A situação do Império Bizantino frente às incursões islâmicas também seria um motivo.²⁰⁹

Diante da quase milenar história das peregrinações (tomando o ano de 1095 como referência), não encontramos razões para negar o aspecto penitencial da Primeira Cruzada. Ao mesmo tempo, sustentar que esta foi predominantemente uma peregrinação parece-nos insuficiente se verificarmos o desenvolvimento historiográfico, principalmente nos anos 2000. Para muitos autores, como veremos adiante, o movimento de massa, impelido ao combate, veio à existência como uma fusão entre os elementos de *Guerra Santa* e da *tradição peregrina*. Por ora, devemos apontar alguns limites que se apresentam à perspectiva de Constable. Jean Flori escreve isto: “de fato, não é de duvidar que alguns cruzados empreenderam a viagem a título de penitência, como se fizessem uma peregrinação. Mas seria errôneo generalizar, por várias razões que dizem respeito à natureza dos *títulos de partida*.”²¹⁰ E que razões seriam essas? Flori oferece-nos seis motivos.

Primeiramente, uma parte considerável das partidas não gerou títulos. E essa é uma razão para que tenhamos prudência ao generalizar. Precisaríamos de mais documentos que sustentassem essa tese levantada por Constable. Para Flori: “Isso se aplica especialmente a cavaleiros vinculados a príncipes aos quais serviam com armas e aos quais seguiram por fidelidade, dever, amizade, remuneração ou outras motivações materiais ou espirituais (...).”²¹¹ Também é importante levar-se em conta a possibilidade de que nem todos estes homens registravam ou disseminavam suas razões para partir a Jerusalém. Em segundo lugar, detalhando ainda mais: “Nem todos os títulos conhecidos fazem referência ao arrependimento e ao estado de espírito penitente do cruzado, nem mesmo ao fato de que estavam partindo em busca da remissão dos pecados (...).”²¹² Nestes casos, havia apenas o indicativo da partida, esta que era o móbil para qualquer transação de recursos e de propriedades, transferência esta então posta no papel. Esta segunda explicação de Flori leva-nos a um segundo filtro. Não somente

²⁰⁹ RIVEROS, José. **Cruzada, Guerra Santa y Yihad: La Edad Media y Nosotros**. Valparaíso: Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2003, p.58.

²¹⁰ FLORI, Jean. **Guerra santa: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão**. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.328.

²¹¹ FLORI, Jean. **Guerra santa: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão**. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.328.

²¹² FLORI, Jean. **Guerra santa: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão**. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.328.

não temos títulos de todos os combatentes, como, dos documentos verificados, nem todos indicam peregrinação, penitência ou remissão dos pecados em suas linhas.²¹³

Em terceiro lugar, para Flori, a Cruzada de 1096 era um fenômeno novo e inédito. Apesar disso, quando os combatentes chegavam aos estabelecimentos eclesiásticos, anteriormente à partida, os monges cartulários utilizavam o vocabulário que empregavam aos peregrinos, sendo assim, se havia diferenças, eram mínimas. Isso nos leva ao quarto ponto levantado pelo autor. Em fins do século XI, a perspectiva hierárquica das ordens sociais fazia-se presente na concepção da maior parte dos monges. Assim, as funções sociais ainda eram compreendidas como puras. Considerando essa divisão, o caminho monástico era a melhor via para a salvação, senão a única. A ordem dos penitentes aproximava-se dessa função em termos do destino das almas. Quanto aos laicos, e mais especificamente aos combatentes, a natureza de sua ordem não contribuía para que esta se aproximasse da via monástica ou da penitente. E aqui está o ponto que nos parece decisivo: Flori afirma que, mesmo que a noção de Guerra Santa já existisse e fosse propalada no meio eclesiástico, a mentalidade das ordens sociais puramente definidas era pouco influenciada por essa noção. “Por isso, a ausência, na maioria dos títulos de partida, da formulação clara e seca de uma ideologia, ‘guerra santa’ não significaria em absoluto que tal noção não existia entre os cavaleiros.”²¹⁴

Segundo Flori, quando existia a ênfase no desejo de atuar nos campos de batalha por amor a Deus, de agir em combates sacralizados, os monges, que confeccionavam os *títulos de partida*, optavam por traduzir esse desejo de acordo com a “espiritualidade” em voga. O que isso significa? Que as descrições eram feitas em termos de *peregrinação* ou de *viagem* a ser realizada pelos senhores laicos, aludindo à remissão de seus pecados.²¹⁵ E isso nos leva ao quinto aspecto:

A necessidade de financiar a viagem, muito cara como se sabe, às vezes levava os laicos a rivalizar em humildade para obter os subsídios de que precisavam. Os mosteiros frequentemente se aproveitaram dessa posição de força para coagi-los e conseguir deles a renúncia formal a alguns direitos contestados. A razão de ser dos títulos de partida é exatamente essa: lavar por escrito as doações (que na maioria das vezes eram vendas disfarçadas) e a renúncia a ‘exações’ ou espoliações diversas em detrimento dos mosteiros aos quais o laico pedia, simultaneamente, ajuda material e espiritual para o sucesso de sua viagem. A apresentação do cruzado como ‘contrito’, alguém

²¹³ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.328.

²¹⁴ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.328-329.

²¹⁵ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, 329.

que agia ‘pela remissão de seus pecados’, decorria em parte desses fatos e não corresponde necessariamente à realidade vivida por aquele que partia por razões que não estavam obrigatoriamente ligadas à penitência, ainda que fossem expressas dessa maneira.²¹⁶

Devemos levar em conta a possibilidade de que nem todos os homens partiam para Jerusalém com o mesmo objetivo de cumprir uma penitência. Isso não somente gera dificuldades na definição da Cruzada a Jerusalém como peregrinação, como nos coloca obstáculo para qualquer tentativa de definição que se pretenda homogênea, no sentido de destacar-se uma razão para a Cruzada e atribuí-la a todos os seus partícipes. Por enquanto, Flori nos leva a crer que o aspecto mencionado é insuficiente para caracterizar o movimento, mas depois veremos, no capítulo seguinte, que mesmo a tentativa de se definir a Cruzada como a dualidade *Guerra Santa-peregrinação* apresentará suas limitações. E chegamos ao sexto ponto levantado por Flori: “Nem todos os documentos que mencionam esse estado de espírito de penitência atribuem a remissão dos pecados à peregrinação; essa remissão é vinculada à peregrinação ou à expedição guerreira (...) ou às obras ‘pias’ ligadas à expedição.”²¹⁷ As peregrinações e a expedição guerreira muitas vezes se confundiam; e as obras pias remontam às doações supracitadas, bem como a renúncias. Sendo assim, muitos homens abandonavam condutas que afrontavam as leis de Deus, portanto da Igreja, e optavam por um *ethos* que fazia dele um defensor da Igreja, um de seus pilares. A conduta global - própria da conversão -, e não somente a de peregrinar a Jerusalém, garantiria a um cruzado a remissão dos pecados.²¹⁸

Então, podemos identificar no mínimo dois grupos. Houve homens que se destinaram a Jerusalém com o intuito de *peregrinação penitencial*. E havia outro grupo, daqueles que consideravam a jornada como pia, porém, não fazendo de sua expedição um ato penitencial. E em muitas situações essa decisão pia confundia-se com uma Guerra Santa. Pegar em armas e arriscar a própria vida em um empreendimento guerreiro já sacralizado em fins do século XI era uma decisão própria do amor vassálico, uma atitude que implicava méritos, sem dúvida respaldada pela aspiração divina, e feita em nome de Deus. Em suma: a *remissio peccatorum* poderia dar-se tanto pela via da peregrinação quanto por meio da operação militar (Guerra

²¹⁶ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.329.

²¹⁷ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p. 329.

²¹⁸ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p. 329.

Santa), e este segundo aspecto não nasce com os primeiros cristãos, mas desenvolve-se ao longo dos séculos.²¹⁹

O historiador francês Paul Rousset, na década de 1930, escreve que a chamada Primeira Cruzada foi “um empreendimento de tão grandes proporções (...) pressupõe origens complexas: não poderíamos estudá-la como se tratasse de um acontecimento comum, de uma guerra de conquista ou de uma expedição de aventureiros”²²⁰. Ele dividiu as causas da Primeira Cruzada em três grandes eixos: (1) psicológico; (2) material e (3) religioso. Para Rousset, desde o princípio, as razões espirituais e desinteressadas (para usar o termo na tradução) confrontaram-se com as ambições políticas e a atração para os recursos materiais. Nesse sentido, para muitos que partiram à jornada, a viagem tornou-se uma possibilidade lucrativa²²¹. As condições difíceis que foram se apresentando aos grupos poderiam ter sido um forte impulso para uma mudança de iniciativa. Mas Rousset vai além, citando outras possibilidades: “gosto da aventura, desejo de paisagens e horizontes novos, cupidez, paixões (...)”²²².

Podemos perguntar-nos como os cruzados compreendiam Jerusalém e as terras vizinhas. Rousset oferece uma resposta sumária: para os cavaleiros, tratava-se de um fascínio. Jesus Cristo havia nascido, sofrido e morrido ali. Mas não somente isso, também se tratava de uma região potencial para as realizações comerciais de especiarias²²³. No primeiro capítulo de seu livro, Paul Rousset dedica um espaço ao que ele intitulou *A mentalidade da Cruzada*. Nessa altura da obra, ele afirma que os combatentes eram movidos por um ideal de Cruzada, ideal que o autor tentará explicar-nos o que é. Ele inicia assim²²⁴:

Sem dúvida, nem todos os cruzados apresentam a mesma fisionomia, nem todos obedecem aos mesmos imperativos; ao lado dos cruzados autênticos, há os cruzados indignos, os que pensam antes de mais nada em satisfazer as suas ambições pessoais e que traem o ideal a que pretendem servir. A cruzada foi para muitos - como veremos mais adiante - a oportunidade de realizar projetos de conquista, e o espírito colonial e imperialista foi pouco a pouco substituindo o espírito de cruzada.

²¹⁹ FLORI, Jean. **Guerra santa: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão**. Campinas: Editora Unicamp, 2003, pp. 330-333. Flori cita alguns exemplos dessa perspectiva guerreira, sacralizada: (1) Roberto de Flandres, disponível nas *Actes des comtes de Flandre*, editada por F. Vercauteren em 1938; (2) Raimundo de Saint-Gilles, visitando na *Histoire Générale du Languedoc*, vol.V, de C. Devic e J. Vaissette; (3) Estevão de Blois, cujas ações constam no *Cartulaire de Marmoutier pour Le Dunois, 995-1300*, editada por E. Mabile, publicado em 1874; (4) Um tal Godofredo e seu irmão Guigue, cujas decisões podem ser encontradas no *Cartulaire de l'abbaye Saint-Victor de Marseille*; (5) Acardo de Montmerle, visitado na *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*; (6) Amanieu de Loubens, visitado no *Cartulaire du prieuré de Saint-Pierre de La Réole*, editado por C. Grellet-Balguerie.

²²⁰ ROUSSET, Paul. **História das Cruzadas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1980, p.13.

²²¹ ROUSSET, Paul. **História das Cruzadas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1980, p.14.

²²² ROUSSET, Paul. **História das Cruzadas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1980, p.14.

²²³ ROUSSET, Paul. **História das Cruzadas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1980, p.14.

²²⁴ ROUSSET, Paul. **História das Cruzadas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1980, pp. 47-48.

Para Rousset, os cruzados consideravam-se peregrinos, que podiam beneficiar-se tanto de vantagens espirituais quanto temporais. A Cruzada nasce como uma “peregrinação gigantesca”, cujos efeitos espirituais tornaram-se mais apreciáveis do que os resultantes de peregrinações comuns, ou seja, aquelas que não resultaram em conflito. Quem é o cruzado? “O cruzado é um peregrino que se propõe libertar os Lugares Santos ocupados pelos muçulmanos, reaver Jerusalém e o Santo Sepulcro.”²²⁵ Sintetizando, temos três itens que caracterizam uma Cruzada para Paul Rousset: (a) libertação de Lugares Santos (ocupados por muçulmanos, os infieis), (b) libertação do Santo Sepulcro e (c) libertação de Jerusalém.

Sobre Jerusalém e a Palestina, Rousset afirma: “são lugares sagrados porque ali Cristo nasceu, viveu e ressuscitou e porque os apóstolos e os primeiros mártires os tornaram ilustres”²²⁶. Não sabemos em detalhes o que o autor deseja afirmar com um *lugar ilustre*, mas podemos inferir que a Palestina como um todo, e não somente Jerusalém, era uma região de fundamental importância para um cristão, era parte inerente à Cristandade. Rousset continua²²⁷: “A Terra Santa é o lugar geográfico da encarnação e da redenção, o local do mundo onde se efetivou a nossa salvação. O caráter sagrado dessa terra é suficiente para justificar a Cruzada (...)”. A invasão muçulmana e o estabelecimento dos infieis nessas terras sagradas corromperam a relação entre os cristãos e o berço do Cristianismo. Rousset acrescenta:

Para os cronistas, o cruzado aparece como sendo o soldado de Cristo, e o exército de cruzados como sendo o exército de Deus. É um guerreiro por ofício e por vocação, um guerreiro que deixou o exército do diabo, o exército dos feudais travando guerras criminosas para incorporar-se ao exército do Senhor. O cruzado é o cavaleiro de Cristo, o colaborador de Deus, e são duplas as suas armas, o ferro e a fé; engajou-se numa aventura que termina com uma vitória militar ou com a glória do martírio. A cruzada é obra de caridade, não só com relação a Deus, mas também em relação aos cristãos do Oriente, os quais é mister socorrer. Para o verdadeiro cruzado, a cruzada supõe oblação da própria vida, a dádiva de si mesmo (a morte que ele sofre ou causa refere-se a essa idéia de sacrifício, à noção de sangue derramado).²²⁸

Assim como Jean Flori, Rousset concorda que as Cruzadas são um tipo de Guerra Santa, e que nem toda Guerra Santa pode ser caracterizada como Cruzada. Quais são as diferenças apontadas por Rousset entre esses dois conceitos?

²²⁵ ROUSSET, Paul. **História das Cruzadas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1980, p.48.

²²⁶ ROUSSET, Paul. **História das Cruzadas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1980, p.48.

²²⁷ ROUSSET, Paul. **História das Cruzadas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1980, p.48.

²²⁸ ROUSSET, Paul. **História das Cruzadas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1980, pp. 48-49.

Guerras de libertação de antigas terras cristãs movidas com o apoio do papado e de Cluny e empreendidas com um espírito de fé, as guerras da *reconquista* apresentam muitas vezes o aspecto de guerras sagradas, ou até de cruzadas. No entanto, faltam a essas guerras, para fazerem jús à denominação de cruzadas, os próprios atributos de cruzadas, a indulgência e o porte da cruz, e o seu objetivo, a libertação do Santo Sepulcro; finalmente, essas guerras não foram desencadeadas pelo papado, e ainda não contém o que faz da Primeira Cruzada um acontecimento novo à parte: um certo conteúdo psicológico e espiritual.²²⁹

Para além da já mencionada *libertação* dos Lugares Sagrados, do Santo Sepulcro e de Jerusalém, aqui o autor menciona a *indulgência*, o *porte da cruz* e a *origem papal* do movimento. Por fim, ficamos com uma definição abrangente por parte do autor: as Cruzadas tinham um aspecto psicológico e espiritual.

Contudo, e as demais investidas cristãs que antecederam a marcha a Jerusalém, como os historiadores a categorizam? O termo utilizado por Rousset para caracterizá-las é este: *pré-Cruzadas*. Segundo o próprio Rousset, essa palavra é imprópria, mas por falta de um léxico melhor, e também por ser utilizada por alguns historiadores que ele classificou como excelentes (nomeadamente Boissonade, Grousset e Erdmann), o conceito se faz presente no livro. Ele afirma categoricamente que não houve Cruzadas antes da jornada conclamada em novembro de 1095. Ele observa, todavia, que algumas guerras de reconquista de terras cristãs trazem consigo algumas causas da Cruzada²³⁰. Para Rousset²³¹, “(...) a Cruzada é, ao mesmo tempo, o resultado de um longo trabalho da história, o termo de uma evolução e um ‘acidente histórico’, a criação de um homem, o fruto de uma vontade livre.”

Jean Flori classifica-as como *guerras de reconquista cristã*. Para este autor, a Igreja, que havia florescido na Antiguidade, foi submetida ao poder dos pagãos (poderíamos ler muçulmanos) nos séculos VII e VIII. Essa queda, por assim dizer, havia ocorrido por castigo divino em razão dos pecados, *peccatis exigentibus*. Mas a participação de Deus na história humana não se encerra em um castigo. A mudança na atuação divina verifica-se quando há uma regeneração de seu povo. Isso se torna notável na segunda metade do século XI, *nostris temporibus*, quando os cristãos reagiram ao movimento muçulmano em várias regiões como a Sicília, a atual Espanha e, logo, no atual Oriente Médio. Todas essas batalhas materializavam-se com a assistência do Criador. Segundo Flori, o que se observa é um desdobramento exato do planejamento de Gregório VII. Uma guerra de reconquista era santa por excelência,

²²⁹ ROUSSET, Paul. **História das Cruzadas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1980, pp. 29-30.

²³⁰ ROUSSET, Paul. **História das Cruzadas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1980, p.28.

²³¹ ROUSSET, Paul. **História das Cruzadas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1980, p.32.

legitimamente compondo o plano divino, eximindo-se de ser fonte de pecado e, por isso também, não implicando a necessidade de penitência aos seus partícipes.²³² Vejamos o que o autor diz na introdução de seu livro:

A convocação do papa Urbano II em Clermont (1095) inaugura uma nova era, a era das cruzadas. A partir daí, e ao longo de toda a Idade Média, a ideia de cruzada estará presente nos espíritos e marcará profundamente as mentalidades dos cristãos do Ocidente, propondo a questão lancinante dos ‘lugares santos’ de Jerusalém, ainda hoje candente, com seu cortejo de ódios e sangue. (...) Em Clermont – hoje não há dúvida –, Urbano II inova. Pela primeira vez um papa se dirige diretamente aos cristãos do Ocidente para incitá-los, em nome da fé e do perdão de seus pecados, a pôr a vida terrena em perigo para ir libertar o Santo Sepulcro, túmulo vazio de Cristo, nas mãos dos muçulmanos havia mais de três séculos. O sumo pontífice completa a convocação com promessas de recompensas espirituais que – acredita-se em geral – têm origem nas remunerações até então vinculadas à peregrinação a Jerusalém. O papa lança assim os de uma verdadeira instituição, a cruzada, cujos ritos, modalidades e privilégios os papas subsequentes irão definindo e fixando pouco a pouco. Assim considerada, a cruzada nasce em Clermont, e seus historiadores gostam de ressaltar – frequentemente com razão – as características inovadoras da iniciativa de Urbano II.²³³

Jean Flori, um representante dos chamados tradicionalistas, deixa claro que a era das Cruzadas começa com Urbano II, em fins do século XI. Contudo, como ele mesmo afirma em seu livro, a Cruzada não nasce *ex nihilo*, por mais que Urbano II tenha oferecido novidades ao universo cristão, ao menos na perspectiva assinalada pelo autor. E sua obra buscará compreender exatamente como a *pré-história* das Cruzadas, conceito utilizado por ele, desenvolveu-se²³⁴:

No entanto, por mais justa que seja, essa abordagem não é a única. Pode-se também considerar a cruzada como um ponto de chegada, como conclusão lógica e quase inevitável de um lento processo, 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. Pois a cruzada, já na origem, não é apenas uma peregrinação armada meritória, como se tende a dizer hoje; é também, e talvez acima de tudo, uma ‘guerra santa’; talvez fosse melhor dizer, aliás, uma guerra sacralizada, a tal ponto o próprio conceito de guerra santa parece inadmissível em nossa época.²³⁵

²³² FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, pp.288-289.

²³³ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, pp.15-16.

²³⁴ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, pp.15-16.

²³⁵ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p. 16.

Flori concede uma dupla possibilidade: guerra sacralizada e peregrinação. Carl Erdmann, historiador alemão, e uma das grandes referências para diversos historiadores das Cruzadas, no capítulo décimo de seu livro *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (1935), também creditou as origens do movimento cruzadista à convergência entre a *Guerra Santa* e a *peregrinação*, vínculo construído com o suposto intento de expansão das fronteiras da Cristandade, engendrada também pela reforma papal iniciada em meados do século XI. Hans Eberhard Mayer também defende a tese da *guerra-peregrinação* como espinha dorsal para o início das cruzadas. Em seu livro *Geschichte der Kreuzzuge*, de 1965, Hans Mayer sublinha que o sucesso de Urbano II se deveu à conexão entre as indulgências propostas em Clermont e a perspectiva tradicional de peregrinação. Ele especifica: a indulgência teria alcançado seu estágio máximo de importância quando o destino da peregrinação armada tornou-se Jerusalém.²³⁶

Em uma das cartas aos condes catalães, cuja origem Jonathan Riley-Smith coloca entre 1089 e 1099, Urbano II faz uma equiparação entre os combates na Espanha e no Oriente. Os valores de piedade e de mérito relativos à reconquista espanhola colocam essa empresa no mesmo nível da guerra para além do Mediterrâneo. Optamos por adicionar o texto e analisá-lo

²³⁶ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence.** *Annuaire Historiae Conciliorum*, vol.37, 2005, pp.253-322, pp.256-257. Christopher Tyerman, no livro *God's War: A New History of the Crusades*, afasta-se da categoria *guerra-peregrinação* oferecendo a hipótese da *guerra-penitência*. Vejamos o que ele afirma na obra *Fighting for Christendom: Holy War and the Crusades*: “O que hoje chamamos de cruzada pode ser descrito como uma guerra que responde à ordem de Deus, autorizada por uma autoridade legítima, o papa que, em virtude do poder visto como investido nele como vigário de Cristo, identificou o objeto da guerra e ofereceu aos que a empreenderam remissão completa das penalidades dos pecados confessados e um pacote de privilégios temporais relacionados, incluindo a proteção da família e da propriedade da igreja, imunidade a ações judiciais e pagamento de juro sempre que necessário. O beneficiário recebeu essas doações jurando um voto simbolizado na adoção ritual de uma cruz, abençoada por um padre e vestido com as roupas do recebedor, o voto muitas vezes sendo tocado em termos paralelos aos de uma peregrinação. A duração dos privilégios espirituais e temporais foi determinada pelo cumprimento do voto, pela absolvição ou pela morte. Aqueles que morrem em batalha ou de outra forma cumprem seus votos, podem esperar a salvação eterna e serem considerados mártires. Em todos os estágios, analogias com um compromisso quase monástico foram traçadas, associando a atividade com a concepção idealizada da vida espiritual cristã perfeita. Embora os detalhes da operação do voto e seus privilégios associados tenham se desenvolvido ao longo do século seguinte ou mais para cobrir uma multiplicidade de preocupações políticas e eclesásticas, a primeira aparição e justificação original para uma guerra tão santa em 1095 foi a recuperação de Jerusalém do domínio muçulmano. Depois disso, a Terra Santa manteve um primado na retórica, na imaginação e, por muitos séculos, na ideologia.” TYERMAN, Christopher. **Fighting for Christendom: Holy War and the Crusades.** New York: Oxford University Press, 2004, pp.30-32. Tradução nossa. Tyerman elenca uma série de elementos característicos de uma Cruzada: (1) resposta a um desígnio divino; (b) autorização papal; (c) indulgência plenária aos participantes; (d) proteção das propriedades, dos bens e das famílias dos cruzados por parte da Igreja; (e) voto por parte do cruzado; (f) adoção do ritual da cruz; (g) salvação eterna; (h) martírio aos falecidos em combate; (i) recuperação de Jerusalém. Tyerman destaca que a primeira característica original que tornou a Cruzada de 1096-1099 tão santa foi justamente o intuito de recuperação da Cidade Sagrada de Jerusalém. Tyerman também destaca a associação dessa atividade guerreira a compromissos monásticos, aproximando a atuação dos combatentes à concepção de uma vida espiritual cristã ideal. Por esse ângulo, podemos falar de um *ethos* ideal do cristão guerreiro, tema a ser retomado no capítulo seguinte.

na seção seguinte. Jean Flori confirma essa equivalência no capítulo nono de seu livro *Guerra santa*, intitulado *Guerra santa e Reconquista Cristã Depois do Ano 1000*. Ele afirma: “Naquela data, a equiparação entre as duas lutas armadas no plano dos méritos era indiscutível para o papa.”²³⁷ Flori procura chamar nossa atenção para três elementos importantes.

Em primeiro lugar, a operação na região ibérica era de natureza militar prescrita a título de redenção, a fim de remissão de pecados. Depois, ele afirma isto: “Parece-me, portanto, que o papa comutava, digamos, uma ‘promessa de cruzada’ por uma ‘promessa de reconquista.”²³⁸ Ele nos lembra, por fim, que para oferecer aos espanhóis a garantia de identidade de valor entre as lutas no Oriente e no Ocidente, Urbano II reafirmou que aqueles que falecessem por amor a Deus e a seus irmãos seriam agraciados com o perdão dos pecados e a subsequente vida eterna.²³⁹ É interessante observar que Jean Flori diferencia *Cruzada* de *reconquista*. Mesmo admitindo que a carta de Urbano II aos espanhóis equiparava a jornada a Jerusalém à reconquista em território ibérico em termos meritórios, ele não coloca este segundo movimento na categoria de Cruzada, da mesma forma que não posiciona a operação em Tarragona nesta mesma esfera. E podemos ir além, ele afirma:

A Espanha não era o único teatro de operações militares de reconquista das terras cristãs consideradas perdidas ‘por causa dos pecados’ e, por isso, invadidas pelos muçulmanos. A mesma luta sacralizada ocorria no sul da França, no sul da Itália, na Sicília, nas ilhas e até na África.²⁴⁰

Mas como Jean Flori passa da *Guerra Santa* à *Cruzada*? Começamos com a situação do império bizantino em fins do século XI. A possibilidade do avanço turco a Leste, que já havia ocupado Antioquia em 1084 e Edessa em 1087, foi um dos motivos que levaram o imperador Aleixo Commeno, que havia subido ao poder em 1081, recorrer ao Ocidente a fim de reunir forças militares. Segundo Flori, é possível que o imperador bizantino estivesse fazendo referência apenas a um contingente de mercenários. A resposta de Urbano II teria surpreendido a perspectiva de Aleixo em alguma medida, pois a dimensão do exército que adentrou Constantinopla não se resumiu a um simples grupo de mercenários. A potência militar oriunda do Ocidente se inseria muito mais em um projeto de reconquista do que em um plano

²³⁷ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.292.

²³⁸ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.292.

²³⁹ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.292.

²⁴⁰ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.293.

de mero reforço beligerante. Urbano II, na posição de sumo pontífice e chefe da Cristandade, definiu um objetivo mobilizador, que para Flori foi Jerusalém, onde se localizava o Sepulcro de Cristo. O autor afirma: “a empreitada bélica sacralizada foi enriquecida com uma nova dimensão ligada à peregrinação, podendo, mais facilmente que nunca, ser acompanhada de privilégios espirituais.”²⁴¹

Notemos três elementos até aqui: (a) solicitação de ajuda do Império Bizantino; (b) empreitada bélica sacralizada; (c) peregrinação. Sendo Jerusalém o objetivo da Cruzada, isso representava um salto qualitativo no que Flori chama de *ordem ideológica*. A Cidade Sagrada era o berço do Cristianismo e coração da Cristandade. E o autor oferece os primeiros passos da resposta à pergunta proposta acima:

A libertação de Jerusalém, por fim, ganhava conotações escatológicas que até agora provavelmente foram demasiadamente negligenciadas. Jerusalém é o lugar de onde Cristo subiu aos céus, penhor de redenção adquirido na cruz, e para onde ele voltará no fim dos tempos a fim de reinar com os seus, antes da instauração da Nova Jerusalém. Todos esses fatores faziam da cruzada uma guerra santa e, seria até possível dizer, ‘a’ guerra santa por excelência, mas também um fenômeno novo e único, para o qual será preciso criar um neologismo.²⁴²

Esse parágrafo pode ser uma descrição adequada do que realmente significou a tomada de Jerusalém pelos cristãos em 1099. Não negamos que a Cruzada a Jerusalém possa ter sido a Guerra Santa por excelência, nem que a jornada tenha configurado uma dimensão escatológica própria das profecias bíblicas e inserida nestas, como veremos no terceiro capítulo desta dissertação. Contudo, mesmo que estejamos considerando um “salto qualitativo” sem precedentes, como propôs Jean Flori, tentaremos sustentar à frente que os eventos ocorridos entre 1096 e 1099 foram componentes de um quebra-cabeça bem mais amplo.

E o sumo pontífice? Que importância os historiadores dão a esse personagem? Urbano II foi peça-chave em um processo. Seu pontificado contribuiu para a efetivação de um enfrentamento bélico entre cristãos e muçulmanos em várias regiões do Oriente. Apenas não podemos afirmar que ele concebeu esse empreendimento sozinho. Não foi a primeira vez que se levantava a hipótese de uma expedição armada em direção ao Oriente, sobretudo a Jerusalém. A propósito, não estamos reduzindo a Primeira Cruzada ao seu aspecto militar. Como veremos, a concepção de Urbano II e dos cristãos alcançava outros patamares. Sendo

²⁴¹ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.307.

²⁴² FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.308.

assim, o principal personagem que destacamos, com base em informações mais precisas, foi o papa Gregório VII, em 1074, poucos meses após a derrota bizantina em Manzikert, que possibilitou o avanço turco por outras regiões da Ásia Menor. Gregório VII²⁴³ tencionava um projeto global de libertação da Igreja Católica, portanto, esse projeto não era estranho ao seu pontificado, nem para seus sucessores.²⁴⁴

Há dois momentos a serem destacados no pontificado de Urbano II: o *Concílio de Piacenza* e o *Concílio de Clermont*. A solicitação de Aleixo Commeno chegou a Urbano no primeiro concílio, meses antes da célebre convocação. Ainda que os temas debatidos em Clermont-Ferrand não tenham tido como meta principal a existência de uma Cruzada, a conclamação de Urbano II não foi um improviso, não foi um mero acréscimo nas atas. Havia um esquema calculado. E seu sucesso alcançou regiões para além do Reino de França. Após o concílio, o sumo pontífice percorreu várias cidades do reino e, depois, da Itália a fim de promover sua iniciativa²⁴⁵. Nós conseguimos várias informações desse período analisando as cartas enviadas por Urbano II aos bispos solicitando a divulgação da mensagem realizada em Clermont. Jean Flori divide os documentos existentes em quatro categorias. Em primeiro lugar, nós temos o decreto oficial de Clermont, fracionado em cânones. Depois, as cartas do papa já mencionadas. Temos ainda os relatos do discurso de Clermont, como, por exemplo, o discurso presente na *Dei gesta per Francos*. Por fim, nós temos os eventuais relatos concernentes aos discursos que Urbano proferia ao longo de sua viagem de divulgação.

²⁴³ Sobre o debate historiográfico a respeito da chamada *Reforma Gregoriana*, recomendamos um balanço extremamente acessível feito pelos historiadores Leandro Duarte Rust e Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. O artigo em questão chama-se *A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito*, e foi publicado em 2009 na revista eletrônica *História e Historiografia*.

