

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL  
CAMPUS ERECHIM  
CURSO DE HISTÓRIA**

**PEDRO HENRIQUE GIEQUELIN SILVEIRA**

**ENTRE A FÉ E A ESPADA:  
A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES NA OBRA *DE LAUDE NOVAE MILITIAE* DE  
BERNARDO DE CLARAVAL (1090-1153)**

**ERECHIM**

**2024**

**PEDRO HENRIQUE GIEQUELIN SILVEIRA**

**ENTRE A FÉ E A ESPADA:**  
CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES NA OBRA *DE LAUDE NOVAE MILITIAE* DE  
BERNARDO DE CLARAVAL (1090-1153)

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de História da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de licenciado em história.

Orientador: Prof. Dr. Murillo Dias Winter

**ERECHIM**

**2024**

**Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS**

Silveira, Pedro Henrique Giequelin  
Entre a fé e a espada: A construção da identidade na obra De Laude Novae Militiae de Bernardo de Claraval (1090?1153) / Pedro Henrique Giequelin Silveira. -- 2025.  
89 f.:il.

Orientador: Doutor Murillo Dias Winter

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de Licenciatura em História, Erechim,RS, 2025.

1. Bernardo de Claraval. 2. Cavalaria medieval. 3. Identidade. I. Winter, Murillo Dias, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

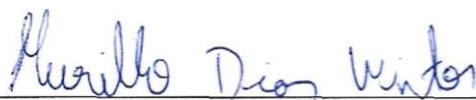
**PEDRO HENRIQUE GIEQUELIN SILVEIRA****Entre a fé e espada:**

A construção da identidade na obra De Laude Novae Militiae de Bernardo de Claraval  
(1090-1153)

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de História da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de Licenciado em História.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 11/07/2025

## BANCA EXAMINADORA



---

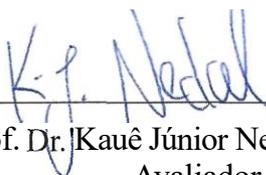
Prof. Dr. Murillo Dias Winter — UFFS Orientador

2/



---

Prof Ma. Victória Artigas Pause (UFFS- Campus Chapecó/SC) Avaliadora



---

Prof. Dr. Kauê Júnior Neckel (UFFS)  
Avaliador

Para todos aqueles que, com ou sem laços de sangue, posso chamar de família.

## AGRADECIMENTOS

Para chegar até esse momento, passei por um caminho cheio de desafios, aprendizados, dúvidas, descobertas e, felizmente, também de muito apoio. Por isso, este trabalho não é só meu, ele é fruto de muitos encontros, afetos e companheirismos que marcaram toda essa trajetória.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer à minha família, a qual sempre esteve ao meu lado, mesmo nos momentos em que eu duvidei de mim. Obrigado pelo amor, pela paciência, pelo apoio silencioso ou explícito, e por sempre acreditarem que eu era capaz, mesmo quando eu achava que não era. Aos meus pais e, em especial, à minha avó, que me ensinaram os valores que carrego comigo até hoje, minha eterna gratidão. Àqueles que, de perto ou de longe, torceram por mim, obrigado por serem meu alicerce.

Aos meus amigos, companheiros, meu muito obrigado por fazerem parte dessa caminhada. Pelas conversas intermináveis das tardes no laboratório, pelos incontáveis memes compartilhados, pelas idas ao bar, pelos debates instigadores acerca de assuntos relevantes (sobre animes, por exemplo), os quais me ajudaram a me tornar uma pessoa ainda melhor e, ainda, por nunca me deixarem esquecer que a vida é mais do que prazos e tarefas. Vocês fizeram os dias difíceis se tornarem possíveis, e os dias bons, ainda melhores. Meu mais sincero obrigado.

Aos professores e professoras que me acompanharam ao longo dessa formação, meu reconhecimento e carinho. Obrigado por cada aula, por cada provocação, por cada leitura recomendada que me tirou da zona de conforto. Àqueles que estiveram presentes nesta etapa final do curso, em especial ao meu orientador, Prof. Dr. Murillo Dias Winter, meus mais sinceros agradecimentos por toda orientação, paciência e incentivo. As contribuições de todos foram fundamentais para a construção deste trabalho e para minha formação como estudante, profissional e pessoa. Minha gratidão será eterna.

Este trabalho é dedicado a todas essas presenças que, de um jeito ou de outro, caminharam comigo. Que este seja apenas mais um passo entre tantos que ainda virão.

Por ruínas frias, caminho sozinho  
Cinzas caem como neve sobre a espada  
Nenhuma bandeira erguida, nenhuma voz a chamar  
Apenas sangue e violência, nada mais

Perdoe-me, Senhor, por todos os meus pecados  
Perdoe-me, Pai, pois sou fraco  
Não tive tempo de perceber  
Que tudo o que preciso é amor.

(Draugveil, Knight Without a Name, 2025)  
Tradução própria

## RESUMO

Esta monografia analisa a construção simbólica de uma identidade da cavalaria templária na Idade Média, a partir da obra e da atuação de São Bernardo de Claraval (1090–1153). O foco principal está na forma como Bernardo, por meio da obra *De Laude Novae Militiae*, contribuiu para legitimar a união entre vida monástica e prática militar, valorizando a figura do cavaleiro cristão. A partir de conceitos como identidade, diferença e alteridade, discutidos na introdução, investigamos como Bernardo participa da elaboração de uma identidade religiosa marcada pela oposição ao outro (o infiel, o laico) e pela espiritualização do ideal de cavalaria. A estrutura da monografia está organizada da seguinte forma: na introdução, realiza-se um debate teórico e conceitual sobre identidade, com especial atenção à sua aplicação no contexto medieval. No primeiro capítulo, apresenta-se uma contextualização histórica da época e uma análise da *Vita Prima Bernardi*, hagiografia dedicada ao santo, com ênfase em sua origem familiar e processo de conversão. O segundo capítulo trata do pensamento de Bernardo sobre a sociedade, sua visão hierárquica do mundo cristão e sua relação com a cavalaria. Por fim, o último capítulo é dedicado à análise da obra *De Laude Novae Militiae*, evidenciando sua importância na legitimação simbólica da figura do cavaleiro cristão e na consolidação de uma identidade própria para este grupo.

Palavras-chave: Bernardo de Claraval; Cavalaria medieval; Identidade; *De Laude Novae Militiae*.

## ABSTRACT

This monograph analyzes the symbolic construction of a Templar chivalric identity in the Middle Ages, based on the work and influence of Saint Bernard of Clairvaux (1090–1153). The main focus is on how Bernard, through his treatise *De Laude Novae Militiae*, contributed to legitimizing the union between monastic life and military practice, elevating the figure of the Christian knight. Drawing on concepts such as identity, difference, and alterity, discussed in the introduction, the study investigates how Bernard took part in the shaping of a religious identity defined by opposition to the other (the infidel, the layman) and by the spiritualization of the chivalric ideal. The structure of the monograph is organized as follows: the introduction offers a theoretical and conceptual discussion on identity, with particular attention to its application in the medieval context. The first chapter provides a historical contextualization of the period and an analysis of the *Vita Prima Bernardi*, the hagiography dedicated to the saint, with emphasis on his family origins and conversion process. The second chapter addresses Bernard's views on society, his hierarchical vision of the Christian world, and his relationship with chivalry. Finally, the last chapter is dedicated to an analysis of *De Laude Novae Militiae*, highlighting its significance in the symbolic legitimization of the Christian knight and in the consolidation of a distinct identity for this group.

Keywords: Bernard of Clairvaux; Medieval chivalry; Identity; *De Laude Novae Militiae*.

**LISTA DE ILUSTRAÇÕES**

Figura 01 - <i>São Bernardo e sua família</i> .....	40
Figura 02 – <i>São Bernardo rezando</i> .....	49

**LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

VP	<i>Vita Prima Bernardi</i>
DLNM	<i>De Laude Novae Militiae</i>

**ABREVIATURAS BIBLÍCAS**

Rom.	Epístola aos Romanos
At.	Atos dos Apóstolos
Ap.	Livro do Apocalipse
Pr.	Provérbios
1Ts.	1ª Epístola aos Tessalonicenses
Fl.	Filipenses
Sl.	Salmos
Lc.	Lucas
Gn.	Livro do Gênesis
1Sm.	1º Livro de Samuel

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>1.1. PONDERAÇÕES SOBRE A IDENTIDADE NO MEDIEVO.....</b>	<b>14</b>
<b>1.2. CONCLUSÃO.....</b>	<b>19</b>
<b>2. GÊNESE: BERNARDO DE CLARAVAL E A VIRADA DOS SÉCULO XI-XII.....</b>	<b>22</b>
<b>2.1. O ESPÍRITO DA REFORMA .....</b>	<b>23</b>
<b>2.2. REFLEXOS DE BERNARDO E SEUS PAIS NA <i>VITA PRIMA</i> DE GUILHERME DE SAINT-THIERRY .....</b>	<b>30</b>
<b>2.3. ENTRE O SÉCULO E O HÁBITO .....</b>	<b>38</b>
<b>2.4. CONCLUSÃO.....</b>	<b>41</b>
<b>3. A CRUZ E A ESPADA.....</b>	<b>43</b>
<b>3.1. IGREJA E SOCIEDADE SEGUNDO BERNARDO .....</b>	<b>43</b>
<b>3.2. PONDERAÇÕES SOBRE A CAVALARIA .....</b>	<b>48</b>
<b>3.3. CONCLUSÃO.....</b>	<b>55</b>
<b>4. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE TEMPLÁRIA.....</b>	<b>56</b>
<b>4.1. O PAGÃO.....</b>	<b>56</b>
<b>4.2. O SECULAR.....</b>	<b>61</b>
<b>4.3. A NOVA MILÍCIA.....</b>	<b>67</b>
<b>4.4. UMA MILÍCIA DE CRISTO.....</b>	<b>74</b>
<b>4.5. CONCLUSÃO.....</b>	<b>81</b>
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>83</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>87</b>

## 1. INTRODUÇÃO

A gênese deste trabalho está diretamente ligada a uma inquietação que me acompanhou ao longo da formação acadêmica: como conciliar duas dimensões aparentemente opostas da experiência humana, o silêncio da clausura monástica e o estrondo da guerra? Como é possível que um ideal de vida centrado na renúncia, na humildade e na contemplação possa se articular com a prática do combate, da violência e do sacrifício físico? Ao longo das leituras realizadas durante a formação acadêmica, a figura de Bernardo de Claraval (1090–1153) surgiu como chave interpretativa para essa questão, especialmente por meio de sua obra *De Laude Novae Militiae*, em que defende e espiritualiza a atuação dos cavaleiros da Ordem do Templo.

Este trabalho tem como objetivo geral analisar a construção simbólica de uma identidade da cavalaria templária na Idade Média, a partir da atuação e da escrita de Bernardo, com foco na forma como ele legitima a união entre vida monástica e prática militar, conferindo ao cavaleiro cristão uma dimensão sagrada e exemplar. Trata-se, portanto, de compreender de que maneira a pena do abade cisterciense não apenas justificou, mas também idealizou uma nova forma de militância cristã, em que o combate não nega a espiritualidade, mas a eleva a um novo patamar.

A escolha por estudar a construção identitária dos templários fundamenta-se na compreensão de que as identidades sociais e religiosas não são dadas, mas construídas historicamente, por meio de práticas discursivas, simbólicas e institucionais. Nesse sentido, o conceito de identidade, é aqui mobilizado para pensar a identidade templária como um processo relacional e marcado por fronteiras. Fronteiras essas definidas por oposições, principalmente em relação ao “outro” (o infiel, o laico, o herético). Buscando assim discutir a construção identitária da cavalaria cristã com base nos conceitos de identidade, diferença e alteridade, analisando como Bernardo participa dessa operação simbólica ao elevar o cavaleiro à condição de instrumento divino.

A relevância desta pesquisa reside justamente na utilização do conceito de identidade como ferramenta analítica para iluminar um fenômeno histórico específico, mas com reverberações amplas: a articulação entre espiritualidade, violência e poder simbólico. Ao aplicar essa abordagem neste contexto, evidencia-se que a identidade templária não se limitava a um conjunto de práticas religiosas ou militares, mas constituía um sistema simbólico complexo, ancorado em discursos legitimadores como o de Bernardo. Estudar a maneira como Bernardo contribuiu para essa legitimação, tanto pela autoridade de sua figura quanto pela força

de sua escrita, nos permite compreender como a religião pode, em certos contextos, não apenas justificar, mas também sacralizar a violência em nome da fé.

A aplicação desse conceito permite evidenciar que a identidade templária não era apenas um modo de agir ou uma função religiosa, mas um sistema simbólico completo, sustentado por discursos como o de Bernardo, que reconfiguraram valores monásticos à luz das necessidades militares da cristandade. Investigar como Bernardo de Claraval contribuiu para legitimar essa fusão entre vida religiosa e guerra, bem como compreender o papel da escrita na constituição de um imaginário coletivo, revela-se crucial para refletirmos sobre as formas pelas quais a religião pode justificar a violência em nome da fé.

### 1.1. PONDERAÇÕES SOBRE A IDENTIDADE NO MEDIEVO

Compreender as possibilidades da análise da identidade ao período que nos propomos, exige reconhecer que, diferentemente da modernidade, em que a identidade é frequentemente concebida como expressão da interioridade individual e da autonomia, neste mundo multifacetado ela se constituía essencialmente por meio de relações sociais, funções simbólicas e vínculos espirituais que inseriam o sujeito em uma ordem cósmica hierarquizada. Nesse contexto, a identidade não era um atributo fixo ou individual, mas uma posição dinâmica marcada por fronteiras claras, que separavam não apenas grupos sociais, mas, sobretudo, distinguiam o cristão do infiel, o monge do laico, o ortodoxo do herege. A construção dessas identidades estava profundamente imbricada em processos discursivos, rituais e simbólicos que configuravam um sistema no qual a alteridade era uma condição constitutiva. Bernardo, em seu discurso, atua nesse campo simbólico ao projetar o cavaleiro templário como um sujeito duplamente consagrado, pela fé e pela guerra, reposicionando-o dentro dessa ordem como um novo tipo de eleito, cuja identidade se define também em oposição ao “outro” inimigo.

Nesse sentido, quando o historiador se propõe a investigar e interpretar a Idade Média, está lidando não apenas com um tempo distante, mas com um tempo essencialmente carregado pelo diferente. A alteridade radical desse período, conforme apontado por Catherine Brown (2000), nos obriga a reconhecer a Idade Média como uma “terra de dessemelhança”. É uma experiência histórica marcada por lógicas próprias, por cosmovisões profundamente distintas daquelas que sustentam o pensamento moderno. Assim, não nos deparamos somente com um passado remoto, mas com um momento da história que opera segundo outros princípios, outras formas de ver o mundo, o indivíduo, a sociedade e o divino.

Essa “estrangeiridade” medieval exige, portanto, um exercício constante de tradução atenta, de modo a evitar a projeção de valores contemporâneos. A Idade Média, nesse sentido, é menos um espelho embaçado do presente do que um desafio interpretativo que insiste em nos lembrar da multiplicidade possível das experiências do ser humano ao longo do tempo. O historiador moderno, ao destinar seu olhar para o medievo, avista o Outro por excelência. Esta diferença, do fazer medieval, nas palavras de Brown:

já está embutida nos nomes que ainda damos ao tempo: a “Idade Média” faz a morte entre parênteses do intervalo entre a vida clássica e seu “renascimento” humanista. “Pré-moderno” dá vida apenas em antecipação ao moderno, direcionando o período para um telos de reconhecibilidade no agora que o pré-moderno, como tal, sempre falhará em satisfazer.

A Idade Média foi inventada para ser um país estrangeiro. Os povos indígenas estão mortos, e eles nem sabiam que eram medievais - eles pensavam que estavam vivendo nos tempos modernos<sup>1</sup> (Brown, 2000, p. 547, tradução nossa).

Neste sentido, o pensar o medievo é também pensar aquele sujeito que nele habitou. Tarefa árdua de trazer este outro distante a si próprio. Aqui, a autora apresenta uma crítica historiográfica profunda: a maneira como nomeamos e organizamos o tempo histórico não é neutra, mas carregada de ideologia. Ao chamar um período de "Idade Média" ou "pré-moderno", projetamos sobre ele um conjunto de expectativas e julgamentos baseados em uma narrativa do progresso. Nesse esquema, o passado só ganha sentido na medida em que antecipa o presente: neste caso, a modernidade.

Há, portanto, nessa organização do tempo, uma forma de apagamento da complexidade dos sujeitos históricos e as múltiplas temporalidades que coexistiam no que hoje chamamos de Idade Média. Quando narramos a história a partir de um ponto de chegada, o nosso, corremos o risco de transformarmos esta narrativa em uma perspectiva que desumaniza, ao mesmo tempo em que simplifica. Com isso, perde-se de vista a variedade de experiências que marcaram o período, como a emergência das ordens militares religiosas, cada uma com trajetórias distintas, concorrendo entre si por prestígio e legitimidade, mesmo que unidas por vínculos com a espiritualidade e a guerra.

Diante disso, recorrer ao conceito de identidade como ferramenta analítica para pensar o medievo torna-se uma forma de enfrentar essas simplificações históricas. Ao invés de reduzir a Idade Média a uma fase homogênea e linear do passado, o uso da categoria de identidade permite evidenciar a diversidade de experiências, conflitos e negociações que marcaram a

---

<sup>1</sup> is embedded already in the names we still give the time: the “Middle Ages” makes parenthetical death of the interval between Classical life and its humanist “rebirth.” “Premodern” gives life only in anticipation of the modern, directing the period toward a telos of recognizability in the now that the premodern, as such, will always fail to satisfy. The Middle Ages were invented to be a foreign country. The indige nous peoples are dead, and they didn’t even know they were medieval - they thought they were living in modern times.

constituição dos sujeitos naquele período. É o que se observa, por exemplo, na forma como a figura do cavaleiro templário foi idealizada por Bernardo de Claraval na *De Laude Novae Militiae*, como expressão de uma identidade híbrida moldada por códigos simbólicos, valores espirituais e estratégias de legitimação social.

Essa abordagem possibilita reconhecer que os indivíduos e grupos medievais também estavam envolvidos em processos ativos de construção de si, influenciados por dispositivos sociais, religiosos e culturais específicos, o que nos convida a enxergar o período com maior nuance e sensibilidade. A própria lógica da alteridade neste contexto dos séculos XI-XII, marcada tanto pela presença de “outros externos”, quanto por “outros internos”<sup>2</sup>, operava como um espelho para a definição de si, fortalecendo a identidade cristã dominante em oposição ao diferente.

Dentro da perspectiva da construção de identidades, percebe-se que a tolerância, seja na concepção medieval ou contemporânea, está relacionada diretamente com o princípio de reconhecimento do outro em sua especificidade. E o reconhecimento do outro, de acordo com Silveira:

pertence à identificação e limitação de si próprio. Aqui se estabelece uma relação de troca, na qual o surgimento de uma identidade se fortalece, na medida em que a imagem do outro é trabalhada. Entretanto, isso não seria suficiente para perceber e reconhecer o outro em sua especificidade, porque o outro acaba por ser julgado pela medida e referência de si próprio (Silveira, 2013, p. 146).

As discussões sobre identidade mostram como, ao longo do tempo, diferentes contextos históricos, sociais e culturais deram origem a novas formas de as pessoas se perceberem e se colocarem no mundo. À medida que a história se transforma e a sociedade passa por mudanças, surgem também novas maneiras de entender quem somos, como nos relacionamos com os outros e com o grupo ao qual pertencemos.

Hall (2006) nos fala que as sociedades da modernidade tardia são marcadas pela presença da diferença. Elas não são homogêneas, mas compostas por uma grande variedade de divisões e conflitos sociais, como questões de classe, gênero, etnia, entre outras. Essas divisões geram diferentes formas de experiências e posições para os indivíduos, criando múltiplos papéis e identidades que as pessoas podem ocupar dependendo de sua origem, situação e contexto social. Dessa forma, as pessoas não são definidas por um único aspecto, mas por uma combinação de fatores que determinam suas posições dentro da sociedade e as formas como se veem e são vistas pelos outros.

---

<sup>2</sup> Utilizamos como inspiração e base para esta delimitação a terminologia que Le Goff (2021) apresenta ao se referir aos chamados “inimigos internos” e “inimigos externos” da Cristandade.

Essa concepção de identidade como múltipla e relacional também se aplica ao medievo, sobretudo quando analisamos documentos como a *Vita Prima Bernardi*, que ilumina a trajetória de figuras centrais como Bernardo de Claraval, cuja origem aristocrática, formação espiritual e engajamento político refletem a complexidade de pertencimentos e funções sociais da época.

Esta mesma concepção, em suas devidas proporções, pode ser aplicada ao medievo. Da mesma forma que nas sociedades da modernidade tardia, todo o período medieval também foi caracterizado por uma grande diversidade de divisões sociais e hierarquias que moldaram as identidades dos indivíduos de maneiras complexas. Embora esta sociedade seja frequentemente vista como rígida e homogênea, uma análise mais atenta revela que as identidades e as posições sociais não eram fixas, mas variáveis e determinadas por uma série de fatores, como classe, religião e território.

Por exemplo, a diferença das ordens neste período era claramente definida, com uma nítida separação entre nobres, clérigos e camponeses. As identidades de um senhor feudal, com poder e terras, eram profundamente distintas das de um camponês, que trabalhava a terra e vivia sob as leis de seu senhor. Dentro da nobreza, as diferenças de identidade também estavam presentes, pois existiam as distinções entre duques, barões e cavaleiros, cada um com papéis, responsabilidades e privilégios distintos. No entanto, essas categorias sociais eram, muitas vezes, permeáveis, com possibilidade de ascensão ou queda, dependendo do contexto político e econômico da época.

Além disso, a religião desempenhava um papel fundamental na construção das identidades medievais. A identidade cristã, por exemplo, era central na formação do sujeito, sendo imposta não apenas aos indivíduos, mas também às comunidades. A posição de um homem ou mulher na sociedade estava intimamente ligada à sua relação com a Igreja e com as normas e valores cristãos. Isso é particularmente visível nas diferenças entre as ordens religiosas, como os monges, que seguiam votos de pobreza e celibato. A própria noção do celibato está intrinsicamente ligada à necessidade de separação, de diferenciação, entre a comunidade eclesiástica e leiga, porque, de acordo com Duby (2011, p. 46) “a abstinência sexual pode lhes parecer a garantia de uma superioridade que deve colocar os clérigos no ápice da hierarquia da condição terrestre”. Essas divisões criavam diferentes formas de viver e perceber o mundo, além de influenciar diretamente a posição dos indivíduos dentro desta sociedade.

O conceito de diferença também se aplica ao modo como as identidades de gênero eram moldadas. As mulheres, em particular, ocupavam posições distintas dependendo de sua classe social e de seu papel dentro da estrutura feudal. O feminino representava um verdadeiro outro de seu tempo. E mesmo esta categoria estava longe de ser homogênea, visto que enquanto

algumas mulheres da nobreza poderiam exercer certo poder e influência, como regentes ou senhoras de terras, a grande maioria das mulheres estava confinada a papéis de subordinação, com suas identidades limitadas a suas funções dentro da família e da comunidade.

É uma tarefa difícil, por exemplo, separar o casamento da imagem da mulher no momento em que nos referimos a este período. Quando solteira, a mulher era *filha de*, já casada passava a ser tratada, além de filha e irmã, enquanto *esposa de*. Os homens eram sempre sua referência (Macedo, 2002). Essa forma de pensar está, sem dúvida, profundamente ligada ao fato de que, na maior parte do tempo, eram os homens que escreviam sobre as mulheres e, portanto, controlavam como elas eram representadas na sociedade. A Igreja, com suas doutrinas rígidas sobre o papel da mulher, também desempenhava um papel crucial na definição dessas identidades.

Portanto, apesar da impressão de uma sociedade medieval "homogênea" e "estática", a realidade era muito mais dinâmica e complexa. As identidades eram moldadas por uma série de fatores interligados e a diferença estava presente em diversas formas, desde as divisões sociais até as questões de gênero, religião e poder. Reconhecer essas diferenças é essencial para entender como os sujeitos medievais se viam e eram vistos, e como as suas identidades eram, muitas vezes, construídas de maneira multifacetada e em constante transformação.

Essa lógica de construção identitária também se manifesta quando observamos os movimentos sociais e religiosos que, ao longo do tempo, passaram por processos de institucionalização. De acordo com Fontes (2013), embora essa transição para formas mais organizadas possa parecer natural ou mesmo benéfica, ela representa um grande desafio para os participantes que estiveram envolvidos nas fases iniciais do movimento. Quando uma iniciativa coletiva passa a se integrar a instituições formais, como a própria Igreja, com sua estrutura complexa e hierárquica, ou a Cúria Romana, ocorre uma perda significativa da flexibilidade e da capacidade de negociação das identidades coletivas construídas inicialmente em redes sociais mais informais.

Essa mudança transforma também a maneira como o movimento trabalha sua própria identidade. A estratégia de apropriação identitária, comum nos estágios iniciais na qual o grupo define quem é por contraste com o que não é, passa a dar lugar a um esforço de ampliação e extensão da identidade. Em outras palavras, é justamente na fase de institucionalização que a identidade do movimento se fortalece, mas também se torna mais rígida, pois precisa se adaptar às estruturas formais, dialogar com públicos mais amplos e ocupar novos espaços de poder e representação.

Ao colocarmos em paralelo essas duas dimensões, a da identidade de gênero nesta sociedade e a da identidade coletiva em processos institucionais, percebemos um mesmo padrão de tensionamento entre flexibilidade e rigidez, entre construção social e normatização institucional. Assim como as identidades femininas foram moldadas por discursos e estruturas de poder (em especial pela Igreja e pelo ponto de vista masculino), os movimentos sociais também enfrentam desafios semelhantes ao se institucionalizarem. Em ambos os casos, a identidade se revela como algo em constante disputa, modelada por forças externas e internas, sempre atravessada por relações de poder e por processos históricos que definem quem pode falar, representar e ser representado.

Dessa forma, concordamos plenamente com a reflexão de Fontes, que destaca o quanto pode ser valioso utilizar o conceito de identidade como uma ferramenta para compreender o passado. Como ele afirma, “profundamente enriquecedora é a aplicação do conceito de identidade como instrumento de conhecimento para o quinhão do passado ao que nos voltamos” (Fontes, 2013, p. 44). Deste modo, ao utilizar a concepção de identidade para analisar períodos históricos mais recuados no tempo, conseguimos ampliar nossa compreensão sobre como os sujeitos eram formados, como se reconheciam, e de que maneira diferentes aspectos sociais, culturais e simbólicos moldavam suas experiências. Essa abordagem não apenas enriquece a análise histórica, mas também nos ajuda a estabelecer conexões entre o passado e os questionamentos contemporâneos sobre quem somos e como nos posicionamos no mundo. Silveira (2016) escreve que os estudos feitos sobre História Medieval têm muito a contribuir para entendermos melhor o mundo atual. Mesmo que esse campo pareça excessivamente distante, ele pode oferecer reflexões importantes sobre temas que ainda fazem parte da nossa sociedade, como o poder, a religião, as relações sociais e a cultura.

Neste sentido, a interdisciplinaridade é essencial, “tanto pela via teórico-metodológica, como pela via da análise de fontes materiais, literárias, iconográficas e documentais em geral na compreensão de um passado muito distante” (Silveira, 2016, p. 53). Trata-se, portanto, de uma abordagem que enriquece a investigação histórica ao permitir o cruzamento de saberes e suportes diversos, possibilitando interpretações mais densas e contextualizadas sobre sociedades que já não podem falar por si mesmas.

## 1.2. CONCLUSÃO

Para tanto, esta pesquisa se apoia em fontes primárias reunidas na coletânea Obras completas de San Bernardo (1983), organizada pela Biblioteca de Autores Cristianos da

Espanha, em uma transcrição bilíngue (latim/espanhol) da *De Laude Novae Militiae*, que serviu como base textual central de nossas análises. Trata-se de uma edição crítica que apresenta o texto latino de forma integral, não sendo uma edição fac-similar, mas sim uma versão que respeita o conteúdo original do documento, datado no início do segundo quarto do século XII. A utilização direta do texto em latim permitiu não apenas uma maior fidelidade filológica à obra, mas também a apreensão mais precisa de seus conceitos, formulações retóricas e simbólicas, fundamentais para compreender os mecanismos discursivos empregados por Bernardo na legitimação da identidade templária. Além disso, utilizamos também a *Vita Prima Bernardi*, hagiografia fundamental para compreender a formação espiritual e familiar do santo, bem como o modo como sua figura foi construída simbolicamente no interior da tradição monástica.

A monografia está organizada em três capítulos, além desta introdução teórica. O primeiro capítulo é dedicado à formação espiritual, familiar e social de Bernardo de Claraval, com ênfase nas condições que moldaram sua sensibilidade religiosa e intelectual. A partir da leitura atenta da *Vita Prima Bernardi*, hagiografia escrita por Guilherme de Saint-Thierry, o capítulo investiga como a origem aristocrática de Bernardo, sua inserção em uma linhagem cavaleiresca e, sobretudo, a figura marcante de sua mãe, contribuíram para a construção de um ideal cristão de santidade e renúncia. Ao situar a juventude de Bernardo no contexto das tensões entre o mundo laico cavaleiresco e o ideário reformador cisterciense, o capítulo busca compreender como sua trajetória pessoal se insere nas transformações religiosas e culturais da chamada “segunda Idade Feudal”. Esse percurso formativo é interpretado como elemento fundamental para entender o papel futuro de Bernardo como articulador entre os mundos espiritual e cavaleiresco.

O segundo capítulo analisa a visão de Bernardo sobre a sociedade cristã, com base em suas cartas, sermões e escritos doutrinários. O foco recai sobre sua concepção de mundo como uma estrutura hierárquica e ordenada por desígnios divinos, em que cada grupo social possui uma função legítima e sacralizada. O capítulo explora como Bernardo, embora profundamente monástico, se envolveu nas questões eclesiásticas e políticas do seu tempo, tornando-se conselheiro de reis, papas e nobres. A partir de sua atuação como reformador, pregador e polemista, procura-se compreender as ambivalências de sua relação com a nobreza guerreira: ao mesmo tempo em que critica os excessos mundanos da cavalaria feudal, ele reconhece nela um potencial espiritual que pode ser redirecionado para o serviço de Deus. Assim, este capítulo traça o pano de fundo ideológico que permite a Bernardo reconfigurar a figura do cavaleiro sob uma ótica cristã e ascética.

O terceiro capítulo centra-se na análise da obra *De Laude Novae Militiae*, escrita por Bernardo por ocasião de sua relação com a nascente Ordem dos Templários. A partir da versão em latim contida na transcrição bilíngue da coletânea *Obras completas de San Bernardo*, o capítulo examina de forma textual e conceitual como o autor legitima teologicamente a existência de uma "milícia santa", composta por monges-cavaleiros que lutam não por glória terrena, mas por salvação espiritual. O texto é interpretado como uma poderosa peça de propaganda espiritual e institucional, que redefine os valores tradicionais da cavalaria à luz da mística cisterciense. Por meio de uma retórica dualista, que opõe o "soldado de Cristo" ao "inimigo infiel", Bernardo consagra uma nova identidade para os templários, baseada na renúncia pessoal, na disciplina espiritual e no sacrifício heroico. Neste capítulo, busca-se demonstrar como a escrita de Bernardo opera uma verdadeira transfiguração simbólica da violência, apresentando a morte em combate tanto do infiel quanto do próprio cavaleiro como uma forma superior de martírio e serviço a Deus.

Ao articular reflexão teórica, análise textual e contextualização histórica, este trabalho procura demonstrar como a identidade dos cavaleiros templários foi moldada por uma operação simbólica poderosa, da qual Bernardo foi um dos principais artífices. Com isso, esperamos não apenas compreender melhor a lógica interna do discurso do período, mas também oferecer ferramentas críticas para pensar, em perspectiva, as relações entre fé, violência e poder.

## 2. GÊNESE: BERNARDO DE CLARAVAL E A VIRADA DO SÉCULO XI-XII

Este capítulo tem como objetivo apresentar um período-chave dentro do amplo contexto da Idade Média: o final do século XI e a primeira metade do século XII. Trata-se de uma época marcada por profundas transformações sociais e demográficas, pelo florescimento de novas ordens monásticas e por importantes mudanças políticas (Le Goff, 2021), cujos efeitos se fizeram sentir por toda a Europa Ocidental. Foi nesse cenário de mudanças profundas que viveu e atuou uma das figuras mais influentes da espiritualidade cristã daquele tempo: Bernardo de Claraval. Compreender esse momento histórico - bem como a figura deste sujeito que foi canonizado em 1174 -, é, portanto, fundamental para acessar, com maior profundidade, o pensamento, a trajetória e a relevância de Bernardo, tanto no campo da religiosidade quanto nas disputas políticas e eclesiásticas de seu tempo.

A proposta deste capítulo é demonstrar como as transformações em curso na virada do século XI para o XII influenciaram diretamente a formação espiritual, intelectual e prática de Bernardo de Claraval e, ao mesmo tempo, como ele próprio se tornou protagonista dessas mudanças. Por meio de sua ação reformadora, de sua pregação vigorosa e de sua intensa produção escrita, Bernardo não apenas absorveu as tensões e os ideais de sua época, mas também imprimiu sua marca pessoal no processo de renovação espiritual e institucional da Igreja.

Entre os marcos centrais desse período, destaca-se a chamada Reforma Gregoriana, um amplo movimento de renovação e disciplinamento da Igreja que teve início no final do século XI e buscava afirmar a autoridade espiritual do papado, reorganizar o clero e redefinir as relações entre o poder eclesiástico e o poder secular. As implicações dessa reforma foram profundas, afetando desde a constituição das ordens monásticas até a maneira como os cristãos passaram a conceber e viver sua fé. Em especial, a vida monástica experimentou uma revalorização, assumindo o papel de espaço privilegiado de espiritualidade, disciplina moral e autonomia em relação às pressões mundanas. É justamente nesse contexto que se insere a experiência cisterciense, da qual Bernardo se tornaria o principal expoente.

A trajetória espiritual de Bernardo de Claraval não pode, portanto, ser compreendida de forma isolada. Sua opção pela vida monástica, sua ascese rigorosa e seu pensamento teológico são inseparáveis das condições sociais e familiares em que foi educado. Ele foi profundamente marcado pelas estruturas e expectativas do mundo aristocrático.