²⁴⁴ Como podemos entrar em contato com os intuítos de Gregório? Por meio de cartas enviadas por ele. Nós mencionamos seis documentos: (a) carta ao conde da Alta Borgonha, de 2 de fevereiro de 1074; (b) carta circular a todos que quisessem defender a fé cristã, de 1º de março de 1074; (c) carta ao imperador Henrique IV, de 7 de dezembro de 1074; (d) carta aos fideles, especialmente àqueles do outro lado dos Alpes; (e) carta à Matilde da Toscana; (f) carta a Hugo de Cluny, de 22 de janeiro de 1075. Voltaremos a destacar sua atuação abaixo; por ora, retornemos a Urbano II.

²⁴⁵ Urbano II não parou em Clermont. Ele percorreu diversas regiões da atual França com o objetivo de disseminar seus projetos. A conclamação ocorreu em 25 de novembro de 1095. No dia 2 de dezembro, ele deixou Clermont para se fixar em Limoges, a oeste. Seu trajeto seguiu para o norte, passando pelo Vale do Loire e por Poitiers, a noroeste de Limoges. No mês de março, o sumo pontífice havia chegado em Tours, mais ao norte. Depois, ele seguiu sentido sul, passando por Saintes e Bordeaux, para se estabelecer em Toulouse entre os meses de maio e junho. O próximo destino era a Provença. Em agosto, chegou na Lombardia, após cruzar os Alpes. Essa trajetória foi marcada por uma série de atividades relacionadas a duas metas básicas: a reorganização da igreja em França e a divulgação sobre a Cruzada, seguida da convocação para a mesma. Urbano II escreveu inúmeras cartas a muitos bispos do Ocidente. Nesses documentos, estavam explícitas as decisões tomadas em Clermont. Cada um dos bispos ficava responsável pela organização local. Assim, os planos para o movimento cruzadista foram se espalhando pela região das atuais França e Itália. O discurso do papa alcançou êxito. Fora da esfera eclesiástica, muitos aristocratas, que seriam os grandes líderes do movimento, aceitaram partir para a jornada. RUNCIMAN, Steven. **História das Cruzadas**, v. 1: a primeira Cruzada e a fundação do reino de Jerusalém. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2002, p.107.

Quanto ao decreto oficial, Flori chama a atenção para o cânone nº 2: “A quem tomar o caminho de Jerusalém com a intenção de libertar a Igreja de Deus, desde que por piedade, e não para ganhar honras ou dinheiro, essa viagem será contada como penitência.”²⁴⁶ Como o autor interpreta este trecho? “(...) já se encontra aí a quintessência das ideias desenvolvidas pelas outras categorias de fontes, a saber: o termo da expedição era Jerusalém; seu objetivo era a libertação dos cristãos.”²⁴⁷ De fato, concordamos que o termo geográfico da expedição era Jerusalém. Concordamos também que o objetivo envolvia a libertação dos cristãos. Diante disso, propomos algumas perguntas: poderíamos concluir que se tratava somente dos cristãos que viviam na Cidade Sagrada ou então próximos desta? Libertar Jerusalém do jugo muçulmano significaria automaticamente libertar a Igreja de Deus? Jerusalém reunia em si o complexo que denominamos Igreja de Deus? E as demais Igrejas Orientais, como ficariam?

O que está incluso no cânone nº 2 é a concepção de *indulgência plenária*. A Cruzada a Jerusalém contaria como penitência em substituição a quaisquer outras determinadas por qualquer confessor. Sem dúvida, estamos levando em conta todo o processo sacramental da confissão. Sendo assim, a intenção dos indivíduos não poderia basear-se em objetivos ditos mundanos, como o dinheiro e as honrarias; o fundamento deveria ser o objetivo reto e piedoso da libertação da Igreja de Deus. Esse documento não nos mostrará as razões para a convocação nem especificará as recompensas espirituais, sua função era apenas oficializar a comutação penitencial. O que mais nos diz Flori?

Os discursos mobilizadores de Urbano II se organizavam em torno desses temas. Neles Jerusalém ocupava lugar considerável, tanto como objetivo por atingir, termo da expedição de reconquista, quanto como elemento de atração e oportunidade de associar os privilégios da peregrinação às recompensas tradicionais da guerra santa. (...) para o papa aquela ‘viagem’, apesar da semelhança dos termos, era uma operação militar de reconquista e de libertação das terras e das populações cristãs até Jerusalém, e não uma peregrinação, mesmo que armada, da qual lhe teria sido difícil excluir a participação de clérigos e monges.²⁴⁸

Para Urbano II, a Cruzada foi uma operação militar de reconquista e de libertação, não somente de terras, mas também de indivíduos. Veremos adiante que Paul Chevedden também concorda com esse aspecto de operação militar de reconquista e de libertação. Notemos um

²⁴⁶ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.315.

²⁴⁷ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.315.

²⁴⁸ FLORI, Jean **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003. p.316.

aspecto importante dessa passagem; Flori afirma: (...) *de reconquista e de libertação das terras e das populações cristãs até Jerusalém*. Parece que o conteúdo implicado neste último trecho, *até Jerusalém*, não ganha na obra de Flori a relevância que os generalistas darão a ela. Essa preposição *até* revela que o sumo pontífice, como continuador das propostas de Gregório VII, pensava em uma estratégia ampla, que não se reduzisse à Cidade Sagrada. No entanto, o historiador francês não desenvolverá detalhes a respeito. Para Flori, o detalhe mais importante é que uma Cruzada findasse em Jerusalém.

Flori desconsidera inclusive a possibilidade de uma *peregrinação armada* a priori. O que pode soar-nos estranho é esta passagem, que parece não corroborar parte do trecho acima: “(...) libertando simultaneamente o Santo Sepulcro, termo e objetivo da expedição.”²⁴⁹ O Santo Sepulcro era termo e objetivo da expedição? Que se tratava do fim geográfico da expedição parece uma hipótese praticamente indissolúvel por parte da historiografia mais recente. Porém, também era o objetivo da jornada em sua totalidade? Continuemos, por enquanto, com o capítulo dez, *Da guerra santa à Cruzada*, no qual Flori expõe estas ideias:

No entanto, tudo parece mostrar que, na mente de Urbano II, assim como na de Gregório VII, a ideia fundamenal era realmente uma operação militar que, saindo em socorro do império bizantino para ajudar os cristãos do Oriente submetidos aos turcos, chegasse até Jerusalém para lá libertar o Sepulcro do Senhor, transformando assim, em seu termo, os guerreiros conquistadores em peregrinos. Num documento recentemente reeditado, lemos que o papa Urbano II foi para Saumur, onde pregou a cruzada, ‘incitando em público e em particular a tomar o caminho de Jerusalém para ir reconstruir os lugares santos devastados pelos pagãos até Constantinopla’. Em outras palavras, foi a reconquista prevista até Jerusalém que induziu a ideia (e talvez privilégios) de peregrinação, e não o contrário. A cruzada era pregada como uma guerra santa, e assim o foi desde os primeiros combates; mas a marcha também se tornou uma peregrinação quando atingiu seu destino, o Santo Sepulcro.²⁵⁰

Para Flori, não se devem negar as duas dimensões da Cruzada a Jerusalém: *Guerra Santa e peregrinação*. Foram inseparáveis. Entretanto, há um aspecto peculiar no livro deste autor: a jornada era pregada como Guerra Santa, não como peregrinação. Ela se tornou também uma peregrinação quanto chegou ao local de destino. Por conseguinte, não foi a ideia de peregrinação o cerne que transformou o movimento em guerra de reconquista ao longo do caminho, mas o contrário. Os cristãos já esperavam combates, e possivelmente inúmeras

²⁴⁹ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.318.

²⁵⁰ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.321.

baixas.²⁵¹ Ele volta a enfatizar essa conjunção no início do capítulo primeiro: “Os traços fundamentais daquilo que nascerá em 1096 vêm dos dois pais imediatos: a Guerra Santa e a peregrinação.”²⁵² E ele fecha o livro dizendo: “Proponho portanto a seguinte definição, simples e, parece-me, suficiente: ‘Cruzada é uma guerra santa que tem por objetivo a libertação de Jerusalém.’”²⁵³ E aqui está o seu tradicionalismo.

É nesse sentido que Jean Flori direciona sua reflexão: a relação entre Cristianismo e a violência, que se expressou na sacralização da guerra, incluindo a Primeira Cruzada, buscou responder a fatores essencialmente externos à própria religião cristã. Assim, o historiador francês não corrobora a hipótese de que a Primeira Cruzada tenha se originado primordialmente de fatores internos ao Cristianismo. Por mais que muitos historiadores tenham chamado a atenção para os conflitos internos ao Ocidente, e para a possibilidade de a Cruzada ter funcionado como uma espécie de válvula de escape para essa violência indesejável, esta muitas vezes reduzida pela instituição da Paz de Deus, Flori não respalda essa tese em sua totalidade. E isso ajuda a responder à pergunta proposta ao final na seção 1.1. Sendo assim, levantar a hipótese de que o Ocidente teria solucionado seus problemas exportando a violência não se sustenta nos documentos analisados pelo historiador francês, nem em nenhum documento analisado neste nosso trabalho. É verdade que a reordenação da força militar de milhares de homens poderia reduzir quantitativamente os conflitos entre senhores, por exemplo, mas isso não significa que a marcha a Jerusalém realizou-se conferindo primazia a essa hipótese. Flori atribui apenas “uma parcela de verdade” a essa concepção, que somente poderia ser aplicada a um ínfimo segmento dos cruzados.²⁵⁴

²⁵¹ O que nos parece um pouco estranho é a afirmação de que a marcha se tornou peregrinação apenas quando atingiu seu destino geográfico. Dado que o ponto final já era conhecido de início, poderíamos afirmar que também se tratava de uma peregrinação desde o começo? E ainda que o aspecto peregrino representasse uma dimensão menor do que o da operação militar de reconquista? Ele escreve: “(...) Foi a conjunção perfeitamente realizada (...) desses dois temas que garantiu o incomparável sucesso da pregação de Urbano II, bem superior a todos os projetos anteriores de guerra santa.” Cf. FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.321. Para ele, essa junção era, também, inevitável. E se ambos os temas garantiram o sucesso da conclamação, então não podemos afirmar *stricto sensu* que a jornada somente se tornou peregrinação ao fim do empreendimento. À vista disso, parece-nos mais propício a ideia de que cruzados já partiram em guerra santa e em peregrinação. Mas poderíamos perguntar: aqueles que não chegaram ao destino em razão do padecimento não poderiam ser considerados peregrinos somente pela disposição de o serem?

²⁵² FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.22.

²⁵³ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.360.

²⁵⁴ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p. 306.

O vínculo entre *peregrinação* e *Guerra Santa*, bem como a importância de Jerusalém, também são caros a Herbert Cowdrey²⁵⁵. No texto *Pope Urban II's Preaching of the First Crusade*, ele trabalha com quatro tipos de fontes, consideradas vias indiretas de acesso ao pensamento do papa Urbano II. São estas: (a) crônicas; (b) títulos monasteriais; (c) cartas; (d) *excitatoria* da Cruzada. Ao analisar algumas crônicas, como a *Fragmentum historiae Andegavensis*, escrita em 1096, em Anjou, atribuída com alta probabilidade ao conde Fulque IV, Cowdrey afirma que Urbano II fez de Jerusalém a meta da Cruzada, clamando por sua libertação militar. Estudando também a *Chronicon sancti Maxentii Pictavensis*, esta lembra ao leitor que, partindo da ordem do sumo pontífice, muitos homens, de condições materiais distintas, partiram em direção ao Santo Sepulcro. Por fim, a *Chronicon, s.a.*, de Bernoldo de Constança (1054-1100), que trata da viagem de Urbano II por várias localidades do Reino de França promovendo a jornada a Jerusalém, fala de uma *expeditio*, da qual o papa teria sido o verdadeiro arquiteto. A partir desse documento, Jerusalém teria sido a meta da Cruzada e o propósito era a libertação dos cristãos aos pagãos.²⁵⁶ Resumindo sua análise dessas três crônicas mencionadas por ele, Crowdey afirma:

Essas crônicas indicam que, já em treze semanas após o Concílio de Clermont, Urbano estava certamente falando de uma expedição que tinha Jerusalem como objetivo, e que libertaria os cristãos do Oriente de uma sujeição pagã que se estendia de Jerusalém até Constantinopla.²⁵⁷

Cowdrey também analisou títulos monasteriais. Esses documentos, elaborados antes do início da Cruzada em 1096, evidenciam a concessão de terras aos mosteiros do Reino da França e o estabelecimento de outros arranjos com os mesmos. Muitos desses títulos foram redigidos pelos próprios monges. Ainda que quantitativamente poucos, Cowdrey sustenta que esses títulos reúnem potencial para fornecer informações a respeito das intenções do papa

²⁵⁵ De acordo com Flori: “Outra forma de crítica, sólida e equilibrada, provém especialmente dos trabalhos de H.E.J. Cowdrey. Em vários artigos publicados entre 1966 e 1970, ele ressaltava, assim como C. Erdmann e P. Rousset, o importante papel desempenhado pelos papas ‘gregorianos’ na sacralização da guerra travada em prol da Igreja e a influência preparatória da paz de Deus, mas afirmava também veementemente, tal como Rousset, mas ao contrário de H.E. Mayer, a onipresença do tema de Jerusalém, para ele fundamental, tanto no pensamento do papa quanto dos cruzados. Essa demonstração da importância primordial de Jerusalém na origem da Cruzada, porém, não impede Cowdrey de ressaltar, frequentemente em concordância com Erdmann, o papel importante e prenunciador desempenhado na sacralização da guerra por várias operações militares conduzidas pelos papas gregorianos, que preparavam assim o clima de guerra santa, favorecendo a pregação da Cruzada, já considerada em certa medida por Gregório VII.” FLORI, Jean. **Guerra santa: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão**. Campinas: Editora Unicamp, 2003, pp.28-29.

²⁵⁶ COWDREY, H.E.J. **Pope Urban II's Preaching of the First Crusade**, in: *The Crusades: the essential readings*, edited by Thomaz Madden. Blackwell Publishing, 2002, pp.20-21.

²⁵⁷ COWDREY, H.E.J. **Pope Urban II's Preaching of the First Crusade**, in: *The Crusades: the essential readings*, edited by Thomaz Madden. Blackwell Publishing, 2002, p.21. Tradução nossa.

Urbano II, mesmo que sejam uma via indireta para isso, tal como assumiu o autor. É importante lembrar aqui que a assistência dos monastérios foi fundamental para que o papa conseguisse propagar sua convocação para a jornada. E esse amparo foi consolidado também pela própria presença de Urbano II em várias localidades entre 1095 e 1096. Sendo assim, muitos monges poderiam refletir nesses documentos as disposições papais.²⁵⁸

Um caso célebre é o de Cluny. Urbano II permaneceu nessa cidade antes de dirigir-se ao Concílio de Clermont, do qual o próprio abade Hugo de Cluny participou. Na fonte relativa a Cluny, Cowdrey analisa que um provável cruzado partiria para lutar em nome de Deus contra os pagãos e os sarracenos. Diz-se que esse homem participaria da peregrinação (*peregrinatio*) a Jerusalém. Em outro título, outros dois combatentes, irmãos, partiram a Jerusalem *in expeditione*, em campanha. Esses dois casos analisados por Cowdrey constam no *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, publicada em 1894. Segundo Cowdrey, os títulos, que provinham de várias localidades, corroboravam as crônicas. Eles enfatizavam o aspecto de peregrinação da Cruzada, testemunhando a posição central de Jerusalém e a liberação militar desta em uma perspectiva monástica. Em seu texto, Cowdrey classifica como provável que esse entendimento refletia as próprias inclinações de Urbano II.²⁵⁹

Quanto às cartas, Cowdrey chama a atenção para uma epístola enviada por Santo Anselmo da Cantuária ao bispo Osmundo de Salisbury. Um dos temas presentes no documento foi a participação de monges na jornada. Anselmo havia exortado a participação de clérigos, e inclusive havia mandado um jovem monge a Jerusalém, *ire in Hierusalem*. No entanto, Anselmo estava proibindo Osmundo de participar, bem como a partida de seus monges. Osmundo também escreveria para outros monastérios de sua diocese visando garantir que nenhum monge se aventurasse no empreendimento, *ut nullus monachus hoc iter Hiersolimitanum praesumat arripere*. Herbert Cowdrey chama a atenção para o fato de que Santo Anselmo havia-se referido à Cruzada em três oportunidades como *ire in Hierusalem*, e uma vez como *iter Hierosolimitanum*. Para o historiador, essa é a fórmula que chegara do papa para Santo Anselmo. Ou seja, a mensagem da Cruzada havia alcançado a Inglaterra.

Segundo Cowdrey, quando Anselmo era abade em Bec, desaprovou a partida de leigos normandos em direção ao Império Bizantino no auxílio à luta deste contra os pagãos que ameaçavam aquela região. Como Arcebispo na Cantuária, ele já estava disposto a conceder que

²⁵⁸ COWDREY, H.E.J. **Pope Urban II's Preaching of the First Crusade**, in: *The Crusades: the essential readings*, edited by Thomaz Madden. Blackwell Publishing, 2002, p.22.

²⁵⁹ COWDREY, H.E.J. **Pope Urban II's Preaching of the First Crusade**, in: *The Crusades: the essential readings*, edited by Thomaz Madden. Blackwell Publishing, 2002, p.23.

a Cruzada fosse um empreendimento a ser sustentado pelo Reino da Inglaterra. Anselmo estava apenas proibindo a participação de monges, tópico sobre o qual o papa Urbano II havia legislado, e o arcebispo estava em consonância com essa medida. Para Cowdrey, essa mudança de atitude é mais bem explicada se for levada em consideração uma resposta a uma clara e específica abordagem papal, esta que teria desembarcado na Inglaterra por meio do abade Jarento de Saint-Bégnine, enviado às terras anglo-normandas para negociar com o então rei Guilherme II (c.1056-c.1100).²⁶⁰ Chegamos, então, ao caso da *excitatoria*, por meio da qual propagandistas buscavam encorajar e reunir pessoas para o ingresso na jornada. Cowdrey lança luz sobre a chamada *Encíclica do papa Sérgio IV*.

O que constava nesse documento? O então papa Sérgio IV (970-1012) teria convocado cristãos do norte da Itália e de outros locais como resposta à destruição da Igreja do Santo Sepulcro em Jerusalém no ano de 1009, sob ordem do califa fatímida Hakim. O próprio sumo pontífice participaria da jornada, a fim de restaurar o local. A genuidade dessa encíclica tornou-se motivo de debate, e um dos que advogavam sua veracidade foi Carl Erdmann, no livro *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*. Por outro lado, o historiador polonês Alexander Gieysztor (1916-1999), no texto *The Genesis of the Crusades: the Encyclical of Sergius IV (1009-12)*, defendeu a hipótese de que essa encíclica havia sido fabricada como propaganda para a Primeira Cruzada no monastério cluniasense de Moissac, próximo a Toulouse. A origem dela guardaria relações com a estadia do papa Urbano II no local, em maio de 1096. O que se sobressai da encíclica é a preocupação com a libertação de Jerusalém, indicando que Urbano tinha isso como um intuito eminente.²⁶¹

Até aqui, estamos vendo como Cowdrey contribuiu para o debate debruçando-se sobre fontes que supostamente refletiam a posição de Urbano II. Contudo, ele também analisou as cartas assinadas pelo próprio papa. Vejamos a conclusão do autor sobre os pronunciamentos papais de 1095 e de 1096, principalmente no que concerne às cartas aos flamengos, e ao clérigo e à população de Bologna:

Seus próprios pronunciamentos de 1095-96 tendem a confirmar que foi assim que sua mente se desenvolveu. Eles sugerem fortemente que ele nomeou Jerusalém como o objetivo da cruzada: que ele o fizesse em termos de libertação militar; e que ele também anexou à expedição os benefícios espirituais de uma peregrinação. Assim, em 22 de julho de 1096, quando Urbano recebeu do conde Raimundo de Provença a renovada sujeição à igreja

²⁶⁰ COWDREY, H.E.J. *Pope Urban II's Preaching of the First Crusade*, in: *The Crusades: the essential readings*, edited by Thomaž Madden. Blackwell Publishing, 2002, pp.23-25.

²⁶¹ COWDREY, H.E.J. *Pope Urban II's Preaching of the First Crusade*, in: *The Crusades: the essential readings*, edited by Thomaž Madden. Blackwell Publishing, 2002, p.25.

romana do mosteiro de Saint-Gilles, a carta de Urbano se referia ao conde como "in Hierosolimitanam expeditionem iturus". Novamente, as conhecidas cartas que Urbano escreveu sobre a cruzada a todos os fiéis na Flandres e ao clero e ao povo de Bolonha, testemunham, embora com alguma diferença de ênfase, sua preocupação em livrar a cidade de Jerusalém do jugo pagão. A carta sem data para os flamengos, geralmente designada de final de dezembro de 1095, refere-se primeiro, em geral, à opressão das igrejas de Deus nas partes orientais. Mas foi essa opressão e a da Cidade Santa de Cristo que constituíram as 'calamitas' que o levaram a iniciar a cruzada (...).²⁶²

O que prevalece na perspectiva de Cowdrey é a definição de Jerusalém como objetivo da Cruzada, sendo que a operação militar seria o meio para que essa meta fosse alcançada. Somam-se a isso os benefícios espirituais próprios de uma peregrinação concedidos aos combatentes. Esta é uma interpretação da qual um generalista como Chevedden se afastaria. Para este, evidenciam-se nessas documentações o desejo de Urbano II de incitar os príncipes das terras a libertarem as Igrejas do Leste, *ad liberationem Orientalium ecclesiarum*, empreendendo uma operação militar a fim, também, de remissão dos pecados, *pro remissione omnium peccatorum*²⁶³.

Como já mencionamos acima, nem todos os cruzados afirmavam-se penitentes. Mas Flori generaliza ao asseverar que todos eles se consideravam *milites Christi*. Para o historiador francês, essa deliberação fazia com que aqueles homens lutassem por Jesus Cristo, mais do que por São Pedro ou pelo papado em termos jurídicos. Portanto, Flori mantém o propósito espiritual daqueles combates ao longo da expedição a Jerusalém, o que nos lembra traços da perspectiva de Paul Rousset. O termo *milites Christi*, ao qual recorre Flori, era utilizado por Urbano II para nomear os cruzados, contudo, não era um conceito inovador na conjuntura de Clermont-Ferrand, dado que já era propagado entre os guerreiros que haviam atuado na Itália tempos antes. Como podemos observar na *Dei gesta per Francos* e em outras obras que trouxeram uma versão do discurso pontifical do dia 27 de novembro de 1095, Urbano II

²⁶² COWDREY, H.E.J. **Pope Urban II's Preaching of the First Crusade**, in: *The Crusades: the essential readings*, edited by Thomaž Madden. Blackwell Publishing, 2002, pp.26-27. Tradução nossa.

²⁶³ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Goal of the Eastern Crusade: "To liberate Jerusalem" or "To liberate the Church of God"?**, Brill, v.37, jun. 2005, p.59. Com relação à carta aos flamengos: "Fraternitatem uestram iam pridem multorum relatione didicisse credimus barbaricam rabiem ecclesias Dei in orientis partibus miserabilis infestatione deuastasse, insuper etiam sanctam ciuitatem Christi, passione et resuacione inlustratam, suae intolerabili seruitute cum suis ecclesiis, quod dici nefas est, mancipasse. Cui calamitati pio contuitu condolentes Gallicanas partes uisitauimus eiusque terrae principes et súbditos ad liberationem Orientalium ecclesiarum ex magna parte sollicitauimus et buiusmundi procinctum pro remissione omnium peccatorum suorum in Aruernensi concilio celebriter eis iniunximus." PETERS, E. (ed.). **The First Crusade: The Chronicle of Fulcher of Chartres and Other Source Materials**. Philadelphia, 1998, p.42. Esse documento também pode ser encontrado em: HAGENMEYER, Heinrich. **Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes: Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren, 1088-1100**. Innsbruck, 1901; RILEY-SMITH, Jonathan. **The Crusades: Idea and Reality, 1095-1274**. London, 1981.

diferenciava os combates sacralizados daqueles ilegítimos, que não tornavam nenhum guerreiro digno do título de *milites Christi*.²⁶⁴

Por fim, mencionamos o historiador inglês Jonathan Riley-Smith (1938-2016), que é geralmente classificado como um pluralista por ter ampliado a definição de Cruzada ao afastar-se do critério geográfico unívoco (Jerusalém como destino de uma Cruzada). Sua posição fica evidente no livro *What Were The Crusades?* E nessa mesma obra, dedica o quinto capítulo à tentativa de delimitar o início das Cruzadas por meio de uma seleção dos aspectos fundamentais de um movimento dessa natureza. Riley-Smith não concorda com autores como Giles Constable, pois não sustenta o conceito de *peregrinação* em sua totalidade. Também chegou a não sustentar o conceito de *Guerra Santa*:

Agora estamos chegando ao fim de nossa investigação e atingimos o estágio em que podemos fazer uma definição. **Uma cruzada era uma guerra penitencial classificada como peregrinação, e tinha muitos dos atributos de uma peregrinação.** Ela se manifestou em muitos teatros de guerra: na Palestina e na região oriental do Mediterrâneo, é claro, mas também no norte da África, na Espanha, nas costas do Báltico, na Polônia, na Hungria, nos Balcãs e até na Europa Ocidental. Os muçulmanos forneceram a oposição no norte da África e na Espanha, bem como na Palestina e na Síria e, a partir do século XIV, no Egeu e nos Balcãs; mas os cruzados também se engajaram em campanhas contra wends pagãos, bálticos e lituanos, mongóis xamanistas, russos e gregos ortodoxos, hereges cátaros e hussitas, e oponentes políticos católicos do papado. **A causa - a recuperação de propriedade ou defesa contra danos - era apenas no sentido tradicional, mas estava relacionada às necessidades de toda a Cristandade ou da Igreja, e não às de uma determinada nação ou região. Uma cruzada foi ligada pelo papa como chefe da Cristandade e representante de Cristo, em vez de por um governante temporal, e sendo a própria empresa de Cristo foi positivamente sagrada.** Ao menos alguns participantes fizeram um voto que os subordinaram à Igreja, e assegurou algum controle papal sobre os mesmos; outros fizeram votos de profissão a uma ordem militar. Todos aqueles que haviam feito votos foram ordenados a vestir cruzes em suas roupas até que sua obrigação fosse cumprida ou, se tivesse sido professado, para o resto de suas vidas.²⁶⁵

Começamos com a sua posição pluralista. Notoriamente, Riley-Smith discorda dos tradicionalistas ao catalogar uma série de Cruzadas que não tinham como destino a Cidade Sagrada de Jerusalém, como afirmaria Jean Flori. Vejamos alguns exemplos indicados pelo

²⁶⁴ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, pp.332-333.