Entretanto, mesmo inserido nesse tecido social, Bernardo imprimiu à sua escolha religiosa uma intensidade e uma radicalidade que a distinguiram de muitos de seus contemporâneos. Assim, este capítulo buscará explorar como os fatores históricos, sociais e espirituais do final do século XI moldaram o mundo de Bernardo.

## 2.1. O ESPÍRITO DA REFORMA

Bernardo viveu entre o final do século XI e o início do século XII, período que o historiador Marc Bloch (2016) caracteriza como pertencente à segunda “Idade Feudal”<sup>3</sup>. Essa denominação vai além de uma simples marcação cronológica: trata-se de um conceito interpretativo que busca nomear uma fase particularmente dinâmica e transformadora da história europeia ocidental. Essa conjuntura complexa e multifacetada, marcada por profundas tensões entre as esferas espiritual e temporal, exige uma abordagem que leve em consideração a cosmovisão da época, uma visão de mundo radicalmente estruturada pela fé cristã. A religiosidade não era apenas um aspecto da vida, mas a matriz que moldava a totalidade da existência. Conforme aponta Bloch (2016), a população daquele período era, de fato, um verdadeiro “povo de crentes”, cuja realidade era não apenas permeada, mas fundamentalmente constituída pela dimensão do sobrenatural:

**Caso se entenda, com isso, que toda concepção de mundo da qual o sobrenatural estivesse excluído permanecia profundamente estranha aos espíritos da época e, mais precisamente, que a imagem que tinham dos destinos do homem e do universo se inscrevia quase unanimemente no desenho traçado pela teologia e pela escatologia cristãs, sob suas formas ocidentais, nada é mais correto (Bloch, 2016, p. 101, grifo nosso).**

Percebe-se aqui, de maneira particularmente precisa, a complexa e profunda estrutura desta mentalidade, alicerçada em uma concepção de mundo em que o espiritual e o temporal não apenas coexistiam, mas se encontravam integrados de maneira essencial e indissociável. Nessa perspectiva, cada evento da vida, desde fenômenos naturais até acontecimentos políticos ou decisões individuais, era interpretado como expressão da vontade sagrada. A providência divina era a chave por excelência para se compreender o mundo. Assim, o cotidiano se revelava à semelhança de um teatro sagrado, um drama espiritual incessante no qual Deus, os santos, os anjos e até mesmo os demônios não apenas influenciavam os rumos da existência, mas atuavam como protagonistas ativos e reais da história humana (Bloch, 2016). Tudo, a natureza, a organização política, as relações econômicas, os vínculos familiares e a vida doméstica, eram

---

<sup>3</sup> O autor aponta o erro ao se colocar a dita “civilização feudal” enquanto um bloco ininterrupto. Desta maneira, divide-a em dois blocos, sucessivos e de aspectos diferentes: a primeira “idade feudal”, entre os séculos IX e XI; e a segunda, abrangendo os séculos XI ao XIII (Bloch, 2016, p. 82).

inteligíveis à luz de uma ordem transcendente. Essa configuração espiritual do real conferia à existência um caráter sacralizante que estruturava as práticas, os valores e as instituições.

Entretanto, não se tratava, por certo, de uma regra. Essa visão, embora fundamental para compreender o imaginário medieval, pode ser complementada por uma leitura mais atenta às nuances do período. Nos séculos XI e XII, a crença na providência divina como chave de leitura do mundo era, de fato, amplamente difundida e estruturava boa parte das representações e práticas sociais. No entanto, isso não significa que todos os acontecimentos fossem automaticamente percebidos como manifestações diretas da vontade de Deus. Havia espaço para interpretações diversas, negociações simbólicas e ações motivadas por interesses concretos, como alianças políticas, estratégias familiares ou necessidades econômicas. Assim, embora a dimensão sagrada permeasse a vida cotidiana e conferisse sentido à realidade, ela coexistia com outras lógicas de ação, revelando uma sociedade complexa, onde o espiritual e o temporal se entrelaçavam de maneira dinâmica e multifacetada.

Esse universo simbólico estava profundamente enraizado nas categorias doutrinárias do cristianismo romano. A imagem de mundo partilhada pela maioria dos homens e mulheres medievais se estruturava conforme os referenciais teológicos produzidos e difundidos pela Igreja sob sua forma ocidental. A finalidade da vida não era o bem-estar terreno, mas o alinhamento com os desígnios de Deus, a conformação da alma ao ideal cristão e, sobretudo, a preparação para o julgamento final.

Dentro dessa concepção, a Igreja não pode ser reduzida à condição de uma simples instituição religiosa. Ela era, antes, o centro gravitacional em torno do qual toda a vida orbitava. A Igreja configurava-se como a estrutura fundante e reguladora de todos os aspectos da sociedade europeia. Seu papel ultrapassava largamente a esfera do culto ou da espiritualidade individual, exercendo influência direta e sistemática sobre a organização do saber, a elaboração das leis, a administração da justiça, a condução das guerras, os tratados de paz e até mesmo a estruturação da vida econômica e agrícola. Era ela que sancionava o poder régio por meio da unção, que organizava o calendário da produção agrária segundo o ritmo litúrgico, e que oferecia os referenciais morais para a vida comunitária e pessoal (Bloch, 2016).

Essa amplitude de ação da Igreja refletia a própria lógica teocêntrica da sociedade cristã deste contexto, na qual nenhuma função voltada ao bem comum era considerada mais essencial do que aquela desempenhada pelas instituições espirituais. A autoridade eclesiástica transcendeu, assim, o campo da fé privada e da salvação individual para assumir responsabilidades nas esferas moral, educativa, política e até mesmo econômica. Os mosteiros, por exemplo, não se limitavam à prática da oração e da vida ascética: eram também centros de

produção intelectual, guardiões da memória cultural, preservadores de manuscritos e promotores do saber. As catedrais, por sua vez, não eram apenas locais de culto, mas pontos de articulação da vida urbana, espaços de socialização e de ensino. O papado, nesse contexto, não representava apenas uma liderança espiritual: ele se erguia como uma instância de soberania moral e política que ultrapassava as fronteiras dos reinos e dos impérios, reivindicando uma autoridade universal sobre os cristãos e, em muitos casos, sobre os próprios soberanos seculares (Bloch, 2016).

Portanto, a fusão entre fé e mundo temporal não era uma característica periférica desta sociedade, mas sim seu princípio organizador fundamental. Ao centralizar todas as esferas da vida sob sua autoridade, a Igreja apresentava-se como mediadora exclusiva entre o humano e o divino. Seus sacramentos, rituais, normas e estruturas hierárquicas eram compreendidos como canais indispensáveis de acesso à graça e à verdade. A própria figura do papa, concebido como vigário de Cristo na Terra, conferia à instituição eclesial um papel insubstituível na condução da humanidade à sua finalidade última. Esse modelo teológico-social estruturou não apenas a mentalidade da época, mas também o desenvolvimento das instituições políticas, jurídicas e culturais da cristandade ocidental durante o período.

A Igreja romana visava, assim, sua reafirmação enquanto a instituição mais poderosa do Ocidente, sob a autoridade absoluta e centralizadora do papado e sustentada por uma hierarquia cada vez mais sacralizada e separada do mundo laico. Esse entrelace entre fé e mundo não apenas constituía a base da cosmovisão destes séculos, como também explicava o prestígio da Igreja, legitimando de forma profunda e contínua sua presença como instância mediadora indispensável entre o humano e o divino. Mais do que conduzir as almas à salvação, a Igreja passou a organizar o mundo visível segundo princípios transcendentos (Baschet, 2006).

Essa centralidade, entretanto, não se consolidou de maneira pacífica ou espontânea, mas foi resultado de um intenso processo de disputas e redefinições, cujo uma das expressões mais emblemática se encontra no movimento que ficou conhecido como Reforma Gregoriana, assim denominado em referência ao papa Gregório VII (1020–1085), pontífice entre os anos de 1073 e 1085, uma das figuras centrais desse processo reformador. Esta reforma se desenvolveu, segundo Barthélemy (2010), entre os anos de 1049 e 1119, podendo ser considerada um dos momentos mais decisivos do cristianismo. Trata-se de um movimento que extrapolou os limites internos da Igreja e transbordou para o conjunto das estruturas sociais, influenciando profundamente dimensões políticas e espirituais da cristandade latina. Somos capazes de pontuar que a atuação de Gregório VII foi particularmente decisiva em três frentes centrais: a tentativa de delimitar com clareza os deveres e prerrogativas do papado; a substituição do

direito eclesiástico germânico pelo sistema jurídico canônico; e a obtenção da autonomia na escolha do papa, rompendo com a interferência direta do poder temporal (Barros, 2012).

Contudo, esta reforma não se limitou a disputas políticas e institucionais. Ela implicou uma reconfiguração profunda da própria natureza da Igreja, tanto em sua estrutura interna quanto em sua atuação externa. Marcou uma virada paradigmática na história eclesiástica ao representar não apenas um esforço por reformas exclusivamente morais, mas uma reconquista do monopólio espiritual e da centralidade eclesiástica na condução do mundo cristão. Implicou, portanto, em uma profunda reestruturação da própria identidade e missão da Igreja, visando purificar a vida religiosa, implicando uma reorganização interna que teve por objetivo também a restauração da autoridade espiritual do clero e reafirmar o papel da Igreja como mediadora entre o sagrado e o mundo laico. Ela pretendeu reafirmar também a verticalidade hierárquica, exigindo uma maior submissão do clero perante o Sumo Pontífice, bem como dos leigos ao clero, produzindo uma estrutura ainda mais hierarquizada e centralizada de poder (Barthélemy, 2010). Essa nova hierarquia eclesiástica não apenas reforçava a figura do papa como sucessor de Pedro, mas consolidava a noção de que toda a sociedade cristã deveria submeter-se à autoridade espiritual como fundamento da ordem legítima.

Buscava-se, desta forma, não apenas combater abusos isolados, mas redefinir profundamente as relações de poder dentro do corpo eclesiástico e entre este e o conjunto desta sociedade. Entre os principais alvos da reforma estavam práticas como a simonia - a compra de cargos eclesiásticos por grandes famílias nobres, que transformavam posições religiosas em instrumentos de poder e vaidade. Esta, além de comprometer a integridade moral da Igreja, representava uma ameaça direta à sua autonomia, abrindo brechas para a contaminação do sagrado pelos interesses mundanos (Barthélemy, 2010). Este enfrentamento era, portanto, parte de um projeto mais amplo de restauração da sacralidade da instituição e de afirmação de sua autoridade universal, em um momento em que a Igreja buscava não apenas reagir aos problemas internos, mas consolidar-se como o eixo normativo da cristandade ocidental.

Quanto ao imperioso intuito de afirmar a autonomia da Igreja frente ao Império e a qualquer outro poder temporal, buscava-se que todos os cargos eclesiásticos, e não apenas o papado, fossem escolhidos exclusivamente por autoridades eclesiásticas (Barros, 2012). Tal diretriz era sustentada pela convicção de que a ingerência laica corrompia a integridade da missão espiritual da Igreja, comprometendo sua função como mediadora entre o humano e o divino e refletia a convicção de que a eleição de bispos e abades não poderia ser contaminada por interesses seculares ou laços de lealdade política. Essa exigência de autonomia eclesial era

vista como condição indispensável para a preservação da pureza doutrinária e da autoridade espiritual da Igreja.

Para isso, Gregório VII reafirmou com clareza que o papa era o verdadeiro líder universal da cristandade, acima de qualquer poder secular. Afirmção que implicava uma nova concepção de autoridade religiosa: não subordinada, mas soberana, com legitimidade própria e universal, capaz de julgar e até mesmo depor reis, caso estes atentassem contra os princípios da fé. Era a consolidação da doutrina da superioridade do poder espiritual sobre o temporal, uma ideia que reconfigurava radicalmente o equilíbrio entre Igreja e Estado na cristandade ocidental. Mais do que simples submissão dos príncipes laicos, pretendia-se que o Papa fosse o soberano a empunhar ambos os gládios, o da fé e o da autoridade civil, reforçando sua primazia sob os demais poderes terrenos.

Este processo reformador incluiu ainda o combate ao nicolaísmo, ou seja, à prática do concubinato por parte dos padres, que contradizia o ideal de celibato e de pureza exigido pelo sacerdócio (Barthélemy, 2010). A erradicação desta prática era considerada essencial para restaurar a santidade e a disciplina clerical. A defesa do celibato sacerdotal, conforme Barthélemy (2010), não era apenas uma exigência disciplinar, mas uma tentativa de distinguir radicalmente o clero do restante da sociedade, marcando seu compromisso exclusivo com Deus e sua independência em relação aos laços de sangue, herança e interesses familiares. O celibato tornava-se, assim, um sinal visível de consagração total ao serviço espiritual, estabelecendo uma fronteira moral e teológica entre o sacerdote e o leigo. Essa separação visava reforçar o caráter sagrado do ofício clerical e impedir que a hereditariedade de cargos eclesiásticos transformasse a Igreja em um apêndice das linhagens aristocráticas. A reforma, nesse sentido, também se apresentava como uma profunda purificação dos costumes religiosos, com o objetivo de tornar o corpo clerical um modelo de santidade e retidão diante da comunidade cristã.

Nesse contexto de reconfiguração simbólica e institucional, Gregório VII promoveu ainda uma importante reformulação da imagem pública do papado, adotando o gorro branco como símbolo do *regnum*, como meio de afirmar a concepção de que o papa não era apenas autoridade espiritual, mas também um senhor temporal (Barros, 2012). Esse símbolo não era decorativo: o uso do gorro branco comunicava, de forma visual e pública, que o papa possuía uma dignidade comparável à dos reis. A indumentária pontifícia, assim como os rituais de entronização, passaram a refletir essa sacralização do poder papal, fundindo o cerimonial religioso com a liturgia do poder.

Tratava-se de um gesto carregado de significado político, um verdadeiro emblema do novo estatuto de soberania universal reivindicado pela Sé Romana, reforçando que o poder espiritual do imperador estava hierarquicamente abaixo mesmo de clérigos inferiores, o que expressava a supremacia incondicional da Igreja. Ou seja, mesmo um padre ou bispo simples, se estivesse agindo segundo a autoridade da Igreja, tinha, em última instância, mais legitimidade do que o imperador em assuntos espirituais. Essa inversão das hierarquias tradicionais, que colocava o poder sagrado acima do poder armado, gerava tensões estruturais entre o papado e os monarcas europeus, inaugurando um longo ciclo de conflitos entre Roma e os diversos tronos, visto que implicava uma redefinição dos limites da soberania e da autoridade política no interior da cristandade. Tais disputas, muitas vezes violentas, tornaram-se um dos traços centrais do imaginário político-religioso, em que a figura do papa aparecia simultaneamente como líder espiritual, juiz supremo e senhor de reis.

Essa concepção culminou na proibição da investidura laica, ou seja, da prática em que reis e nobres indicavam bispos e abades, e gerou diversos confrontos diretos entre o papado e o império. O mais notório deles ocorreu com Henrique IV, imperador do Sacro Império Romano-Germânico que declarou o papa deposto após a promulgação do *Dictatus Papae*<sup>4</sup> e acabou sendo excomungado por Gregório VII. Nesse documento emblemático, o papa afirmou: “Só o pontífice romano é dito, a justo título, como universal... É o único cujo nome é pronunciado em todas as igrejas... quem não está com a Igreja Romana não deve ser considerado católico...” (*apud Le Goff, 2020, p. 258–259*). Essas palavras expressaram com clareza a visão teocrática que sustentava a reforma.

Neste conflito, que ficou conhecido como a Questão das Investiduras, Henrique IV, não pretendia aceitar a diminuição de poder o controle sobre a nomeação dos bispos, visto que isso significava perder aliados políticos e poder sobre grandes regiões. Em resposta à excomunhão, o imperador teve que se humilhar publicamente diante do papa em Canossa, em 1077, pedindo perdão, se tornando, desta forma, um episódio que simbolizou a força do papado naquele momento (Barros, 2012).

Recusar a investidura laica era essencial para manter a santidade e a autoridade do clero. Tratava-se de uma estratégia política e teológica de longo alcance: ao garantir que os bispos e abades fossem nomeados por critérios religiosos e institucionais, a Igreja consolidava um corpo clerical mais coeso e leal à Sé Romana. A centralização da autoridade papal foi concebida, assim, como uma salvaguarda contra a contaminação da esfera religiosa pelos interesses

---

<sup>4</sup> Documento composto por um conjunto de 27 sentenças, no qual o sumo-sacerdote expôs seu programa político eclesiástico no ano de 1076 (Barros, 2012).

terrenos. Nesse movimento, a Igreja não apenas se protegia, mas também ampliava sua capacidade de governança moral e espiritual sobre a sociedade. E, por trás de tudo isso, afirmava-se um verdadeiro primado do papa sobre o século (Barthélemy, 2010).

Tal reconfiguração profunda da Igreja como uma instituição autônoma, centralizada e dotada de autoridade soberana, não apenas redefiniu o equilíbrio de poderes no Ocidente, mas também estabeleceu as bases para a emergência de figuras religiosas com grande influência moral, teológica e política, como Bernardo de Claraval. A Reforma Gregoriana, ao tentar consolidar o primado do poder espiritual sobre o temporal, criou um campo de legitimidade no qual monges, abades e teólogos podiam atuar com autoridade em questões que transcendiam o claustro, alcançando os domínios da política, da doutrina e da moral pública. Formava-se, assim, uma nova elite espiritual, cuja legitimidade vinha menos da linhagem ou da força militar, e mais da retidão moral, da erudição teológica e da proximidade com o sagrado.

No caso específico de Bernardo, a importância da reforma reside no fato de que ela forneceu as condições institucionais e simbólicas que permitiram sua ascensão como orientador espiritual da cristandade. A reafirmação do monopólio da Igreja sobre a definição da ortodoxia possibilitou que personagens como ele se posicionassem como árbitros da fé e guardiões da moral cristã. Assim, ele não apenas herda os frutos do movimento gregoriano, como também podemos dizer que o prolonga e radicaliza, atuando como defensor incansável da pureza doutrinal, da disciplina monástica e da supremacia espiritual da Igreja em meio aos conflitos e desafios do século XII.

Nesse novo paradigma eclesiástico, Bernardo de Claraval pôde emergir como conselheiro de pontífices, mediador em conflitos diplomáticos, pregador de cruzadas e modelo de santidade cisterciense. Sua autoridade espiritual se impunha mesmo diante dos reis, e sua voz era ouvida como a de um intérprete autorizado da vontade divina. A trajetória deste sujeito é exemplo de algum êxito da visão gregoriana: a do religioso como autoridade moral e política, capaz de orientar reis, disciplinar heresias e conduzir multidões pelo ideal de uma cristandade pura e militante.

É nesse universo denso de símbolos e de sentidos, profundamente enraizado na tradição cristã, que Bernardo vai surgir e atuar. Sua autoridade não derivava apenas de sua posição monástica ou de suas virtudes pessoais, mas da sua capacidade de traduzir, intensificar e orientar essa sensibilidade religiosa que impregnava todos os aspectos da vida. Por fim, podemos afirmar que sua figura sintetiza o espírito da Reforma Gregoriana: austero, zeloso, eloquente e profundamente convicto da missão salvífica da Igreja. Ele encarnou, de certa forma, a aliança entre espiritualidade radical e ação institucional que definiu o século XII.

## 2.2. REFLEXOS DE BERNARDO E SEUS PAIS NA *VITA PRIMA* DE GUILHERME DE SAINT-THIERRY

Para examinarmos a juventude de Bernardo, não se dispõe de outro documento senão a *Vita Prima Bernardi*, escrita por Guilherme de Saint-Thierry (1085-1148) por volta do ano 1148. É notável o fato de a obra ter sido iniciada ainda em vida de Bernardo, reunindo relatos de milagres e feitos extraordinários atribuídos a ele. Trata-se, portanto, de uma hagiografia desenvolvida durante a vida de seu protagonista (Salles, 2008). Uma tradução portuguesa da *Vita Prima*, datada dos séculos XIV ou XV e realizada por monges cistercienses do Mosteiro de Alcobaça<sup>5</sup>, revela o esforço de difundir seus exemplos na sociedade posterior ao século XII (Salles, 2008).

O texto, fruto da iniciativa pessoal do abade de Saint-Thierry, expressa uma admiração que pretende testemunhar a graça e os dons monásticos de Bernardo e de seus familiares. Além de exaltar as práticas ascéticas do santo, destaca seu poder de persuasão e sua capacidade de “conversão”, especialmente no tocante aos irmãos cavaleiros. A cavalaria secular surge, nesse relato, como um contraponto, cujo ápice se realiza justamente em seu abandono e na adesão à cavalaria espiritual, isto é, ao claustro. Bernardo é retratado como o mediador dessa transição, particularmente no seio de sua própria família (Salles, 2008).

Esse olhar hagiográfico sobre Bernardo, no entanto, não se limita a retratar sua figura isoladamente, mas busca inserir sua trajetória em um contexto familiar e social mais amplo, que ajuda a compreender as raízes de sua vocação e o ambiente que moldou seu caráter espiritual. A *Vita Prima* dedica atenção especial aos membros de sua família, sobretudo àqueles que já demonstravam, ainda que de maneiras diferentes, sinais de uma vida orientada para Deus. Essa ênfase não é casual, pois reforça a ideia de que a santidade de Bernardo estaria profundamente enraizada em uma herança familiar marcada por valores cristãos e um compromisso ético que transcenderia gerações.

---

<sup>5</sup> Trata-se da versão que se encontra transcrita no livro organizado por Lawrence A. Sharpe, “The Old Portuguese: Vida de Sam Bernardo”, a qual utilizamos nesta pesquisa.



Figura 01: *São Bernardo e sua família*. Reproduzida de: Jacques de Voragine, *Légende dorée*. France, Paris, XVe. In: Bibliothèque Nationale de France, Département des Manuscrits, Division Occidentale. Disponível em: <https://mandragore.bnf.fr/mirador/ark:/12148/btv1b8100141m/f13>. - A imagem mostra Bernardo de Claraval ao centro. À sua frente estão: sua mãe, Aleth (à esquerda), e seu pai, Tecelino (à direita).

Entre esses personagens familiares, destaca-se com pai, Tecelino, cuja conduta cavaleiresca é descrita com admiração e reverência. Na obra de Guilherme de Saint-Thierry, é apresentado como:

cavaleiro de legítima e antiga cavalaria, amador de Deus e defensor da justiça. Dessa cavalaria fazia uso segundo a doutrina evangélica, não praticando crueldade nem maldade a ninguém, contentando-se com os estípedios que lhe davam seus senhores e com as rendas que possuía, as quais lhe bastavam para todas as suas boas obras. De tal modo servia com armas e conselho a seus senhores temporais que não desprezava nem esquecia o serviço do seu Senhor Deus <sup>6</sup>(VP, p. 48, adapt. nossa).

Essa descrição revela não apenas a nobreza de sangue de Tecelino, mas sobretudo uma ética cristianizada de cavalaria que integrava o serviço militar à devoção religiosa. Bernardo herdaria, portanto, não apenas o status aristocrático, mas também uma inclinação para uma vida pautada em virtudes espirituais, já presentes na prática do pai. Tecelino é descrito como um possuidor de uma religiosidade equilibrada, fiel aos seus senhores temporais, porém consciente de sua responsabilidade diante de Deus, antecipando, de alguma forma, a síntese que Bernardo buscaria realizar entre os ideais cavaleirescos e monásticos. Essa síntese moral, que unia a fidelidade feudal à fidelidade a Deus, refletia claramente alguns dos princípios reformadores gregorianos, em que a lealdade última do cristão, inclusive dos nobres, deveria ser reservada à Igreja e à ordem divina.

Dessa forma, o pai de Bernardo aparece nesta obra não apenas como um nobre e guerreiro, mas como um modelo ético de cavaleiro cristão, capaz de combinar bravura com justiça, moderação e profunda devoção. Ele personificava um ideal no qual a força física e o poder militar eram subordinados aos valores evangélicos, justamente em um momento histórico, como veremos adiante, em que a nobreza guerreira começava a ser reinterpretada sob a luz da fé cristã. Esse *ethos* familiar constituiria, assim, a base da formação espiritual de Bernardo, preparando-o para sua trajetória como monge, abade e reformador, na qual a herança cavaleiresca seria reinterpretada e incorporada ao ideal cisterciense.

Essa perspectiva inicial sobre a família amplia a compreensão da juventude e da formação de Bernardo, evidenciando a influência decisiva que se atribui não somente ao pai, mas também à sua mãe na construção de sua identidade espiritual e social. Ao longo da narrativa, perceberemos que essa herança se manifesta não apenas na linhagem e no status, mas, sobretudo,

---

<sup>6</sup> cavalleiro de lidima e antiga cavalaria, amador de Deus e teedor de justiça. Da qual cavalaria usava segundo a doutrina avangelica, nom fazendo crueza nẽ maldade a algũu, contentando-se dos stipendios que lhe davã seus senhores e rendas que tiinha, as quaaes lhe abastavã pera todas suas boas obras. Em tal modo servia cõ armas e cõselho a seus senhores tenporaes que nõ desprezava nẽ esqueecia o serviço do seu Senhor Deus.

na transmissão de um ideal de vida que unia a nobreza de sangue à nobreza da alma, ideal este que seria central para a construção de sua santidade.

A *Vita Prima* reserva um espaço particularmente relevante à presença e ao papel da mãe de Bernardo, Aleth (chamada Adalayda nesta versão da VP), exaltando de maneira exacerbada seu papel decisivo na formação espiritual dos filhos. O texto ressalta seu exemplo de virtude doméstica e maternidade piedosa, apresentando-a como verdadeira mediadora da graça no interior da família:

Sua mãe se chamava Adalayda. Era natural de uma vila chamada Monbarão. Ela, segundo sua ordem e conforme a regra apostólica, era muito sujeita e obediente ao marido e sob o poder dele. Com temor de Deus, governava sua casa, dedicando-se às obras de misericórdia e criando seus filhos com toda boa disciplina e ensinamento. Esta teve sete filhos: seis homens e uma mulher. Os filhos homens prometeu fazer todos monges, e a filha, freira. Assim, logo que cada um nascia, ela o tomava em suas mãos e o oferecia ao Senhor. Por isso, não queria consentir que os criassem amas alheias, mas com seu próprio leite os amamentava, para que neles infundisse e lançasse a natureza da bondade maternal. Depois que deixavam de mamar, não os criava com iguarias delicadas, mas os acostumava a comidas rudes e comuns, preparando-os e habituando-os à vida monástica para a qual desejava enviá-los<sup>7</sup> (VP, p. 48-49, adapt. nossa).

Essa construção idealizada da maternidade de Aleth reforça o imaginário hagiográfico que legitima a santidade de Bernardo desde o nascimento. Sua mãe, ao rejeitar o conforto e a ostentação típicos da nobreza, adota deliberadamente práticas que moldam os filhos segundo o ideal cisterciense de austeridade e devoção. Com isso, o texto atribui à figura materna não apenas o papel de cuidadora, mas de verdadeira iniciadora de vocações:

Tão logo quanto cedo pôde, o entregaram ao ensino com mestres de letras na igreja de Castelião, que antes era secular e, por obra desse Bernardo, foi depois promovida à ordem de cônegos regulares, e tanto quanto pôde, se dedicava a ela. O jovem, agraciado por natureza e com gênio precoce, cumpriu o desejo da mãe, pois se aplicava ao estudo das letras mais do que qualquer outro rapaz que com ele aprendia, e além do que sua idade exigia. Já quase naturalmente se inclinava à mortificação das coisas seculares, começando a buscar a perfeição que via ser necessária<sup>8</sup> (VP, p. 50, adapt. nossa).

---

<sup>7</sup> Sua madre chamavam Adalayda. Era natural de hũa villa que chamam Monbarõ. Ella ã sua ordem, segundo a regra apostolica, era muy subjecta e obediente ao marido e sob poder delle. Com temor de Deus regia sua casa, dando-se aas obras da misericordia e criando seus filhos ã toda boa disciplina e ãsignança. Esta geerou sete filhos: seys machos e hũa femea. Os machos prometeu de os fazer todos monges e a femea monga. Logo como cada hũa nascia ella o tomava ã suas mãaos e oferecia-o ao sSenhor, por a qual cousa nõ queria cõsentir que dessem a criar a amas alheas mais cõ o seu lecto os criava pera ã elles ãfundir e lançar a natureza da bondade maternal. Despois que leixavam de mamar nom os criava cõ viandas delicadas mais acostumavo-os a viandas grosas e geeraaes, aparelhando-os e acostumando-os aa vida monachal a que desejava de os emviar

<sup>8</sup> Que logo quam cedo pode, o deu a ensinar a mestres de letras e a igreja de Castelion, a qual ante era secular e per obra desse Bernardo foy depois promovida em orde de coonigos regulares, e tez quanto pode que provestasse e ellas. O moço comprido da graça e de ge[n]ho natural cedo é esto comprio o desejo da madre, ca provectava no estudo das letras mais que nenhuu dos outros moços que cõ elle aprendia e aalem do que sua idade requiria. E ja quasy naturalmente é mortificação das cousas seculares começava a perfeição que avia de seer.

Aqui, é posta em evidência por Guilherme de Saint-Thierry a diligência e o empenho de Aleth em garantir que Bernardo recebesse uma educação sólida e uma formação espiritual desde cedo, refletindo sua profunda preocupação com a salvação dos filhos. Seu zelo materno não se restringia apenas à criação física, mas estendia-se à formação intelectual e moral. Assim, sua mãe soube conciliar austeridade e disciplina com ternura, formando não apenas o caráter de um nobre, mas também o espírito de um autêntico servo de Deus.

Ao educar pessoalmente seus filhos, recusando a terceirização do cuidado, ela é apresentada como alguém que assegurava fortemente que os valores cristãos fossem internalizados desde a infância, criando um ambiente onde a virtude e a fé eram cultivadas cotidianamente. A influência de Aleth manifestou-se também na formação da vontade de Bernardo, que desde cedo demonstrava inclinação para a renúncia das coisas mundanas, indicativo claro do impacto da orientação materna. Essa dedicação materna constituiria, assim, um fundamento sólido para a posterior decisão de Bernardo de abraçar o monasticismo cisterciense, consolidando a ideia de que a formação espiritual se inicia no seio familiar, sendo sua figura materna a principal agente dessa transformação.

Essa missão formadora não se encerraria com a infância dos filhos. A *Vita Prima* descreve que, após cumprir fielmente sua missão materna e conjugal, Aleth passou a viver, dentro dos limites impostos pela sua condição de mulher casada, uma vida de profunda consagração espiritual:

Sua mãe, tendo criado fielmente seus filhos e concluído todas as tarefas que diziam respeito à criação deles, partiu deste mundo com bem-aventurança para junto do Senhor. Sua vida não pode ser deixada de lado, pois ela viveu por muito tempo com seu marido de forma honesta e justa, segundo a justiça e a honestidade deste mundo e conforme a fé e a lei do matrimônio. Alguns anos antes de sua morte, ela passou a viver a vida para a qual havia criado os filhos, da maneira que pôde e como convinha a uma mulher que estava sob a autoridade do marido e que não tinha domínio sobre o próprio corpo. Ela, mesmo em sua casa e dentro da vocação do casamento, viveu no mundo como se fosse uma monja, durante longo tempo: comia pouco, vestia-se com simplicidade, rejeitava as riquezas e as pompas, afastava-se dos compromissos e cuidados seculares, entregando-se a jejuns, vigílias e orações. Aquilo que lhe faltava para essa vida de piedade, supria com esmolas e com diversas obras de misericórdia. E, assim, crescendo dia após dia nesse caminho, chegou a consumir sua vida em serviço de Deus, para o qual partiu deste mundo<sup>9</sup> (VP, p. 51, adapt. nossa).

---

<sup>9</sup> E sua madre, criados fielmente seus filhos e acabadas todas as cousas que aa criação delles pertêçã, com bema-venturança se foy deste mundo pera o Senhor. A vida da qual nom he pera leixar de dizer, ca vivendo ella per muito tempo cô seu marido honestamente e justamente segundo a justiça e honestidade deste mundo e segundo a fe e ley do casamento, per algũus annos ante da sua morte ella teve primeiro aquella vida pera que criou os filhos, asy como ella pode e como conuinha a molher que estava so poderio do marido e que nõ tiinha poderio do proprio corpo. Ella è sua casa e na profissom do casamento e è meyo do mundo per gram tempo teve vida de monga, comendo pouco, vilmente se vis- tindo, riquezas e pompas de sy tirando, dos auctos e cuidados secu- lares ses removendo, dando-se aos jejũus, vigílias e orações, e o que lhe desto mingava cô smolas e desvairadas obras de misericórdia o remindo. E a qual cousa provectando de dia em dia veo fazer sua fim em serviço de Deus pera o qual se foy deste mundo.

Deixa-se em evidência o empenho de Aleth em garantir que Bernardo recebesse uma educação sólida e uma formação espiritual desde cedo, refletindo sua profunda preocupação com a salvação dos filhos. Seu zelo materno não se restringia, portanto, à simples criação física, mas estendia-se à formação intelectual e moral, preparando o filho para uma vida dedicada a Deus. Aleth soube conjugar austeridade e disciplina com ternura, moldando em Bernardo não apenas o caráter de um nobre, mas o espírito de um verdadeiro servo de Deus.

A referência à conduta conjugal de Aleth, enquanto mulher fiel, obediente e humilde, reforça um dos valores centrais da reforma da Igreja no século XI, que buscava orientar a vida laica segundo modelos espirituais mais elevados. Como mulher nobre, Aleth submete-se à autoridade do marido, mas transforma essa submissão em um espaço de santificação pessoal, revelando que a vocação espiritual feminina podia se realizar plenamente mesmo dentro das normas patriarcais vigentes.

Sua figura, assim, não apenas forma vocações, mas personifica a possibilidade de viver, no mundo, um ideal de santidade comparável ao do claustro, o que a aproxima de modelos bíblicos como o de Ana, mãe de Samuel (1Sm 1,27-28)<sup>10</sup>, ao nutrir os filhos com seu próprio leite e habituá-los à austeridade desde o berço, Aleth atua como mediadora da graça e artífice das vocações no seio doméstico. Além de Ana, outras mães bíblicas exemplares, como Sara, mãe de Isaque (Gn 21,1-2)<sup>11</sup>, e Isabel, mãe de João Batista (Lc 1,36-37)<sup>12</sup>, reforçam essa relação de Aleth com o arquétipo de maternidade abençoada, que colabora ativamente com o plano divino na formação de grandes figuras espirituais. Esses estereótipos tornam-se evidentes à medida que se examina, particularmente na *Vita Prima*, a aproximação, implícita ou explícita, das personagens com figuras bíblicas, bem como os elementos compartilhados com outras obras hagiográficas: valorização da figura materna, dificuldades do protagonista em seguir a carreira religiosa, oposição de parentes leigos, entre outros (Salles, 2008).