²⁶⁵ RILEY-SMITH, Jonathan. **What Were The Crusades?** Basingstoke; England; New York: Palgrave Macmillan, 2009, p.88. Grifo nosso. Tradução nossa. No capítulo segundo do livro, *A Just Cause*, Riley-Smith adiciona os seguintes subcapítulos: *Crusades to the Near East*; *Crusades in the Iberia Peninsula*; *Crusades in North-Eastern Europe*; *Crusades against Schismatics and Heretics*; *Crusades against Secular Powers in the West*. Essa obra possui quatro edições. A primeira é de 1977; a segunda, de 1992; e a terceira, de 2002. Estamos usando a quarta, de 2009.

autor: (a) Palestina; (b) região oriental do Mediterrâneo; (c) Norte da África; (d) Espanha; (e) Báltico; (f) Polônia; (g) Hungria; (h) Balcãs, (i) Europa Oriental; e até mesmo contra adversários católicos do papado. E a causa para uma Cruzada? (a) recuperação de propriedades ou (b) defesa contra danos. Não há referência a um projeto de conquista. Riley-Smith menciona a Cristandade como um todo, e não exclusivamente o que poderia ocorrer em Jerusalém. Outro aspecto fundamental: uma Cruzada não é um empreendimento iniciado por um governante temporal, mas pelo papa, representante de Cristo. Ele classifica uma Cruzada como *guerra penitencial*, que trazia em si características de uma peregrinação.²⁶⁶ Vejamos o que Riley-Smith escreve em outra obra, *The Crusades: A History*, publicada pela primeira vez em 1987:

As cruzadas eram guerras-peregrinações penitenciais. Elas foram travadas não apenas no Levante e em toda a região mediterrânea oriental, mas também ao longo da costa do Báltico, no Norte da África, na Península Ibérica, na Polônia, na Hungria, nos Balcãs e até na Europa Ocidental. Elas foram proclamadas não apenas contra os muçulmanos, mas também contra os pagãos wends, bálticos e lituanos, xamãs mongóis, ortodoxos russos e gregos, cátaros e hereges hussitas e aqueles católicos que a Igreja considerava seus inimigos. O movimento cruzado também gerou ligas sagradas - alianças de potências na linha de frente contra o Islã, amparadas por privilégios de cruzada - e ordens militares, os membros de duas delas passaram a operar a partir de seus próprios estados-ordem. **As cruzadas se adaptaram com o tempo às circunstâncias e à moda, mas certos elementos eram constantes. Cruzar significava entrar em uma guerra sagrada, porque se acreditava ser travada em nome de Deus, e penitencial, porque os participantes consideravam-se praticantes de um ato de penitência. A guerra foi autorizada pelo papa como vigário de Cristo. A maioria dos cruzados eram homens e mulheres leigos que se comprometeram a participar de uma expedição, cada um fazendo um voto. Eles foram recompensados com indulgências, garantias de que o ato penitencial em que estavam envolvidos seria considerado aos olhos de Deus como uma remissão totalmente satisfatória dos pecados que cometeram até aquela data.** Quando seus votos foram cumpridos, ou quando uma campanha foi

²⁶⁶ Por exemplo, na segunda edição, de 1992, ele havia escrito o seguinte: “We are now coming to the end of our enquiry and have reached the stage at which we can make a definition. A crusade was a manifestation of the Christian Holy War, fought against the infidels in the East, in Spain and in Germany and against heretics, schismatics and Christian lay opponents of the Church for the recovery of property or in defense. Its cause was just in the traditional sense, but it was related to the needs of all Christendom or the Church, rather than to those of a particular nation or region, and it was not merely justifiable but was positively holy. Legitimate authorisation was given to it by the pope as head of Christendom and representative of Christ, rather than by a temporal ruler. At least some of the participants took a vow which subordinated them to the Church and assured some papal control over them in matters other than the actual waging of war. **A crusade was regarded as a form of pilgrimage and pilgrimage terminology was often used of the crusaders and their campaigns; the vow the crusaders took was based on that pilgrims and so were many of the privileges they enjoyed in consequence of it, particularly the protection of themselves, their families and properties.** They were also granted Indulgences and when they were not engaged in war in the East these were specifically related to those given to crusaders in the Holy Land.” RILEY-SMITH, Jonathan. **What Were The Crusades?** Basingstoke; England; New York: Palgrave Macmillan, 1992, p.74. Grifo nosso. Segundo o autor, a Primeira Cruzada foi compreendida como uma peregrinação, por isso, as terminologias utilizadas pelos contemporâneos tomavam como base a tradição peregrina. O próprio voto que os combatentes realizavam fundamentava-se nas peregrinações.

considerada encerrada, eles retomaram suas vidas normais. Havia também cruzados de outro tipo, os irmãos (e em alguns casos as irmãs) das ordens militares - como os Cavaleiros Templários, Cavaleiros Hospitalários e Cavaleiros Teutônicos - que faziam votos de profissão e, portanto, estavam permanentemente engajados na defesa dos Cristãos e da Cristandade. Todos esses votos, fossem específicos e temporários ou permanentes, eram simbolizados pelo uso de cruzes, tanto nas roupas do dia a dia quanto nos hábitos religiosos.²⁶⁷

Em 2014, Riley-Smith manteve sua perspectiva. Com uma leve mudança conceitual, ele afirma que as Cruzadas eram guerras-peregrinações penitenciais, *penitential war-pilgrimages*. Uma Cruzada possuía dois aspectos elementares: (a) caráter sagrado, por ser realizada em nome de Deus; (b) caráter penitencial, pois aqueles que participavam criam estar materializando um ato penitencial. Uma terceira face das Cruzadas era a autorização papal, vigário de Cristo na Terra. Considerando essas dimensões, os cruzados agiam sabendo que suas ações significavam remissão plena dos pecados. Sendo assim, estes não somente estavam perdoados, como não precisariam mais satisfazê-los com outras penitências, nem em vida, nem após a morte. A morte em batalha garantiria a salvação direta. Isso não significa que os cruzados estavam livres para cometerem novos pecados. Essa plena indulgência tornar-se-ia válida somente se o Sacramento da Confissão tivesse sido válido, ou seja, se o combatente estivesse realmente em estado de graça a partir da saída do confessionário. O autor dedica um parágrafo a explicar a penitência e a indulgência:

Quando os humanos pecam, eles têm dívidas para com Deus, que devem ser pagas pelo sofrimento neste mundo ou pela punição no próximo. Acreditava-se que a dívida poderia ser reduzida se um homem ou uma mulher em estado de espírito correto assumisse uma penitência, um ato de autopunição que pudesse tomar a forma de abstinência, da realização de uma peregrinação ou de empenho na autoflagelação. A penitência poderia ser assumida voluntariamente ou imposta por um sacerdote a quem o pecador havia confessado seus pecados. Entretanto, na época das cruzadas, os cristãos estavam se convencendo de que nenhum ato de penitência poderia jamais retribuir a Deus, uma vez que possivelmente eles não poderiam realizar pagamentos ‘satisfatórios’ ao seu Criador. A *Indulgência*, que foi definitivamente formulada em torno de 1200, foi uma resposta pastoral a isso. Citando os poderes de ligar e desligar concedidos por Cristo aos apóstolos, a Igreja declarou que, desde que os penitentes tivessem feito confissão, a prática de atos penitenciais definidos seria misericordiosamente tratada por Deus como se fossem penitências satisfatórias, ainda que, sem dúvida, não o fossem. O valor das retribuições era medido pela garantia ao conceder frações nocionais da quantidade de tempo que os pecadores arrependidos teriam de passar no Purgatório, o lugar após a morte onde eles seriam purgados de seus

²⁶⁷ RILEY-SMITH, Jonathan. **The Crusades: A History**. London; New-York: Bloomsbury, 2014, pp.13-14. Grifo nosso. Grifo nosso. Tradução nossa.

pecados remanescentes. Uma *indulgência plenária* era a promessa de remissão de toda punição pelos pecados cometidos até aquele momento.²⁶⁸

Nesta passagem de *The First Crusade and the Idea of Crusading*, Jonathan Riley Smith afirma:

Urbano convocou para uma guerra de liberação com dois propósitos. O primeiro era a libertação das igrejas orientais em geral e a Igreja de Jerusalém em particular da opressão e destruição muçulmanas. O segundo era a libertação da cidade de Jerusalém da servitude à qual tinha caído. Então, uma meta era a libertação de pessoas, os membros batizados da Igreja, a outra era a libertação de um lugar. Está claro que Urbano enxervaga a libertação dos cristãos no contexto mais amplo de libertação da Igreja como um todo. De fato, ele se referiu aos cruzados como indo para ‘a libertação da Igreja.’ Isso é bastante convencional: os reformadores tinham a tendência de associar as necessidades gerais da Cristandade com suas guerras de libertação travadas na Germânia e Itália, e o próprio Urbano declararia mais tarde que, por suas vitórias na Sicília, o conde Roger ‘havia espalhado grandemente a Igreja de Deus nos territórios muçulmanos’ (...). Sua preocupação com a Espanha antes de 1095, além disso, tornou impossível para ele tratar a cruzada ao Leste isoladamente. Desde a década de 1060, a reforma papal estava intimamente envolvida com os assuntos da Espanha, e a reconquista de Toledo por Alfonso VI de Leão em 1085 estava causando sensação.²⁶⁹

Diferentemente de Jean Flori, Riley-Smith descreve com mais clareza o projeto de Urbano II no que concerne ao Oriente, esquema que considerava fronteiras mais vastas do que os limites de Jerusalém. Esta sentença deixa isso ainda mais nítido: *está claro que Urbano enxervaga a libertação dos cristãos no contexto mais amplo de libertação da Igreja como um todo*. Riley-Smith também menciona *guerras de libertação* na Germânia e na Itália, nomeando o caso específico da Sicília. Entretanto, esses eventos anteriores à chamada Primeira Cruzada, ainda que importantes para a expansão cristã, não são inseridos na categoria de Cruzadas pelo historiador britânico. Notemos que, para o autor, a reforma papal, um empreendimento conduzido por vários pontificados, e que trazia consigo maior grau de independência das influências laicas por parte da Igreja, não se torna um item essencial para a definição de uma Cruzada.

Apesar de ser uma expansão extremamente considerável no sentido do conceito de Cruzada, veremos adiante que os limites desta podem ser ainda mais dilatados, embora a

²⁶⁸ RILEY-SMITH, Jonathan. **The Crusades: A History**. London; New-York: Bloomsbury, 2014, p.13. Grifo nosso. Tradução nossa.

²⁶⁹ RILEY-SMITH, Jonathan. **The First Crusade and the Idea of Crusading**. New York: Continuum, 2003, pp. 17-18. Tradução nossa.

terceira posição já deixe de constar entre as mais apreciáveis pelos historiadores em geral e, sem dúvida, raramente encontra o público leigo no assunto.

E quanto ao conceito de *Guerra Santa*? Guiberto de Nogent é um dos poucos autores que utilizam o conceito de *praelia sancta* (no livro segundo), que Flori traduz como *guerras santas*.²⁷⁰ Segundo ele, a expressão era nova quando o abade de Nogent fez uso dela, mas a ideia por trás do conceito não, tal como já discutimos antes. Os monges que vieram a relatar os acontecimentos, como Guiberto, puderam interpretá-los integrando às narrativas a ideia de Guerra Santa. E esse objeto compunha sua concepção de História. De um ponto de vista diferente, Thomaz Mastnak faz algumas considerações a respeito da associação entre Cruzada e Guerra Santa. Ele afirma isto:

Sem dúvida existiam ideias envolvidas nas cruzadas, mesmo se, como sempre, um golfo separasse as abstrações intelectuais elaboradas por teólogos dos motivos que impeliam ordinariamente homens e mulheres. Mas as ideias – como diferentes do impreciso conjunto de hábitos e atitudes já mencionados – seguiram, mais do que direcionaram, a cruzada. A ‘ideia de cruzada’ foi formada após o fato em meados do século seguinte à Primeira Cruzada. De fato, por um longo tempo a cruzada não teve nenhum nome formal: o termo vernacular *croisere* apareceu na segunda metade do século XIII, e *crux* por volta do mesmo período. Um nome para os crusados – *crucesignati*, pessoas marcadas pela cruz – apareceu primeiramente em meados do século XII, mas ganhou um uso mais consistente apenas com o pontificado de Inocêncio III na virada do século XII. Por um longo tempo a cruzada permaneceu sem um status legal evidente, pois uma teoria jurídica de cruzada foi formulada apenas no meio do século XIII. Ainda que a ideia de cruzada tenha vindo após a cruzada em si mesma, certos elementos, incluindo as ideias cruciais de penitência e violência salvadora, foram envolvidos na formação do movimento cruzadista. Se os clérigos mais educados não apoiaram essas noções, a Igreja provavelmente não teria ousado encorajar os leigos a recorrerem a armas. Essas ideias sobre a violência encontraram claras expressões no fenômeno da guerra santa.²⁷¹

Mastnak nos apresenta uma perspectiva que retomaremos adiante com Paul Chevedden e Carl Erdmann: as ideias a respeito da Cruzada sucederam os fatos, a realidade do que se compreendeu mais tarde como Cruzada, não o contrário. Em fins do século XI não havia uma teoria que levasse em conta a institucionalização de uma Cruzada.

O segundo problema com o entendimento comum da cruzada como uma guerra santa é a ausência de um conceito de guerra santa entre os próprios cruzados. Deve ser injusto esperar dos homens e também das mulheres mais

²⁷⁰ A respeito dessa tradução, veremos uma perspectiva distinta com Thomaž Mastnak.

²⁷¹ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim world, and Western political order. Berkeley: London University of California Press, 2002, pp. 56-57. Grifo nosso. Tradução nossa.

iletrados que ingressaram nos grupos cristãos armados e desarmados, que pretendiam tomar os lugares sagrados das mãos das ‘raças impuras’, terem conceitualizado o que estavam fazendo. Na jornada a Jerusalém, essas pessoas viveram a sua guerra santa, mas eles não a nomearam. Eles provavelmente foram convencidos que estavam cumprindo os desígnios divinos, que estavam combatendo na guerra de Deus com o Criador literalmente do seu lado. Mas o que sobreviveu de suas convicções são imagens surpreendentes, muito grosseiramente expressas, e não justificadas em termos que teriam feito delas aceitas pelos teólogos.²⁷²

Nem mesmo os homens mais letrados utilizavam o conceito de *Guerra Santa*. Esse termo não era encontrado, por exemplo, nas crônicas a respeito da jornada a Jerusalém. Como os autores se referiam ao movimento? De várias maneiras: (a) *bellum spirituale* – guerra espiritual, em oposição a um conflito meramente materializado; (b) *bella Domini* – a guerra do Senhor; (c) *praelia Domini* – as batalhas do Senhor; (d) *praelium Dei* – a batalha de Deus; (e) *opus Domini* – o trabalho do Senhor; (f) *praelium Dei* – a batalha de Deus; (g) *prealium in nomine Domini Jesu-Christi* – batalha em nome do Senhor Jesus Cristo; (i) *peregrinatio* – peregrinação, que poderia ter sido o conceito mais popular, assim como já mencionado anteriormente quando falamos sobre a posição de Giles Constable. Mastnak vai além, os apelos papais não incluíam o termo *guerra* precisamente. Mas e a posição de Guiberto de Nogent? Como mencionado na *Dei gesta per Francos*, obra escrita após o fim da expedição, Guiberto utiliza esta expressão: *praelia sancta*. Mastnak traduziu o termo para o inglês como *holy manner of warfare* (uma espécie de *maneira santa de guerra*), que inclusive é o título do segundo capítulo de seu livro *Crusading Peace*.²⁷³

Com base em Franco Cardini, no texto *La guerra santa nella cristianità*, Mastnak afirma que Guiberto de Nogent pode ter oferecido a primeira definição de Cruzada. O trecho da *Dei gesta per Francos* ao qual ele se refere é este:

Se eles estivessem tomando a causa de proteger a liberdade ou de defender pessoas, poderiam oferecer uma desculpa moralmente aceita para combater. De fato, no caso de invasões bárbaras ou pagãs, nenhum cavaleiro poderia ser corretamente privado de pegar em armas. E se essas condições não fossem o caso, então simplesmente proteger a Santa Igreja, eles travaram a guerra legítima. Mas desde que esse propósito pio não esteja na mente de todos, e apesar de o desejo por aquisições materiais invadir o coração de todos, Deus ordenou combates santos em nossos tempos, de modo que a ordem dos cavaleiros e a turba errante, quem, como seus antigos modelos pagãos, estavam envolvidos em massacres mútuos, pode encontrar uma nova maneira

²⁷² MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim world, and Western political order. Berkeley: London University of California Press, 2002, p.57. Tradução nossa.

²⁷³ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim world, and Western political order. Berkeley: London University of California Press, 2002, pp.57-58.

de ganhar a salvação.²⁷⁴

O historiador Robert Levine, tradutor da *Dei gesta per Francos* para a língua inglesa, obra publicada em 1997, traduziu a expressão *prelia sancta* como *holy wars*. Todavia, discordando de Flori, Mastnak é enfático ao dizer que o conceito oferecido pelo abade não significava Guerra Santa, *holy war*, que para Mastnak deveria corresponder a *bellum sacrum*, no latim. Contudo, a distinção entre *praelium* (contenda; luta) e *bellum* (guerra) ocorre tempos depois, sob o pontificado de Inocêncio IV (1195-1254), quando este participava da elaboração doutrinária a respeito da Guerra Justa, *justum bellum*. Sendo assim:

Todos os escritores contemporâneos reconheceram que a cruzada era algo novo, ou ao menos excepcional. Roberto, o Monge, por exemplo, pergunta retoricamente: ‘mas à parte do mistério da cruz da cura, qual feito mais maravilhoso tem sido encontrado desde a criação do mundo do que aquele que se realizou em tempos modernos dos nossos homens de Jerusalém?’ Guiberto, entretanto, divergiu de seus contemporâneos no ponto em que ele não somente estava ciente da novidade da cruzada, como também conceitualizou esse novo fenômeno, ainda que apenas de forma vaga. Se ele reivindicou que a guerra santa em seu tempo fora uma novidade, não foi pelo fato de ele desconhecer guerras santas anteriores. Ao menos, ele deveria ter sido muito bem versado nas Guerras Santas dos Macabeus e dos Israelitas. Assim, podemos entender que ele concebia a cruzada como uma guerra santa de novo tipo.²⁷⁵

Assim como procuramos indagar Flori, façamos o mesmo com Mastnak: como ele passa da *Guerra Santa* à *Cruzada*? Mastnak discorre sobre as Guerras Santas do Antigo Testamento e as Guerras Santas carolíngias. Esses dois conjuntos, por assim dizer, figuravam no imaginário dos cruzados. No que diz respeito aos carolíngios, especificamente, muitos cruzados poderiam remontar à imagem exemplar de Carlos Magno. Essa “mitologia” em torno de Carlos Magno como um cruzado exemplar ganhou robustez nos princípios da chamada *reconquista*, conceito pelo qual alguns historiadores descrevem as ofensivas militares cristãs

²⁷⁴ “Si enim pro libertate tuenda aut pro publica re defendenda sumerent causam, excusationem utique pretendere possent honestam; ubi autem aut barbararum gentium aut metuitur gentilitatis incursus, ab armorum iure nullus debet miles arceri, et si ista defuerint, pro sola sanctae aecclesiae tuitione consueverunt quam legitime bella tractari. At quoniam in omnium animis haec pia desivit intentio et habendi cunctorum pervasit corda libido, instituit nostro tempore prelia sancta deus, ut ordo equestris et vulgus oberrans, qui vetustae paganitatis exemplo in mutuas versabantur cedes, novum repperirent salutis promerendae genus, ut nec funditus, electa, uti fieri assolet, monástica conversatione seu religiosa qualibet professione, seculum relinquere cogerentur, sed sub consueta licentia et habitu ex suo ipsorum officio dei aliquatnus gratiam consequerentur.” GUIBERTO DE NOGENT. HUYGENS, R.B.C. (ed.). **Dei gesta per Francos et cinq autres textes**. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v.127A. Turnholt: Brepols, 1996, p.87. Tradução nossa.

²⁷⁵ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace: Christendom, the Muslim world, and Western political order**. Berkeley: London University of California Press, 2002, p.59. Tradução nossa.

em solo ibérico, iniciadas em meados do século XI. Também é na *Canção de Rolando* que podemos encontrar o imperador Carlos Magno como um cruzado vitorioso. Líder máximo da Cristandade, ao menos em termos militares, lançou uma guerra contra os sarracenos. Mastnak arrisca a dizer, com base em Carl Erdmann, que os cruzados não apenas comemoravam os feitos do imperador, mas que na crânça popular, este havia deixado seu túmulo para guiá-los à Terra Santa. A importância da memória de Carlos Magno para o desenvolvimento da jornada a Jerusalém pode ser notada, de fato, na *Dei gesta per Francos*, por exemplo, e também na *Roberti Monachi historia Iherosolimitana*, obra de Roberto, o Monge.²⁷⁶

O balanço final de Mastnak é este: “(...) as guerras carolíngias contra os pagãos poderiam ser vistas como guerras santas apenas em um sentido limitado.”²⁷⁷ Nesse sentido, não há equivalência entre esses conflitos e a jornada a Jerusalém no que concerne à sacralidade dos combates. Mas por que o autor afirma isso? Seguindo o raciocínio de Mastnak, devemos considerar estas características do Império Carolíngio: (a) havia o amálgama entre política e religião; (b) o poder temporal e o poder espiritual coincidiam; (c) o imperador era dotado de sacralidade. Mesmo considerando esses aspectos, Mastnak afirma que a religiosidade presente nas guerras carolíngias era apenas um meio de conquista e opressão, e a responsabilidade pelo início das guerras cabia ao imperador. A função do papado limitava-se à oração. Se essas ponderações realmente se aplicavam para o período carolíngio, não é o que observamos em fins do século XI. O papa Urbano II não se limitava às preces. Sendo assim, Mastnak não corrobora as considerações que os cruzados sustentavam a respeito de Carlos Magno, circunscrevendo-as à mitologia. O autor avança mais um passo. Mesmo as guerras que se seguiram ao que ele chamou de colapso da autoridade imperial não guardavam semelhanças à Cruzada de 1096-1099.²⁷⁸

Visitando a obra *The Carolingians: A Family Who Forged Europe*, de Pierre Riché, Mastnak lembra-nos que as guerras empreendidas pelos carolíngios contra os pagãos pressagiaram a noção de Guerra Santa que emergiria no século XI. O autor se dedica a estudar a “profunda transformação na doutrina cristã da guerra que emergiu entre 1000 e 1300”. E quais foram essas mudanças, que passaram a constituir a definição de Guerra Santa? A legalização da perspectiva eclesiástica acerca da guerra foi uma delas. Se antes a guerra era um

²⁷⁶ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim world, and Western political order. Berkeley: London University of California Press, 2002, p.67.

²⁷⁷ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim world, and Western political order. Berkeley: London University of California Press, 2002, p.68. Tradução nossa.

²⁷⁸ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim world, and Western political order. Berkeley: London University of California Press, 2002, pp.70-72.

dilema inerente ao campo teológico, ela cada vez mais passa a ser um problema legal, já que o próprio papa Urbano II havia aderido à legitimação da guerra. Mastnak faz referência às fontes examinadas. Na época à qual se aproximava a conclamação à Cruzada para Jerusalém, os cânones legais pouco inspiravam os cruzados à guerra. Por isso, não encontramos notícias de que o sumo pontífice havia recorrido a esses documentos para justificar sua posição.²⁷⁹ A Cruzada, termo com o qual Mastnak concorda, ocorreu de maneira alheia a uma abordagem legalista. Mais do que isso, ela pareceu repugnante a muitos teólogos mesmo em fins do século XI.

De maneira sucinta, vimos que a chamada *Teoria do Big Bang* engloba uma série de possibilidades conforme o autor em questão, sendo este tradicionalista ou pluralista. Independentemente do elemento predominante ou exclusivo: peregrinação, Guerra Santa-peregrinação, guerra-penitência ou Guerra Santa, a jornada a Jerusalém de 1096 a 1099 notabiliza-se como a Primeira Cruzada, um divisor de águas para o Ocidente, medida para todas as subsequentes.

Capítulo 3. As Cruzadas: ampliando as possibilidades de definição

Neste capítulo, pretendemos mostrar uma perspectiva distinta daquela dos tradicionalistas e dos pluralistas (ambas com maior destaque no meio historiográfico). O principal autor ao qual recorreremos é o estadunidense Paul Chevedden, atualmente professor na University of Texas. Tivemos acesso a uma série de artigos publicados por ele nas últimas duas décadas, pelos quais se levanta de modo contundente contra os autores visitados por nós na seção 2.2. A proposta de Chevedden é defender um mundo mais amplo das Cruzadas. Segundo o autor, a Primeira Cruzada²⁸⁰ em si não fornece um ponto de partida evidente para a compreensão do que foram as Cruzadas, de modo que é necessário levar em conta uma série de movimentos para que se atinja um grau de conhecimento satisfatório acerca da natureza de uma Cruzada. Logo, diferentemente do que conhecemos na seção anterior, a chamada Primeira Cruzada não é um modelo. A maior parte dos autores já mencionados neste capítulo rejeita uma concepção expandida a respeito do tema, tornando-se adeptos de um *monismo estrito*.²⁸¹

²⁷⁹ MASTNAK, Thomaž. **Crusading Peace**: Christendom, the Muslim world, and Western political order. Berkeley: London University of California Press, 2002, p.73-74.

²⁸⁰ Esta forma de notação aparece em alguns trabalhos de Paul Chevedden, como forma de questionar a conceituação. Para ele, a jornada a Jerusalém em fins do século XI não foi precisamente a primeira Cruzada, embora este conceito já esteja enraizado na historiografia.

²⁸¹ Mas como a Primeira Cruzada já foi classificada? De várias maneiras: *padrão* (Riley-Smith e Ernst-Dieter Helh); *escala* (Riley-Smith e Tyerman); *pedra de toque* (Riley-Smith, Schein, Paul e Yager); *modelo* (Housley, Whalen, Blake, Hehl, Lloyd, Starnawska, Tyerman, France, Jensen, Flori e Prince); *projeto* (Jotischky); *referência*

3.1. As indulgências e o Concílio de Clermont (1095)

Nesta seção, estudaremos um pouco sobre a relação entre a instituição oficial de indulgências por parte da Igreja e o desenvolvimento das Cruzadas. Estas nascem justamente com sua instituição teórica e eclesiástica, ou esta é uma consequência da prática das guerras meritórias à perspectiva divina? Antes da instituição das Cruzadas, houve a instituição do conflito contra o Islã, dotando-o de méritos espirituais proclamados pela Igreja. Essas recompensas evoluíram segundo essas instituições foram se tornando mais bem delimitadas e disseminadas, até o ponto de assumirem um caráter oficial²⁸².

De uma forma sucinta, indicaremos alguns passos desse processo cronologicamente. Sob o pontificado de Leão IV (847-855), a recompensa assume a forma de uma promessa de vida eterna para aqueles que morressem pela verdade da fé, por sua pátria e pela defesa dos cristãos. Sob o pontificado de João VIII (? – 882), a recompensa incorpora-se em uma indulgência de Guerra Santa. “Do século nono em diante, a guerra contra o Islã havia-se inserido em uma ordem institucional com arranjos estruturais e um conjunto de expectativas de função que foi transmitido às gerações seguintes.” Dois séculos antes da conclamação de Urbano II, essa guerra já se tornou um paradigma especial para a Igreja.²⁸³ Seguindo os passos da tese de doutorado de Ane Bysted, intitulada *In Merit as Well as in Reward: Indulgences, Spiritual Merit, and the Theology of the Crusades, c.1095-1216*, e defendida pela Syddansk Universitet, Paul Chevedden afirma isto:

A suposição de que forma seu ponto de partida é que ‘as indulgências de cruzada foram a institucionalização da ideia de que lutar por Cristo e pela Igreja era meritório aos olhos de Deus, e então digno de uma recompensa espiritual proclamada pela Igreja’. Dessa premissa, Bysted conclui: ‘isso é precisamente por que as indulgências são intrínsecas para a definição de cruzadas – eles são sinais de que isso era considerado um tipo especial de guerra: uma guerra que agrada a Deus.

Bysted faz isso parecer como se houvesse uma conexão entre a institucionalização da ideia de mérito espiritual para as cruzadas e a cruzada sendo digna de uma recompensa espiritual proclamada pela Igreja. Mas alguém pode apresentar um argumento para o merecimento de cruzar por uma recompensa espiritual que não depende da institucionalização da ideia de mérito espiritual para cruzada. Se alguém fosse perguntar, por exemplo, por

(Frankopan); *ponto de referência* (Tyerman). CHEVEDDEN, Paul. **Pope Urban II and the ideology of the Crusades**. in: *The Crusader World*, BOAS, Adrian (ed.). London: Routledge, 2015, pp.7-53, pp. 7-8.

²⁸² Cf. CHEVEDDEN, P. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuario Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp.253-322.

²⁸³ CHEVEDDEN, P. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuario Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp.253-322, p.265.

que você pensa que a ideia de lutar por Cristo e pela Igreja era meritória aos olhos de Deus? A resposta não pode ser porque a indulgência de cruzada institucionalizou a ideia de mérito espiritual para cruzar. A premissa de que a institucionalização da ideia de mérito espiritual para cruzar tinha alguma coisa a ver com cruzada, ‘digna de uma recompensa espiritual proclamada pela Igreja’, não é autoevidente, nem parece ser verdadeiro. O merecimento de cruzada por qualquer recompensa espiritual provável não tinha nada a ver com a institucionalização da ideia de mérito espiritual para cruzada. Uma cruzada não era considerada ‘digna de uma recompensa espiritual proclamada pela Igreja’ porque a instituição da indulgência de cruzada a reconhecia como sendo meritória aos olhos de Deus. Em vez disso, a instituição da indulgência de cruzada emergiu porque cruzar em si mesmo era reconhecido como sendo meritório aos olhos de Deus.²⁸⁴

Primeiramente, a Cruzada; depois, sua instituição. A importância da guerra meritória aos olhos de Deus explica o existir de uma indulgência instituída oficialmente pela Igreja, não o contrário. Com base na obra *Christians and the Military: The Early Experience*, de John Helgeland, Robert J. Daly e J. Patout Burns, publicada em 1985, afirma que, por mais importante que fosse a instituição da indulgência, esse passo não foi mais importante do que o reconhecimento por parte de teólogos cristãos de que ações militares poderiam ser inspiradas e sustentadas por Deus. As indulgências também não foram a única forma de instituir recompensas espirituais viabilizadas pela Igreja quando se tratava de um combate direto contra inimigos da Cristandade. Chevedden e Bysted convergem quanto as noções de que (1) tanto a guerra pela Igreja resultando em recompensas quanto (2) as promessas papais acerca destas recompensas não se originaram com a luta contra os muçulmanos. O argumento que Bysted levanta indica que já no século VIII os papas Gregório III, Estevão II e Paulo I estabeleceram contatos com os francos com o intuito de reunir forças para a defesa de questões relativas ao papado frente a investidas de lombardos e gregos.²⁸⁵

Qual foi a primeira indulgência para uma Guerra Santa (não Cruzada)? Há um debate na historiografia acerca disso: ter-se-ia ou não ocorrido durante o pontificado de João VIII (872-882). Uma das grandes preocupações de João VIII era a ameaça islâmica. Em 877, isso levou o sumo pontífice à França com o objetivo de recrutar o apoio dos carolíngios. As negociações seguiram-se, e no ano seguinte os bispos sob o reinado de Luís II de França (846-879) escreveram a João questionando-o acerca dos homens que padeciam em batalha enfrentando pagãos e incrédulos. Vamos utilizar o trecho em português que consta no livro

²⁸⁴ CHEVEDDEN, P. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence.** *Annuario Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp.253-322, pp. 257-258. Tradução nossa.

²⁸⁵ CHEVEDDEN, P. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence.** *Annuario Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp.253-322, pp.258-259.

Guerra santa, de Jean Flori, traduzida por Ivone Benedetti. Flori, por sua vez, utilizou a tradução francesa realizada por Étienne Delaruelle, na obra *L'Idée de croisade au moyen âge*:

Vossa venerável fraternidade procurou saber, por meio de uma pergunta precisa, se aqueles que caíram recentemente em combate ou cairão no futuro pela defesa da santa Igreja de Deus, pela sustentação da religião cristã e do Estado [*rei publicae*], poderiam obter o perdão de suas faltas [*indulgentiam...delictorum*]. Confiando na justa benevolência de Cristo Nosso Deus, ousamos responder que aqueles que caem no campo de batalha, tendo em si amor pela religião católica, entrarão em repouso da vida eterna ao guerrear valentemente contra os pagãos e os infiéis, pois o Senhor dignou-se a dizer por meio de seu profeta: 'Seja qual for a hora em que se arrepender, não mais me lembrarei de todas as suas iniquidades', e o bom ladrão na cruz mereceu o paraíso apenas por meio de uma profissão de fé [...]. Em nossa humildade, pela intercessão do bem-aventurado apóstolo Pedro, a quem pertence o poder de ligar e desligar no céu e na terra, na medida em que isso puder ser feito, nós os absolvemos e os recomendamos a Deus com nossas preces.²⁸⁶

O que consta nesse texto?

1. Uma bula de Cruzada?
2. Uma indulgência de Guerra Santa?

²⁸⁶ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.54. A tradução para o inglês utilizada por Paul Chevedden é esta, com base em Olive Thatcher e Edgar McNeal, na obra *A Source Book for Mediaeval History*, publicada em 1095: "You have modestly expressed a desire to know whether those who have recently died in war, fighting in defence of the Holy Church of God and for the preservation of the Christian religion and of the state, or those who may in the future fall in the same cause, may obtain indulgence for their sins (*indulgentiam ... delictorum*). We confidently reply that those who, out of love of the Catholic religion, shall die in battle fighting bravely against pagans and unbelievers, shall enter the rest of eternal life. For the Lord has said through his prophet: 'In whatever hour a sinner shall be converted, I will remember his sins no longer' like the good thief who gained Paradise by confessing on the cross Manasseh, a certain very impure king was imprisoned in a very small cell and doing penance there with the perfection of the indulgence, he also obtained possession of his earlier realm because of the mercy of God since it is immense in regard to the human race. We, although of low standing, absolve their sins (*absolvimus*), as much as we may, by the intercession of St. Peter the Apostle, who has the power of binding and loosing in heaven and on earth and commend them by our prayers to the Lord." CHEVEDDEN, P. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuario Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp.253-322, pp.260-261. **Trecho em latim**: "Quia veneranda fraternitas vestra modesta interrogatione sciscitans quaesivit, utrum hi, qui pro defensione sanctae Dei ecclesiae et pro statu Christianae religionis ac rei publicae in bello nuper ceciderunt aut de reliquo pro eadem re casuri sunt, indulgentiam possint consequi delictorum, audenter Christi Dei nostri pietate respondemus, quoniam illi, qui cum pietate catholicae religionis in belli certamine cadunt, requies eos eternae vitae suscipiet contra pa ganos atque infideles strenue dimicantes, eo quod Dominus per prophetam dignatus est dicere: 'Peccator quacumque hora conversus fuerit, omnium iniquitatum illius non recordabor amplius', et [ut] venerabilis ille latro in una confessionis voce de cruce meruit paradysum; Manasses quoque impurissimus quondam rex captus carcerique artissimo religatus ibi poenitentiam agens cum perfectione indulgentiae etiam regni pristini propter Domini misericordiam, quia inmensa est circa genus humanum, adeptus est solium. Nostra prefatos mediocritate, intercessione beati Petri apostoli, cuius potestas ligandi atque solvendi est in caelo et in terra, quantum fas est, absolvimus praecibusque illos Domino commendamus." CHEVEDDEN, P. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuario Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp.253-322, pp.260-261.

3. A descrição de uma Guerra Santa?
4. A descrição de uma Cruzada?

Nenhum historiador classifica como Cruzada uma investida cristã anterior a meados do século XI. Para eventos bélicos anteriores, discute-se o grau da sacralidade de cada um. Essa proposta firmada por João VIII, na carta acima, fundamenta-se nas Escrituras²⁸⁷. Paul Chevedden e Étienne Delaruelle sustentam que a posição do papa João VIII já trazia as marcas de uma verdadeira indulgência, discordando de historiadores como James Brundage e Jean Flori. No segundo capítulo da obra *Guerra Santa*, este faz várias afirmações²⁸⁸:

- (a) Não se trata de uma “bula de Cruzada” *avant la lettre*;
- (b) Não se trata de uma “indulgência” no sentido ulterior do termo;
- (c) Não se trata de uma “absolvição geral” (como pensou James Brundage);
- (d) É um texto pelo qual o papa considera a guerra em questão justa e útil;
- (e) O papa considerou que a guerra a ser travada não podia gerar nenhuma mácula naqueles que tomassem parte dela;
- (f) A guerra não era “santa” o suficiente para implicar o perdão dos pecados, a indulgência ou o paraíso a todos os participantes;
- (g) A guerra seria bastante justa e sacralizada a ponto de não penalizar aquele que se arriscasse a morrer nela culpado de pecados.
- (h) Na melhor das hipóteses, o combate seria “santo” o suficiente para servir de penitência, caso viessem a morrer sem conseguir tê-la cumprido.

²⁸⁷ (1) Ezequiel 18,22: “Nenhum dos crimes que praticou será lembrado. Viverá como resultado da justiça que passou a praticar.” (2) Ezequiel 33,12: “(...) A justiça do justo não o libertará no dia em que cometer a transgressão, e a impiedade do ímpio não o arruinará no dia em que se converter da sua impiedade. Assim o justo não poderá viver pela sua justiça no dia em que pecar.” (3) 2Crônicas 33, 11-17: “Então, Iahweh fez vir contra eles os generais do rei da Assíria, que puseram Manassés em ferros, amarraram-no com cadeias e levaram-no para Babilônia. No tempo dessa provação, procurou aplacar a Iahweh, seu Deus, humilhou-se profundamente diante do Deus de seus pais; orou a Iahweh, que se deixou comover. Ouviu sua súplica e o reintegrou em sua realeza, em Jerusalém. Manassés reconheceu que é Iahweh que é Deus. Depois disso, ele restaurou a muralha externa da Cidade de Davi, a oeste de Gion, no vale, até a porta dos Peixes; ela rodeava o Ofel e ele a elevou a uma grande altura. Pôs também generais em todas as cidades fortificadas de Judá. Fez desaparecer do Templo de Iahweh os deuses estrangeiros e a estátua, como também todos os altares que havia construído sobre a montanha de Templo e em Jerusalém; e os lançou para fora da cidade. Reconstruiu o altar de Iahweh, ofereceu sacrifícios de comunhão e de louvor, e ordenou a Judá que servisse a Iahweh, Deus de Israel. Mas o povo continuava a sacrificar nos lugares altos, ainda que somente a Iahweh seu Deus.” (4) Lucas 23,43: “Ele respondeu: ‘Em verdade, eu te digo, hoje estarás comigo no Paraíso.’” (5) Mateus 16,19: “Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos Céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus.” Cf. **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2019.

²⁸⁸ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, pp.56-57.

- (i) A expedição para os que continuassem vivos não era piedosa o suficiente para funcionar como penitência, diferentemente de como ocorreria em Clermont.
- (j) Foi um marco importante para a elaboração de Guerra Santa.

Portanto, Jean Flori procura oferecer-nos mais nuances do que categorizar aquele conflito e a posição papal, o que pode gerar algumas dúvidas. Seguindo a interpretação do historiador francês, temos duas certezas: (1) a guerra era sacralizada, ainda que não ocupasse um lugar na classe de Guerra Santa propriamente dita; (2) a guerra servia como penitência para aqueles que morressem nela, desde que cumpridas as condições expostas na carta. James Brundage, na obra *Medieval Canon Law and the crusader*, traça semelhanças e diferenças entre as posições de Leão IV e João VIII. A novidade é que em João VIII já notamos a recorrência à intervenção petrina, o príncipe dos apóstolos. Ambos sustentam o valor salvífico da luta contra os inimigos da Cristandade, e ambos garantem absolvições gerais àqueles que foram mortos nessas batalhas. Brundage afirma também que em nenhum dos documentos observamos palavras acerca da remissão das punições pelos pecados cometidos, um elemento fundamental para o conceito de indulgência. Mas isso procede? Se nós considerarmos critérios mais recentes de definição do que é uma indulgência, decerto as concessões realizadas por esses papas não farão parte dessas categorias. Por exemplo, seguindo o raciocínio de Chevedden, no século nono ainda não se podia falar sobre a distinção entre culpa (*culpa*) e punição (*pena*), e entre punição temporal e punição eterna devidas ao pecado. Entretanto, essas divergências já poderiam ser abordadas por teólogos posteriores ao definirem os limites das indulgências.²⁸⁹

Com base no trabalho de Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprung bis zur Mitte des 14*, consideremos a fórmula: *remissio a poena et culpa*. Originalmente, tratou-se de um expressão não-técnica para fazer referência a uma indulgência plena, englobando as noções de remissão dos pecados e das respectivas penalidades. A pergunta que fazemos é esta: havia fórmulas no século IX que expressassem (1) remissão dos pecados (da culpa) e (2) remissão das penalidades devidas ao pecado? Segundo Chevedden, sim. O papa João VIII utilizava esta ideia: *indulgentiam...delictorum* e *absolvimus*. Notemos que o máximo pontífice especifica as condições: (a) lutar contra pagãos e infiéis (falsos cristãos) e (b) lutar por amor ao Cristianismo (que implicitamente traz a noção de amor a Deus). A Igreja declarou que o indivíduo que tomasse a espada e morresse em combate nessas

²⁸⁹ CHEVEDDEN, P. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuaire Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp.253-322, pp.262-263.

condições estava realizando um ato de sacrifício. Isso significava uma compreensão eclesiástica oficial de que essa ação equivaleria a um pagamento completo das dívidas com relação a Deus em razão dos pecados cometidos. Alguns valores tutelados por João VIII assemelhavam-se aos que Urbano II difundiria tempos mais tarde: (a) a ação guerreira deveria ocorrer apenas com base na devoção e (b) aquele que lutasse deveria fazê-lo pelo bem de toda a Igreja.²⁹⁰

Jean Flori chama a atenção para isto: a carta não diz nada a respeito daqueles que fossem combater e sobrevivessem²⁹¹. Neste caso, a participação na guerra contra pagãos e infiéis já seria suficiente para substituir outras penitências? Não há clareza quanto a isso. Quando nós estudamos o desenvolvimento das indulgências, nota-se que elas se estendem a um novo limite: passam a ser garantidas também àqueles que combatem e sobrevivem. As formas de indulgência tornaram-se mais complexas no século XI, no limiar da chamada Primeira Cruzada. As condições e os benefícios transformaram-se. Na epístola do papa João VIII, consta a intervenção de São Pedro, o Apóstolo, no sentido da legitimação da decisão papal. Indulgências futuras, mais complexas, basear-se-iam na intercessão de Deus, de Pedro e de Paulo, os apóstolos, e dos santos, ampliando a dimensão do plano divino para a história humana. No século XIII, as indulgências tinham como base proeminente o poder das chaves do Reino dos Céus, concedido por Jesus Cristo ao então líder dos apóstolos²⁹². João VIII, como sucessor de São Pedro, herdou esse poder de ligar e desligar, e o efetivou ao conceber a remissão dos pecados, o que também viria a fazer Urbano II (de forma mais dilatada).

Como fizemos anteriormente, podemos perguntar: quando uma Guerra Santa se torna uma Cruzada? Paul Chevedden nos oferece a sua resposta: o principal aspecto foi a liberação da Igreja da esfera de influência secular, bem como o nascimento e desenvolvimento de uma “política pan-europeia”, a Igreja Católica, sob liderança papal. Nesse sentido, o fator que transformou a Guerra Santa em Cruzada não foi a dualidade *guerra-peregrinação*, como defenderia Erdmann e outros autores, os chamados *erdmannistas*; também não teria sido o status de Jerusalém e de seus lugares sagrados, como defenderia Flori. Vejamos o que Paul Chevedden afirma:

²⁹⁰ CHEVEDDEN, P. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuaire Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp.253-322, p.263.

²⁹¹ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.56.

²⁹² CHEVEDDEN, P. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuaire Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp.253-322, p.263-265.

A tarefa de ‘libertar a Igreja de Deus’ representou o grande ideal dos papas reformadores do século XI. Eles deram a mais alto valor moral e político para a liberdade (*libertas*). Dentro da Europa cristã, ‘a liberdade da Igreja’ (*libertas ecclesiae*) significava a completa liberdade da Igreja da dominação imperial, real e feudal. Nos reinos da Cristandade que foram conquistados pelo Islã e submetidos ao governo islâmico, ‘a liberdade de a Igreja’ significava o retorno do governo cristão e a “[restauração] da antiga posição da Santa Igreja” (*antiquum ecclesie sancte statum...reparavit*). Portanto, o objetivo das cruzadas, como inicialmente previsto, era a realização da “liberdade da Igreja” nos domínios da Cristandade conquistada. A dominação islâmica era considerada uma tirania que deveria ser derrubada porque atacava os direitos mais básicos dos cristãos: o direito de autonomia, o poder de criar suas próprias leis e de agir de acordo com elas, e o direito à autodeterminação, a capacidade de controlar o próprio destino livre de compulsão externa. Os papas reformistas do século XI (particularmente Nicolau II, Alexandre II, Gregório VII, Victor III e Urbano II) prescreveram ações para reverter séculos de ocupação islâmica do território cristão e promoveram um programa de reconquista e restauração cristãs para realizar esta tarefa.²⁹³

A independência e a liderança da Igreja não ocorreram de maneira já desenvolvida, mas passaram por um processo de evolução. Por essa razão, a Cruzada não nasce a partir de uma espécie de *Big Bang*. Ela teria começado em cenários restritos com poucos homens envolvidos, para então se expandir para além do Ocidente. Em outro momento, ele afirmaria: “A fundação da Cruzada não está contida na indulgência, mas em uma causa comum para desfazer a ocupação muçulmana dos territórios Cristãos e reconstruir uma Igreja subjugada.”²⁹⁴ Como observamos no trecho acima, cada um dos papas que se dedicaram às reformas eclesiais do século XI investiu contra a ocupação islâmica de territórios cristãos, desde o papado de Nicolau II (1058-1061). Nesse sentido, na perspectiva de Chevedden, a história das Cruzadas inicia-se com a conquista normanda da Sicília (1061-91). Seguindo o seu percurso, nós podemos mencionar várias jornadas que se encaixam no quadro da Cruzada tal como propõe este autor: (a) à Sicília; (b) ao Norte da África; (c) à Tarragona e (d) a Jerusalém.²⁹⁵

²⁹³ CHEVEDDEN, Paul. **The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and ‘Ali ibn Tahir al-Sulami**. Oriens, v.39, 2011, pp.257-329, pp. 268-269. Tradução nossa.

²⁹⁴ CHEVEDDEN, P. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuaire Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp.253-322, p.272.

²⁹⁵ Vejamos a perspectiva de Marcus Bull acerca do que havia possibilitado a Primeira Cruzada: “The launching of the First Crusade was made possible by a Revolution which had overtaken the western Church since the middle of the eleventh century. From the 1040s a group of reformers, first with the support of the German emperor Henry III and then in opposition to his son Henry IV, had taken control of the papacy. This institution they shrewdly identified as the best means to pursue their programme of eliminating abuses within the Church. To seize power at the top might seem its role as acting as a brake on forces for change, which are typically seen as coming up from below. This attitude has often been rather unfairly caricatured as dogmatic and unresponsive traditionalism, but its roots lie deep within the Church’s understanding of itself. Catholics believe that theirs is not a ‘gathered’ body, an institution which has been created by human initiative or is simply the result of haphazard historical evolution. The Church is rather ‘apostolic’, meaning that it exists as the direct and inevitable consequence of God’s intentions for mankind, as communicated by Christ to the apostles and thence to the clergy of later generations. Given this

O que Chevedden tem a dizer a respeito do que ocorreu na Sicília? A aliança entre o papado e os normandos estabeleceu-se oficialmente no Concílio de Melfi, em 1059²⁹⁶. Desde esse período, tratava-se de libertar a Cristandade, *libertas ecclesiae*. Este termo, a ser traduzido por nós como *Igreja*, refere-se a um conjunto, não a um lugar específico. O historiador francês Alain Guerreau, nas obras *Le Féodalisme, um horizon théorique* (1980) e *L'avenir d'un passé incertain* (2001), discutiu esse conceito e propôs um significado para ele: definiu *ecclesia* como instituição englobante. Esta reunia sob sua égide todos os âmbitos da vida pública e privada, na qual imiscuíam-se religião e política. A doutrina, a liturgia e as devoções faziam-se presente, assim como as demais relações sociais, culturais e econômicas também eram guiadas pela Igreja Católica. A *ecclesia* foi a espinha dorsal de toda a sociedade. Suas ramificações alcançavam todos (ou quase todos) os aspectos da vida humana. Em *Le Féodalisme*, encontramos três sentidos para o termo *ecclesia*: (1) hierarquia do clero; (2) conjunto dos cristãos; (3) e o edifício. Quando falamos de Cristandade, estamos mencionando principalmente o segundo sentido. Com essa obra, Guerreau questiona a perspectiva dos autores iluministas acerca do tecido social da Idade Média. Categorias modernas como *religião, política, economia e trabalho*, elaboradas para a compreensão do século XVIII, sobretudo, pareceriam insuficientes para a compreensão dos séculos que compuseram o período medieval.²⁹⁷

Sendo assim, parece-nos que a proposta conceitual de Guerreau carrega descrições louváveis; sem dúvida, não passou incólome, sobretudo quando confrontamos sua análise com a do historiador argentino Carlos Astarita, professor na Universidade de Buenos Aires e na Universidade Nacional de La Plata. Não tomemos o teor globalizante levantado por Guerreau literalmente. Será que ninguém relativizava nenhum daqueles valores? Afirmar que todos seguiam os ditames católicos seria um tanto quanto imprudente. Não temos essa pretensão.

belief, a reluctance to change too much too fast can be justified as sound stewardship of divine dispensation. When, however, the forces for change include elements within the Church's hierarchy itself, the impact is potentially enormous. This is what happened in the second half of the eleventh century. The reformers' programme is often known as the Gregorian Reform after one of its most energetic and vociferous proponents, Pope Gregory VII (1073-85). It operated on two complementary levels. The Gregorians addressed themselves to aspects of the Church's conduct: the morality, especially the sexual behaviour, of the clergy; clerics' educational attainments and their competence to discharge their sacramental, liturgical, and pastoral duties; and lay interference in the running of churches and the making of appointments to ecclesiastical office." BULL, Marcus. **Origins**, in RILEY-SMITH, Jonathan (ed.). **The Oxford Dictionary of the Crusades**. New York: Oxford University Press, 1999, p.26.

²⁹⁶ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 and the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuario Historiae Conciliorum*, vol.37, 2005, pp. 274-275.

²⁹⁷ MIATELLO, André L.P. **Considerações sobre os conceitos de ecclesia e dominum à luz da canonização de Homobono de Cremona (1198) por Inocêncio III**. *História Revista*, v.19, n.1, pp. 37-65, pp. 37-40. SOUZA, G.Q de. **Ecclesia, instituição dominante da Europa feudal? As (in)tensas relações entre Igreja e cavalaria nos condados de Hainut e Flandres (século XII)**. *Brathair*, v.18, n.2, 2018, pp.31-54, pp.32-33.

Astarita afirma que a mensagem da Igreja era recebida e reformulada de várias formas em diversas aldeias. Além disso, o mesmo chega a objetar a afirmação de que havia uma instituição total porque isso aniquilaria a existência dos conflitos entre os senhores seculares e os senhores eclesiásticos. Talvez o próprio Alain Guerreau não estivesse criando uma perspectiva tão homogênea assim, mas, em todo caso, a existência da Paz e da Trégua de Deus, como estudamos no primeiro capítulo, mostra que as sociedades medievais eram mesmo significativamente marcadas por desavenças internas. Dominique Barthélemy também viria a criticar as formulações de Guerreau, chamando a teoria da totalidade de *feudalismo eclesial*. Mas sustentamos que o termo *ecclesia*, assim como afirmou Guerreau, ultrapassava o sentido religioso, e não duvidamos de que Urbano II reconhecia a realidade social nesse sentido. Logo, o sentido *gueurreano* nos cabe em algum grau, e a sociedade enquanto corpo místico deveria ganhar novos espaços. A Igreja Católica seria a instituição que deveria guiar a *ecclesia*, ou seja, a organização social como um todo. Neste caso, os guerreiros cristãos estavam incumbidos dessa tarefa.²⁹⁸

Nesse movimento em direção à Sicília, então ocupada pelos muçulmanos, nós podemos observar que a ação prática tomou a frente de uma teoria estruturada. Somente depois alguns historiadores consideraram a investida contra os muçulmanos de meados do século um ponto de virada. O papa Urbano II não considerou a Primeira Cruzada um divisor de águas. Para ele, uma nova história da Cristandade teria começado a partir da conquista da Sicília, o que foi um avanço para a restauração da antiga condição de Igreja Sagrada. Nós podemos atestar essa perspectiva em uma carta de Urbano II ao bispo Gerland de Agrigento, de 10 de outubro de 1098:

Pelo arranjo do Deus Todo-Poderoso, os tempos mudam, os reinos trocam destinos. Por isso, nunca lemos sobre nações que antes eram de grande reputação serem diminuídas e humilhadas, e sobre nações humildes e fracas sendo exaltadas? Isso ocorre porque em certas regiões do nome cristão a selvageria dos pagãos assumiu o controle. Em alguns deles, a honra do poder cristão mais uma vez pisa na tirania dos pagãos, assim como em nossos dias, pela misericórdia do favor divino, os mais gloriosos príncipes duque Roberto e conde Roger, por sua coragem, venceram toda a violência dos sarracenos na ilha da Sicília e restaurou o status antigo da Santa Igreja de acordo com a vontade e o objetivo gracioso de Deus.²⁹⁹

²⁹⁸ ASTARITA, Carlos. **Las tesis de Alain Guerreau**. Revista de historia, v.6, 2003-2004, pp. 183-207, pp.186-189; MIATELLO, André L.P. **Considerações sobre os conceitos de ecclesia e dominum à luz da canonização de Homobono de Cremona (1198) por Inocência III**. História Revista, v.19, n.1, pp. 37-65, pp. 37-40; SOUZA, G.Q de. **Ecclesia, instituição dominante da Europa feudal?** As (in)tensas relações entre Igreja e cavalaria nos condados de Hainut e Flandres (século XII). Brathair, v.18, n.2, 2018, pp.31-54, pp.32-33.

²⁹⁹ “Omnipotentis Dei dispositione mutantur tempora, transferuntur regna. Hinc est quod magni quondam nominis nationes detritas et depressas, viles vero atque exiguas non numquam legimus exaltatas, hinc est quod in

Esse documento nos aproxima dos dois princípios que norteavam aquele movimento: (a) a libertação pública da Igreja à dominação islâmica (*libertas ecclesiae*); (b) a jurisdição legítima da Cristandade sobre o território tomado pelo Islã. Não se tratava somente de uma recuperação de território, mas também de assimilá-lo à Cristandade. É por isso que o caso da Sicília pode ser compreendido como o terreno preambular das Cruzadas e de seus conceitos. Nós podemos observar alguns princípios fundamentais: (1) pela primeira vez a Cruzada foi percebida como o cumprimento da vontade divina; (2) Cristo foi percebido como o líder da empreitada e o centro espiritual do movimento; (3) o papado, recém emancipado, promoveu de forma inédita a recuperação de terras perdidas por meio de um programa de reconquista (*reconquista*) e restauração (*restauratio*) cristãs; (4) o papa garantiu indulgência de Cruzada e concedeu aos cruzados um estandarte, que significa o patrocínio papal; (5) preparações litúrgicas eram realizadas antes das batalhas, lembrando aos cruzados que estes participavam de uma guerra religiosa em nome da Cristandade; (6) pela primeira vez, uma guerra era encarada como uma dupla empresa: Cruzada de reconquista e Cruzada de regeneração da Igreja. Para melhor compreendermos todos esses aspectos, relacionados ao empreendimento na região sul-italiana, devemos recorrer às crônicas normandas.³⁰⁰

Esses documentos mostram que os normandos nutriam a convicção de que a conquista da Sicília era aprovada e sustentada por Deus. Um dos personagens principais daquela investida normanda foi o duque Roberto de Altavila, cognominado Guiscardo (c.1025-1085). Para entrarmos na história normanda, podemos fazê-lo por meio de dois historiadores: Amado de Montecassino (1010-1090) e Godofredo Malaterra³⁰¹. Segundo nos conta Amado de Montecassino, Roberto ficou aguardando algum sinal de que os passos pretendidos pelos

quibusdam regionibus christiani nominis potestatem paganorum feritas occupavit, in quibusdam iterum paganorum tyrannidem christiane potentie dignitas cpmulcavit, sicut nostris temporibus gloriosissimorum principum Roberti ducis et Rogerii comitis fortitudine superne dignationis miseratio omnem Sarracenorum violentiam in Sycilia insula expugnavit et antiquum Ecclesie sancte statum pro voluntatis sue beneplatio reparavit.” JL 571; PL 151: 510 A-B; KEHR, P.F. (eds.), *Italia pontificia, sive, Repertorium privilegiorum et litteratum a Romanis pontificibus ante annum MCLXXXVIII Italiae ecclesiis monasteriis civitatibus singulisque personis concessorum*, 10 vols., Berlim, 1906-1975, v.10, n.9, p.264 apud CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 and the Council of Clermont (1975 and the Crusade Indulgence.** *Annuario Historiae Conciliorum*, vol.37, 2005, p. 274. Tradução nossa.

³⁰⁰ CHEVEDDEN, Paul. **A Crusade from the First:** *The Norman Conquest of Islamic Sicily, 1060-1091*, *Al-Masaq*, v.22, n.2, 2010, pp.191-225, p.206. Ver também: CHEVEDDEN, Paul. **The View of the Crusades from Rome and Damascus:** *The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and ‘Ali ibn Tahir al-Sulami*. *Oriens*, v.39, 2011, pp.257-329, pp. 265-266.

³⁰¹ Quanto ao livro de Amado de Montecassino, foi traduzido por Prescott Dunbar como *The History of the Normans*. No que concerne ao livro de Godofredo Malaterra, este foi traduzido por Kenneth Baxton Wolf, em 2005, como *The deeds of Count Roger of Calabria and Sicily and of his Brother Duke Robert Guiscard*. Para compreendermos mais sobre o assunto, cf: (1) LOUD, Graham. **The Age of Robert Guiscard:** *Southern Italy and the Norman Conquest*; (2) BROWN, Gordon S. **The Norman Conquest of Southern Italy and Sicily**; (3) MATTHEW, Donald. **The Norman Kingdom of Sicily**.

normandos estavam de acordo com a aspiração divina.³⁰²A resposta teria vindo na forma de uma dissensão muçulmana. A dinastia dos Kalbids, que governava a Sicília muçulmana por quase um século (c.950-c.1050), sofreu rompimentos em sua estrutura, resultando na desintegração da região em vários principados. A situação é classificada por Chevedden como caótica. Esse processo de segmentação facilitaria a entrada dos cristãos no cenário. E isso ocorreu. Em contendas internas, Ibn al-Thumma, dono de uma porção de terras ao leste da ilha siciliana, enfrentou Ibn al-Hawwas, que tentava reunir trechos do centro da ilha sob seu estandarte. O confronto, próximo à cidade de Castrogiovanni, findou com a derrota de Ibn al-Thumma. Este se aproximou do conde Roberto de Altavila almejando aliar-se a ele. Nesse momento, começamos a notar como os cristãos atuavam também formando alianças.³⁰³

Uma vez expulso da ilha por seu adversário, al-Thumma buscou refúgio sob a proteção do duque na região de Reggio, onde pôde elaborar planos para seu retorno ao poder. Todavia, o plano normando não se resumia à assistência em uma espécie de guerra civil, como já vimos observando. Mais do que um serviço mercenário, ansiava-se pela conquista. De acordo com Amato, o futuro duque da Sicília dirigiu os normandos para a ilha a fim de expulsar os sarracenos das terras que reconhecidamente haviam sido usurpadas aos cristãos. Nesse sentido, décadas antes de a frase *Deus o quer* (*Deus vult; God wills it*) ter se tornado o grito de guerra da Primeira Cruzada, Deus já intervinha na história humana nos campos de batalha. No capítulo seguinte, veremos a respeito da participação de santos guerreiros nesse contexto, quando falarmos acerca das visões e milagres descritos na *Dei gesta per Francos*. “Acima de tudo, a Cruzada era considerada o trabalho de Deus”.³⁰⁴

Cristo era o líder das ações. Em seguida, vinha o papa Nicolau II (r.1059-1061). Ele consentiu e engendrou uma aliança com os normandos no Concílio de Melfi, em agosto de 1059. Roberto Guiscardo jurou lealdade ao papado. Em troca, recebeu a autorização que lhe garantiria os direitos de jurisdição sobre a Sicília. O então duque da Apulia e da Calábria também se tornaria duque daquela ilha. A declaração já se assentava em Deus e São Pedro, invocados para corroborar a soberania normanda sobre a então Sicília muçulmana. Na perspectiva de Chevedden, esse juramento deve ser visto como a carta de fundação das Cruzadas porque previa a criação de um novo sistema de governança na Sicília, que significaria

³⁰² DUNBAR, Prescott. **The History of the Normans**. Revisão de Graham A. Loud. Woodbridge, UK; Rochester, NY: Boydell Press, 2004, p.136.

³⁰³ CHEVEDDEN, Paul. **A Crusade from the First: The Norman Conquest of Islamic Sicily, 1060-1091**. Al-Masaq, v.22, n.2, 2010, pp.191-225, pp.206-207.

³⁰⁴ CHEVEDDEN, Paul. **A Crusade from the First: The Norman Conquest of Islamic Sicily, 1060-1091**. Al-Masaq, v.22, n.2, 2010, pp.191-225, p.210.

o retorno das regras cristãs à região, bem como a restauração da Igreja siciliana, assim como ocorrerá anos depois em Tarragona, nordeste da atual Espanha. Esse avanço sobre a Sicília pode ser, então, considerado o ponto inicial de um longo processo, conceito que aparece diversas vezes neste trabalho. O governo pretendido por Nicolau II no sul da Itália ajustava-se na concepção de *translatio regni*, o mote da empresa cruzadística.³⁰⁵

Contudo, a Cruzada na Sicília não foi a única vigente naquele momento. Uma aliança entre o papa e os aragoneses, similar àquela entre o papa e os normandos, permitiu o avanço militar cristão que culminou na conquista de Barbastro em 1064, uma fortaleza fundamental na fronteira com a então islâmica Zaragoza. Alguns aspectos dessa investida podem ser desvendados nas cartas do papa Alexandre II, que supostamente datam de 1063, de acordo com Chevedden. Em um desses documentos, intitulado *Eos qui in Spaniam*, faz-se menção à indulgência plenária concedida aos participantes das ações³⁰⁶. Carl Erdmann afirmou que esta foi a primeira indulgência papal das Cruzadas³⁰⁷. Aqueles que o receberam foram os clérigos de Volturara Appula, localizada na Província de Foggia. O documento dizia isto:

Ao clero de Volturara Appula (clero Volturnensi). Com afeição paterna, exortamos aqueles que decidiram ir à Espanha islâmica (Ispaniam) que tenham o maior cuidado de completar a tarefa que, a pedido de Deus, decidiram realizar. Que cada um confesse, de acordo com o caráter de seus pecados, ao bispo ou pai espiritual, e permita que o confessor imponha uma penitência adequada a ele, para que o Diabo não possa acusá-lo de impenitência. Nós, no entanto, pela autoridade dos santos apóstolos Pedro e Paulo, seguindo-os com nossas orações, liberamos ambos de sua penitência e concedemos a remissão de pecados.³⁰⁸

³⁰⁵ CHEVEDDEN, Paul. **A Crusade from the First: The Norman Conquest of Islamic Sicily, 1060-1091**. *Al-Masaq*, v.22, n.2, 2010, pp.191-225, p.212.

³⁰⁶ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuaire Historiae Conciliorum*, vol.37, 2005, pp. 277-278.

³⁰⁷ “Nel 1063 Alessandro, quando i cavalieri si raccolsero nella Francia meridionale per l’impresa spagnola, non solo proibì, in più di una decretale, molestie ai danni degli Ebrei da parte dei guerrieri doretti nella penisola Iberica, ma proclamo purê, in uno scritto diretto al crerus Vulturensis, l’indulgensis, l’indulgencia per chi avesse preso parte ala spedizione in Spagna. Si tratta dela prima indulgenza papale per uma Crociata di cui possediamo il texto: essa contiene, exatamente, come accadrà anche in seguito, um condono dele pene: si tratta quindi di un’indulgenza in senso próprio; siamo autorizzati a concluderne che si trattasse dela medesima disposizione anche in altri casi quase contemporanei, come in particolare quello dell’<assoluzione> inviata da Alessandro II in Sicilia.” ERDMANN, C. **Alle Origini Dell’Idea di Crociata**. Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo Spoleto, 1996, pp.138-139.

³⁰⁸ “Clero Volturnensi. Eos, qui in Ispaniam proficisci destinarunt, paterna karitate hortamur, ut, que divinitus admoniti cogitaverunt ad effectum perducere, summa cum sollicitudine procurent; qui iuxta qualitatem peccaminum suorum unusquisque suo episcopo vel spirituali patri confitetur, eisque, ne diabolus accusare de inpenitentia possit, modus penitentiae imponatur. Nos vero auctoritate sanctorum apostolorum Petri et Paulis et penitentiam eis levamus et remissionem peccatorum facimus, oratione prosequentes.” LOEWENFELD, S. (ed.), **Epistolae pontificum Romanorum ineditae**. Leipzig, 1885. Repr. Graz 1959, n.82, p.43 apud CHEVEDDEN, Paul. **The Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**, p. 279. Tradução nossa.

Observemos o procedimento instituído pelo papa Alexandre II. Aqueles que decidissem ir à região da Espanha islâmica deveriam confessar-se ao bispo de sua região ou ao seu confessor, chamado de pai espiritual. Haveria, pela natureza do sacramento, uma penitência. Recorrendo aos santos apóstolos Pedro e Paulo, o papa tinha o poder de liberar qualquer homem de sua subsequente penitência, considerando, sem dúvida, que o mesmo estaria prestes a se envolver em um conflito em nome de Deus e da Igreja. O papa instituiu uma equivalência que justificava a compensação dos atos. A remissão da penitência já incluía automaticamente a remissão dos pecados. O trecho vincula a iniciativa papal à vontade de Deus, *divinitus admoniti*, sendo que a vontade divina é a predecessora de todos os desdobramentos. As recompensas oferecidas por Alexandre II eram válidas imediatamente tanto para aqueles que faleceriam em combate como para aqueles que sobreviveriam, desde que não perdessem o estado de graça conquistado na última confissão³⁰⁹.