A própria vinda de Bernardo, como sendo o terceiro filho da família, é apresentada pelo abade de Saint-Thierry como resultado de uma anunciação mística, revelada em sonho à sua mãe:

Trazendo ela em seu ventre Bernardo, que foi seu terceiro filho, **viu em sonhos uma visão, a qual foi sinal do que havia de ser. Parecia-lhe que via em seu ventre um cão todo branco e ruivo pelo espinhaço, e que ladrava.** Com essa visão ficou muito espantada e **foi a um religioso que a aconselhasse, contando-lhe a visão do sonho.**

<sup>10</sup> “Eu orava por este menino, e Iahweh atendeu à minha súplica. Da minha parte eu o dedico a Iahweh por todos os dias que viver, assim o dedico a Iahweh.” E lá ele se prostou diante de Iahweh.”

<sup>11</sup> “Iahweh visitou Sara, como dissera, e fez com ela o que prometera. Sara concebeu e deu à luz um filho a Abraão já velho, no tempo que Deus tinha marcado.”

<sup>12</sup> “Também Isabel, tua parenta, concebeu um filho na velhice, e este é este o sexto mês para aquela que chamavam de estéril. Para Deus, com efeito, nada é impossível.”

**O qual logo concebeu o espírito da profecia, pela qual Davi disse ao Senhor dos santos pregadores: “A língua dos teus cães, etc.” E respondeu-lhe: “Não temas, bom é o teu sonho. Tu serás mãe de um muito nobre cão, o qual será guardador da casa de Deus, e dará por ela grandes latidos contra os inimigos da fé. Ele será muito nobre pregador, e assim como o bom cão, que por virtude da língua faz mansa a ferida, assim curará ele muitas enfermidades das almas”**<sup>13</sup> (VP, p. 49, grifo e adapt. nossos).

Esse episódio onírico, protagonizado por Aleth durante a gestação de Bernardo, revela não apenas a construção simbólica de uma vocação profética desde o ventre materno, mas também a elaboração de um discurso legitimador que atribui a Bernardo uma autoridade espiritual predestinada e sacralizada. Ao ser interpretada por um religioso inspirado como anúncio de que seu filho seria um “cão guardião da casa de Deus”, a visão do cão branco e ruivo transforma-se em profecia e em metáfora fundante de seu papel futuro como defensor da ortodoxia cristã. Trata-se de uma narrativa que, ao mesmo tempo, aponta para a excepcionalidade do indivíduo.

A imagem de Bernardo como o guardião da casa de Deus, ressoa profundamente com o ideal gregoriano de uma Igreja militante, purificada e zelosa, conduzida por líderes espiritualmente irrepreensíveis e dotados de uma missão quase escatológica. Nesse contexto, a vocação profética de Bernardo não surge apenas como dom individual, mas como resposta providencial às exigências de um tempo em que a Igreja buscava reafirmar sua centralidade e sua pureza. A profecia que antecipa sua trajetória espiritual serve, assim, como instrumento de validação e consagração do seu papel como reformador e pregador, enraizado na fidelidade doutrinal e no combate aos desvios heréticos e morais.

A simbologia do cão, branco pela pureza e ruivo pelo zelo ardente, acrescenta camadas de sentido à vocação de Bernardo. Podemos realizar uma associação com o Salmo davídico “a língua dos teus cães” (Sl 68,24)<sup>14</sup>, projetando sobre ele a imagem do pregador inspirado, cuja palavra tem a força não apenas de convencer, mas de curar. Seu latido, neste caso, não seria um grito de alarme apenas, mas um gesto de intervenção verbal que transforma e purifica. Essa capacidade de cura pela palavra busca fazer de Bernardo não só um combatente dos desvios espirituais de seu tempo, mas um verdadeiro *medicus animarum*, um médico das almas. Sua

<sup>13</sup> trazendo ella ã seu ventre Bernardo que ffoy seu filho terceiro, vio ã sonhos hũa visom a qual foy signal do que avia de seer. Pareçia-lhe que vya ã no seu ventre hũu cam todo branco e ruyvo pollo espinhaço e que ladrava. Da qual visom ella muyto espantada se foy a hũu religioso que a conssellhase, contando-lhe a visom do sonho. O qual logo concebeo o espirito da proficia pollo qual David diz ao Senhor dos santos pregadores: “A lingoa dos teus cães, etc.” E responde-lhe: “Nom temas, bõo he o teu sonho. Tu seras madre de mui nobre cam, o qual seera gardador da casa de Deus e dara por ella grandes ladridos contra os inimigos da fe. Elle sera mui nobre preegador, e asy como o boom cam per virtude da lingoa faz meezi nha as chagas, asy curara elle muitas enfermidades das almas.”

<sup>14</sup> “para que no sangue banhes o teu pé, e a língua dos teus cães tenha sua ração de inimigos.”

eloquência, nesse sentido, tornar-se-ia instrumento de conversão e mediação entre a graça divina e a humanidade.

Trata-se, portanto, de uma verdadeira anunciação, nos moldes da tradição cristã, que antecipa o caráter singular não apenas da criança, mas também de sua mãe. O relato, provavelmente transmitido ao próprio Bernardo por Aleth, revela a dimensão espiritual e simbólica do nascimento do futuro abade de Claraval. Como destaca Salles (2008), o episódio dialoga de forma clara com a narrativa evangélica da anunciação do anjo Gabriel à Virgem Maria (Lc 1,26-32)<sup>15</sup>, bem como com a visita de Maria a Isabel, mãe de João Batista (Lc 1,40-43)<sup>16</sup>, quando o filho de Isabel, ainda no ventre, reconhece a presença do Salvador. A comparação com essas cenas bíblicas aprofunda a percepção de Bernardo como figura eleita desde antes do nascimento, portador de uma missão profética de proporções quase messiânicas dentro da estrutura eclesial.

O trecho prossegue, destacando que:

Com tal resposta, a fiel e piedosa mulher ficou muito alegre, como se já recebesse de Deus, e logo se acendia no amor do filho ainda não nascido, cuidando como o havia de dar a ser ensinado nas santas letras, segundo o modo da visão e interpretação pela qual lhe eram prometidas tão altas coisas. **O que assim foi feito: que como o moço nasceu, não o ofereceu a Deus no modo que os outros faziam, mas como se lê de Santa Ana, mãe de Samuel, a qual, como houve o filho que pediu ao Senhor, logo o ofereceu no tabernáculo para que o servisse para sempre — assim ela ofereceu a Deus e à sua Igreja.**<sup>17</sup> (VP, p. 49, grifo e adapt. nossos).

A valorização da maternidade de Aleth nesse contexto ganha relevo especial. Ela não é apresentada apenas como a mãe biológica de um santo, mas como colaboradora ativa no projeto divino, figura de uma maternidade espiritual. No universo simbólico da cristandade dos séculos XII, consagrar filhos a Deus era uma das formas mais elevadas de realizar-se espiritualmente, sobretudo para as mulheres – como demonstrado nos exemplos anteriores –, cujo espaço de atuação pública era frequentemente limitado. A maternidade, nesse caso, é elevada à condição

<sup>15</sup> “No sexto mês, o anjo Gabriel foi enviado por Deus a uma cidade da Galileia, chamada Nazaré, a uma virgem desposada com um varão chamado José, da casa de Davi; e o nome da virgem era Maria. Entrando onde ela estava, disse-lhe: ‘Alegra-te, cheia de graça, o Senhor está contigo!’ Ela ficou intrigada com essa palavra e pôs-se a pensar qual seria o significado da saudação. O Anjo, porém, acrescentou: ‘Não temas, Maria! Encontraste graça junto de Deus. Eis que conceberás no teu seio e dará à luz um filho, e o chamarás com o nome de Jesus. Ele será grande, será chamado Filho do Altíssimo, e o Senhor lhe dará o trono de Davi, seu pai;’”

<sup>16</sup> “Entrou na casa de Zacarias e saudou Isabel. Ora, quando ouviu a saudação de Maria, a criança lhe estremeceu no ventre e Isabel ficou repleta do Espírito Santo. Com um grande grito exclamou: ‘Bendita és tu entre as mulheres e bendito o fruto de teu ventre! Donde me vem que a mãe do meu senhor me visite?’”

<sup>17</sup> Com a qual resposta a fiel e piedosa molher foy muyto leda, asy como se a recebese de Deus e ja toda se acendia no amor do filho ainda nom nado, cuidando como o avia de dar a seer ensinadõ as sanctas letras segundo o modo da visom e eterpretaçom polla qual lhe delle erã prometidas tam altas cousas. O que asy foy ffecto: que como o moço nasceu nõ ho offereçeu a Deus no modo que os outros fazião, mas como se lee de Santa Anna, madre de Samuel, a qual como ouve filho que pidio ao Senhor, logo ho offereçeu no tabernaculo que o servise pera senpre, asy ella offereçeu a Deus e a sua egreja.

de missão sagrada, uma verdadeira via de santificação. Aleth, ao oferecer Bernardo à Igreja com fé e consciência do destino que lhe fora revelado, adquire autoridade moral e prestígio espiritual, sendo apresentada como perfeito modelo de mãe piedosa, que foi capaz de transformar o lar em extensão do mosteiro, e a educação doméstica em um caminho que levou seus filhos, em especial Bernardo, à santidade.

### 2.3. ENTRE O SÉCULO E O HÁBITO

É deste modo, em meio às intensas transformações ocorridas entre o final do século XI e o início do XII, emerge uma figura que se tornaria uma das mais influentes da história da Igreja: Bernardo de Claraval. Nascido em 1090, na região da Borgonha (França), Bernardo pertencia à nobreza local. Sua origem aristocrática o inseriu desde cedo no universo dos valores cavaleirescos, bem como nas disputas e ambições próprias desse estrato social. Seu pai exercia o cargo de castelão, uma posição de prestígio e responsabilidade dentro da hierarquia feudal, enquanto sua mãe mantinha laços de parentesco com os pequenos condes do ducado local, o que consolidava ainda mais sua posição de destaque no seio da nobreza regional. Essa origem favoreceu não apenas sua formação intelectual e espiritual, mas também o preparou para exercer influência em esferas mais amplas da sociedade e da Igreja (Duby, 1994).

Com 16 anos, Bernardo perdeu sua mãe, figura que foi, como apresentado, central em sua formação moral e espiritual. Mulher de profunda piedade e exemplo constante de virtude, Aleth marcou indelevelmente a consciência do filho. A lembrança da educação austera que dela recebera, pautada pela caridade, pela humildade e pela fiel observância à lei evangélica, permaneceu viva em seu interior e, decerto, fortaleceu sua sensibilidade às realidades espirituais. Essa herança materna foi um dos impulsos mais poderosos para a grande opção de Bernardo pelo “deserto” - imagem beneditina que simboliza a decisão radical de viver exclusivamente para Deus (Oliveira, 2009).

Contudo, o que verdadeiramente distinguia Bernardo entre seus contemporâneos não era apenas sua nobre ascendência. Pertencente a uma geração marcada por novos anseios espirituais, Bernardo representava uma força transformadora no cenário religioso de seu tempo. Quando falava, não apenas se fazia ouvir: ele alterava o próprio curso do mundo ao seu redor. Sua ação e seu pensamento tornaram-se decisivos na integração do monaquismo às novas estruturas da Igreja, num momento em que a instituição passava por reformas profundas e buscava reafirmar sua autoridade espiritual e moral sobre a sociedade (Duby, 1994).

Por volta de 1113, ainda jovem, Bernardo tomou uma decisão que transformaria sua trajetória e deixaria marcas profundas na história do cristianismo ocidental: abandonou a vida secular e ingressou no mosteiro de Cister (Duby, 1990), em um período marcado pelo enfraquecimento das estruturas sociais tradicionais e por um sentimento generalizado de declínio. Como observa Bloch (2016, p. 105), “a preocupação das remunerações eternas interrompeu, por meio da fuga para o claustro, mais de uma trajetória de chefe, chegando até mesmo a pôr fim à propagação de mais de uma linhagem senhorial; tal foi o caso dos seis filhos do senhor de Fontaine-lès-Dijon, que rumaram para o monastério sob o comando do mais ilustre dentre eles, Bernardo de Claraval.” Sob sua liderança, esses jovens nobres renunciaram às tradições cavaleirescas e abraçaram a rigorosa disciplina do monasticismo cisterciense, evidenciando o poder transformador dessa nova espiritualidade neste contexto.

A respeito de sua conversão, a *Vita Prima* fornece um importante testemunho. Segundo o relato de Guilherme de Saint-Thierry, Bernardo,

refletindo sobre o que vulgarmente se diz que não é seguro para o homem permanecer por muito tempo junto da serpente, começou a pensar em como deveria fugir do mundo. Via o mundo e o príncipe dele, que de fora lhe ofereciam muitas coisas e grandes esperanças, mas todas enganosas e vãs<sup>18</sup> (VP, p. 53, adapt. nossa).

Observa-se claramente o momento de inflexão espiritual, em que o jovem nobre, diante das promessas enganosas do mundo, inicia uma jornada interior de desapego e discernimento. É possível compreender a metáfora da serpente como o perigo da sedução mundana, e a resposta de Bernardo não é de fuga temerosa, mas de busca ativa por um lugar onde pudesse “encontrar descanso para sua alma sob o jugo de Cristo”. A escolha pela vida cisterciense, mesmo com sua conhecida aspereza, representa não apenas um gesto de renúncia, mas de reconstrução: Bernardo abandona o mundo, segundo sua hagiografia, não por fraqueza, mas por convicção. Decide esconder-se da vaidade da nobreza, da glória intelectual e até mesmo do prestígio de uma possível santidade pública, buscando viver com humildade, austeridade e anonimato no serviço a Deus.

Esse movimento de abandono do mundo secular em direção ao claustro insere-se em um processo mais amplo de reforma espiritual e moral da Igreja, consolidado especialmente a partir da Reforma Gregoriana. Inspirado pelos ideais de pureza clerical, supremacia da autoridade eclesiástica sobre o poder temporal e rejeição das corrupções mundanas, o monasticismo reformado, tal qual o cisterciense, propunha um retorno radical à simplicidade

---

<sup>18</sup> Antre estas cousas esgardando Bernardo em aquillo que vulgarmente se diz que não he seguro morar homẽ perlongadamente cõ a serpente, começou de cuidar como avia de fugir ao mundo. Viia o mundo e o príncipe delle como de fora lhe oferecia muitas cousas e grandes speranças mais todas éganosas e todas vaidade.

evangélica. Bernardo, ao conduzir essa transformação dentro de sua própria família, tornou-se a expressão viva desses ideais reformistas. Marc Bloch (2016) também observa que, em meio a essas transformações sociais, os mosteiros passaram a funcionar como verdadeiros refúgios e prolongamentos da aristocracia. A fuga para o claustro não significava, necessariamente, um afastamento do poder, mas sim sua reconfiguração: as ordens monásticas converteram-se em centros de influência espiritual, política e econômica, assegurando à nobreza um novo tipo de prestígio e domínio, mesmo fora do campo estritamente secular. Esse movimento se encontrou longe de ser um gesto isolado de renúncia; trata-se, antes, de um engajamento profundo com uma proposta reformista que resgatava o rigor da tradição beneditina, mas adaptando-o às novas exigências espirituais e sociais da época.

Ao optar pela vida monástica e unir-se à ordem de Cister, inspirada nos preceitos da Regra de São Bento, Bernardo ingressava em uma tradição que, como observa Georges Duby (1994, p. 247-248), “modificada, adaptada às exigências dos tempos novos. A sua pobreza já não quer ser simbólica; os Cistercienses decidem deixar de viver do trabalho alheio; colocam-se fora do modo de produção senhorial.” Essa opção implicava uma ruptura prática e ideológica com as formas tradicionais de subsistência dos mosteiros, muitas vezes sustentadas pelo sistema feudal e pela exploração do trabalho camponês. O projeto cisterciense visava uma vida comunitária austera, marcada pelo trabalho manual, pela simplicidade e pela autossuficiência, configurando-se como alternativa espiritual e econômica frente à opulência de muitas abadias contemporâneas, como Cluny.

Sem dúvida, os cistercienses reconhecem que a vida monástica é mais austera e exigente. Para eles, o clérigo que assume a condição de monge adquire maior humildade, obediência e espírito de abstinência. Por essa razão, ao observar normas mais rigorosas e renunciar aos privilégios do mundo exterior, os monges da ordem chegariam a superar o clero secular em certos aspectos espirituais. No entanto, mesmo nessa dita superioridade ascética, permanecem submissos à autoridade clerical. Penitentes por vocação, impunham a si mesmos uma abstenção radical de qualquer ação direta sobre o mundo, como afirmou Bernardo, “a função de um monge [...] não é ensinar, mas chorar” (*apud* Duby, 1994, p. 248). A ordem de Cister realizou, assim, um afastamento severo em relação ao século. Suas abadias foram construídas em regiões ermas, cercadas por extensões de terra incultas que funcionam como barreiras naturais contra as perturbações do mundo e do tempo. Fecham-se sobre si mesmas, sem portas, em busca de uma vida de contemplação e solidão.