O papa Urbano II ofereceu as mesmas condições no Concílio de Clermont. Sendo assim, o sumo pontífice não estava inovando absolutamente nada. No livro *The First Crusade and the Idea of Crusading*, Riley-Smith chama a indulgência concedida em Barbastro de “a primeira indulgência pela guerra”, e nota também que a indulgência concedida por Urbano II foi precedida em mais de trinta anos, quando o papa Alexandre II oferecera semelhante prerrogativa aos guerreiros cristãos em sua campanha na península espanhola³¹⁰. O papa Gregório II (1073-1085) seguiu os mesmos passos de Alexandre, seu antecessor. Assim como Urbano faria em fins do século XI, Gregório também planejou uma Cruzada em direção a Jerusalém, recorrendo a abades e bispos para ajudá-lo na organização do movimento, que nunca se tornou realidade. Além deste, ele também sustentou a Cruzada da Sicília, que durou de 1059 a 1091. Em resposta à invasão dos turcos seljúcidas ao Império bizantino, seguida da batalha de Manzikert, em 1071, o papa tentou organizar uma contra-ofensiva recorrendo à ajuda de alguns líderes.

Com quais documentos estamos lidando para acessar traços do posicionamento do papa Gregório VII? Nós podemos encontrar alguns registros em cartas deste sumo pontífice: (a) ao conde Guilherme VI de Poitou, de 10 de dezembro de 1074; (b) ao Rei Henrique IV da Germânia, de 7 de dezembro de 1074; (c) aos fieis de São Pedro, especialmente àqueles além dos Alpes, de 16 de dezembro de 1074; (d) à condessa Matilda da Toscana, de ou pouco após

³⁰⁹ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**, *Annuaire Historiae Conciliorum*, vol.37, 2005, pp. 279-280.

³¹⁰ RILEY-SMITH, Jonathan. **The First Crusade and the Idea of Crusading**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

16 de dezembro de 1074; (e) ao abade Hugo de Cluny, de 22 de janeiro de 1075; (f) ao conde Guilherme da Alta Borgonha, o papa teria garantido “uma dupla recompensa; antes, aquele que é muitas vezes maior que Pedro e Paulo, os príncipes dos apóstolos, dará a [ele] e a todos que trabalharem com [ele] nesta expedição.” Notamos que Gregório VII recorre a Pedro e Paulo, os príncipes dos apóstolos. Essa menção afirma a primazia da Igreja de Roma sobre as demais Igrejas, bem como a posição do bispo de Roma sobre outros líderes. Mas o que poderia significar a expressão “dupla recompensa”? Na interpretação de Chevedden, significa a total remissão das penitências e a total remissão dos pecados, que, juntas, levam à salvação eterna. Como garantir que Gregório VII estava fazendo referência à indulgência e não a outra espécie de recompensa espiritual? Afinal, ele não deixa nada explícito em suas cartas.³¹¹

Chevedden oferece esta resposta como hipótese: “seja qual for a concessão de Gregório, esse favor espiritual implica um pano de fundo de ideias com as quais o papa assume que seu público esteja familiarizado. Ele não precisa entrar em detalhes sobre isso.” Ele continua: “Uma das características das primeiras concessões de indulgência é sua extrema brevidade (...)”, sendo que a indulgência de Barbastro fora uma exceção com sua riqueza de detalhes. Chevedden afirma: “por trás da indulgência da Cruzada havia um Cristianismo comum, o sistema penitencial da Igreja e um conhecimento rudimentar das indulgências.” Ao longo do século XI, elaborações claras parecem ter sido desnecessárias, e se informações mais precisas fossem necessárias, isso poderia ser feito oralmente, mesmo sem registros escritos.³¹² Sendo assim, ele classifica como provável a conclusão de que Gregório VII tenha garantido a indulgência plenária ao promover sua Cruzada a Jerusalém. Mas e quanto à Cruzada na Sicília? Como fonte para tentar responder essa questão, Chevedden examina uma carta do papa ao arcebispo Arnaldo de Acerenza, datada de 14 de março de 1076:

Portanto, com cuidado pastoral, impomos sobre você esse fardo de labuta, ou melhor, em nome do bem-aventurado Pedro, que, deixando de lado toda a relutância da preguiça, você deve ir a ele [conde Roger] e, fortalecido pela autoridade desta ordem, se ele estiver disposto a nos obedecer como prometeu, e se receber o sacramento da penitência [lit.: se ele fizer penitência] lidando com todos os vínculos de seus pecados, como convém a um cristão, você deve absolvê-lo inteiramente e também seus cavaleiros, que estão prestes a lutar com ele contra os pagãos [na Sicília], de seus pecados, desde que, no entanto, eles [ou seja, seus cavaleiros] recebam o sacramento da Penitência [aceso ., que eles fazem penitência]. Acrescentamos, além disso, que você deve condená-lo com admoestação piedosa de que ele o mantenha

³¹¹ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuario Historiae Conciliorum*, vol.37, 2005, pp. 288-291.

³¹² CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuario Historiae Conciliorum*, vol.37, 2005, pp. 289-291. Tradução nossa.

protegido contra ofensas capitais, e que ele procure difundir a adoração do nome cristão entre os pagãos que ele mereça para obter vitória sobre esses inimigos.³¹³

O papa Gregório VII solicita ao arcebispo que alguns passos devam ser necessariamente cumpridos para que a indulgência plenária pudesse tornar-se legítima: (a) abandono do pecado; portanto, arrependimento; (b) realização do sacramento da confissão; (c) estabelecimento da penitência pelo confessor; (d) cumprimento da penitência por parte dos cavaleiros. Todos aqueles que lutariam deveriam estar sob as mesmas condições. O papa Victor III (1086-1088), sucessor de Gregório VII, também concedeu indulgências. No ano de 1087, os pisanos, os genoveses, unindo forças com as regiões de Roma e de Amalfi, promoveram avanços militares contra um local denominado al-Mahdiyah, a capital de Zirid Ifriqiyah, e seu subúrbio Zawilah, na atual região norte do continente africano. Segundo a *Die Chronik von Montecassino, Crônica de Montecassino*, editada por H. Hoffmann em 1980, o papa clamou para grande parte da população italiana que esta tomasse parte naquele movimento, concedendo às pessoas o estandarte de São Pedro e a garantia de remissão dos pecados. O exército marchou em direção à África com a liderança de Jesus Cristo. Antes da tomada da capital, os cruzados, assim como os define Chevedden, cumpriram as condições para a indulgência: confissão sacramental e comunhão eucarística. Por esses aspectos, a expedição ao Norte da África, na perspectiva de Chevedden, poderia ser considerada uma Cruzada precisamente da mesma maneira que a Cruzada para a Sicília. O cenário era o mesmo: um movimento geral contra o Islã³¹⁴, que, como podemos observar, já estava transpondo o território da atual Europa Ocidental.

O papa Urbano II insere-se nesse processo de concessão de indulgências e de legitimação da guerra. No dia 1 de julho de 1089, Urbano enviou uma bula de Cruzada aos condes Berengário Ramon II, Ermengol IV de Urgell e Bernardo II de Besalú convocando-os para o reestabelecimento do Arcebispado de Tarragona. O texto foi editado por Demetrio Mansilla em 1955, na obra *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, e também consta traduzido no livro de Jean Flori, do qual fazemos presente a seguir:

Para vossa penitência e para o perdão de vossos pecados, nós vos encarregamos de agir com todo o vosso poder e todas as vossas riquezas para a restauração desta igreja. Aconselhamos aqueles que, por espírito de penitência e piedade, desejem ir em peregrinação a Jerusalém ou a algum

³¹³ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuario Historiae Conciliorum*, vol.37, 2005, pp. 292. Tradução nossa.

³¹⁴ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuario Historiae Conciliorum*, vol.37, 2005, pp. 253-322, pp. 294-295.

outro lugar, que prefiram reservar os dispêndios e os esforços de tal viagem à restauração da igreja de Tarragona, para que, com a ajuda de Deus, nela possa erguer-se como muralha e baluarte da cristandade contra os pagãos. Com a graça de Deus, nós vos prometemos a mesma indulgência que obteríeis com aquela longa viagem.³¹⁵

Considerando sua autoridade como sumo pontífice, Urbano não somente exorta, mas cobra que os condes reúnam forças e as organizem para que tomem a direção de Tarragona a fim de restaurar o arcebispado local. Essa localidade funcionaria como uma das frentes fundamentais de defesa contra os sarracenos. Urbano II concede uma relação de equivalência. Todos aqueles que estivessem dispostos a peregrinar, para Jerusalém ou para outro lugar, poderiam substituir o destino em questão por Tarragona sob as mesmas condições indulgenciais. Cumprir a tarefa proposta nessa região acarretaria os mesmos efeitos do que uma jornada de peregrinação a qualquer outra localidade. Os méritos seriam os mesmos. Chevedden afirma que o próximo passo de Urbano II não foi associar a libertação de Jerusalém a peregrinações, mas estender as Cruzadas já em andamento no oeste e no centro do Mediterrâneo para o Oriente³¹⁶. Sublinhamos que a missão à Tarragona não nasce intrinsecamente penitencial, todavia, esta característica passa a existir com uma decisão papal, que advém de sua autoridade como sumo pontífice. Mas vejamos o que Jean Flori diz a respeito desse documento:

(...) o pensamento de Urbano II estava preparado para a expressão da mensagem de Clermont. A convocação à cruzada não nasceu espontaneamente em 1095. Resultou de lenta evolução, cujas principais etapas foram mencionadas nas páginas anteriores. A maioria dos elementos da convocação de Clermont já estava reunida no pensamento de Urbano II, elaborado a propósito da guerra sacralizada de reconquista cristã.³¹⁷

Flori sustenta a tese de uma evolução, cujo ápice seria a conclamação de Clermont e os fatos subsequentes. De fato, não negamos a existência de um desenvolvimento, de uma lenta evolução. Também partilhamos a ideia de que a convocação de Clermont não nasceu espontaneamente em 1095. Sem dúvida, vários tópicos do plano papal para a jornada a Jerusalém já existiam no projeto de Urbano II, como fica claro no documento aos referidos condes. No entanto, o ângulo interpretativo de Chevedden destoa do de Flori no sentido de que

³¹⁵ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.290.

³¹⁶ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuaire Historiae Conciliorum*, vol.37, 2005, pp. 253-322, pp.296-297.

³¹⁷ FLORI, Jean. **Guerra santa**: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p. 291.

o que houve em novembro de 1095 não foi o cume de uma evolução necessariamente. A chave de leitura de Flori não propõe os eventos de Tarragona e de Jerusalém dentro do conflito existente entre o Cristianismo e o Islã, que avançava sobre vários setores do Mediterrâneo.

Quando Urbano II toma essa decisão relativa à Tarragona, ele estava consciente da relação entre o universo islâmico e o cristão. Portanto, esta concessão deve ser compreendida dentro de um escopo maior, não somente localizado, focado em uma única missão ou em um modelo inflexível; o que não nega as especificidades de cada jornada. Urbano II poderia tomar decisões semelhantes com relação a Jerusalém anos depois do estabelecido para Tarragona, e de fato tomou, mas este também não se tratou de um próximo passo necessário, como se estivéssemos falando de um processo evolutivo cujo ápice foi a Primeira Cruzada, tal como sugere Flori. Para Chevedden, é mais apropriado chamarmos de *translatio regni*, como já visto em seções anteriores. O processo de transição pelo Mediterrâneo projeta-se para um futuro em que a Igreja se regenera recuperando antigas sedes apostólicas e províncias eclesiásticas que haviam sido dominadas durante a expansão muçulmana em direção ao que chamaremos de Europa Ocidental, apenas para fins didáticos³¹⁸. Ele define: “(...) o aparato relacionado às Cruzadas na Espanha foi adotado, adaptado e aplicado à luta contra o islã no Mediterrâneo Oriental.”³¹⁹

A jornada para Jerusalém, iniciada em 1096, não foi um movimento que concentrou e canalizou todas as energias para uma direção só. Muitos cristãos permaneceram atuando na região ibérica a pedido do próprio papa Urbano II. É o que podemos observar em uma carta deste aos condes Bernat de Besalú, Hugo de Ampurias, Guislaert de Roussilon e Guillem de Cerdanya:

Pelo bem da cidade e da Igreja de Tarragona, imploramos com urgência e recomendamos a remissão de seus pecados, para que ela seja restaurada de todas as maneiras. Pois você sabe quão significativa seria a defesa do povo cristão e a resistência aos sarracenos se essa cidade comemorada ressuscitasse com a ajuda de Deus. Se, portanto, os guerreiros de outras províncias se propõem por unanimidade a ajudar as Igrejas na Ásia e a libertar seus irmãos da tirania dos sarracenos, também você, a seu pedido sincero, se esforça coletivamente para ajudar com os esforços contínuos das Igrejas vizinhas que sofrem das incursões dos sarracenos. Se alguém morrer por Deus e pelo amor de seus irmãos nessa expedição, não deve duvidar de que, pela misericórdia de seu Deus mais clemente, realmente receberá uma indulgência (*indulgentiam*) por seus pecados e participantes na vida eterna. Portanto, se

³¹⁸ CHEVEDDEN, Paul. **Pope Urban II and the ideology of the crusades**, in *The Crusader World*, ed. Adrian Boas. London: Routledge, 2015, pp. 7-53, p.15.

³¹⁹ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuaire Historiae Conciliorum*, vol.37, 2005, pp. 253-322, p.298.

algun de vocês planeja ir para a Ásia, tente realizar o desejo de sua devoção aqui. Pois não é um feito valioso libertar cristãos de sarracenos em um só lugar [ou seja, na Ásia] apenas para entregar os cristãos à tirania e opressão sarracena em outro lugar [ou seja, na Espanha]. Que Deus Todo-Poderoso encha seus corações com amor fraterno e recompense sua façanha valiosa com a vitória sobre seus inimigos.³²⁰

Esse documento demonstra que Urbano II tinha em mente várias frentes de batalha entre o Cristianismo e o Islamismo. Seria igualmente meritória a luta contra a opressão sarracena na região ibérica quando comparada à marcha a Jerusalém. A morte em combate traria os mesmos benefícios aos olhos de Deus: remissão dos pecados e participação na vida eterna. O conteúdo dessa carta é retomado em outra epístola, de 1098, enviada ao Bispo Pedro de Huesca. Nesse texto, Urbano II afirma que “(...) por meio das forças cristãs, Deus conquistou os turcos na Ásia e os mouros na Europa, e restaurou ao culto cristão cidades uma vez já celebradas.”³²¹ Assim como nós poderemos observar na *Dei gesta per Francos*, Deus é o personagem principal, e os cristãos são os realizadores de seu desígnio. E aos olhos do Criador, mais uma vez ambas as incursões cristãs, na Europa e na Ásia, apresentam-se dotadas de mesmo valor meritório. Ainda que nós possamos considerar Jerusalém como o local mais sagrado para a Cristandade do que outros destinos de peregrinação, por exemplo, essas evidências não nos permitem concluir a existência de uma hierarquia de valores em termos de recompensas transcendentais. Nesse sentido, não podemos afirmar com base nessas cartas que um cristão morto em combate na Ásia receberia mais recompensas espirituais do que um cristão martirizado na Europa. Nem vice-versa.

As cartas de Urbano II em geral mostram que ele estava ciente dos esforços que os cristãos da região ibérica estavam dispostos para conquistar terras mantidas sob jurisdição muçulmana. Isso nos permite saber que o sumo pontífice tinha uma perspectiva ampla sobre as

³²⁰ “Pro Tarraconensi urbe uel ecclesia nobilitatem uestram atenitus deprecatur et in peccatorum remissionem precipimus, ut ad eius restitutionem modis omnibus insistatis Scitis enim quanta Christi populis propugnatio, quanta Saracenorum perueniat impugnatio, si illius egregie ciuitatis status largiente Domino restaurentur. Si ergo ceterarum prouinciarum milites Asiaticae ecclesie subenire unanimiter proposuere et fratres suos ab Saracenorum tyrannide liberare, ita et uos unanimiter uicine ecclesie contra Saracenorum incursus patientius succurrere nostris exortationibus laborate. In qua uidelicet expeditione si quis pro Dei et fratrum suorum dilectione occuberit, peccatorum profecto suorum indulgentiam et eterne vite consortium in venturum se ex clementissima Dei nostri miseratione non dubitet. Si quis ergo uestrum in Asiam ire deliberaverit, hic devotionis sue desideriumstudeat consummare. Neque enim uirtutis est alibi a Saracenis christianos eruere, alibi christianos Saracenorum tyrannidi oppressionique exponere. Omnipotens Deus et cor uestrum ad amorem fraternitatis exsuscitet et uirtuti uestre de hostibus suis uictoriam administret.” CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuaire Historiae Conciliorum*, vol.37, 2005, pp. 253-322, p.300. Tradução nossa.

³²¹ “Quia post multa annorum curricula nostris potissimum temporibus christiani populi pressuras releuare, fidem exaltare dignus est. Nostris siquidem diebus in Asia Turcos, in Europa Mauros christianorum uiribus debellauit, et urbes quondam famosas religionis sue cultui gratia propensiore restituit.” CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuaire Historiae Conciliorum*, vol.37, 2005, pp. 253-322, p.301. Tradução nossa.

relações entre o Cristianismo e o Islã. As remissões concedidas por Alexandre II em 1063 e por Urbano II em 1089-91 assemelham-se ao que foi prometido em 1095-96. Se nós desejamos compreender a gênese do que hegemonicamente reconhecemos como a Primeira Cruzada, devemos estudar esses antecedentes também. O sucessor de Urbano, Pascoal II, também compartilhava a “perspectiva global” de seu antecessor. Muitos homens que marcharam a Jerusalém e retornaram para casa após sua conquista, em 1099, sabiam que poderiam obter remissões de pecados em território ibérico. Não somente isso, eles também poderiam difundir seus conhecimentos acerca da Terra Santa e do movimento que mais tarde seria reconhecido como Cruzada. Os conflitos entre cristãos e muçulmanos não cessaram em fins do século XI, nem em território palestino nem em território ibérico. Por conseguinte, é plausível classificarmos como Cruzadas guerras travadas contra os muçulmanos na Espanha nos anos que se seguiram à Primeira Cruzada.³²² A maior novidade em 1095 não tinha nenhuma relação com indulgência, nem mesmo com votos ou a cruz. A singularidade ocorreu quando todo o aparato eclesiástico relacionado a Cruzadas no Ocidente foi adotado, adaptado e efetivado contra o Islã no Leste mediterrâneo.³²³

3.2.A concepção de Urbano II sobre a Primeira Cruzada

Iniciemos com duas passagens mais gerais de Paul Chevedden acerca da (1) historiografia sobre as Cruzadas e a respeito da (2) definição de Cruzada, presentes no texto *The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban and ‘Ali ibn Tahir al-Sulami*³²⁴, publicado em 2011 na revista *Oriens*.

1. Sobre a historiografia:

³²² O’CALLAGHAN, Joseph. **Reconquest and Crusade in Medieval Spain**. 1st pbk ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, pp. 34-35.

³²³ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuaire Historiae Conciliorum*, vol.37, 2005, pp.253-322, p.273.

³²⁴ “This study attempts to interpret the crusading enterprise in its own terms, according to the goals and ideals that the movement set for itself. attempts to interpret the Crusades in terms of what has been said about them by their principal adversaries. The Crusades will be examined both “from within” and “from without” in an attempt to provide a sympathetic reconstruction of what contemporaries understood by crusading. A “sympathetic reconstruction” does not imply approval or endorsement, appreciation or psychic identification. Rather, it is a type of interpretive explanation that endeavors to understand the Crusades as they were understood by the people who had a direct part in them or who had direct knowledge of them. We have chosen Pope Urban II (r. 1088-1099), the so-called founding father of crusading, to present a view of the Crusades “from within,” and ‘Alī ibn Ṭāhir al-Sulamī (1039-1107), a Muslim jurist from Damascus, to offer a view of the Crusades “from without.” By selecting these two contemporaries as our guides, we will be able to view the Crusades from Rome (Fig. 1) and Damascus (Fig. 2) during the formative period of their development.” CHEVEDDEN, Paul. **The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban and ‘Ali ibn Tahir al-Sulami**. *Oriens*, v.39, 2011, pp. 257-329, pp. 257-258.

A fim de compreender as cruzadas em sua verdadeira realidade histórica, nós devemos levar em consideração a maneira pela qual os contemporâneos das cruzadas pensaram e expressaram o que estava acontecendo "em [seu] tempo" (*nostris temporibus*). A maioria dos livros sobre as cruzadas começa com uma definição de "cruzada", implícita ou tornada explícita, e prossegue para a leitura dos eventos da história, uma interpretação de cruzada que obedece a um entendimento fixo e pré-estabelecido. Um tipo de história "Whig" é criada quando a história é escrita ao contrário. Ou uma expressão altamente contingente pela qual as cruzadas se manifestaram são usadas como evidência do que foram as cruzadas, ou o presente consenso teórico daqueles que trabalham no campo da cruzada a história é considerada oficial, e o passado é reconstituído de acordo com esse consenso. Alguns estudiosos consideram "o status especial de Jerusalém e os lugares sagrados" como o fator que transformou a guerra santa cristã em cruzadas, e tratam-nas como guerras que "visavam adquirir ou preservar o domínio cristão sobre o Sepulcro de Nosso Senhor em Jerusalém." Enquanto isso funciona bem para a cruzada de Jerusalém, não leva em consideração o caráter pluralista e multifacetado do empreendimento da cruzada e sua capacidade de responder às mudanças nas circunstâncias sociais, econômicas, políticas e militares, como bem como aos desenvolvimentos políticos e estratégicos nacionais e internacionais. Outros estudiosos consideram todas as expedições beneficiadas pelo aparato eclesiástico igualadas à cruzada de Urbano II para Jerusalém - autorização papal, indulgência, voto, cruz e privilégios dos cruzados - como verdadeiras cruzadas. Embora isso funcione bem para as cruzadas que fizeram uso de um elaborado aparelho institucional, isso cria problemas quando buscamos entender o período inicial das cruzadas quando tal aparato era inexistente ou estava no processo de desenvolvimento.³²⁵

2. Sobre as Cruzadas:

As cruzadas não eram estáticas nem eram imutáveis ou invariáveis em suas propriedades. Em vez disso, as cruzadas foram dinâmicas e adaptáveis às mudanças circunstanciais, e suas propriedades foram histórica e socialmente construídas. As propriedades tão frequentemente associadas a cruzadas - uma orientação a Jerusalém ou o aparato eclesiástico associado à cruzada de Jerusalém - não foram as propriedades pelas quais as cruzadas vieram a ser conhecidas. Jerusalém não foi o caule do qual todos os ramos das cruzadas cresceram, e a panóplia de mecanismos institucionais criados para promover cruzadas não foi a essência das cruzadas. Nenhuma "associação de guerra com peregrinação" ou "associação de guerra e penitência" foi necessária para impulsionar as cruzadas. Nenhum ideal de uma *imitatio Christi* moral e religiosa foi necessária para gerar cruzadas. Nem "a ideia de cruzada", depois de "[alcançar] um ponto alto de evolução em 1060, entra em remissão e experimenta" uma interrupção de várias décadas "antes de ser trazido de volta à vida pelo papa Urbano em 1095. Muito menos as cruzadas permaneceram em algum estado embrionário, incipiente e não desenvolvido até que tomaram forma "nas mentes dos cruzados enquanto sofriam na Ásia". "As operações

³²⁵ CHEVEDDEN, Paul. **The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban and 'Ali ibn Tahir al-Sulami.** *Oriens*, v.39, 2011, pp. 257-329, pp. 259-262. Tradução nossa.

militares conduzidas em Antioquia e nos arredores em 1097-9” foram os resultados da cruzada, não o ponto em que uma chamada "peregrinação armada foi transformada em algo novo que agora chamamos de cruzada.”³²⁶

Por esses dois trechos, no que diz respeito à definição de uma Cruzada, Chevedden está indicando seu afastamento de dois grupos historiográficos. Primeiramente, daqueles que selecionam como critério unívoco o status proeminente de Jerusalém e de seus lugares sagrados. Depois, daqueles que elevam ao primeiro nível os aparatos eclesiásticos – autorização papal, indulgência, voto, cruz e os privilégios dos cruzados (ainda que este segundo grupo não exclua a importância de Jerusalém). Chevedden afirma que as Cruzadas tiveram uma realidade específica antes de adquirirem arranjos institucionais, formulações conceituais, compreensões teóricas e recompensas que as afirmassem. Nesse sentido, ele concorda com Carl Erdmann, quando este afirmou, em 1935, que a ideia de Cruzada somente ganhara uma articulação após o seu desenvolvimento na realidade. Uma vez que as Cruzadas já se haviam iniciado, a Igreja passou a criar instituições para sustentá-las e promovê-las. Dentre estas, Chevedden menciona a indulgência como a mais importante. Nessa perspectiva, a institucionalização das Cruzadas passou por um processo, que apenas alcançou seu apogeu sob o pontificado do papa Inocêncio III (1198-1216)³²⁷. Notemos um tópico fundamental: como Chevedden trabalha com a premissa de um processo, uma Cruzada não possui um corpo fechado e imutável de características, consideração que não exclui necessariamente a existência de denominadores comuns entre todos os movimentos.

Um dos caminhos que Chevedden escolheu foi estudar a história das Cruzadas a partir da perspectiva do papa Urbano II, e o faz por meio das chamadas *evidências diretas*, tal como as define (e como veremos adiante). Nesse sentido, a primeira afirmação do autor é a de que o papa não considerava a Cruzada a Jerusalém como criação sua, nem mesmo a presumia como algo inédito. Mais do que isso: a jornada a Jerusalém inseria-se em um movimento mais amplo já em andamento. Analisando algumas das cartas enviadas pelo pontífice, encontra-se revelado nestas o plano de transição do domínio islâmico para a jurisdição cristã se realizando em várias partes do oeste, centro e leste do Mediterrâneo³²⁸. Sobre a documentação primária, Chevedden nos leva a três tipos: (a) o cânone do Concílio de Clermont; (b) o cartolário de Urbano II e (c)

³²⁶ CHEVEDDEN, Paul. **The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban and ‘Ali ibn Tahir al-Sulami.** *Oriens*, v.39, 2011, pp. 257-329, pp. 264-365. Tradução nossa.

³²⁷ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence.** *Annuario Historiae Conciliorum*, vol.37, 2005, pp. 253-322, p.253.

³²⁸ CHEVEDDEN, Paul. **Pope Urban II and the ideology of the Crusades.** in: *The Crusader World*, BOAS, Adrian (ed.). London: Routledge, 2015, pp.7-53, pp. 9-10.

as crônicas que fizeram referência ao discurso papal do dia 27 de novembro de 1095. O autor divide esses registros em duas partes: as evidências diretas e as indiretas. Quanto às diretas, ele indica as correspondências papais e a legislação do Concílio de Clermont. As demais fontes, as crônicas, são classificadas por ele como fontes primárias indiretas.

Em primeiro lugar, algumas das cartas remetidas por Urbano II: (I) carta aos fiéis de Flandres, de dezembro de 1095; (II) carta aos condes Bernat de Besalú; Hugo de Ampurias; Guislaberto de Roussilon e Guillem de Cerdanya e seus cavaleiros, por volta de julho de 1096; (III) carta ao Conde Raimundo de Saint-Gilles, de julho de 1096; (IV) carta aos seus apoiadores em Bologna, de 19 de setembro de 1096; (V) carta aos religiosos da congregação de Vallombrosa, de 7 de outubro de 1096; e (VI) carta ao bispo Pedro de Ruesca, de 11 de maio de 1098. Em segundo, alguns relatos que incluíram o discurso de Urbano II: (I) *Gesta francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, de autoria anônima; (II) *Fulcheri Carnotensis Historia Hyerosolimitana*, de Fulquério de Chartres; (III) *Historia Iherosolimitana*, de Roberto de Reims; (IV) *Dei gesta per Francos*, de Guiberto de Nogent; (V) *Historia Jerosolymitana*, de Balderico de Dol; (VI) *Gesta regum Anglorum*, de William de Malmsbury; (VII) *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, de Orderico Vital.

Em terceiro lugar, temos o Cânone 2 do Concílio de Clermont. Há três versões desse documento: (a) o Codex Laurentianus, que remonta ao século XII; (b) o texto de Cencius-Baluze, que também se reporta ao início do século XII; e (c) o relato de Lamberto de Arras, um dos participantes do concílio. Segundo Chevedden, este terceiro item pode ser considerado a fonte portadora de maior autoridade dentre as evidências ditas diretas no que diz respeito ao chamado de Urbano II. Das três versões mencionadas, esta é a única que alude à questão da indulgência. Depois, o conteúdo do texto de Lamberto é o que mais se assemelha ao da carta endereçada por Urbano aos seus adeptos de Bologna em setembro de 1096, ou seja, sendo este um documento escrito pelo próprio pontífice³²⁹.

Nós podemos observar os primeiros traços da perspectiva de Urbano II já durante o primeiro ano de seu pontificado, em 1088. Alguns anos antes, Alfonso VI de Leão e Castela capturara a cidade de Toledo, o que possibilitou a restauração do arcebispado local, elevando-o à primeira categoria da região. Essas características do projeto papal poderiam ser vistas, depois, em outras partes da região ibérica, na Sicília, e também no leste mediterrâneo. Todas essas localidades poderiam ser entendidas como frentes de batalha na perspectiva de Urbano

³²⁹ CHEVEDDEN, P. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Goal of the Eastern Crusade:** “To liberate Jerusalem” or “To liberate the Church of God”? *Anuariium Historical Conciliorum*, v.37, 2005, pp.58-61.

II, dentro de um esquema marcado pelo conflito entre o Islã e a Cristandade³³⁰. Na sua bula de restauração, o pontífice dividiu a história cristã de Toledo em quatro partes, das quais trataremos a seguir:

É evidente para todos que conhecem a santa decapagem que grande posição a Igreja de Toledo ocupava desde os tempos antigos e que grande autoridade ela exercia nas regiões da Península Ibérica e da Gália, tanto que sua autoridade em assuntos eclesiásticos aumentou. Mas, devido aos pecados desse povo, essa cidade foi conquistada pelos musselinos, e a liberdade da religião cristã foi completamente destruída ali, tanto que, ao longo de quase 370 anos, nenhum bispo cristão pôde ocupar o cargo ali. No nosso tempo (*nostris temporibus*), no entanto, com a misericórdia divina derramada sobre Seu povo e por meio dos esforços do mais glorioso rei Alonso, e com o trabalho duro do povo cristão, depois que os muçulmanos foram expulsos, a cidade de Toledo foi restaurada para o rito cristão. E, portanto, em resposta à graça e misericórdia de Deus, não nos recusamos a restaurar a autoridade original da Igreja de Toledo, uma vez que vocês, através de tais riscos na terra e no mar, humildemente ansiavam pela autoridade da Igreja Romana. De fato, alegramo-nos, e com um coração muito alegre, oferecemos grandes agradecimentos a Deus, como é apropriado, pelo fato de que Ele concedeu ao povo cristão em nossos dias (*nostris temporibus*) uma vitória tão magnífica, como desejamos ardentemente, com Sua ajuda, a consolidar e aprimorar ainda mais, à medida do possível, a condição da cidade.³³¹

Em um primeiro momento, Toledo foi dotada de uma elevada posição desde os tempos antigos, exercendo autoridade sobre as regiões ibérica e galícia. Em termos eclesiásticos, sua autoridade também se elevou notoriamente. O segundo momento inicia-se por uma razão interna: os pecados da população local. O resultado dessa condição de queda foi a conquista da

³³⁰ Note que estamos utilizando os conceitos de *Islã* e *Cristandade* como grupos bem delimitados, sobretudo por características religiosas, o aspecto que mais se destacada dentre os marcos distintivos. Durante a nossa pesquisa, encontramos em contato com o conceito de *choque de civilizações*, fazendo referência ao conflito entre cristãos e muçulmanos em fins do século XI. O autor que mais nos levou a pensar a respeito foi Henry Weston, em um trabalho intitulado *Did the events of First Crusade See the Beginning of a Clash of Civilizations Between Christianity and Islam?*, apresentado à Nottingham Trent University em abril de 2016. Nesse trabalho, Weston baseia-se no conceito desenvolvido pelo cientista político Samuel P. Huntington (1927-2008), sobretudo em seu livro *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, lançado em 1996.

³³¹ “Cunctis sanctorum decretabiles scientibus institutiones liquet, quante Toletana ecclesia dignitatis fuerit ex antiquo, quante in Hispaniis et Gallicis regionibus auctoritatis extiterit, quanteque por eam in ecclesiasticis negotiis utilitatis accreverint; sed peccatorum populi multitudine promerente a saracenis eadem civitatis capta et ad nihilum christiane religionis illic libertas redacta est, adeo, ut per annos CCC^o pene LXX^a nulla illic vigerit christiani pontificii dignitas. Nostris autem temporibus, divina populum suum respiciente e misericordia, studio Aldefonsi gloriosissimi regis et labore christiani populi, sarracenis expulsis, christianorum iuri Toletana est civitas restituta (...) Et nos ergo miseracioni superne gratie respondentes, quia per tanta terrarum mariumque discrimina Romane auctoritatem ecclesie supplicier expetisti, auctoritatem pristininam Toletane ecclesie restituere non negamus. Gaudemus enim et corde letissimo magnas, ut decet, Deo gratias agimus, quod tantam nostris temporibus, dignatus est christiano populo prestare victoriam statumque eiusdem urbis, quoad nostra est facultas, stabilire atque augere, ipso adiuvante, peroptamus.” MANSILLA REOYO, D. **La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)**. Rome: Institutio Español de Estudios Eclesiásticos, 1955, 43, n.27 apud CHEVEDDEN, Paul. **Pope Urban II and the ideology of the Crusades**. in: *The Crusader World*, BOAS, Adrian (ed.). London: Routledge, 2015, pp.7-53, pp.13-14. Tradução nossa.

região pelos muçulmanos. Com isso, a liberdade religiosa cristã foi anulada coercitivamente pelos conquistadores a ponto de, dentro dos 370 anos seguintes, nenhum bispo cristão ter podido ocupar um cargo em Toledo. O terceiro período coincide com a contemporaneidade de Urbano II (que ele chama de *nostris temporibus*), quando a combinação entre a divina misericórdia e a ação humana gerou um movimento de reconquista; vitória magnífica concedida por Deus, que, ao obter sucesso, devolveu Toledo às suas raízes cristãs. Na quarta etapa, a autoridade original de Toledo foi restaurada, abrindo a possibilidade para a consolidação e desenvolvimento dessa nova condição³³².

O caso específico de Toledo deve ser compreendido dentro de um movimento mais amplo de embate entre o Islã e a Cristandade. As circunstâncias observadas com relação a Toledo repetiam-se em outras terras, originalmente cristãs, perdidas para o Islã. Paul Chevedden sumariza as quatro etapas, que se conectam entre si por uma relação de causa e consequência: (1) período de grandeza da Igreja; (2) período de pecado coletivo e respectiva punição que toma a forma de conquista e dominação por parte das forças muçulmanas; (3) período de reconquista; (4) restauração da antiga posição da Igreja Sagrada, elevando-a ao seu status original³³³. Chevedden encontra na *Dei gesta per Francos* uma passagem que se relaciona com a segunda etapa, o período de pecado coletivo:

Toda a moralidade cristã foi condenada por mil reprovações, e quaisquer exemplos de bondade e força que o Evangelho ofereceu foram chamados de cruéis e rudes. Mas o que a vaca entregou foi considerado liberdade universal, a única recomendada por Deus. Nem a antiguidade de Moisés nem os ensinamentos católicos mais recentes não tinham qualquer autoridade. Tudo o que existia antes da lei, sob a lei, sob a graça, foi marcado como

³³² CHEVEDDEN, Paul. **Pope Urban II and the ideology of the Crusades**, in: *The Crusader World*, BOAS, Adrian (ed.). London: Routledge, 2015, pp.7-53, pp.13-14.

³³³ CHEVEDDEN, Paul. **Pope Urban II and the ideology of the Crusades**, in: *The Crusader World*, BOAS, Adrian (ed.). London: Routledge, 2015, pp.7-53, p.14. Em outro texto, Chevedden escreve: “Urban’s schema divides Christian history into four major epochs: (1) the epoch of Christian antiquity; (2) the epoch of Islamic ascendancy; (3) the epoch of Christian reconquest; and (4) the epoch of Christian restoration. The first epoch witnessed the growth and progress of early Christianity as it grew from a small and obscure sect to become the universal religion of a world empire and a truly world religion. The second epoch saw the triumphant expansion of the power of Islam and the subjugation of more than half of Christendom. Christians, declares Urban, were destined to undergo defeat and disaster, not because God was ‘worthy of blame’, but because God had seen fit ‘to punish the sins of His people’. The power of Islam was the was the instrument of God’s anger. In the words of the Psalmist, ‘He punished their transgression with the rod and their iniquity with scourges’ (Ps.88:33). The triumph of Islam, however, eventually brought its own nemesis: “God, the ruler of all things, who by His wisdom and fortitude, transfers rule when He wishes and changes the times” (Dan. 2:21), ushered in a translatio regni, a shift from Islamic to Christian rule, and freed His people from ‘the servitude of the pagans’ (i.e., the Muslims) by the victorious power of Christian princes, thus inaugurating the third and fourth epochs of Christian history — that of reconquest and restoration.’ These last two epochs cover the period of the Crusades in which reconquest and restoration are the dominant themes.” CHEVEDDEN, Paul. **The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and ‘Ali ibn Tahir al-Sulami**. *Oriens*, v.39, 2011, pp.257-329, pp. 271-272.

implacavelmente errado. Se eu puder fazer uso impróprio do que canta o salmista, "com nação nenhuma agiu desse modo, e nenhuma conheceu as suas normas." A oportunidade maior de satisfazer a luxúria e, indo além dos apetites dos animais, recorrendo a múltiplas prostitutas, foi disfarçada pela desculpa de procriar filhos. No entanto, enquanto o fluxo da natureza era desenfreado nesses atos normais, ao mesmo tempo eles se engajavam em atos anormais, que nem deveríamos nomear, e que eram desconhecidos até mesmo para os animais. Na época, a obscuridade desta nefasta visão cobria primeiro o nome de Cristo, mas agora apagou seu nome dos cantos mais remotos de todo o Oriente, da África, Egito, Etiópia, Líbia e até mesmo das costas mais remotas de Espanha - um lugar próximo de nós.³³⁴

Neste momento, relacionamos a perspectiva de Urbano II à passagem bíblica do livro de Daniel (Antigo Testamento):

Que o nome de Deus seja bendito de eternidade em eternidade, pois são dele a sabedoria e a força. É ele quem muda tempos e estações, quem depõe reis e entroniza reis, quem dá aos sábios a sabedoria e a ciência aos que sabem discernir.³³⁵

Deus possui a força para destronar reis e para restaurá-los. Mais do que isso: tem a potência para transformar tempos e estações. As afirmações do profeta Daniel, presentes no Antigo Testamento, estavam sendo realizadas novamente nos tempos do papa Urbano II, *nostris temporibus*. Aqui introduzimos o conceito de *translatio regni*, ou seja, a Igreja de Deus estava se expandindo em direção ao território muçulmano³³⁶. Também na concepção do sumo pontífice, esse movimento era legítimo, pois aquelas terras pertenciam, por direito, aos cristãos. Sendo assim, trata-se da concepção de reconquista, nunca de conquista; sempre houve uma noção de tomar de volta algo usurpado às forças.

O conceito de *translatio regni* não foi uma criação de Urbano II, mas uma noção primordial em sua época. Ao conectar a *translatio* de seu contexto à *translatio* das Sagradas

³³⁴ "(...) tota Christianitatis censura convitiis mille dampnatur et quicquid olim honestatis ac vigoris ex evangeliorum tenore constiterat, crudelis vocatur acerbitas, at preceptum quod vacca detulit generalis appellatur et ipsa solum a deo commendata libertas. Non Moysi antiquitas, non catholica novitas reputantur, quicquid ante legem, sub lege, quicquid sub gratia, inexpiabili falsitate notatur et, ut psalmo minus congrue utar, deum non fecisse taliter omni nationi et iudicia sua nulli a seculo alii manifestasse cantatur. Profusior libidinis adimplendae facultas et bestialem iam superans appetitum non coniugiorum iam sed scortorum numerositate voluptas procreandorum liberorum superficie palliatur, sed dum in his, quae quasi usulia sunt, nequaquam fluxus naturae restringitur, usque ad e aquae non conveniunt nec nominari in nobis debent, brutis etiam pecoribus inexperta, concurrunt. Huius nefariae institutionis obscuritas christianum tunc nomen obtexit et adhuc per Orientis pene universi, Affricae, Egypti, Ethiopiae, Libiae et iuxta nos Hispaniae remotissimos sinus obliterat." GUIBERTO DE NOGENT. HUYGENS, R.B.C. (ed.). **Dei gesta per Francos et cinq autres textes**. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v.127A. Turnholt: Brepols, 1996, pp.98-99. Tradução nossa.

³³⁵ 2Daniel, 20-21. **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Paulus, 2002, p.1554.

³³⁶ CHEVEDDEN, Paul. **Pope Urban II and the ideology of the Crusades**, in: The Crusader World, BOAS, Adrian (ed.). London: Routledge, 2015, pp.7-53, p.14.

Escrituras, o papa não estava apenas chamando a atenção para uma mudança nas regras (reis), porém, para uma mudança de eras (tempos e estações). A ascendência islâmica daria lugar a um período de reconquista e restauração cristãs, seguida pela consolidação dessa nova conjuntura. À vista disso, Urbano II não estava pretendendo mudanças localizadas, como uma reconquista que se encerrasse em Toledo e na península ibérica; ele estava almejando um movimento de *dimensão mediterrânica*. Certamente devemos levar em consideração que cada uma dessas conquistas cristãs possuía sua particularidade, conforme as condições regionais, todavia, o pontífice tinha em mente as características comuns que permitiriam uní-las em um só empreendimento³³⁷. As Cruzadas eram parte do plano divino para a história da salvação, e Urbano II via na história a manifestação do propósito divino não somente em sua própria época (*nostris temporibus*), mas para todas as eras da história cristã³³⁸. O sumo pontífice demonstra sua perspectiva em uma carta enviada ao Bispo Pedro de Huesca no dia 11 de maio de 1098:

Ele conquistou (*debellauit*) os turcos na Ásia e os mouros na Europa com Forças cristãs, e Ele restaurou (*restituit*) cidades outrora famosas à prática de Sua religião por uma graça divina ainda mais imanente. Entre estes, Ele libertou (*libertam*) a catedral da cidade de Huesca da tirania dos sarracenos pelo vigoroso esforço de nosso amado filho, o Rei Pedro de Aragão, e restabeleceu (*reformaui*) Sua Igreja Católica.³³⁹

Segundo Chevedden, Urbano II interpretou seu tempo como um que Deus procurou a cooperação dos guerreiros cristãos para conduzir Seus planos de reconquista e restauração cristãs ao longo do Mediterrâneo³⁴⁰. Chevedden escreve:

Em vez de reduzir a diversidade à unidade, mudar à imutabilidade e dissimilaridade à uniformidade, como fazem os historiadores modernos, Urbano introduz uma abordagem pluralista das cruzadas ao encontrar

³³⁷ CHEVEDDEN, Paul. **Pope Urban II and the Ideology of the Crusades**, in *The Crusader World*, ed. Adrian Boas. London: Routledge, 2015, pp.7-53. p.14.

³³⁸ CHEVEDDEN, Paul. **The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and ‘Ali ibn Tahir al-Sulami**. *Oriens*, v.39, 2011, pp.257-329, pp.271-273.

³³⁹ CHEVEDDEN, Paul. **The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and ‘Ali ibn Tahir al-Sulami**. *Oriens*, v.39, 2011, pp.257-329, p.273. Tradução nossa. Chevedden trabalhou na tradução do latim para o inglês com base neste trecho: “(...) nostris potissimum temporibus christiani populi pressuras releuare fidem exaltare dignatus est. Nostris siquidem diebus in Asia Turcos in Europa Mauros christianorum uiribus debellauit et urbes quondam famosas religionis sue cultui gratia propensiore restituit, inter quas Oscan quoque pontificalis cathedre urbem sarracenorum tyrannide liberatam karissimi filii nostri Petri Aragonensis regis instantia katholice Ecclesie sue reformaui”. GUDIOL, Antonio Durán. **La iglesia de Aragón durante los reinados de Sanchos Ramirez y Pedro I (1062?-1104)**. Iglesia Nacional de España, 1962, p. 193.

³⁴⁰ CHEVEDDEN, Paul. **The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and ‘Ali ibn Tahir al-Sulami**. *Oriens*, v.39, 2011, pp.257-329, pp.271-273.

multiplicidade na unidade. Ele prossegue, não da pluralidade para a unidade, mas da unidade para a pluralidade. Assim como ele se move, não das partes para o todo, mas do todo para as partes. Assim, Urbano agarra as cruzadas em sua totalidade e analisa simultaneamente as partes das cruzadas, 'na Ásia' e 'na Europa', e as relaciona com o todo. Ele considera as cruzadas e suas propriedades, não como condicionadas por algo fora de si (por exemplo, um incentivo extrínseco), mas é visto como um processo no qual se pode determinar o objetivo do empreendimento, mas não a forma específica de sua realização, que difere de acordo com o tempo e o local. A constituição desse todo se reflete em todas as formas específicas de cruzadas e em todas as manifestações individuais das cruzadas. Nenhuma manifestação única, como a cruzada de Jerusalém, pode incorporar a completude e a totalidade do todo a que pertence, mas toda manifestação individual pode representar ou representar essa totalidade.³⁴¹

Nessa perspectiva de Chevedden, o conceito de Cruzada não pode ser incorporado em uma única forma, mas no conjunto total das diversas formas, das diversas manifestações, seja em solo ibérico, italiano ou palestino. Urbano não se preocupava em selecionar uma Cruzada e fazer desta um modelo para as demais. Para ele, a unidade das Cruzadas era expressa em seus propósitos, não nas suas particularidades, como localização e período. Considerando essa afirmação, qual seria o propósito da Cruzada a Jerusalém dentro de um conceito amplificado de Cruzada? Para satisfazermos essa dúvida, examinemos a pergunta que Paul Chevedden se propôs: libertar Jerusalém ou libertar a Igreja de Deus? E para respondê-la, ele também se dedicou a estudar o Cânone 2 do Concílio de Clermont, um documento que ele classifica como *evidência direta*. Com base nesse documento de poucas linhas, Chevedden busca compreender os planos do papa Urbano II. Ele utiliza o texto latino presente no livro *The Councils of Urban II, v.1, Decreta claromontensia*, editado por Robert Sommerville e publicado em 1972: aquele que se dirigisse a Jerusalém a fim de libertar a Igreja de Deus, “não com o objetivo de ganhar fama ou dinheiro, mas apenas por devoção, esta expedição deve ser imputada [como satisfação] por toda penitência.”³⁴² A partir desse trecho, Chevedden conclui que o objetivo militar da Primeira Cruzada era libertar a Igreja de Deus, não somente a cidade de Jerusalém³⁴³. E assim, temos uma saída plausível para a inquirição que fizemos logo acima.

³⁴¹ CHEVEDDEN, Paul. **Crusade Creationism versus Pope Urban II's Conceptualization of the Crusades**, *The Historian*, 2013, pp. 1-46, pp. 35-36. Tradução nossa.

³⁴² “Quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecunie adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Hierusalem profectus fuerit, iter illud pro omni penitentia et reputetur.” SOMERVILLE, Robert (ed.). *The Councils of Urban II, v.1, Decreta claromontensia*. Amsterdam, 1972 apud CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Goal of the Eastern Crusade**: “To liberate Jerusalem” or “To liberate the Church of God”?, Brill, v.37, jun. 2005, p.58.

³⁴³ CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Goal of the Eastern Crusade**: “To liberate Jerusalem” or “To liberate the Church of God”?, Brill, v.37, jun. 2005, p.58.

Nesse momento, Chevedden diverge de Jean Flori e de Herbert Cowdrey, por exemplo, um dos autores que interpretaram o Cânone 2 como se este estivesse descrevendo uma campanha essencialmente localista em seu objetivo, no qual Jerusalém seria o único destino dos cruzados. Para Cowdrey, as evidências, diretas e indiretas, estariam apontando para a libertação militar da Cidade Sagrada aos muçulmanos. Herbert Cowdrey não é o único autor que supostamente teria interpretado mal o Cânone 2 da legislação de Clermont. Frederic Duncalf, Robert Somerville, Colin Morris, Ian Robinson, John France, Eamon Duffy, Edward Peters, Andrew Jotischty, Sylvia Schein, Paul Palmer, George Tavard e Jonathan Riley-Smith entram na lista dos autores que interpretaram essa fonte de maneira mais estreita.³⁴⁴ O que concluímos da leitura do Cânone 2 e com base em Paul Chevedden é que a meta principal da Primeira Cruzada foi a libertação da Igreja de Deus, *ad liberandam Ecclesiam Dei*, e isso engloba todo o corpo de cristãos, não somente a Cidade de Jerusalém, embora esta representasse o cenário fulcral para toda a Cristandade. A todos aqueles que se dispusessem a ir a Jerusalém seria concedida a satisfação de todas as penitências outrora determinadas pelos confessores. Ou seja, estava implícita a remissão dos pecados. Instituiu-se desde o princípio que a remissão das penitências seria válida também para os que sobrevivessem às batalhas.³⁴⁵

Essa discussão prossegue na tradução da carta de Urbano II aos monges de Vallombrosa, datada de 7 de outubro de 1096, que Chevedden traduz assim: “quem quer que

³⁴⁴ Vejamos como outros autores traduziram o trecho do latim: (1) SCHEIN, S. **Gateway to the Heavenly City: Crusader Jerusalem and the Catholic West (1099-1187)**. Hants; England: Aldershot, 2005, p.10: “Whoever goes from pure devotion and not desire for earthly profit to liberate the Church of God in Jerusalem, his journey will be considered a substitute for all penance.”; (2) PALMER, P.F.; TAVARD, G.H. **Indulgences**, in: *New Catholic Encyclopedia*, v.7. Washington, DC, 2003, p.437: “Whoever from devotion alone, and not for the purpose of gaining honors and wealth, shall set out for the liberation of the Church of God at Jerusalem, that journey will be reckoned in place of all penance.”; (3) RILEY-SMITH, J. **What Were the Crusades?** London, 1977, p.59: “Whoever for devotion only, not for honour or financial gain, joins the expedition for the freeing of the Church of God in Jerusalem, can count that journey as a substitute for all penance.”; (4) RILEY-SMITH, J. **The First Crusaders, 1095-1131**. Cambridge, 1997, p.60: “The aim of the crusade was described in one of the surviving decrees of the council of Clermont as ‘the liberation of the Church of God [in Jerusalem].’”; (5) RILEY-SMITH, L.; RILEY-SMITH, J. **The Crusades: Idea and Reality, 1095-1274**. London, 1981, p.37: “This decree [Canon 2]...stated explicitly that the aim of the crusade was the liberation of the patriarchate of Jerusalem.”; (6) RILEY-SMITH, J. The idea of Crusading in the Charters of Early Crusaders, 1095-1102, in: *Le Concile de Clermont de 1095*, v.156, n.7, pp.155-166: “*The liberation of the Church of God (in Jerusalem)*” (italics in the original), apud CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Goal of the Eastern Crusade: “To liberate Jerusalem” or “To liberate the Church of God”?**, Brill, v.37, jun. 2005, p.64.

³⁴⁵ Orderico Vital escreveu sobre as disposições de Urbano II durante o Concílio de Clermont. No volume 5 da obra *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, como foi traduzida e editada por Marjorie Chibnall, Orderico escreve que todos os penitentes foram absolvidos de seus pecados no momento em que tomaram a cruz. Eles também estariam livres das penitências porque Urbano II sabia que a jornada poderia oferecer, regularmente, perigos de naturezas diversas, e, através dessas adversidades, os servos de Cristo seriam limpos de toda culpa de seus pecados. Quem eram os penitentes? Eram aqueles cruzados que haviam experienciado o sacramento da confissão. A absolvição da culpa e a remissão das penitências somente seriam instituídas uma vez que o sacramento fosse realizado pelo indivíduo. ORDERIC VITALIS. **The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis**, ed. and tans. M. Chibnall, 6 vols., Oxford 1969-1980, v.5, pp. 16-19.

seja, apenas por devoção, não por honra ou para obter selvageria dos sarracenos por seus braços e restaurar as igrejas cristãs à sua antiga liberdade.”³⁴⁶

De certa forma, podemos considerar dois grupos com pensamentos distintos quanto à tradução do Cãnone 2: (1) aqueles que sustentam que a Cruzada almejava a libertação da Igreja de Deus como um todo, e (2) aqueles que defendem a tese de que a Cruzada tinha como mote a libertação da Igreja de Deus em Jerusalém. Se essa nítida distinção for possível, nós ficamos com a primeira vertente, ainda mais considerando as cartas de Urbano II aos flamengos e aos bolonheses. Como mencionado no parágrafo anterior, não negamos a maior importância da Cidade Sagrada nos planos do papa Urbano II, porém, levamos em consideração que este não era o único objetivo da Primeira Cruzada.

Nós podemos voltar ao trabalho de Carl Erdmann para termos uma perspectiva mais sólida acerca dessa temática, pois foi o que muitos historiadores fizeram, inclusive Paul Chevedden. No trabalho original, em alemão, Erdmann utiliza estes dois termos: (a) *kriegsziel* e (b) *marschziel*. Na língua inglesa, o termo *kriegsziel* é interpretado como (1) war aim, (2) aim of the war, (3) goal of the war; em português: o objetivo da campanha. Por sua vez, *marschziel* é compreendido como (1) destination of the campaign, ou seja, o destino da jornada. Considerando essas premissas propostas por Erdmann, qual seria o destino da Cruzada? Jerusalém. E qual seria o objetivo da jornada a Jerusalém? Libertar as Igrejas do Oriente. Essas respostas não nos permitem concluir que Jerusalém tornou-se o objetivo secundário da Cruzada nos planos de Urbano II. As assistências enviadas ao Império Bizantino e a Jerusalém não foram metas excludentes entre si, mas deveriam ser compreendidas dentro de um conjunto, a totalidade das igrejas no Oriente, transpondo a Europa Ocidental e a região mediterrânica. Erdmann escreve isto:

³⁴⁶ “Whoever for devotion alone, not for honour or gain savagery of the Saracens by their arms and restore the Christian <Churches> to their former freedom.” CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Goal of the Eastern Crusade: “To liberate Jerusalem” or “To liberate the Church of God”?**, Brill, v.37, jun. 2005, p.63. “Audiuimos quosdam uestrum cum militibus qui Ierusalem liberande christianitatis gratia tendunt...nos enim ad hanc expeditionem militum animos instigauimus, qui armis suis Saracenorum feritatem declinare et christianorum <ecclesias. Possint libertati pristinae restituere.” HIESTAND, R. (ed.). **Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande**, n.2. Göttingen, 1985, pp.88-89 apud CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Goal of the Eastern Crusade: “To liberate Jerusalem” or “To liberate the Church of God”?**, Brill, v.37, jun. 2005, p.63. Outros autores também traduziram trechos dessa carta: (1) ERDMANN, C. **Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens**. Stuttgart, 1935, repr. Darmstadt, 1980, pp. 310, 374; (2) RILEY-SMITH, L.; RILEY-SMITH, J. **The Crusades: Idea and Reality, 1095-1274**. London, 1981, p.38; (3) PETERS, E. (ed.). **The First Crusade: The Chronicle of Fulcher of Chartres and Other Source Materials**. Philadelphia, 1998, pp.44-45; (4) JENSEN, J.M. **Peregrinatio sive expeditio: Why the First Crusade was not a Pilgrimage**. Al Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean, v.15, 2003, pp. 119-37, 121, apud CHEVEDDEN, Paul. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Goal of the Eastern Crusade: “To liberate Jerusalem” or “To liberate the Church of God”?**, Brill, v.37, jun. 2005, p.63.

De qualquer forma, o pontífice ainda não viu o fim da Cruzada na 'Libertação do Santo Sepulcro', pois a senha dos cruzados soaria depois de um tempo. "Um empreendimento místico em seus fins ... uma cruzada destinada apenas ao bem do Santo Sepulcro e à salvação dos que ali lutaram": Urbano certamente não pensava em algo assim; seu programa poderia ter sido chamado de "Libertação da Igreja Oriental" ou "Libertação do Cristianismo". O papa não se importava com uma única localidade, mas com as instituições eclesiásticas e com os homens que se reconheciam na fé cristã. O tema de Urbano à frente de sua própria propaganda era, portanto, o mesmo que já encontramos no apelo a Tarragona: a ideia de uma comunidade que abraçasse todo o cristianismo, unida contra os pagãos. Em comparação com isso, as situações específicas existentes em Bizâncio ou Jerusalém eram detalhes de importância secundária.³⁴⁷

Por esse trecho, Erdmann defende a tese de que a localidade não fora o critério último que levou Urbano II a conclamar a Cruzada a Jerusalém. A propaganda papal baseava-se nos mesmos pilares que o haviam levado ao apelo concernente a Tarragona. Qual era este? A concepção de uma comunidade cristã organizada contra os pagãos. O ponto que nos parece estranho é o fato de Carl Erdmann ter relegado a uma posição secundária as conjunturas existentes tanto em Bizâncio quanto em Jerusalém. Sua perspectiva é a de uma guerra *cavaleiresco-eclesiástica* contra os pagãos, em que a Cruzada não seria mais do que um mecanismo para a expansão cristã contra o paganismo. Ele não considerava a possibilidade de a Cruzada ser uma resposta às ações muçulmanas através do Mediterrâneo. Assim, as fórmulas de defesa difundidas pelo papa não passavam de uma capa que, no seu âmago, escondia uma guerra puramente agressiva.³⁴⁸ Continuemos com Erdmann:

No entanto, um componente completamente diferente foi acrescentado a isso: o papa havia concebido a ideia de atribuir, ao mesmo tempo, à expedição à Terra Santa a característica de peregrinação. Do exemplo espanhol, sabemos disso previamente. Urbano tentou tornar a ideia da peregrinação útil para a luta contra os pagãos, popular sim, mas em evidência de fatos mal sucedidos. Naquela ocasião, é verdade, só poderia ser um 'como se': a guerra na Espanha teria proporcionado as mesmas indulgências espirituais, como se tivesse sido uma peregrinação a Jerusalém. Agora, no entanto, era oferecida uma possibilidade muito mais significativa: a de proclamar oficialmente que a guerra em preparação constituía uma autêntica peregrinação ao Santo Sepulcro, apenas um obstáculo surgiu: o conceito de que os peregrinos não podiam estar armados, porque a luta e a peregrinação dos Cavaleiros eram dimensões mutuamente exclusivas. Urbano II decidiu abandonar essa

³⁴⁷ ERDMANN, C. *Alle Origini Dell'Idea di Crociata*. Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo Spoleto, 1996, p.327. Tradução nossa.

³⁴⁸ CHEVEDDEN, Paul. *Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Goal of the Eastern Crusade: "To liberate Jerusalem" or "To liberate the Church of God"?*, Brill, v.37, jun. 2005, pp. 81-83.

concepção. Em Clermont, ele aprovou uma indulgência plenária para todos os que haviam 'ido a Jerusalém para libertar a Igreja de Deus'.³⁴⁹

Na perspectiva de Erdmann, teria sido a jornada a Jerusalém uma peregrinação? Teria sido uma guerra? Ou ambas? Erdmann menciona que a luta armada e a peregrinação eram conceitos excludentes entre si. O autor não deixa claro nesse trecho o que foi que ocorreu na Espanha. Tratava-se ou não de uma peregrinação à região ibérica? Isso nos levaria à questão: uma guerra poderia comportar a perspectiva de peregrinação? Ou: a peregrinação poderia comportar a possibilidade de confronto armado se necessário? Erdmann continua:

Nisso, a novidade não era constituída por indulgência (que a viagem a Jerusalém livre de todas as outras penitências já era uma opinião dominante), mas o fato de que o objetivo da ação militar era predeterminado para a peregrinação penitencial. Agora era reconhecido pelo direito canônico que os peregrinos podiam carregar armas e lutar durante a jornada, sem serem privados da vantagem espiritual da peregrinação. Pela primeira vez, no entanto, a ideia de peregrinação armada foi proclamada em Clermont. Os contemporâneos entenderam muito bem a importância dessa passagem: uma série de fontes define a cruzada dizendo simplesmente que 'fomos a Jerusalém com armas'. De maneira correspondente, para a bênção sacerdotal do peregrino que partiu, surgiu um 'novo rito': não apenas o graveto e o alforje, um sinal antigo dos peregrinos, foram abençoados, mas também a espada ao mesmo tempo. Não se tratava apenas de um 'novo modo de penitência', mas, sobretudo, de um passo extremamente importante na história da assimilação por parte da Igreja da profissão militar.³⁵⁰

Notemos duas questões importantes aqui: (a) Erdmann não discute o aspecto da indulgência, que não era inédita para aquela sociedade; (b) a novidade da peregrinação armada proclamada em Clermont. Uma vez que o indivíduo tivesse realizado o sacramento da confissão e recebido a penitência instituída pelo confessor, a jornada a Jerusalém já poderia ser considerada como uma penitência válida em substituição a esta. O que se apresentava como elemento diferente era a vinculação da ação militar à peregrinação penitencial. Erdmann usa a expressão *peregrinação armada*, que teria sido o tema da propaganda papal, embora as intenções reais de Urbano teriam sido supostamente outras. Não somente os antigos objetos de peregrinação foram abençoados, como o cajado e o alforje, mas também a espada, configurando um novo rito antes da partida. Para o historiador alemão, esse foi apenas mais um passo no desenvolvimento pelo qual a Igreja Católica assimilou a função militar. Erdmann segue:

³⁴⁹ ERDMANN, C. *Alle Origini Dell'Idea di Crociata*. Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo Spoleto, 1996, pp.327-328. Tradução nossa.

³⁵⁰ ERDMANN, C. *Alle Origini Dell'Idea di Crociata*. Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo Spoleto, 1996, pp 328-239. Tradução nossa.