Contudo, mesmo sem intenção explícita, a sociedade cisterciense é gradualmente envolvida por uma dinâmica mais ampla, marcada pelo avanço das conquistas agrárias no

segundo quarto do século XII. A valorização crescente da matéria e do trabalho corporal atinge também os monges. Nas margens das clareiras abertas por suas próprias mãos, os cistercienses, como os camponeses desbravadores, os artesãos e os comerciantes, passam a manipular intensamente a natureza. Extraem dela os recursos e a moldam, não apenas como meio de subsistência, mas também como expressão de uma nova relação espiritual com o mundo criado (Duby, 1994).



Figura 02: *São Bernardo rezando*. Reproduzida de: [Cote original: Latin 00760] [Département: Manuscrits]. Disponível em: <https://mandragore.bnf.fr/mirador/ark:/12148/btv1b78503645/f1>. - Iluminura da letra “P”, ornamentada com a imagem de Bernardo de Claraval em oração em seu interior.

#### 2.4. CONCLUSÃO

A compreensão do contexto histórico em que viveu Bernardo de Claraval é fundamental para situar a originalidade e a força de sua atuação. Inserido em um mundo em transição, Bernardo não apenas respondeu aos desafios de seu tempo, mas também contribuiu ativamente

para moldá-lo, especialmente por meio de sua influência espiritual, teológica e institucional. Sua formação em uma família aristocrática, profundamente ligada aos valores da cavalaria, e sua conversão radical à vida monástica lançam luz sobre as tensões e escolhas que marcaram sua trajetória pessoal e espiritual.

No próximo capítulo, voltaremos nossa atenção para seu pensamento, explorando como suas reflexões sobre a ordem cristã, a hierarquia e a espiritualização da cavalaria se articulam com esse cenário. Em especial, analisaremos de que modo Bernardo ressignificou a prática militar à luz dos valores monásticos, estabelecendo as bases para a sacralização da guerra e para a construção de uma identidade cavaleiresca cristã.

### 3. A CRUZ E A ESPADA

Este capítulo tem como foco o pensamento de Bernardo de Claraval no contexto das transformações religiosas, sociais e políticas que marcaram a Europa do século XII. A atenção recai, sobretudo, sobre sua visão da ordem cristã e sobre o papel central que atribuía à Igreja na organização e condução da sociedade. Em sua perspectiva, a hierarquia eclesiástica não era apenas uma estrutura administrativa, mas uma expressão da própria ordem divina, da qual derivavam a legitimidade e o sentido das demais instituições sociais.

Entre os temas abordados, destaca-se sua reflexão sobre a cavalaria, entendida não como simples prática guerreira ou expressão de poder secular, mas como uma possibilidade de vida consagrada, desde que orientada pelos princípios da fé. Nesse sentido, a militarização da espiritualidade, expressa na relação de Bernardo com os Templários, torna-se um ponto de inflexão importante, pois exemplifica como os ideais monásticos puderam se entrelaçar com a prática da guerra em nome de Deus. Ao explorar essas articulações, o capítulo busca lançar luz sobre a maneira como Bernardo contribuiu para a construção de uma identidade cavaleiresca cristã, marcada pela disciplina espiritual e pela defesa da ortodoxia.

#### 3.1. IGREJA E SOCIEDADE SEGUNDO BERNARDO

Bernardo de Claraval se destaca não apenas como uma figura influente de seu tempo, mas como um pensador de grande profundidade e originalidade. Sua produção textual é vasta e variada, transcendendo os limites dos tratados doutrinários e das cartas pastorais convencionais. Trata-se de uma obra que constitui verdadeiros itinerários espirituais, onde cada palavra é carregada de densidade teológica, sensibilidade mística e refinamento retórico. Bernardo escreve para edificar, corrigir, consolar e instruir, mas também para conduzir a alma ao encontro íntimo com Deus. Sua linguagem é ao mesmo tempo simbólica e afetiva, marcada por imagens fortes que remetem tanto ao universo monástico quanto ao cavaleiresco.

No contexto do século XII, a cosmovisão é profundamente moldada pelo Cristianismo, tendo em Bernardo de Claraval um de seus representantes mais emblemáticos. Monge, filósofo, político-eclesiástico, Padre e Doutor da Igreja, ele não se limitou ao testemunho silencioso: falou, pregou, escreveu. Sua obra, composta por sermões, tratados e cartas, é expressão vívida da ideologia cristã e reflete as controvérsias políticas e doutrinárias de seu tempo (Oliveira, 2009). Nesse entrelaçamento entre contemplação e ação, espiritualidade e engajamento, emerge um traço central que atravessa toda a trajetória de Bernardo de Claraval: sua visão profundamente articulada da vida cristã como um caminho interior de transformação.

Mais do que um reformador prático ou um líder carismático, Bernardo se revela como um pensador original, cuja espiritualidade se enraíza em uma leitura refinada da condição humana, da relação com Deus e da missão da Igreja no mundo. Sua capacidade de ressignificar valores herdados da tradição aristocrática, como honra, fidelidade e coragem, à luz de uma vocação espiritual mais elevada demonstra uma síntese criativa da ética cristã, revelando uma mente que soube harmonizar tradição e inovação, autoridade e humildade.

A espiritualidade de Bernardo não se limitava ao recolhimento no claustro, mas irradiava para além dos muros do mosteiro, oferecendo à Cristandade uma proposta ética e religiosa que unia interioridade e ação. Nesse aspecto, seu pensamento ganha relevo, ao propor uma síntese entre os mundos aparentemente opostos do guerreiro e do monge, do nobre e do santo. Bernardo ofereceu não apenas conselhos devocionais, mas uma verdadeira arquitetura espiritual, uma visão de mundo profundamente enraizada na fé, na disciplina e na busca da verdade. Para compreender o alcance dessa proposta, é preciso mergulhar nas concepções centrais que orientaram sua reflexão e que continuam, até hoje, a inspirar interpretações sobre a espiritualidade cristã.

Essa espiritualidade está intimamente ligada à sua concepção de ordem social e eclesial, revelando uma visão hierárquica profundamente marcada pela tradição cristã e pelo programa gregoriano de reforma e ordenação da sociedade. Para Bernardo, a sociedade é ordenada por Deus em estruturas fixas, cada uma com funções e deveres próprios, em um modelo que busca tanto a manutenção da ordem moral quanto a estabilidade social. Tal concepção está bem expressa na tríade social que ele retoma da tradição agostiniana, classificando os homens em três ordens: os prelados, os continentos e os casados. Como afirma DUBY:

Bernardo vê, na tríade de Noé, Daniel e Job, o emblema das três 'ordens': prelados, continentos e casados. Desta forma, exprime a sua total adesão ao programa gregoriano, a convicção de que todos os servidores de Deus, sob a direção dos bispos, devem 'cumprir a castidade e a vida virginal, desprezando as voluptuosidades do século e que o estado conjugal constitui a regra de vida dos leigos' (DUBY, 1994, p. 248).

A hierarquia tripartida reforça o papel fundamental da Igreja e da nobreza na manutenção do equilíbrio social, com cada grupo cumprindo suas obrigações conforme sua condição. Dentro da estrutura social proposta por Bernardo, a ordem cisterciense assume um papel específico que, embora marcado por práticas de extrema humildade, obediência e rigor ascético, não busca afastar-se da autoridade eclesiástica. Pelo contrário, os monges cistercienses permanecem firmemente subordinados à hierarquia clerical, reconhecendo a preponderância dos bispos e a importância do programa gregoriano que reforça uma hierarquia tripartida na sociedade.

Para Bernardo, o monge não é alguém que deve atuar diretamente no ensino ou na pregação, mas sim uma figura essencialmente contemplativa e penitente. A vida monástica é concebida como um afastamento radical do mundo e de suas corrupções, simbolizado pela escolha dos cistercienses por fundar suas abadias em locais afastados, praticamente desertos, onde a clausura física reforça a separação espiritual. Nesse ambiente de retiro e silêncio, o monge exerce a sua função primordial, que é a oração constante e o arrependimento, deixando o ensino e a ação pastoral para os clérigos ordenados. Esse modelo de espiritualidade sustenta um ideal de separação do mundo e de purificação da alma, contrastando com os vícios e conflitos presentes na corte e na cavalaria. Assim, o monaquismo cisterciense é ao mesmo tempo um refúgio e uma forma de resistência espiritual, que, embora se mantenha distante das lutas pelo poder político, é fundamental para a renovação moral da Igreja e da sociedade.

Tal visão do mundo social não se limita a essa separação entre monges e o resto da sociedade, mas apresenta uma estrutura social complexa e bem definida. Bernardo concebe a sociedade como um sistema organizado em uma espécie de “tabuleiro” ou quadrado social, onde cada grupo tem um lugar fixo e uma função específica, que não devem ser alterados. Nesse esquema, os monges e os cavaleiros ocupam posições de destaque, reforçando a importância tanto da espiritualidade quanto da defesa e manutenção da ordem social. Os clérigos, com sua função pastoral e administrativa, e os demais grupos sociais formam os outros lados desse quadrado, garantindo que toda a sociedade esteja organizada de forma hierárquica e funcional. Essa compreensão demonstra uma forte rejeição a qualquer ideia de mobilidade social ou ruptura das ordens estabelecidas, que são vistas como divinamente ordenadas. A rigidez dessa estrutura social está diretamente relacionada à crença na vontade de Deus como fundamento último da ordem política e moral, e o cumprimento de cada papel social é um dever sagrado que sustenta a estabilidade e o equilíbrio social (Duby, 1994).

Nessa estrutura, o papel do monarca é central e regulador, pois cabe a ele assegurar o respeito à hierarquia social. Como representante de Deus na terra, é sua responsabilidade zelar para que não se ultrapassem os limites que mantêm os nobres em posição superior: “O monarca, representante de Deus na terra, se mantém atento para que não seja transgredido o limite fundamental que coloca os nobres acima dos demais” (Duby, 1994, p. 255). Assim, a influência de Bernardo alinha-se à ideia de uma ordem social fixa e divinamente instituída, onde a hierarquia não é apenas um arranjo político, mas expressão do próprio desígnio divino.

Contudo, Bernardo também representa um ideal monástico que deseja afastar-se das corrupções do mundo, incluindo a sociedade cavaleiresca, propondo um retiro para a vida contemplativa. Para ele, “o melhor do monaquismo sonhava afastar-se cada vez mais, levando

consigo [...] sobretudo cavaleiros – era S. Bernardo convidando às núpcias espirituais, a deixarem-se consumir nos brasidos do amor divino, mas longe de tudo” (Duby, 1994, p. 257). A reforma do espírito cavaleiresco, portanto, não se dá pelo exercício direto do poder político ou clerical, mas por meio da conversão interior, da interiorização do amor divino que transforma o guerreiro em um homem de fé.

Essa estrutura dependeria fortemente da comunicação controlada pelo clero, que atua como mediador da ordem moral e social. A maneira como a palavra é utilizada, em sermões, ensinamentos e orientações, molda não só a consciência individual, mas também o comportamento coletivo, estabelecendo padrões de conduta e legitimando a autoridade hierárquica. Nesse sentido, o clero exerceria uma função discursiva crucial: são eles os responsáveis por falar em nome da Igreja e de Deus, e por isso carregam a responsabilidade de preservar e transmitir a verdade, garantindo que a ordem social seja compreendida e respeitada. A estabilidade da sociedade cristã, então, está diretamente ligada à manutenção desse controle sobre a comunicação e à capacidade dos clérigos de influenciar as crenças e atitudes das pessoas, assegurando a continuidade de um sistema hierárquico que considera divinamente ordenado.

O chamado dirigido aos monges cistercienses para atuarem na luta contra a heresia seguia uma prática já consolidada, reafirmando o papel ativo da ordem na defesa da fé católica. Essa tradição remonta às ações de Bernardo de Claraval que, em 1145, acompanhado de seu secretário Geoffroy d’Auxerre, realizou pregações em regiões marcadas pela presença de movimentos considerados heréticos, especialmente no território albigense. Tais pregações tinham o duplo objetivo de fortalecer a fé dos fiéis e combater diretamente as doutrinas desviantes, reafirmando a identidade da ordem cisterciense como guardiã da ortodoxia diante das ameaças à integridade da Igreja (Grémois, 2015).

Além disso, Zerner (2017) destaca que Bernardo desempenhou um papel rigoroso e obstinado na perseguição a dois importantes intelectuais medievais: Abelardo e Gilberto de Porrée. Esses pensadores simbolizavam, em muitos aspectos, os desafios trazidos pelo uso razão ao ensino e à interpretação das Escrituras no século XII. Abelardo, em particular, foi pioneiro ao aplicar um raciocínio mais sistemático e racional ao texto sagrado, buscando harmonizar fé e lógica. Tal postura, embora inovadora e influente, suscitou forte resistência nos setores mais tradicionais da Igreja, que a percebiam como uma ameaça capaz de relativizar a autoridade divina e a ortodoxia dogmática.

Essa defesa da ortodoxia está expressa na rigorosa crítica de Bernardo à Abelardo, em sua carta ao Papa Eugênio II: “Ou ele deve confessar com a Igreja que o Espírito Santo é da substância daqueles de quem não nega que procede, ou, como Ário, negar a consubstancialidade

e afirmar claramente a criação”<sup>19</sup> (Epistola CXC Ad Inocentium Papam, p. 532, trad. nossa). Essa afirmação ressalta a linha divisória que separa a verdadeira fé da heresia, na qual qualquer dúvida ou desvio sobre a natureza de Deus, sobretudo em questões tão cruciais quanto a consubstancialidade do Espírito Santo, é visto como uma negação da verdade fundamental e um caminho para a ruptura da unidade da Igreja. Para Bernardo, portanto, a ortodoxia não era apenas um dogma abstrato, mas o fundamento essencial para a salvação das almas e a manutenção da ordem divina na terra, o que justificava a sua luta contra as heresias e as posturas que ameaçavam o corpo místico de Cristo.

Bernardo via a heresia não apenas como um erro doutrinário, mas como uma ameaça existencial à unidade da Igreja e à salvação das almas. Para ele, a propagação de ensinamentos desviantes colocava em risco o corpo místico de Cristo, demandando uma resposta firme e articulada. Sua atuação contra as heresias, especialmente a albigense, era parte de um compromisso intransigente com a pureza doutrinária, onde a defesa da ortodoxia se tornava uma missão espiritual e política simultaneamente. Sua postura combativa também se traduzia no uso da pregação eloquente, da formação de líderes religiosos e da mobilização da ordem cisterciense para enfrentar as ameaças internas à fé.

As viagens realizadas pelos cistercienses foram também aspectos fundamentais para a elaboração de um corpo de textos anti-heréticos que combinavam elementos teóricos e práticos. Esse conjunto documental serviu não apenas como ferramenta para o combate direto às heresias, mas também como base para a construção da visão oficial da Igreja sobre o que constituía a heresia e quem eram considerados hereges. Dessa forma, esses escritos influenciaram profundamente a forma como a hierarquia eclesiástica interpretava e enfrentava os desvios doutrinários, ajudando a moldar uma representação institucional e social que reforçava a autoridade da Igreja frente às ameaças internas (Grémois, 2015).

A filiação de outras abadias, como as de Grandselve e Fontfroide, a Claraval representou um passo decisivo para o fortalecimento da ordem cisterciense na região. Essa conexão não apenas consolidou a autoridade espiritual de Claraval sobre essas comunidades monásticas, mas também impulsionou o desenvolvimento econômico e político dessas abadias. Rapidamente, Grandselve e Fontfroide passaram a se destacar como os centros cistercienses mais ricos e influentes do território, desempenhando um papel estratégico no cenário local e contribuindo para a expansão da influência cisterciense em diversas esferas desta sociedade.

---

<sup>19</sup>Aut ergo fateatur cum Ecclesia Spiritum Sanctum de substantia illorum esse, a quibus non negat procedere, aut certe cum Ario consubstantialitatem deneget et praedicet aperte creationem.

### 3.2. PONDERAÇÕES SOBRE A CAVALARIA

É fundamental que possamos compreender, nesse contexto histórico e simbólico, que a cavalaria, neste contexto, ultrapassava a significação de uma simples função bélica, constituindo uma ordem de natureza social, espiritual e representacional. A existência de um grupo de combatentes profissionais cuja atuação era regulada por normas morais, religiosas e culturais sancionadas pelas instituições eclesiásticas é uma das principais características da sociedade feudal, como aponta Bloch (2016). Mais do que uma classe homogênea, a cavalaria expressava um ideal estruturado em torno de valores como coragem, lealdade, honra e fé.

O caráter simbólico e religioso da cavalaria manifestava-se de forma exemplar na cerimônia de adubamento, por exemplo, que incluía, na grande maioria dos casos, a consagração da espada acompanhada do juramento solene de proteger a Igreja: “com este gládio, o adubado defenderá a Santa Igreja” (Bloch, 2016, p. 295). Tais práticas ritualísticas reforçavam a sacralização do ofício militar, mesmo que não fosse estritamente necessária à sua realização, conferindo à violência uma legitimidade religiosa, desde que ela fosse exercida em nome de Deus, da cristandade ou da justiça divina.

O entrelaçamento entre religião e guerra era ainda reforçado por iniciativas como a Trégua de Deus, que estabelecia períodos de armistício entre cristãos com o objetivo de conter a violência endêmica entre nobres e senhores. A moral cristã impunha, ao menos idealmente, limites éticos à prática bélica, como mostra a exortação: “Que nenhum cristão mate outro cristão” (Bloch, 2016, p. 372).