Destacar Jerusalém, portanto, constituía, para o pontífice, um meio simplesmente destinado ao recrutamento do exército. Para esse fim, ele induziu a designar Jerusalém como o destino da expedição; o fim da guerra foi, e permaneceu, no entanto, a libertação da Igreja Oriental em sua totalidade. Evidentemente, Urbano acreditava que esses dois propósitos, embora heterogêneos, poderiam coexistir, e ele estava certo, pelo menos até certo ponto, como o desenvolvimento da primeira cruzada mostrou. No entanto, além disso, na concepção popular, só poderia haver uma simplificação e uma redução dessa ideia, uma vez que a libertação do Santo Sepulcro começou a ser considerada, independentemente do destino do resto do Oriente, como um fim verdadeiro e adequado da guerra. Essa 'finalidade' mística, contrária a qualquer lógica militar, cuja origem imediata não devemos buscar no pontífice, surgiu aqui e ali durante a Primeira Cruzada; o resultado final dessa concepção seria então a guerra travada pela 'Terra Santa'. Mas, para compreender a história da ascensão da noção de cruzada, essas tendências não são relevantes: elas podem ser entendidas de uma maneira compreensível apenas como um retorno inesperado do meio para o fim.³⁵¹

Nesse trecho, Erdmann deixa bem claro o destino e o objetivo da guerra, *marschziel* e *kriegsziel*. O destino era Jerusalém. O objetivo da guerra era a libertação da Igreja Oriental em sua totalidade. Chevedden está de acordo com Erdmann quanto a esta diferenciação.³⁵² No

³⁵¹ ERDMANN, C. **Alle Origini Dell’Idea di Crociata**. Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo Spoleto, 1996, p. 329. Tradução nossa.

³⁵² Sobre Carl Erdmann, Flori afirma: “Ele também via na reconquista espanhola e na expedição pregada por Urbano II a consecução de um movimento muito mais vasto, por ele chamado indiferentemente (é provável que esse tenha sido um de seus erros) de guerra santa ou de Cruzada. Ele o atribuía ao papado reformador da segunda metade do século XI que, rompendo com uma atitude até então hostil da Igreja em relação aos guerreiros, teria sacralizado a guerra travada em prol da fé, não só na Espanha, mas também na Sicília e em outros lugares. Por outro lado, negligenciando um pouco (no entanto, menos do que disse) o papel de Jerusalém nas motivações da cruzada, Erdmann considerava acima de tudo que esta fora uma expedição de socorro ao império e às igrejas do Oriente. Para ele, Jerusalém era o termo da marcha, mais que seu objetivo. Chegou-se até a duvidar que Urbano II tivesse menção a ela em seu discurso, com base no relato de Fulcro de Chartres que, efetivamente, não menciona Jerusalém por razões pessoais para as quais chamei a atenção alhures.” Mais à frente, Jean Flori afirma: “A admissão da preponderância do tema de Jerusalém levou vários outros historiadores a afastarem-se mais seguramente da tese de Erdmann, acabando-se por publicar uma crítica radical e exagerada a essa tese. Na contracorrente quase total ao historiador alemão, essa tendência historiográfica, na qual se destaca especialmente J. Riley-Smith, atenua e às vezes até mascara a dimensão de guerra santa da primeira cruzada, descarta suas motivações materiais e nega ou minimiza uma parte das motivações puramente penitenciais dos participantes, fazendo da cruzada uma peregrinação armada. Simultaneamente, a noção de remissão dos pecados e de indulgência voltava a ser fundamental, e numerosas obras se dedicaram a demonstrar sua origem, geralmente ligada à peregrinação, isolando assim cada vez mais – com diferentes intensidades, dependendo do autor – a cruzada da *reconquista* e das outras operações bélicas conduzidas por iniciativa da Igreja ou pelo menos em seu interesse, tanto na Espanha quanto na Itália.” FLORI, Jean. **Guerra santa: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013, pp. 26-28. Note-se que Flori, assim como Chevedden, não pretende fazer da Primeira Cruzada uma peregrinação armada, como chegou a fazer Jonathan Riley-Smith em textos como *An Approach to Crusading Ethics*, publicado pela *Reading medieval Studies* (1980); *Death in the First Crusade*, componente de *The End of Strife*, publicado por D. Loades (1984); em *Early Crusades to the East and the Costs of Crusading, 1095-1130*, componente da obra *Cross Cultural Convergences in the Crusader Period (Essays Presented to Aryeh Grabois on his sixty-fifth Birthday)* (1995); no texto *The Idea of Crusading in the Chartres of Early Crusaders, 1095-1131*, componente de *Le Concile de Clermont de 1095 et la Croisade (Actes Du colloque universitaire international de Clermont-Ferrand. 23-25 juin 1995)* (1997); e em de seus livros mais conhecidos, *The First Crusade and the Idea of Crusading* (1986). Riley-Smith aproxima-se da concepção de

entanto, Erdmann afirma que, apesar de Urbano ter planejado a coexistência desses dois princípios, na concepção popular o que houve foi uma simplificação do planejamento inicial. A partir dessa modificação, os cruzados passaram a considerar apenas a possibilidade de libertação do Santo Sepulcro, em Jerusalém, marginalizando o plano de libertação das Igrejas do Oriente como um todo. Portanto, teria havido um desvio do propósito original tal como ficou instaurado em Clermont em novembro de 1095. Quanto a esse descaminho por parte dos cruzados, sua origem não deveria ser encontrada no projeto do sumo pontífice, segundo Erdmann. Esse aspecto da tese não possui o respaldo de Chevedden. Porém, este e Erdmann convergem quanto à noção de que a Cruzada não surge ao final de um desenvolvimento de uma ideia de Cruzada, mas dos eventos que se sucederam no tempo, que apenas assim receberam aos poucos uma idealização que oferecesse coerência teórica aos fatos.³⁵³

Nós podemos ficar com estas perguntas: qual era o sentido da jornada para Jerusalém? Os planos de Urbano II foram realmente abandonados pelos cruzados em marcha? Para Chevedden, os planos papais não foram corrompidos ao longo da Cruzada. Libertar o Santo Sepulcro e libertar as Igrejas do Oriente não eram objetivos excludentes entre si. Em um sentido próximo ao de Chevedden, de acordo com uma perspectiva amplificada, temos o historiador Joseph O’Callaghan. No livro *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, ele escreve isto:

guerra santa para definir a Primeira Cruzada em *The First Crusaders, 1095-1131*, publicado pela Cambridge em 1997. Não conseguimos acesso a todas essas obras, entretanto, as indicações bibliográficas de Jean Flori foram primordiais para que nos situássemos no trabalho de Jonathan Riley-Smith.

³⁵³ Sobre esse aspecto, vejamos o que Christopher Tyerman escreveu no artigo intitulado *Were There Any Crusades in the Twelfth Century?*: “A Primeira Cruzada fez parte de um velho processo de justificação de guerras contra pagãos e inimigos do papa em uma atmosfera em que a guerra era um fardo familiar e necessário, não um mal inevitavelmente abominável. Mesmo Burcardo de Worms, no início do século XI, um homem geralmente considerado como extremamente hostil à aprovação cristã da guerra, observou um papel para a legitimação da guerra travada com a intenção divina. A Primeira Cruzada apenas apareceu como o princípio de um movimento coeso, retrospectivamente, quando este movimento surgiu, depois de 1187. Essa impressão é confirmada por um olhar mais atento às respostas papais. Aqui nós encontramos uma relutância para definir a Cruzada como uma instituição, talvez porque ela não tenha sido considerada como tal. Colin Morris tem sugerido uma razão para isso. Porque Jerusalém estava em mãos cristãs, ‘não havia nenhum plano para uma ofensiva irrestrita contra os pagãos e nenhuma necessidade de discutir sua justificação’. Ele adiciona que a peregrinação e as ordens militares, não a Cruzada, providenciaram a conexão entre o Santo Sepulcro e o Ocidente. Mas essa é apenas uma parte da resposta. Entre as raras expedições gerais lançadas pelo papa, homens tomaram a cruz para o Leste, e muitos estavam armados e lutavam: por exemplo, durante a viagem de recrutamento de Hugo de Payens em 1128, os objetivos militares estavam explícitos. Embora, somente em 1146-8 que a expedição geral foi realizada, o papado estava envolvido em um número de planos os quais, em efeito, poderiam ter levado a campanhas similares, como em 1106, 1150, 1157, 1165, 1169, 1181 e 1184-5. Cada ocasião demonstrou as limitações do poder papal e, depois de 1150, comprometimento.³⁵³ TYERMAN, Christopher J. **Were There Any Crusades in the Twelfth Century?**, in: MADDEN, Thomaž F. *The Crusades: the essential readings*. Oxford: Blackwell, 2008, pp. 105-106. Tyerman faz menção à consciência dos combatentes quanto ao movimento do qual faziam parte. Apesar de aceitar o conceito de *Primeira Cruzada*, ele afirma que a jornada de 1096-1099 somente passou a ser considerada como o princípio de um movimento mais amplo décadas depois. Um pouco diferentemente de Jean Flori, ele não procura especificar que a Primeira Cruzada foi um ponto de chegada, mas o ponto de partida de um processo que ganharia cada vez mais atributos no século XII.

O tema central deste livro é a evolução da reconquista do final do século XI até meados do século XIII, com atenção particular à influência da ideologia cruzada na guerra peninsular. Enquanto os "tradicionalistas" entre os historiadores das cruzadas limitaram a cruzada às expedições dirigidas a Jerusalém, os "pluralistas" (para usar a caracterização de Tyerman) enfatizaram a multiplicidade e diversidade de cruzadas proclamadas pelos papas. Minha posição obviamente é com os "pluralistas", pois não acredito que o termo cruzada possa ser aplicado apenas a expedições ao leste. Desde o início, os papas reconhecem que a guerra contra o Islã na Espanha era tão digna de apoio espiritual e material quanto o esforço para recuperar a Terra Santa. Em muitos casos, os papas declararam explicitamente que os cruzados hispânicos receberiam os mesmos benefícios espirituais que aqueles que vão a Jerusalém.³⁵⁴

O'Callaghan chama a atenção para o seguinte aspecto: atuação papal. Desde o princípio, tal como ele acentua, os sumos pontífices tornavam evidente que a guerra contra o Islã em território espanhol era tão digna material e espiritualmente de apoio quanto os esforços de recuperação da Terra Santa. Assim como Chevedden nos lembra, os combatentes que enfrentassem os muçulmanos na península receberiam os mesmos benefícios transcendentais do que aqueles que se dirigissem a Jerusalém. Essa é uma razão para que nós, assim como Chevedden e O'Callaghan, defendamos uma perspectiva mais ampla. Ele continua:

Ao contrário da reconquista, a cruzada na Espanha pode ser vista como um evento, uma campanha específica, resultante de uma proclamação do papa, de um concílio, de um legado papal ou de um bispo que concedeu remissão de pecados àqueles que pegariam em armas contra os muçulmanos. Enquanto os reis frequentemente faziam doações de propriedades para "a remissão dos meus pecados", travar guerra contra os muçulmanos como forma de expiar o pecado era um novo desenvolvimento concedido principalmente nos finais do século XI e XII. A proclamação de uma cruzada pressupunha que os benefícios oferecidos seriam pregados aos fiéis para que pudessem ser recrutados. Presumivelmente, os pregadores esperavam alguma declaração de intenções por parte do ouvinte. Somente dessa maneira, confessando seus pecados e recebendo absolvição, poderia obter remissão dos pecados. Assim, o cruzado hispânico, como o seu homólogo oriental, provavelmente fez uma promessa de participar da expedição planejada e colocou uma cruz em suas roupas como sinal de sua intenção. De tempos em tempos, reis, nobres e outros faziam o voto do cruzado e partiam para encontrar o inimigo, fortalecidos pelo conhecimento de que seus pecados seriam perdoados e de que foram mortos em batalha, seriam recompensados com a vida eterna no céu. (...).³⁵⁵

³⁵⁴ O'CALLAGHAN, Joseph. **Reconquest and Crusade in Medieval Spain**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003, p.21. Tradução nossa.

³⁵⁵ O'CALLAGHAN, Joseph. **Reconquest and Crusade in Medieval Spain**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003, p.21. Tradução nossa. Na virada do século XI, as contra-ofensivas cristãs já se realizavam em resposta ao avanço islâmico. É o que se pôde observar, por exemplo, nas costas do Mar da Ligúria. No ano de 934, a cidade de Gênova foi saqueada por um ataque fatmida. Nos anos de 1001 e 1011, foi a vez de

Como um dos objetivos de seu livro, O'Callaghan trabalha com a diferença entre reconquista e Cruzada.³⁵⁶ Logo no começo deste parágrafo, ele afirma que a Cruzada na Espanha resulta de uma proclamação por parte de um bispo, do papa ou de um concílio. Trata-se, portanto, da importância de uma posição oficial oriunda da hierarquia eclesiástica. Essa *declaração oficial* proporcionava a *remissão dos pecados* àqueles que enfrentassem os muçulmanos. Notemos que O'Callaghan especifica: muçulmanos. Levar esse aspecto em conta é importante para compreendermos a dimensão dessa perspectiva que chamamos de *pluralista*. Seria possível introduzir as lutas dos cristãos contra outros povos na categoria de Cruzada? Como temos visto na literatura sobre as Cruzadas, o debate não está próximo de uma resolução. Sobre a remissão dos pecados, já houve a possibilidade de doação de propriedades como meio

Pisa. Em 1015, Mujahid al-Amiri, governante da Dénia e das ilhas Baleares (1114-1145), deu início à campanha de conquista da Sardenia. Os genoveses e os pisanos uniram-se. O contra-ataque sobreveio com a anuência do papa Benedito VIII (r.1012-1024). No ano de 1050, sob o comando do papa Leão IX (r.1049-1054), genoveses e pisanos volveram-se para a Sardenia novamente, expulsando os muçulmanos da ilha. Ainda considerando os fins do século X e o começo do século XI, os estados cristãos da região norte ibérica sofreu ataques. Em alguns momentos, a população local lançou-se em uma guerra santa (para manter o conceito de Chevedden, *holy war*). Muhammad ibn Abi 'Amir, que se tornou governante de al-Andalus de 978 a 1002, lançou cerca de cinquenta campanhas, que Chevedden chamou de *jihad*, contra os cristãos do norte. Iniciando em Zamora, em 981, passou por Simancas (983), Sepúlveda (984), Barcelona (985), monastério de Sant Cugat del Vallès (985), Coimbra (987), León (988), Clunia (994), Santa Maria de Carrión (995), Astorga (995), Santiago de Compostella (997), Pamplona (999), Burgos (1000), Cervera (1000) e San Millan de la Cogolla (1002). Contudo, al-Andalus não resistiu após a saída de Muhammad e da subsequente morte de seu sucessor, e fragmentou-se em diversas *tawa'if*. Esses acontecimentos certamente facilitariam a insurgência cristã. O movimento dos grupos cristãos do norte iniciou-se com base em tributos ou parjas, resultando em tentativas de reconquista, seguidas por Cruzadas de 1064 em diante. CHEVEDDEN, Paul. **Pope Urban II and the ideology of the Crusades**. in *The Crusader World*, ed. Adrian Boas. London: Routledge, 2015, pp.7-53, p.12.

356 “El término Reconquista, referido a la lucha entre cristianos y musulmanes durante la Edad Media hispánica, es uno de aquellos conceptos historiográficos cuyo significado, alcance o incluso pertinencia, ha generado no pocos debates entre los especialistas. Como otras grandes nociones que han sido viva y largamente discutidas en la historiografía medieval, tales como la de Feudalismo o Cruzada, ésta que ahora tratamos no fue utilizada ni en las fuentes ni por los autores de la época, y en consecuencia su contenido jamás pudo ser definido de manera clara y sistemática durante la Edad Media. El hecho de que su empleo y construcción teórica sean relativamente recientes explica que sus significados estén sujetos a las preocupaciones, ideas, sentimientos o prejuicios de los autores que lo “inventaron”, aplicaron o criticaron mucho tiempo después de que el fenómeno al que alude el término hubiera finalizado, razón por la cual el concepto no sólo presenta acepciones variadas -cuando no una fuerte carga de ambigüedad-, sino que también ha sido un arma arrojada en algunos de los combates ideológicos que se han desarrollado en España durante los últimos dos siglos. Como consecuencia de todo ello, resulta muy difícil, por no decir imposible, acercarse al análisis del fenómeno prescindiendo del debate historiográfico que lo envuelve, por lo que quizás convenga detenerse, siquiera brevemente, en algunas de las más significativas propuestas de interpretación que se han realizado durante las últimas décadas. En primer lugar, y siguiendo las conclusiones alcanzadas por Martín Ríos en sus trabajos citados en nota, quizás lo primero que debemos poner de manifiesto es que el concepto de Reconquista se consolidará en la historiografía hispánica durante la segunda mitad del XIX. Desde un principio, la noción aparece asociada a la formación de la identidad nacional española, asegurando una empresa y un pasado común a todas las regiones y ofreciendo al mismo tiempo una singularidad esencial frente a otros países europeos: la *reconquista*, entendida como una lucha armada contra el Islam que se extendería a lo largo de ocho siglos y que permitiría a los “españoles” la recuperación del solar patrio que les había sido arrebatado por los “extranjeros” musulmanes, se convertía a partir de entonces en el elemento nuclear de la formación de la identidad de España como nación y patria común de todos los españoles.” FÍTZ, Francisco García. **La Reconquista**: um estado de la cuestión. *Clio&Crímen*, n.6, 2009, pp. 142-215, pp.144-145.

para se alcançar essa benéfica espiritual. Ao longo dos séculos XI e XII, nós percebemos que a guerra também se tornou um caminho admissível para alcançar-se o mesmo intento. O'Callaghan também chama a atenção para a necessidade dos *votos* por parte do combatente, após o início do processo do sacramento da confissão. Ele dirá que o aparato canônico relacionado às Cruzadas passou por uma adaptação: adaptou-se à guerra peninsular contra o Islã. Ele está mencionando especificamente a região ibérica.³⁵⁷

Mas qual é a diferença entre reconquista e Cruzada segundo a teoria de O'Callaghan? Apesar de existirem autores que descrevem uma guerra de reconquista como Cruzada, em um sentido estritamente canônico, as Cruzadas somente aparecem na Europa Ocidental na segunda metade do século XI. Em termos metodológicos, para O'Callaghan, a noção de reconquista em geral não é perscrutada em suas devidas nuances e variações. De acordo com ele, devemos abordá-la como um processo em desenvolvimento em contextos de mudanças políticas, religiosas, sociais e econômicas. Tratava-se de lentos avanços, de maneira intermitente, de um espaço a outro, resultando no que o autor chama de colonização ou repovoamento de um território ocupado indevidamente. O que ocorre é que a noção de reconquista passa a ser influenciada pela concepção de Cruzada que vinha se fortalecendo. E essas influências ganharam ênfase com os estudos promovidos pelo historiador espanhol José Goñi Gaztambide, sobretudo em sua obra *Historia de la bula de Cruzada en España*, lançada em 1958. Para este autor, o que era uma Cruzada? Consideremos dois aspectos: (a) guerra sancionada por uma autoridade eclesiástica; (b) oferecimento por parte da Igreja a garantia de remissão dos pecados.

Gaztambide, em 1958, começa por definir a reconquista como uma guerra santa em oposição à interpretação secular de muitos autores (basicamente extrapeninsular: Erdmann, Brackmann, Kienast, Gieysztor, van Prag, Villey até o final do XI ... embora também incluísse Menendez Pelayo, Ibarra e Maravall) deram à reconquista. Ela se opõe à concepção tradicional defendida entre outros por Menendez Pidal e Sánchez Albornoz. Define o que é guerra santa: **«como guerra santa entendemos qualquer guerra travada por motivos religiosos ... Defensiva ou ofensiva, a guerra contra os inimigos da fé tinha um carácter meritório, era considerada uma obra sagrada, um dever religioso, um serviço à cristandade. Os fiéis estavam convencidos de que lutavam por Deus e sua Igreja, defendendo ou estendendo o Cristianismo, aumentando o culto divino e louvando a fé católica»**. Claro que Goñi defenderá que desde o início da reconquista os autores cristãos tinham uma consciência clara de que a luta que travavam contra os muçulmanos era uma guerra santa, uma guerra de libertação e defesa da Igreja, de uma guerra missionário que estende o reino de Deus não pela persuasão, mas por armas de marcante caráter restaurador. Se em seus

³⁵⁷ Cf. O'CALLAGHAN, Joseph. **Reconquest and Crusade in Medieval Spain**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003, p.21.

objetivos e motivos a reconquista é uma guerra santa, também o foi em sua técnica, em sua estratégia espiritual. Entre esta estratégia está a importância da proteção dos santos e o que vai se tornar um elemento característico: a peregrinação compostelana como símbolo dessa proteção. Defende a relação entre peregrinação e guerra santa embora sejam coisas diferentes. Da mesma forma, a persistência de certos elementos da guerra peninsular, como a bênção do exército pela Igreja; a cruz como moeda dos combatentes e a presença da Igreja na guerra. Tudo isso o leva a negar a interpretação secular, compatível com o espírito da época. Em vista de tudo o que identifica plenamente a Cruzada com a reconquista, sendo fundamentais as razões religiosas. Embora reconheça outras razões políticas, territoriais e econômicas, estas não podem ofuscar o elemento caracterizador religioso. Agora, o século XI apresenta uma nova fase da reconquista marcado pelo seu caráter ofensivo e que se enquadra em uma expansão visão geral da Cristandade. Novas forças aparecem no palco peninsular, como a simpatia de Cluny, o incentivo do papa apeninsulares e a presença de cavaleiros franceses na luta anti-islâmica, marcada pela perspectiva de saque. **Mas o que é Cruzada? Depois de revisar as principais posições historiográficas, ele pensa que a Cruzada é um tipo específico de guerra santa, não é uma igualdade. Depois de falar das versões exclusivistas de Grousset ou das versões legalistas de Villey e Rousset, Gaztambide vai optar por uma definição mais flexível: "a Cruzada é uma guerra santa indulgente".** Esses elementos conformes serão encontrados em Barbastro (1063) e, portanto, a dita expedição fez a primeira forma de Cruzada. A tempo para estudar os elementos que podem conduzir ou influenciar o personagem da guerra santa peninsular e sua transformação em uma Cruzada, Gaztambide vai dispensar a influência de Cluny e a presença dos franceses, atribuindo maior importância à preocupação com a qual os papas vinham acompanhando o conflito na península desde o início do século 11, levando aos episódios de Barbastro (1063) e Tarragona (1089), que dão origem à identificação plena entre Cruzada e reconquista na primeira Cruzada (1095) por Urbano II, confirmada no conselho de 1123.³⁵⁸

Assim como os outros historiadores, Gaztambide não equaliza Cruzada à Guerra Santa. Em sua definição, aquela está circunscrita à esta. A Guerra Santa é definida de forma ampla – qualquer guerra travada por motivos religiosos contra os inimigos da fé, fosse um combate defensivo ou ofensivo. Havia mérito diante Deus e da Igreja. Desde o princípio da reconquista contra os muçulmanos, em sua perspectiva, os cristãos tinham a consciência de que estavam em uma Guerra Santa, que alcançava os limites do dever. Quando uma guerra santa se torna uma Cruzada? Uma Cruzada é uma guerra santa que traz em sua formação um constituinte essencial: indulgência. Segundo García, “a primeira forma de Cruzada” teria sua constituição em Barbastro. Essa expressão não deixa a posição de Gaztambide evidente; Barbastro foi ou não a primeira Cruzada? *Primeira forma de Cruzada* é sinônimo de *proto-Cruzada* ou *pré-Cruzada*? É sinônimo de Cruzada? Se a Cruzada é uma guerra santa indulgente, e ambos os

³⁵⁸ GARCIA, José Manuel Rodríguez. **Historiografía de las Cruzadas**. Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval, t.13, 2000, pp. 341-395, pp.378-379. Grifo nosso. Tradução nossa.

fatores se encontram na ocasião de Barbastro (durante o pontificado de Alexandre II), então ou o autor não reconhece a existência de guerras santas anteriores a Barbastro, embora reconheça a concessão de indulgências anteriores, ou vice-versa, houve guerras santas anteriores a 1063, mas não a concessão de indulgências segundo seus critérios de definição. O'Callaghan nos ajuda a elucidar essa questão:

Na visão de Goñi Gaztambide, Alexandre II 'transformou a guerra santa espanhola em uma verdadeira Cruzada.' Embora os historiadores possam contestar, deve-se reconhecer que Alexandre II não apenas emprestou encorajamento papal à guerra contra os muçulmanos na Espanha, mas também reconheceu pela primeira vez que os pecados daqueles que tomassem parte nisso seriam remidos, e a penitência imposta pelo confessor seria satisfeita por sua participação. Parece não haver diferenças significantes, portanto, entre sua concessão 'aos cavaleiros destinados a partir para a Espanha' e bulas de Cruzada à Terra Santa posteriores. Na frase memorável de Menéndez Pidal, o papa lançou 'a cruzada antes das cruzadas'.³⁵⁹

Gaztambide aparenta ir um pouco além do que gostariam pluralistas e tradicionalistas. Parece que O'Callaghan concorda com esses termos. Isso posto, a uma guerra de reconquista não necessariamente seria propiciada a remissão dos pecados, por exemplo.³⁶⁰ O que mais ele tem a dizer?

No século XII, no entanto, dadas as condições políticas em mudança, a possibilidade de reconquista se tornou muito real e, a partir daí, a ideologia de reconquista preenche as páginas das crônicas cristãs. Segundo Julian Bishko, "os últimos anos do século XI testemunharam uma profunda transformação na natureza, ritmo e curso da reconquista espanhola e portuguesa." Da mesma forma, Roger Collins comentou que "o século XI e o início do século XII marcou um período de profundas mudanças na península, na qual nasceu a ideologia da Reconquista. "Embora a ideia de reconquista não seja tangível, eu era real, apesar de influenciar as ações dos reis e príncipes espanhóis da região. final do século XI em diante. A Espanha pode não ter sido reconquistada pelos descendentes dos visigodos, mas certamente foi reconquistada pelos cristãos, que novamente expressaram sua crença de que a recuperação da Espanha das mãos dos muçulmanos era seu objetivo final. Como observou Lomax: 'A Reconquista realmente aconteceu, no sentido já definido, e os cristãos envolvidos realmente acreditavam que estavam recuperando a Espanha por predominância política cristã.'³⁶¹

³⁵⁹ O'CALLAGHAN, Joseph. **Reconquest and Crusade in Medieval Spain**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003, pp.18-19. Tradução nossa.

³⁶⁰ O'CALLAGHAN, Joseph. **Reconquest and Crusade in Medieval Spain**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003, pp.18-19.

³⁶¹ O'CALLAGHAN, Joseph. **Reconquest and Crusade in Medieval Spain**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003, pp.18-19. Tradução nossa.

Nos anos finais do século XI e o século XII podemos encontrar as transformações fundamentais que caracterizaram o que O'Callaghan chama de *Reconquista*. Os cristãos estariam convencidos de que a Espanha retornaria a uma predominância política cristã.³⁶² O que também nos interessa aqui é o fato de os movimentos de reconquista passarem a constar em crônicas cristãs do período. Nos séculos IX, X e em grande parte do XI os cristãos da atual península ibérica estiveram sob domínio muçulmano em sua quase totalidade, com exceção da região norte, e qualquer ideia de reconquista raramente aparecia em crônicas. Nem sequer se menciona algo relacionado à Cruzada. Nesse sentido, minimamente temos a impressão de que os processos de reconquista se sobressaíram quando comparados às Cruzadas na região. No entanto, ainda assim podemos falar de Cruzadas na península ibérica. Poderíamos falar de uma espécie de convivência entre ambas as concepções? Na abertura do segundo capítulo, intitulado *From Barbastro to Almería, 1063-1157*, O'Callaghan escreve: “De meados do século XI a meados do século XII, a reconquista cristã fez importantes avanços ao mesmo tempo em que idéias Cruzadas foram introduzidas na península.”³⁶³ Diferentemente de O'Callaghan, que centralizou seus estudos nas regiões espanholas, Chevedden concentra-se na figura de Urbano II, perscrutando as documentações assinadas por ele oficialmente:

Uma das principais preocupações do papa Urbano era demonstrar a continuidade das cruzadas com a história da Igreja e o plano de Deus para a salvação. Isso significa, acima de tudo, ver as cruzadas participando do cumprimento da missão suprema da Igreja de fazer discípulos através da pregação do Evangelho. Por que a preocupação de Urbano pela missão

³⁶² Ao contrário do autor, evitamos a expressão *ideologia de reconquista*, mesmo porque o próprio autor não oferece, ao menos neste texto, um aprofundamento do que compreende por ideologia.

³⁶³ O'CALLAGHAN, Joseph. **Reconquest and Crusade in Medieval Spain**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003, p.23. Tradução nossa. Adotando um caminho distinto, R.A. Fletcher, estudioso da chamada *reconquista* espanhola, afirma isto: “So when did the Spanish wars acquire a crusading character? Immediately we are faced by problems of definition. What historians call the First Crusade has been aptly characterized as a ‘muddled international raid’. Although worthy attempts to define a crusade have been made, what strikes one most forcibly about the early stages of the crusading epoch – say, the half-century after 1095 – is precisely this atmosphere of muddle. One cannot apply hard-and-fast criteria to a given set of circumstances as a sort of litmus-test of their crusading character. However, it does make sense to ask by what date the popes had come to sanction the view that warfare against the Muslims in Spain partook of the same distinctive character as warfare against them in the Middle East. I have argued elsewhere that although certain pronouncements of both Urban II and Paschal II indicate the direction in which the popes were slowly feeling their way, it was not until 1123 that Pope Calixtus II made it clear that he regarded the Spanish wars as crusades. A next stage was marked at the time of the Second Crusade in the years 1146-9. Not only was the notion of ‘crusade’ given clearer definition in Eugenius III’s Bull *Quantum praedecessores*; in addition, the theatre of crusading was broadened to include the Baltic and the Iberian península as well as Palestina and Syria. (...). In the light of this, we might look for incipient crusading consciousness in Spain from about the third decade of the twelfth century. And we are not disappointed. It is really rather neat – almost too good to be true – that within only a few months of Calixtus II’s ruling of 1123, the archbishop of Compostela, Diego Gelmírez, had taken the unprecedented step of proclaiming a Spanish crusade ‘in accordance with the lord pope’s decree’.” FLETCHER, R.A. **Reconquest and Crusade in Spain, c.1050-1150**, in MADDEN, Thomaz F. (ed.) **The Crusades: the essential readings**. Oxford: Blackwell, 2008, pp.51-67, p.63.

apostólica da Igreja não deve figurar com destaque em sua visão tripartida da atividade cruzada. Para que a conversão fosse alcançada de maneira eficaz e duradoura, ela deveria ser realizada como parte de um programa coerente de cruzadas em geral. Os estágios que compõem a cruzada - *reconquista*, *restauração* e *evangelização* - não puderam ser alcançados de uma só vez, mas apenas em uma progressão seqüencial ao longo do tempo. Portanto, não surpreende que Urbano não tenha prestado atenção à conversão em seus apelos "para libertar as Igrejas do Oriente" (*ad libeationem Orientalium ecclesiarum*). Somente depois que Jerusalém foi recuperada e restaurada, a evangelização entrou em cena. O Arcebispo Anselmo da Cantuária (c.1033-1109) é o primeiro a falar da evangelização como um objetivo cruzado da empresa de Jerusalém. Em sua carta a Balduíno I, após sua coroação como o primeiro rei de Jerusalém (r. 1100-18), Anselmo usa uma linguagem que ecoa fortemente a visão de Urbano sobre as cruzadas.³⁶⁴

Seguindo os estudos de Chevedden, a perspectiva escatológica de Urbano II inclui o desenvolvimento de uma Cruzada em três estágios: (1) reconquista; (2) restauração; (3) evangelização. Sendo assim, a *reconquista* e a *restauratio* não possuíam um fim em si mesmas, e isso nos leva a considerar que as intenções de Urbano II não se limitavam a uma questão meramente territorial, apesar de que se tratava de uma progressão que se expressava, também, no avanço sobre terras outrora cristãs. O progresso do Cristianismo seria completo na *dilatatio fidei*, na proclamação do Evangelho para toda a criação, assim como se destaca em Marcos 16,15. Todas as Cruzadas, em seu conjunto, serviam a esse propósito. E o sumo pontífice tinha em seus planos a consciência de que as Cruzadas não poderiam ocorrer simultaneamente, mas em seqüência. É plausível dizer que a história a se desvelar em Jerusalém deveria ser semelhante àquela que ocorrera em Toledo. Santo Anselmo, seguindo os passos de Urbano II, elaborou um esquema sumarizado, acerca da história da evangelização a ser consumada, neste formato: (1) primórdios do Cristianismo na região palestina com Jesus Cristo, o verbo encarnado; (2) opressão sofrida pela Igreja por parte dos infiéis devido aos pecados dos homens – um castigo divino; (3) restauração da Igreja Católica na região palestina; e (4) a expansão da Igreja a partir de lá através do mundo todo.³⁶⁵

³⁶⁴ CHEVEDDEN, Paul. **Pope Urban II and the ideology of the crusades**, in: The Crusader World, BOAS, Adrian. London: Routledge, 2015, pp.7-53, p.16. Tradução nossa.