A partir dessa articulação entre fé e guerra, a cavalaria, conforme analisa Flori (2017), adquire pleno sentido nesse cenário de militarização crescente e violência difusa que caracterizava esta sociedade. À medida que os conflitos se intensificavam, tornava-se necessário instituir uma classe de guerreiros especializados, capazes de responder com eficiência às demandas bélicas daquele tempo. Embora frequentemente associada às elites aristocráticas, a cavalaria configurava-se sobretudo como um sistema de valores e comportamentos que organizava a vida dos cavaleiros no interior da ordem social. No plano militar, exigia domínio técnico sobre o uso das armas, estratégias de combate e proteção dos territórios. No plano simbólico e social, estabelecia códigos de conduta, hierarquias e identidades coletivas, independentemente da ascendência nobre de seus membros.

Nem toda nobreza, exercia funções cavaleirescas, e nem todo cavaleiro era nobre de nascimento. Ao contrário do que pode parecer, a pertença ao grupo cavaleiresco exigia a adesão ativa a seus ideais e práticas. Flori (2017) destaca que a cavalaria constitui um corpo social

relativamente autônomo, com seus próprios rituais, honras e obrigações, voltados tanto à defesa da fé quanto à preservação da ordem social. Dessa forma, o status hereditário, não deve ser confundido com o estatuto cavaleiresco, o qual implicaria uma formação específica e um compromisso com um código de serviços, disciplina e honra.

O processo de militarização, ocorrido especialmente após o século X, não apenas moldou as práticas e a organização dos cavaleiros, mas também impregnou a estrutura social com um código de violência regulamentada, em que a força física e o uso das armas passaram a ser elementos centrais da identidade cavaleiresca. A violência, longe de ser um fenômeno caótico e descontrolado, foi canalizada para fins específicos: defesa do território, proteção dos indefesos, manutenção da ordem e, no caso da cavalaria cristã, a luta pela fé (Flori, 2017).

Nesse sentido, a cavalaria surge também como um produto social e cultural da violência institucionalizada, refletindo as necessidades e contradições de uma época marcada pela insegurança constante e pelo valor atribuído à força como meio legítimo de resolução de conflitos. Esse vínculo intrínseco entre violência e cavalaria ajuda a explicar não apenas o papel militar dos cavaleiros, mas também seu estatuto simbólico e social no interior da sociedade.

Essa tensão entre ideais religiosos e práticas bélicas leva a um ponto central do debate: a contradição entre a ética cristã da não violência e a prática guerreira exigiu, ao longo do tempo, um esforço teológico de justificação moral da guerra. O ideal original de Jesus Cristo, conforme registrado nos Evangelhos, é marcado pela paz, pelo amor ao próximo e pela recusa à agressão. No entanto, a realidade histórica da cristandade exigiu uma reflexão que conciliasse essa mensagem com a necessidade de defesa e manutenção da ordem social e religiosa.

De acordo com Franco (2017), esse posicionamento consolidou-se como uma prática reconhecida e legitimada dentro do imaginário, conferindo às armas um status de atividade moralmente aceitável e, em certos contextos, indispensável para a sobrevivência da comunidade cristã. Assim, a violência deixa de ser vista exclusivamente como um mal a ser evitado, passando a ser compreendida como um mal relativo, admitido e regulamentado dentro de parâmetros éticos e religiosos específicos.

Nesse cenário de tensão entre as esferas da guerra e da espiritualidade, emergem figuras ambíguas e, em muitos casos, paradoxais: os monge-cavaleiros. Educados tanto nas letras quanto na arte militar, esses homens combinavam a autoridade eclesiástica com o comando militar, encarnando uma sobreposição de funções que desafiava as fronteiras tradicionais entre o sagrado e o profano. Embora ocupassem posições de destaque, sua atuação gerava incômodo entre os defensores mais intransigentes da Reforma Gregoriana, que buscavam uma separação mais nítida e definitiva entre os domínios espiritual e secular (Barthélemy, 2010). A própria

existência desses líderes híbridos expunha os limites e as contradições internas de um projeto reformista que, embora almejasse purificar a Igreja das interferências mundanas, era frequentemente forçado a conciliar seus ideais com as exigências do poder terreno para preservar sua influência.

Como observa Flori (2017), foi Santo Agostinho quem estabeleceu as bases da teoria da guerra justa. Para ele, a guerra só seria legítima se conduzida por autoridades constituídas e orientada pelo bem comum. Em seus escritos, Agostinho argumenta que o uso da força, quando exercido por tais autoridades, deveria visar a proteção da “pátria”, termo que, na mentalidade do período, ultrapassava o sentido de território político e passava a designar, sobretudo, a cristandade e a própria Igreja. Desse modo, a guerra justa passou a ser compreendida como um instrumento teológico, destinado à preservação da paz, da justiça e da fé, segundo os parâmetros do cristianismo.

É nesse contexto teológico e político que, a partir de 1118 ou 1119, surge um grupo de cavaleiros pobres que se dedicava à escolta de peregrinos nas imediações de Jerusalém, num período em que a Terra Santa era palco de intensos conflitos entre cristãos, muçulmanos e outras forças locais. Esses cavaleiros, inicialmente homens humildes e com escassos recursos, não se limitavam à proteção física dos fiéis; desejavam algo mais profundo: o reconhecimento religioso que lhes conferisse legitimidade e um modo de vida pautado por disciplina espiritual (Barthélemy, 2010).

Sob a liderança de Hugo de Payns, o primeiro Grão-Mestre da Ordem dos Templários, o grupo organizou-se como uma confraria que visava unir a dimensão militar com a vida religiosa. Com o apoio do rei Balduíno II de Jerusalém e a aprovação do Patriarca da cidade, Hugo obteve para a confraria uma regra de vida, um código moral e organizacional, que estruturava sua identidade à semelhança da vivência monástica. Embora adaptada às exigências do combate, essa regra destacava-se por valorizar os votos de pobreza, castidade e obediência, além de prescrever a proteção dos peregrinos e a defesa dos territórios cristãos. Assim, consolidava-se uma nova forma de espiritualidade cavaleiresca, orientada pela síntese entre fé e guerra (Barthélemy, 2010).

Os Templários configuravam-se como estas figuras contraditórias dos monges-cavaleiros, uma combinação singular entre o rigor da vida monástica e a disciplina militar. Essa fusão inédita entre espiritualidade e combate encontrou um defensor decisivo em Bernardo de Claraval, que, além de parente de Hugo de Payns, teve papel central na legitimação e consolidação da Ordem. Em 1130, Bernardo redigiu o tratado *De Laude Novae Militiae*, no qual

exaltava a nobreza da nova cavalaria templária e sua dupla missão: combater tanto o mal moral quanto os inimigos materiais da fé cristã (Barthélemy, 2010).

Bernardo assumiu o papel de validador e promotor dessa nova forma de vida religiosa e militar. Ele escreve sobre a *Nova Militia* e direciona seu discurso especificamente a ela, pois, além de pertencer a uma família com diversos membros destacados na cavalaria tradicional, ele defende a ideia de que está emergindo uma nova forma de cavalaria. Essa nova cavalaria, segundo seu pensamento, não se limita às práticas militares convencionais, mas se caracteriza por uma profunda dimensão espiritual e uma missão sagrada que a distingue das antigas ordens guerreiras (Andretta, 2024).

Em suas próprias palavras, dirigindo-se ao mestre da Ordem, afirma:

Uma vez, e pela segunda, e, se não me engano, pela terceira vez, pediste-me, caríssimo Hugo, que escrevesse um sermão de exortação para ti e para teus companheiros de armas, e que, já que não vos era permitido brandir a lança contra a tirania inimiga, eu empunhasse a pena, afirmando que vos seria de grande ajuda se, não podendo animar-vos com armas, o fizesse por meio de palavras<sup>20</sup> (DLNM, p. 496, trad. nossa).

Esse trecho revela não apenas a origem dialógica do tratado, mas também o esforço consciente de Bernardo em oferecer uma justificação teológica e moral para o surgimento de uma nova milícia cristã. Ao atender ao pedido de Hugo de Payns, o abade de Claraval investe sua autoridade espiritual na construção de uma identidade guerreira consagrada, conferindo dignidade religiosa a uma prática que, até então, era frequentemente associada à violência mundana e ao pecado.

Além disso, Bernardo foi convidado por Hugo, para colaborar na formulação da regra que norteasse a vida da nova confraria. Essa solicitação evidenciava a necessidade de estabelecer um conjunto claro de preceitos que integrassem a dimensão religiosa e militar dos cavaleiros, conciliando a disciplina espiritual com as exigências da militância na Terra Santa. Para tanto, Bernardo utilizou como referência a Regra de São Bento, conhecida por sua rigidez e pela ênfase na vida comunitária, nos votos de pobreza, castidade e obediência, e na busca pela perfeição espiritual através do ascetismo.

Ao adaptar essa regra para a realidade específica dos Templários, Bernardo propôs uma síntese inovadora que permitia aos cavaleiros manterem a vocação guerreira sem renunciar ao compromisso religioso profundo. A Regra templária, assim, configurava-se não apenas como um código disciplinar, mas como um instrumento de legitimação teológica e institucional,

---

<sup>20</sup> Semel, et secundo, et tertio, nisi fallor, petisti a me, Hugo carissime, ut tibi tuisque commilitonibus scriberem exhortationis sermonem, et adversus hostilem tyrannidem, quia lanceam non liceret, stilum vibrarem, asserens vobis non parum fore adiutorii, si quos armis non possum, litteris animarem.

conferindo à Ordem uma identidade singular dentro do panorama. Essa conjunção entre espiritualidade e combate, fundamentada na tradição beneditina, foi crucial para a consolidação dos Templários como milícia sagrada, cuja missão ultrapassava a simples proteção física dos peregrinos, assumindo um papel simbólico e espiritual central na defesa da fé cristã (Boysel, 2009).

Bernardo não apenas responde a Hugo, mas o interpreta à luz de seu universo espiritual. Ele transforma a demanda pragmática por uma regra de conduta em uma oportunidade de reflexão teológica, projetando sobre os Templários um ideal elevado: o do guerreiro penitente, consagrado, cuja missão não se limita à defesa física, mas se expande para o combate espiritual. Esse gesto de legitimação revela sua atuação como arquiteto de uma nova síntese entre vida monástica e missão militar, uma aliança inédita que se expressa simbolicamente na figura do cavaleiro-monge. Dessa forma, o tratado assume um papel fundamental não apenas como apologia, mas como fundação simbólica e espiritual da Ordem.

Inicialmente cético, o abade de Claraval reconheceu, no modelo templário, a encarnação de uma "cavalaria renovada", livre da busca por glória mundana. Essa nova milícia consagrada colocava a espada a serviço de Deus, e não da ambição feudal. Ao renunciar às motivações seculares e submeter-se à disciplina espiritual, os Templários representam, para Bernardo, a possibilidade de redimir o ofício guerreiro. Sua defesa pública à Ordem do Templo foi fundamental para sua consolidação institucional e simbólica no seio da cristandade.

A partir da fusão entre os ideais monástico e cavaleiresco, Bernardo ajudou a legitimar essa nova forma de milícia cristã, em que o uso das armas deixava de ser expressão de violência mundana para se tornar instrumento de penitência e serviço divino. Ao exaltar os Templários como "nobres que, sem renunciarem às armas, se fizeram monges" (Duby, 1994, p. 251), o religioso reconhece a possibilidade de redimir a prática guerreira ao submetê-la à disciplina espiritual. Nesse novo horizonte, os cavaleiros tornavam-se úteis à Igreja e à salvação das almas, combatendo não apenas inimigos físicos, mas o mal em sua dimensão espiritual. Duby (1994, p. 260) pontua que "os clérigos atiraram assim os monges para a frente do combate contra o mal, sempre ardente e que não cessará até ao fim dos tempos", destacando a cruzada como a expressão máxima dessa guerra contínua.

Bernardo, como fervoroso pregador das Cruzadas, encarnou plenamente essa visão, promovendo uma espiritualização da guerra e redefinindo o papel do cavaleiro dentro da economia da salvação cristã. Embora profundamente identificado com a vida monástica, o abade reconhecia nos cavaleiros um grupo específico digno de cuidado espiritual. Sua estratégia de "salvação" para esses homens não consistia na renúncia às armas, mas na reorientação de

seu uso: a cruzada. Para aqueles incapazes de buscar a clausura, a guerra santa surgia como uma via intermediária de purificação. Ele reinterpretou a ideia de cruzada como um caminho penitencial, não apenas uma campanha militar, mas um ato de conversão, com sentido ascético e redentor. Bernardo “apenas se interessa verdadeiramente, exceção feita aos monges, pelos cavaleiros. Põe todo o seu entusiasmo em salvá-los também pela cruzada. Vê nesta o mais seguro instrumento de penitência para aqueles que não têm a coragem de fugir para essa Jerusalém de renúncia – o mosteiro” (Duby, 1994, p. 251),

Desse modo, Bernardo de Claraval se destaca como figura central na articulação entre a Igreja e a cavalaria, atuando como porta-voz e propagador do ideal de cristianização dos guerreiros. Sua atuação revela não apenas o reconhecimento da importância da *militia* para a ordem social, mas também uma tentativa consciente de reorientar essa força militar para fins espirituais e morais. Ao legitimar a guerra e a violência sob uma ótica cristã, constrói uma teologia da guerra sagrada, na qual o combate adquire valor redentor. O *De Laude Novae Militiae* expressa de forma paradigmática esse projeto: integrar o guerreiro à ordem divina, convertendo a força bruta em instrumento da vontade de Deus.

Essa perspectiva de espiritualização da guerra implicava também uma transformação das disposições internas dos cavaleiros, ou seja, uma militarização dos afetos, dos sentimentos e das formas de perceber o mundo (Salles, 2008, p. 69). Com sua visão monástica, Bernardo busca disciplinar esses afetos, redirecionando-os para a obediência espiritual, o sacrifício e a humildade. Ao fazer isso, atua na construção de uma nova identidade cavaleiresca, em que o guerreiro é chamado a compreender-se não mais como agente de honra feudal, mas como servidor da fé. Assim, o sentido da guerra é elevado ao plano do sagrado, transformando o combate em um exercício ascético e devocional.

Bernardo concebeu uma aproximação entre os esforços, rigores e durezas militares vivenciados por Hugo de Payns e aqueles próprios do ascetismo de Claraval. Trata-se, portanto, de uma apropriação criativa da Regra beneditina, que passa a ser utilizada para interpretar e legitimar práticas que até então não eram contempladas ou compreendidas segundo as intenções originais de São Bento.

A questão fundamental é perceber que a leitura que São Bernardo realizou delas dependeu muito de sua perspectiva quanto ao monasticismo cisterciense e quanto a outros elementos disponibilizados pela cultura de seu tempo: os textos bíblicos e dos Pais da Igreja, por exemplo (Salles, 2008, p. 143).

E é no *De Laude Novae Militiae* que se estabelece uma articulação mais direta e estreita entre a vida regulada dos monges e as práticas militares, fundindo espiritualidade e combate em um ideal comum de milícia sagrada:

[...], porém, São Bernardo deu àquela confraria um caráter mais concreto, direto e seguro. A representação daqueles milites, no tratado de Bernardo, tem uma relação mais evidente e direta com os exemplos dos primeiros cristãos e dos monges de Claraval [...] (Demurger *apud* Salles, 2008, p. 141).

Discutir a cristianização da cavalaria promovida por Bernardo no início do século XII não significa ignorar o processo concomitante de militarização do cristianismo, nem sua experiência direta com a *militia*. É necessário compreender essa militarização como fruto de um processo de apropriações mútuas: enquanto a cavalaria assimilava elementos espirituais e disciplinares, os clérigos também incorporavam práticas e valores próprios do conjunto dos costumes e hábitos fundamentais dos guerreiros. Como observa Salles (2008), Bernardo, ainda na juventude, teve uma experiência concreta com o universo cavaleiresco, cujos efeitos diferem das relações que posteriormente manteve com os *milites*. Ele foi testemunha e agente de um período em que o cristianismo não apenas procurava cristianizar a guerra, mas também se deixava atravessar por sua lógica, num complexo movimento de fusão entre espiritualidade e militância.

Bernardo não apenas elogia os Templários, mas os interpreta à luz de seu universo espiritual cisterciense. A DLNM destaca que, ainda que a Regra de São Bento não contemplasse comunidades de milites. Deste modo, adaptou seus preceitos para legitimar a vida desses cavaleiros. Ora, “[...] um cavaleiro era um cavaleiro e não um monge” (Salles, 2005, p. 69). Bernardo reconhece essa tensão e, com sua proposta, tenta mediar um equilíbrio entre a dureza da *militia* e a espiritualidade monástica. Sua concepção de cavalaria constitui, portanto, uma construção cultural e religiosa complexa, onde diferentes posições sociais e culturais se confrontam, mas também se articulam para forjar uma nova identidade.

Ao propor a disciplina e a sacralização da violência por meio da *militia Christi*, Bernardo oferece uma nova função social e religiosa ao guerreiro. Embora o discurso bernardino tenha sido internalizado pela Igreja e legitimado pelo Papado, sua implementação prática esteve permeada por resistências, ambiguidades e tensões entre os ideais pregados e as realidades políticas concretas.