³⁶⁵ CHEVEDDEN, Paul. **Pope Urban II and the ideology of the crusades**, in: The Crusader World, BOAS, Adrian. London: Routledge, 2015, pp. 16-17. Pelo termo *Igreja* estamos compreendendo a Cristandade. A carta de Santo Anselmo a Balduíno, então rei de Jerusalém, era esta: "Benedictus deus in donis suis et sanctus in omnibus operibus suis, quis vos ad regis dignitatem sua gratia in illa terra exaltavit, in qua ipse dominus noster Iesus Christus, per se ipsum principium Christianitatis seminans, ecclesiam suam, ut inde per totum orbem propagaterur, novam plantavit, quam propter peccata hominum iudicio dei ab infidelibus diu ibidem oppressam, sua misericordia nostris temporibus mirabiliter resuscitavit." SCHMITT, F.S. **S. Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia**. v.4. Edinburgh: Thomaz Nelson and Sons, 1946-61, p.142.

Considerações Finais

Foram apresentados os pormenores de três vertentes interpretativas sobre o conceito Cruzada, e todas trazem fundamentos e aspectos importantes. Esta pesquisa nos afastou do tradicionalismo, de modo que em nosso horizonte figuram os pluralistas e os generalistas. Nesta bifurcação, tendemos ao apoio aos generalistas. O que projetamos aqui foi a hipótese de que as cruzadas entraram em um amplo contexto de relações entre a Cristandade e o Islã, uma hipótese que se distancia de um caminho exclusivamente econômico e/ou político de abordagem. Na verdade, consideramos esse tipo de abordagem pouco explicativa. A existência da *ecclesia*, Cristandade, buscava influenciar todos os aspectos da existência humana, e certamente a jornada a Jerusalém poderia carregar consigo essa perspectiva.

Essa proposta também significa não resumir nossa perspectiva ao movimento da *Primeira Cruzada* em si próprio, como se fosse uma conjuntura particularizada. Evitamos falar sobre as cruzadas seguintes, justamente porque fizemos um caminho de retorno cronológico. Buscamos as raízes, não os frutos. Os estudos acerca do século XII e sobre os desdobramentos da Primeira Cruzada podem tomar lugar em uma possível pesquisa futura. Junto a isso, há o interesse por parte de alguns historiadores pelo conceito de Cruzada; aliás, levanta-se a dúvida: *cruzada* ou *Cruzada*? De fato, ao longo dos estudos historiográficos realizados, descobriu-se que não há consenso entre os historiadores acerca da inicial maiúscula, entretanto, entendemos que se trata de um movimento específico, e não de qualquer conflito armado; nesse sentido, optamos pela inicial maiúscula.

Ao longo desta pesquisa, optamos por escrever Guerra Justa e Guerra Santa, Paz de Deus e Trégua de Deus, a fim de destacá-los dos substantivos comuns. O fato é que precisaremos de mais espaço e de mais tempo para discutir o desenvolvimento disso a que chamo *Cruzada*. É o mais complexo de ser trabalhado. Na maior parte das crônicas primárias estudadas não há esforço por parte de seus autores para delimitá-lo, disso resultam as diversas designações que observamos durante as linhas deste trabalho. E é justamente nesse ponto que o historiador cumpre um papel muitíssimo relevante. O que podemos concluir acerca das Cruzadas com base no que foi estudado por nós até este momento:

1. Uma Cruzada relaciona-se com a defesa e/ou expansão da *ecclesia*, Cristandade.
2. Os adversários do Cristianismo são geralmente externos, os que estão fora do corpo místico de Cristo. Nesta investigação, especificamente, discutimos alguns conflitos resultantes das relações entre o Cristianismo e o Islã.

3. Geograficamente falando, não encontramos razões para duvidar de que uma Cruzada possa acontecer em qualquer lugar, mesmo dentro das terras da Cristandade. De modo que não há necessidade de ela se dirigir exclusivamente à Jerusalém, como pretendem em geral os tradicionalistas.
4. As Cruzadas não podem prescindir de uma autoridade eclesiástica que as legitime. No caso do que chamamos de Primeira Cruzada, notamos a importância fundamental do discurso de Urbano II, bem como de sua viagem ao redor do Reino de França para divulgar seu projeto.

No que diz respeito à Primeira Cruzada, especificamente, o que de fato pode surpreender-nos num primeiro momento é a atribuição de um conceito a um movimento e a um grupo de pessoas que não o reivindicavam. E nesse ponto da discussão, levanta-se o tópico da consciência daqueles homens que partiram para o Oriente no esforço de libertar diversas regiões do poderio islâmico. Eles não solicitaram a designação de cruzados, nem se esforçaram para nomear o que faziam de Cruzada, ainda que pudessem reconhecer naquela jornada algo sem precedentes na história. É com base sobretudo nas fontes escritas que poderemos ter acesso ao que pensavam aqueles homens, e ainda com algumas limitações a mais, pois vários cronistas não foram testemunhas oculares, apesar de terem recolhido relatos de participantes.

Bibliografia e fontes

Fontes primárias

BRÉHIER, L. (ed. e tr.). **Histoire anonyme de la première croisade**. Gesta francorum et alliorum Hierosolymitanorum. Paris: H. Champion, 1924.

GUIBERT DE NOGENT. HUYGENS, R.B.C. (ed.). **Dei gesta per Francos et cinq autres textes**. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, v.127^a. Turnhout: Brepols, 1996.

GUIBERT DE NOGENT. GARAND M.-C (tr.). **Geste de Dieu par les francs: histoire de la première croisade**. [Paris?]: Brepols, c1998.

GUIBERT DE NOGENT. GUIZOT, F (tr.). **Histoire de la première Croisade**. Clermont-Ferrant. Paléo, 2005.

Teses e Dissertações

BENGOZI, B. G. **A “crise” do poder público em Regino de Prüm e Raul Glaber (séculos IX - XI)**. 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

CASTILHO, A. S. **A criação da ordem do templo e a sacralização da guerra (1114-1139)**. 2016. 166 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

CHAVES, T. de S. R. **Urbano II em Clermont - Ferrand A pregação da Primeira Cruzada**. 2015. 169 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

HORSWELL, M. **The Rise and Fall of British Crusader Medievalism, c.1825-1945**. 2016. 345f. Tese (PhD em História) – Royal Holloway, University of London. London, 2016.

LANZIERI JÚNIOR, C. **Aprender para ensinar, doutrinar para salvar: a formação da sabedoria cristã do Abade Guiberto de Nogent (c.1055-c.1125) Monodiae (c.1115)**. 2013. 300 f. Tese (Doutorado) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

LANZIERI JÚNIOR, C. **Um homem de saber entre os homens do poder: as relações políticas e sociais nas memórias do abade Guiberto de Nogent (c.1055-c.1125)**. 2007. 152 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2007.

PACKARD, B. **Remembering The First Crusade: Latin Narrative Histories 1099-c.1300**. 2011. 200 f. Tese (PhD), Royal Holloway University of London, 2011.

SOBREIRA, V. B. **O modelo do grande domínio: os polípticos de Saint-Germain-des-Prés e de Saint-Bertin**. 176 f. Dissertação (mestrado) - Curso de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Artigos

ALMEIDA, N.B. **A Idade Média entre o ‘poder público’ e a ‘centralização política’**: itinerários de uma construção historiográfica. *Varia historia*, Belo Horizonte, v. 26, n. 43, junho 2010, pp. 49-70.

ALMEIDA, N.B. **Raul Glaber**: um historiador na Idade Média (980/985 - 1047). *Revista Signum*, v. 11, n. 2, 2010, pp. 76-108.

- ALPHANDERY, P. **Les citations bibliques chez les historiens de la première croisade.** *Revue de l'histoire des religions*, v.99, 1929, pp.139-1957.
- AMORY, F. **The confessional superstructure of Guibert de Nogent's vita.** *Classica et Mediaevalia*, v.25, 1964, pp. 224-240.
- BALDWIN, M.W. **Some recent interpretations of Pope Urban's eastern policy.** *Catholic Historical Review*, v.25, 1940, pp.459-466.
- BARTHÉLEMY, D. **La mutation féodale a-t-elle eu lieu?** Note critique. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v. 47, n. 3, mai - juin 1992, pp. 767 - 777.
- BARTHÉLEMY, D. **Un cambio de milenio sin transformaciones radicales.** In: LITTLE, L.K.; ROSENWEIN, B. H. (eds.) *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003, pp. 219 - 238.
- BLAKE, E. O. **The Formation of the Crusade Idea.** *Journal of Ecclesiastical History*, v.21, 1970, pp.11-31.
- BOURNAZEL, P.; POLY, J.-P. **Que faut-il préférer au "mutationisme"? ou le problème du changement social.** *Revue historique de droit français et étranger*, v.72, 1994, pp.401-412.
- BRESC, H. **Les historiens de la croisade: guerre sainte, justice et paix.** In: *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, tome 115, n°2. 2003. pp. 727-753.
- BUC, P. **Crusade and Eschatology: Holy War fostered and inhibited,** *MIOG*, v.125, 2017, pp.322-357.
- BULL, M. **The origins of the Gesta Francorum and Peter Tudebode's Historia de Hierosolymitano itinere: The Evidence of a Hitherto Unexamined Manuscript.** *St. Catharine's College, Cambridge 3. Crusades*, v.11, 2012, pp.1-17.
- BURSTEIN, E. **Quelques remarques à propos du vocabulaire de Guibert de Nogent.** *Cahiers de civilisation médiévale*, v.21, 1978, pp.247-263.
- CAHEN, C. **An introduction to the First Crusade.** *Past and present*, v.6, 1954, pp.6-30.
- CAHEN, C. **L'Islam et la croisade.** *X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, 1955, *Relazioni*, v.3, pp.625-637.
- CARDINI, F. **O guerreiro e o cavaleiro**, in: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval.* Lisboa: Editorial Presença, 1989, pp.57-81.
- CARLETTI, A. **Ascensão e queda dos estados pontifícios.** Porto Alegre: UFRGS, 2010, pp. 1-14.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA.** 19ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017.
- CHARANIS, P. **Byzantium, the West and the origins of the First Crusade.** *Byzantion*, v.19, 1949, pp.17-36.

- CHARANIS, P. **A Greek source on the origin of the First Crusade**. *Speculum*, v.24, 1949, pp.93-94.
- CHARANIS, P. **The aims of the medieval crusaders and how they were viewed by Byzantium**. *Church history*, v.21, 1952, pp.3-14.
- CHAURAND, J. **La conception d'histoire de Guibert de Nogent**. *Cahiers de civilization medievale*, v.8, 1965, pp.381-395.
- CHAURAND, J. **Guibert de Nogent, chroniqueur laonnais (1053-1124)**. *Memoires de la Federation des Societies d'Histoire et d'Archeologie de l'Aisne*, v.12, 1966, pp.122-131.
- CHEVEDDEN, P. **"A Crusade from the First"**: The Norman Conquest of Islamic Sicily, 1060-1091. *Al-Masaq*, v.22, n.2, 2010, pp. 191-225.
- CHEVEDDEN, P. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence**. *Annuario Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp.253-322.
- CHEVEDDEN, P. **Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Goal of the Eastern Crusade**: 'To liberate Jerusalem' or 'To liberate the Church of God'. *Annuario Historiae Conciliorum*, v.37, n.1, 2005, pp. 57-108.
- CHEVEDDEN, P. **Crusade Creationism versus Pope Urban II's Conceptualization of the Crusades**. *The Historian*, 2013, pp. 1-46.
- CHEVEDDEN, P. **Pope Urban II and the Ideology of the Crusades**, in *The Crusader World*, ed. Adrian Boas. London: Routledge, 2015, pp.7-53.
- CHEVEDDEN, P. **The Islamic Interpretation of the Crusade**: A New (Old) Paradigm for Understanding the Crusades. *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East*, v.83, n.1, 2006, pp. 90-136.
- CLÉMENTEL, C. **Guibert, Abbé de Nogent**. *Histoire littéraire de la France*, v.10, 1756, pp.433-500, new ed., Paris, 1868.
- CONSTABLE, G. **Opposition to pilgrimage**. *Studia Gratiana*, v.19, 1976, pp.125-146.
- DERBES, A. **Crusading Ideology and the Frescoes of S. Maria in Cosmedin**. *The Art Bulletin*, v.77, n.3, 1995, pp.460-478.
- FITZ, F. G. **La Reconquista**: um estado de la cuestión. *Clío & Crímen*, n.6, 2009, pp.142-215.
- FRANCE, J. **The crisis of the First Crusade**. *Byzantion*, v.40, 1970, pp.276-308.
- GABRIELE, M. **The Last Carolingian Exegete**: Pope Urban II, the Weight of Tradition, and Christian Reconquest. *Church History*, v.81, n.4, 2012, pp.796-814.
- GARAND, M.C. **Le Scriptorium de Guibert de Nogent**. *Scriptorium*, v.31, 1977, pp.3-29.

GARCIA DE CORTAZAR, J. A. **El hombre medieval como “Homo Viator”**: peregrinos y viajeros. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la. (Coord.). *Semana de Estudios Medievales*, 4, Nájera, de 2 a 6 de agosto de 1993. Actas Logroño: IER, 1994, pp. 11-30.

GERGEN, T. **The Peace of God and its legal practice in the Eleventh Century**. Cuadernos de Historia del Derecho, v.9, 2002, pp.11-27.

GIEYSZTOR, A. **The genesis of the crusades: the Encyclical of Sergius IV (1009-1012)**. *Medievalia et Humanistica*, v.6, 1950, pp.3-24.

HARRIS, J. **Byzantium and the First Crusade: Three Avenues of Approach**. *Estudios Bizantinos*, v.2, 2014, pp.125-141.

HIRSCHLER, K. **The Jerusalem Conquest of 492/1099 in the Medieval Arabic Historiography of the Crusades: From Regional Plurality to Islamic Narrative**. *Crusades*, v.13, 2004, pp.5-76.

JOTISCHKY, A. **The Christians of Jerusalem, the Holy Sepulchre and the origins of the First Crusade**. *Crusades*, v.7, 2008, pp. 35-57.

LABANDE, E.R. **L’art de Guibert de Nogent**. *Melanges E. Perroy*, Paris, 1973, pp.608-25.

LATHAM, J. A. **From Literal to Spiritual Soldeirs of Christ: Disputed Episcopal Elections and the Advent of Christian Processions in Late Antique Rome**. » *Church History* 81.2 (June 2012): 298-327.

LANDES, R. **La vie apostolique en Aquitaine en l'an mil. Paix de Dieu, culte des reliques, et communautés hérétiques**. In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 46^e année, N. 3, 1991. pp. 573-593.

LANDES, R. **Rodolfus Glaber and the Dawn of the New Millenium: eschatology, historiography, and the year 1000**. *Revue Mabillon*, 7, t. 68, 1996, pp. 57 - 77.

LANDES, R. **The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern**. *Speculum*, v. 75, n. 1, jan. 2000, pp. 97 - 145.

LAURANSON-ROSAZ, C. **L'Auvergne et ses Marges (Velay, Gévaudan) du VIIIe au XIe siècle: La fin du monde antique ?** (thèse de doctorat d'Etat, Paris X, 1984), Le Puy-en-Velay, Les Cahiers de la Haute-Loire, 1987. Réédition 2007.

LAURANSON-ROSAZ, C. **Le débat sur la ‘mutation féodale’: état de la question**. Disponible em: https://www.academia.edu/3515366/Le_d%C3%A9bat_sur_la_mutation_f%C3%A9odale_%C3%A9tat_de_la_question; visitado em: 25 de outubro de 2021.

LEVINE, R. **Satiric Vulgarity in Guibert de Nogent’s Gesta dei per Francos**. *Rhetorica: A Journal of the History of Rethoric*, v.7, n.3, 1989, pp.261-273.

- LOBRICHON, G. **L'Apocalypse en Débat: Entre Séculiers et Moines au XIIe siècle** (v. 1080-v.1180). In *L'Apocalisse nel Medioevo. Atti del Convegno Internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino*, ed. Rossana E. Guglielmetti. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2011. 403-426.
- MASTNAK, T. **Holy War and the Question of Humanity: The Crusades as Political Theology**. *Forum Bosnae*, v.46, 2008, pp.113-145.
- MUNRO, D. C. **The Speech of Pope Urban II at Clermont, 1095**. *American Historical Review*, 11, 1906.
- MUNRO, D.C. **The Western Attitude to Islam during the crusades**. *Speculum*, v.6, 1931, pp. 329-343.
- NISKANEN, S. **The origins of the Gesta Francorum and two related texts: their textual and literary character**. *Sacris Eruditi*, v.51, 2012, pp.287-316.
- NITZE, W.A. **The so-called Twelfth Century Renaissance**. *Speculum*, v.23, 1948, pp.464-471.
- PAUL, J. **Le démoniaque et l'imaginaire dans le De Vita Sua de Guibert de Nogent**. *Senefiance*, v.6, 1979, pp.371-399.
- ROUSSET, P. **Raoul Glaber interprète de la pensée commune au XIe siècle**. *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 36, n. 127, 1950, pp. 5 - 24.
- RUBENSTEIN, J. **Miracles and Crusading Mind: Monastic Meditations on Jerusalem's Conquest**, in: BHATTACHARJ, Santha et al (ed.). *Prayer and Thought in Monastic Tradition: Essays in Honour of Benedecta Ward SLG*. London, 2010, pp.197-210.
- RUBENSTEIN, J. **What is the Gesta Francorum, and who was Peter Tudebode?** *Revue Mabilon*, n.s. 16, 2005, pp.179-204.
- SIBERRY, E. **Nineteenth-century perspectives of the First Crusade**, in *The Experience of Crusading, volume 1: Western Approaches*, BULL, Marcus; HOUSLEY, Norman (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SOUZA, L. M. **Idade Média e Época Moderna: fronteiras e problemas**. *Signum: Revista da Abrem*, São Paulo, n. 7, 2005, pp. 223-248.

Livros

- ABULAFIA, A. (ed.). **Religious violence between Christians and Jews: Medieval roots, modern perspectives**. Basingstoke, 2002.

- ABULAFIA, D. (ed.). **Italy in the central Middle Ages: 1000-1300**. Oxford: Oxford University Press, 2004 New York.
- ABULAFIA, D.; BEREND, N. (eds.). **Medieval frontiers: concepts and practices**. Aldershot, Hants, England: Ashgate, c2002 Burlington, VT.
- ALLEN, S.J.; AMT, E. (ed.). **The Crusades: a reader**. Toronto: University of Toronto Press – UTP, [c2008?].
- ALPHANDERY, P; DUPONT, A. **La Chrétienite et l’Idée de Croisade**. Paris, 1954.
- ANDERSON, R.; BELLENGER, D. (eds.). **Medieval worlds: a sourcebook**. London: Routledge, 2003 New York.
- ASBRIDGE, T. **The Authoritative History of the War for the Holy Land**. HarperCollins, 2010.
- ASBRIDGE, T. **The Crusades: The War for the Holy Land**. London, 2010.
- ASBRIDGE, T. **The First Crusade: A New History**. UK: Simon & Schuster, 2004.
- BAKER, D (ed.). **Relations between East and West in the Middle Ages**. Edinburgh, 1973.
- BARBER, R. **The knight and the chivalry**. Ipswich, 1974.
- BARTHÉLEMY, D. **A Cavalaria: Da Germânia antiga à França do século XII**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- BARTHÉLEMY, D. **L’an mil et la paix de Dieu: La France chrétienne et féodale 980 - 1060**. Paris: Fayard, 1999.
- BARTHÉLEMY, D. **La France des Capétiens, 987 -1214**. Paris: Points, 2015.
- BARTHÉLEMY, D. **La mutation de l’an mil a-t-elle eu lieu? Servage et chevalerie dans la France des Xe et XIe siècles**. Paris: Fayard, 1997.
- BARTHÉLEMY, D; BOUGARD, F.; LE JEAN, R. (eds.). **La Vengeance, 400-1200**. Collection de l’École française de Rome, 357. Rome, 2006.
- BASCHET, J. **A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América**. Tradução de Marcelo rede. São Paulo: Globo, 2006.
- BENTON, J. F. **Self and Society in medieval France**. New York, 1970.
- BOAS, A. **Crusader Archaeology**. London-New York, 1997.
- BOURGIN, R. **Guibert de Nogent: Histoire de sa vie**. Paris, 1907.
- BUC, P. **L’empreinte du Moyen Âge: La guerre sainte**. Avignon, 2012.
- CASPARY, G. E. **Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords**. Berkeley, 1979.
- CHAZAN, R. **God, Humanity and History: The Hebrew First Crusade Narratives**. Berkeley, 2000.
- CHAZAN, R. **In the Year 1096: The First Crusade and the Jews**. Philadelphia, 1996.

COHN, N. **The pursuit of the Millenium**. London, 1957.

CONSTABLE, G. **Crusaders and Crusading in the Twelfth Century**. Farnham, England, VT: Ashgate, 2008.

CONTAMINE, P. **La guerre au moyen-âge**. Paris, 1980.

DEUFICC, J-L (ed.). **Reliques et sainteté dans l'espace médiéval**. Saint-Denis: Pecia, 2006.

EDBURY, P.W. **Kingdoms of the Crusaders: from Jerusalem to Cyprus**. Aldershot, Hampshire, England: Ashgate, 1999 Brookfield, Vt.

DÉFOURNEAUX, M. **Les Français em Espagne aus XIe et XIIe siècles**. Paris, 1949.

ELLENBLUM, R. **Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem**. Cambridge, 1998.

ELLENBLUM, R.; SHAGRIR, I.; RILEY-SMITH, J. (ed.). **In Laudem Hierosolymitani: studies in Crusades and medieval culture in honor of Benjamin Z. Kedar**. Aldershot: Ashgate, 2007.

FLORI, J. **Guerra santa: Formação da idéia de Cruzada no Ocidente cristão**. Campinas: Unicamp, 2013.

FRANCE, J. (ed.). **Medieval Warfare, 1000-1300**. Burlington, VT: Ashgate, c2006.

FRANCE, J. **The Crusades and the Expansion of Catholic Christendom, 1000-1714**. Taylor & Francis, 2005.

FRANCE, J.; ZAJAC, W. G. (eds.). **The Crusades and their sources: essays presented to bernard Hamilton**. Aldershot England: Ashgate, 1998, repr. 2003.

FRANCE, J. **Victory in the East: A Military History of the First Crusade**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

FRANCE, J. **Western Warfare in the age of the crusades: 1000-1300**. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.

FRANKOPAN, P. **The First Crusade: The Call from the East**. Cambridge: Belknap Press, 2012.

GAPOSCHKIN, M. C. **Invisible Weapons: Liturgies and the Making of Crusade Ideology**. Ithaca, 2017.

GEARY, P. **Furta sacra: thefts of relics in the Central Middle Ages**. New Jersey: Princeton University Press, 1978.

GIBBON, E. **The History of the Decline and Fall of the Roman Empire**. London: Routledge/Thoemmes, 1997.

GROUSSET, R. **Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem**. Paris: Plon, [1934-.,.

- HARNACK, A. **History of Dogma**. Boston, 1901.
- HILLENBRAND, C. **The Crusades: Islamic Perspectives**. Edinburgh, 1999.
- HOUSLEY, N. (ed and trans.). **Documents on the Later Crusades, 1274-1580**. Documents in History Series. New York: Palgrave Macmillan, 1996.
- HOUSLEY, N. **Contesting the Crusades**. Blackwell, 2006.
- HOUSLEY, N. **Crusading and Warfare in Medieval and Renaissance Europe**. Aldershot: Ashgate, 2001.
- HOUSLEY, N. (ed.). **Crusading in the Fifteenth Century: Message and Impact**. Palgrave Macmillan, 2004.
- HOUSLEY, N. **Fighting for the Cross. Crusading to the Holy Land**. Yale University Press, 2008.
- HOUSLEY, N. (ed.). **Knighthoods of Christ: Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar**, Presented to Malcolm Barber. Aldershot: Ashgate, 2007.
- HOUSLEY, N. **Religious Warfare in Europe, 1400–1536**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HOUSLEY, N. **The Italian Crusades: The Papal-Angevin Alliance and the Crusades Against Christian Lay Powers, 1254-1343**. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- HOUSLEY, N. **The Later Crusades, 1274-1580: From Lyons to Alcazar**. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- HOWE, J. **Church reform and social change in eleventh-century Italy: Dominic of Sora and his patrons**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, c1997.
- KEDAR, B. Z. **Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims**. Princeton, 1984.
- KOSTICK, C. **The Social Structure of the First Crusade**. Boston; Leiden: Brill, 2008.
- LANDES, R. **Relics, Apocalypse, and the Deceits of History: Ademar of Chabannes, 989-1034**. Cambridge, MA and London: Harvard UP, 1995.
- LECAQUE, T. **Raymond of Saint Gilles: Occitanian Piety and Culture in the Time of the First Crusade**. Farnham, 2017.
- MALEGAM, J. Y. **The Sleep of Behemoth: Disputing Peace and Volence in Medieval Europe, 1000-1200**. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- MANNION, G.; MUDGE, L. (ed.). **The Routledge companion to the Christian Church**. New York: Routledge, 2008.
- MASTNAK, T. **Crusading Peace: Christendom, the Muslim world, and Western political order**. Berkeley: University of California Press, c2002 London.

- MAYER, H.E. **The Crusades**. USA: Oxford University Press, 1988.
- MCGINN, B. **Apocalyptic spirituality**. London: Paulist Press, 1979.
- MCGINN, B. **Visions of the end: apocalyptic traditions in the middle ages**. New York: Columbia University Press, 1998.
- MICHELET, J. **História da França**. Tomo I. Livros I e II (até o ano 987 d.C.). 1ª edição. Rio de Janeiro, 2013.
- MICHELET, J. **História da França**. Tomo II. Livros III e IV (anos 987-1270). 1ª edição. Rio de Janeiro, 2014.
- MUNRO, D. C. **The Middle Ages, 395-1272**. New York: The Century Co. 1921.
- O'CALLAGHAN, J. **A History of Medieval Spain**. Ithaca: Cornell University Press, 1983, c1975.
- O'CALLAGHAN, J. **Reconquest and Crusade in Medieval Spain**. Philadelphia [Pa.]: University of Pennsylvania Press, 2004.
- PHILLIPS, J. (ed.). **The First Crusade: Origins and Impact**. Manchester: Manchester University Press, 1995.
- POWER, D. (ed.). **The central Middle Ages: Europe 950-1320**. Oxford: Oxford University Press, 2006 New York.
- PRAWER, J. **Crusader institutions**. Oxford, 1980.
- PRAWER, J. **The Crusaders' Kingdom: European Colonialism in the Middle Ages**. New York-Washington, 1972.
- RIDYARD, S. (ed.). **The Medieval Crusade**. Sewanee Medieval Studies, 14. Woodbridge, 2004.
- RILEY-SMITH, J. **Crusaders and settlers in the Latin East**. Farnham (Surrey): Ashgate Variorum, cop. 2008 Burlington (VT.).
- RILEY-SMITH, J. **The Crusades: A Short History**. New Haven-London, 1987.
- RILEY-SMITH, J. **The Crusades, Christianity, and Islam**. Columbia University Press, 2008.
- RILEY-SMITH, J. **The First Crusade and the Idea of Crusading**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- RILEY-SMITH, J. **The Oxford Illustrate History of the Crusades**. USA: Oxford University Press, 1995.
- RILEY-SMITH, J. **What were the crusades?** London: MacMillan, 1977.
- RIVEROS, J. **Cruzada, Guerra Santa y Yihad: La Edad Media y Nosotros**. Valparaíso: Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2003.

- ROUSSET, P. **Les Origines et les caractères de la première croisade**. Neuchâtel: LaBaconnière, 1945.
- RUBENSTEIN, J. **Armies of Heaven: The First Crusade and the Quest for Apocalypse**. New York: Basic Books, 2011.
- RUBENSTEIN, J. **Guibert of Nogent: portrait of a medieval mind**. New York: Routledge, 2002.
- RUNCIMAN, S. **História das Cruzadas**, volume I, a Primeira Cruzada e a fundação do Reino de Jerusalém. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- RUSSELL, F. H. **The Just War in the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- SCHEIN, S. **Gateway to the heavenly city: crusader Jerusalem and the Catholic West (1099-1187)**. Aldershot: Ashgate, c2005 Burlington.
- SEMAAN, K. I. (ed.). **Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations**. Albany, 1988.
- SHATZMILLER, M. (ed.). **Crusaders and Muslims in twelfth-century Syria**. Leiden: Brill New York, 1993.
- SCHMITT, J-C. **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média**. Bauru: Edusc, 2007.
- SIVAN, E. **L'islam et la Croisade**. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades. Paris, 1968.
- SYBEL, H.V. **Geschichte des ersten Kreuzzugs**. Dusseldorf, 1841.
- THROOP, P. A. **Criticism of the Crusade: A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda**. Amsterdam, 1940.
- THROOP, S. **Crusading as an Act of Vengeance, 1095-1216**. Farnham, 2011.
- TOLAN, J. **La constitution primitive de l'église chrétienne: the primitive constitution of the Christian**. Paris: Champion, 2003.
- TOLAN, J. **Saracens**. Islam in the Medieval European Imagination. New York: Columbia University Press, 2002.
- SIBERRY, E. **Criticism of Crusading 1095-1274**. Oxford, 1985.
- VAUCHÉZ, A. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- WARD, B. **Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event, 1000-1215**. Aldershot: Scholar Press, 1981.

WEISS, D. H. (ed.). **France and the Holy Land**: Frankish culture at the end of the crusades. Baltimore: Johns Hopkins University Press, c2004 London.

WHITBY, M. (ed.). **Byzantines and crusaders in non-Greek sources, 1025-1204**. Oxford: Published for The British Academy by Oxford University Press, 2009, New York.