Concluimos, portanto, que o pensamento de Bernardo não pode ser reduzido a uma simples tentativa da Igreja de controlar a violência. Ele próprio teve uma experiência direta e complexa com os militares, que influenciou profundamente sua concepção sobre o uso legítimo da força em nome da fé. Essa militarização não foi apenas um processo impositivo, mas sim um diálogo dinâmico e uma adaptação recíproca entre espiritualidade e poder militar.

Como discutido anteriormente, a identidade revela-se aqui um campo de disputas, ressignificações e recomposições, onde a fé cristã e a prática militar se entrelaçam sob novas

formas. Ao reconfigurar a figura do cavaleiro à luz da espiritualidade monástica, Bernardo de Claraval não apenas reinterpreto os códigos tradicionais de honra e bravura, mas também inaugurou um novo modelo identitário, fundamentado na síntese entre combate e contemplação.

Esse redesenho simbólico da identidade cavaleiresca, operado por Bernardo, será objeto de análise nos próximos tópicos. Compreendida como construção simbólica, relacional e historicamente situada, a identidade do *miles Christi* evidencia o poder discursivo da religião para modelar subjetividades, reformular papéis sociais e redefinir os sentidos do agir no mundo.

### 3.3. CONCLUSÃO

A análise do pensamento de Bernardo de Claraval permitiu compreender como sua visão de mundo estava profundamente enraizada na hierarquia cristã, na centralidade da Igreja e na busca por uma ordem espiritual que orientasse todos os aspectos da vida. Sua concepção da cavalaria como uma via de consagração, desde que submetida à fé e aos valores cristãos, revela não apenas uma tentativa de espiritualizar a prática da guerra, mas também de integrá-la ao projeto de reforma e disciplinamento da cristandade.

É justamente a partir dessa perspectiva que se torna possível compreender a importância da obra *De Laude Novae Militiae*, em que Bernardo desenvolve de forma mais sistemática e simbólica sua defesa da milícia cristã. No próximo capítulo, voltaremos nossa atenção a esse escrito específico, buscando analisar como o abade cisterciense constrói, por meio de sua argumentação, a legitimação espiritual dos Templários e a sacralização de sua missão, articulando fé, violência e identidade em um dos momentos mais emblemáticos da cristianização da guerra.

#### 4. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE TEMPLÁRIA

Este capítulo tem como objetivo analisar a obra *De Laude Novae Militiae*, de Bernardo de Claraval, à luz dos conceitos de identidade e diferença discutidos na introdução desta monografia. Ao elogiar a nova milícia, representada pela Ordem dos Templários, Bernardo não apenas justifica a união entre vida monástica e prática militar, mas também contribui para a construção simbólica de uma identidade cavaleiresca cristã, marcada pela renúncia ao mundo, pela obediência espiritual e pela disposição ao sacrifício.

Mais do que um tratado de exortação, o texto opera como um discurso de legitimação identitária, que delimita fronteiras entre o “nós” e o “outro”, estabelecendo um sistema de pertencimento fundamentado na fé e na disciplina. Nesse contexto, torna-se pertinente destacar que o conceito de identidade, enquanto construção social, apresenta uma dependência intrínseca de algo externo para se constituir. Esse “algo” pode ser compreendido como o “outro”, aquilo que não é, que se diferencia e que não compartilha das características que definem o sujeito. Em outras palavras, a identidade templária, longe de ser uma essência autônoma, é forjada pela oposição simbólica à diferença, isto é, pelas demarcações religiosas, morais e culturais que justificam a violência sagrada. A leitura de *De Laude Novae Militiae*, portanto, permitirá compreender de que modo Bernardo articula espiritualidade, hierarquia e exclusão na constituição de um ideal cavaleiresco sacralizado.

##### 4.1. O PAGÃO

Na DLNM, vai-se além de um simples louvor moral ou de orientações práticas aos Templários: estes são inseridos em um universo simbólico profundamente dualista, marcado pelo contraste radical entre o “nós” e o “outro”.

A identidade é, portanto, simultaneamente afirmação e negação, um processo contínuo de diferenciação. Nesse sentido, os escritos de Bernardo reformulam a figura do cavaleiro, transfigurando antigos ideais da nobreza guerreira em virtudes religiosas. O combate deixa de ser mera ação militar e é ressignificado como serviço espiritual, em que ação e contemplação se entrelaçam sob a égide da fé. Ao reinterpretar a vocação dos *milites* dessa forma, Bernardo colabora para forjar um imaginário identitário específico ao cristão armado, inserido numa visão onde cada conflito adquire sentido redentor.

Logo no início da obra, ele declara:

O Oriente que vem do alto [...] na força de sua mão expulsou o príncipe das trevas, que também agora possa exterminar, pela mão dos fortes, os seus seguidores, filhos da desconfiança, dispersos entre eles, fazendo ainda agora a redenção do seu povo, e

levantando novamente para nós o chifre da salvação na casa de Davi, seu servo.<sup>21</sup> (DLNM, p. 496, trad. nossa).

Essa imagem não apenas mitifica o combate, mas reforça uma identidade violenta e exclusivista: o inimigo não é simplesmente derrotado, mas expulso como parte de um plano divino. A morte, seja do infiel ou do cristão, é reinterpretada não como ruína, mas como consumação de um desígnio salvífico. Assim, a vitória contra o pagão é vitória de Cristo. O martírio, recompensa celeste. A dualidade luz/trevas é absorvida conferindo um sentido coletivo e religioso aos atos de violência.

Dessa forma, os Templários são apresentados como instrumentos da *fortitudo Dei*: ao matar, glorificam Cristo; ao morrer, confirmam sua aliança com o Rei Celeste. A identidade templária, assim, emerge da interseção entre guerra e transcendência, onde a destruição do outro se torna a expressão máxima de esperança:

Quando ele próprio é morto, não se diz que pereceu, mas que alcançou. A morte que impõe é a vitória de Cristo; a que sofre, é sua própria. Na morte do pagão, o cristão se gloria, porque Cristo é glorificado; na morte do cristão, manifesta-se a generosidade do Rei, quando o soldado é chamado para a recompensa<sup>22</sup> (DLNM, p. 502, trad. nossa).

Mostra-se presente a lógica sacrificial e excludente do discurso bernardino: a identidade do cavaleiro cristão se reforça e afirma por meio da morte do outro, seja ao vencer o pagão, ou ao morrer. Trata-se de uma visão maniqueísta, em que o “soldado de Cristo” só encontra sentido na aniquilação da diferença. Deste modo, a expressão do “eu” se define não apenas pela afirmação de seus próprios valores, mas também pela negação do outro, pela oposição ao irreconciliável.

A identidade se ancora na diferença para se sustentar, a própria diferença opera mediante processos de exclusão (Woodward, 2014), constituindo-se, como afirma Silva (2014, p. 75), por “uma extensa cadeia de ‘negações’, de expressões negativas de identidade, de diferenças”. Essa lógica de diferenciação se manifesta nos mínimos detalhes da vida cotidiana, nas roupas usadas, nos alimentos consumidos, nos hábitos. Ao se afirmar uma identidade específica, compreende-se, de maneira implícita ou explícita, que o sujeito em questão se distingue das demais.

Bernardo apresenta, portanto, uma identidade relacional e antagônica: existe apenas enquanto se opõe a algo externo, ameaçador e impuro. O pagão, o externo, torna-se peça

<sup>21</sup> Oriens ex alto [...] in fortitudine manus suae tenebrarum principer exturbavit, inde et modo ipsorum satellites, filios diffidentiae, in manu fortium, suorum dissipatos exterminet, faciens etiam nunc redemptionem plebis suae, et rursum erigens cornu salutis nobis in domo David pueri sui.

<sup>22</sup> Cum autem occiditur ipse, non periisse, sed pervenisse cognoscitur. Mors ergo quam irrogat, Christi est victoria; quam excipit, suum. In morte pagani christianus gloriatur, quia Christus glorificatur; in morte christiani, Regis liberalitas aperitur, cum miles remunerandus educitur.

fundamental da lógica da fé armada, visto que, sem inimigo, não há cruzada, sem o outro, não há glória. O inimigo cumpre uma função estrutural, quase sacramental, atuando como bode expiatório sobre o qual recai a violência necessária à coesão interna do grupo. A presença do outro não é um acidente, mas uma exigência simbólica da identidade guerreira cristã

Conforme aponta Franco (2017), os verdadeiros inimigos dos templários não eram, em última instância, os sarracenos enquanto indivíduos ou povos, mas sim o mal e o pecado, forças espirituais e morais que, aos olhos da mentalidade cristã, corrompiam a ordem divina e ameaçavam a salvação das almas. A partir deste ponto de vista, o outro figurava enquanto uma manifestação visível, concreta, desses inimigos invisíveis e eternos. Eles eram, por assim dizer, a face histórica e contingente do mal que os templários se propunham a combater com fervor religioso.

Essa estrutura engendra um ciclo de violência sacralizada, no qual o diferente não pode ser integrado nem compreendido, apenas eliminado ou subjugado. A violência, nesse contexto, não é apenas legitimada, mas também santificada. Matar deixa de ser dilema moral e passa a ser uma liturgia da fé.

Essa lógica se aprofunda no trecho em que Bernardo declara:

De fato, nem mesmo os pagãos deveriam ser mortos, se de que outro modo poderiam ser contidos os excessos da infestação ou da opressão contra os fiéis? Agora, porém, é melhor que os ímpios sejam mortos, do que se deixe o cetro dos pecadores pesar sobre a sorte dos justos, para que os justos não estendam talvez as mãos à iniquidade<sup>23</sup> (DLNM, p. 502-504).

Essa passagem, que remete diretamente ao Salmo 125 (124), 3<sup>24</sup>, revela com clareza o núcleo da identidade religiosa militante, onde preservar os justos implica eliminar os ímpios. Trata-se de uma lógica sustentada em três camadas as quais se entrelaçam, reforçando-se mutuamente.

A primeira camada é a desumanização do outro. Os pagãos são descritos como uma “infestação”, metáfora que os reduz a uma condição não-humana, convertendo-os em pragas que ameaçam o corpo social. Essa linguagem não se limita a um efeito retórico, mas opera como mecanismo simbólico de anulação da alteridade, preparando o terreno para a exclusão violenta. O inimigo é representado como corrupção, ameaça à ordem e à saúde do corpo coletivo. Assim, matar o outro deixa de ser um ato de violência e passa a ser visto como uma forma de purificação.

---

<sup>23</sup> Non quidem vel pagani necandi essent, si quo modo aliter possent a nimia infestatione seu oppressione fidelium cohiberi. Nunc autem melius est ut occidantur, quam certe relinquatur virga peccatorum super sortem iustorum, ne forte extendant iusti ad iniquitatem manus suas.

<sup>24</sup> “O cetro do ímpio não permanecerá sobre a parte dos justos, para que a mão dos justos não se estenda ao crime.”

A segunda camada é a instrumentalização da moralidade. A frase “melhor que os ímpios sejam mortos” transforma o assassinato em imperativo ético. A violência não é justificada por ações concretas do outro, mas por sua simples existência como ameaça em potencial. O inimigo cumpre uma função estrutural de delimitar as fronteiras do pertencimento e justificar a ação violenta como meio de preservação da integridade.

A terceira camada é a ideia de pureza ameaçada, que legitima a violência preventiva. O receio de que “os justos estendam as mãos à iniquidade” expõe o temor da contaminação pela simples convivência com o outro. A diferença passa a ser vista como risco, e a resposta a esse risco é o fechamento, o isolamento, a eliminação do elemento dissonante. Nesse horizonte simbólico, a pureza torna-se um ideal absoluto, e a violência, seu instrumento de manutenção.

Portanto, que sejam dispersas com segurança as nações que desejam a guerra, e sejam eliminados os que nos perturbam, e sejam destruídos da cidade do Lorde todos os que praticam a iniquidade, os quais desejam tomar as riquezas inestimáveis do povo cristão guardadas em Jerusalém, profanar o que é santo, e possuir como herança o santuário de Deus<sup>25</sup> (DLNM, p. 504, trad. nossa)

Este trecho intensifica a lógica excludente e violenta, já observada anteriormente, ao configurar o inimigo como uma ameaça espiritual absoluta e ao empregar uma linguagem que naturaliza sua completa aniquilação. Em primeiro lugar, o adversário não é descrito como um oponente político ou militar, mas como um agente de transgressão ontológica, um violador da ordem sagrada. A afirmação de que ele “profana o que é santo” transforma sua presença em uma impureza essencial, cuja existência compromete a integridade do sagrado. A cobiça pelas riquezas do povo cristão, unida à intenção de tomar o santuário divino, intensifica a construção simbólica do inimigo como simultaneamente ganancioso, impiedoso e sacrílego. Trata-se de uma figura monstruosa, cuja eliminação não é apenas permitida, mas exigida como medida de preservação espiritual. A guerra contra ele não é apenas política ou territorial: é existencial.

Em segundo lugar, a linguagem utilizada, em referência ao Salmo 101 (100), 8<sup>26</sup>, reforça uma lógica de extermínio absoluto. Expressões como “sejam destruídos”, “sejam eliminados”, “sejam dispersas com segurança” não oferecem qualquer abertura para reconciliação ou conversão. O objetivo não é derrotar o inimigo em combate, mas apagá-lo por completo, erradicá-lo tal qual uma praga. A segurança almejada não é convivência pacífica, mas a segurança da homogeneidade total, assegurada pela exclusão violenta de toda diferença. Nesse contexto, a guerra deixa de ser um instrumento e se torna um fim em si, com valor redentor.

<sup>25</sup> Secure proinde dissipentur gentes quae bella volunt, et abscondantur qui nos conturbant, et disperdantur de civitate Domini omnes operantes iniquitatem, qui repositas in Ierosolymis christiani populi maestimabiles divitias tollere gestiunt, sancta polluere, et hereditate possidere sanctuarium Dei.

<sup>26</sup>“A cada manhã farei calar todos os ímpios da terra, para extirpar da cidade de Yahweh todos os malfeitores.”

A identidade que emerge desse discurso não se constrói por princípios universais ou virtudes compartilhadas, mas exclusivamente pela exclusão do outro. Esse outro é retratado como inimigo da fé, contaminador do sagrado e presença intolerável. Trata-se de uma identidade que se afirma não pelo que é, mas pelo que rejeita e combate. Sua coesão depende da destruição sistemática da diferença, sacralizada por uma retórica religiosa que converte a violência em dever.

Essa lógica radicaliza-se ainda mais no apelo explícito à violência como instrumento sagrado e eficaz de afirmação identitária, materializado na convocação para o uso da força contra os inimigos da fé:

Que a espada dos fiéis seja desembainhada contra os pescoços dos inimigos, para destruir toda altivez que se levanta contra o conhecimento de Deus, que é a fé dos cristãos, para que as nações não digam: Onde está o Deus deles?<sup>27</sup> (DLNM, p. 504, trad. nossa).

Aqui, a violência ultrapassa o campo do necessário e se afirma como manifestação visível da fé. A espada desembainhada já não é apenas uma arma, é o símbolo do agir divino por meio dos fiéis. A destruição do inimigo é apresentada como resposta ao desafio lançado à presença e ao poder de Deus. A guerra torna-se um ritual público que reafirma a superioridade da crença cristã diante dos inimigos, como prova da proteção e da vontade divina.

Essa passagem ainda explicita a transformação da fé em instrumento de conquista e dominação. A “fé dos cristãos” não aparece mais como um caminho de salvação ou um horizonte de sentido, mas como uma força armada, cuja missão é impor-se pela violência. A religião se militariza, e a identidade passa a ser construída por meio da guerra, da exclusão e da subjugação, e não mais pela convivência, pelo testemunho ou pela persuasão.

Essa construção, marcada pela exclusão radical do outro, institui a violência como forma sagrada de pertencimento. No entanto, essa lógica de exclusão não se aplica apenas ao inimigo externo. Ela também se volta para o interior da própria comunidade cristã, exigindo disciplina, coerência e obediência entre os seus membros. A manutenção da pureza e da unidade passa a depender não só da eliminação das ameaças exteriores, mas da constante vigilância interna.

Nesse processo, a identidade religiosa militante precisa negociar as tensões entre espiritualidade e autoridade, fé e honra, devoção e prática guerreira, elementos que coexistem, mas nem sempre se harmonizam. O inimigo a ser combatido não está apenas fora, mas também

---

<sup>27</sup>Exseratur gladius uterque fidelium in cervices inimicorum, ad destruendam omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei, quae est christianorum fides, ne quando dicant gentes: Ubi est Deus eorum?

dentro: nas ambiguidades, nas disputas internas, nas contradições próprias de uma comunidade em luta por seu ideal de pureza.

Portanto, não se deve compreender a identidade templária como oposta ou excludente com relação à diferença; pelo contrário, vimos que é a partir da diferença que ela se estrutura, se reconhece e adquire significado. A mesmidade, nesse mesmo sentido, não existe sem carregar em si os traços da outridade, aquilo que é diferente, estranho ou fora do “eu”. Essa interdependência deixa em evidência o caráter híbrido da identidade templária, igualmente instável e constantemente atravessada pela presença constitutiva do outro, seja como negação, espelho ou referência simbólica.

#### 4.2. O SECULAR

Essa construção identitária, marcada pela externalização do inimigo como ameaça, funda-se numa lógica de exclusão violenta que legitima o uso da força como expressão sagrada da fé. Hartog (1999), ao tratar da diferença, “levanta-se a diferença; num segundo momento ela é ‘traduzida’ ou ‘aprendida’ pondo-se em ação um esquema de inversão [...] quando se trata dos costumes, a diferença transforma-se em inversão” (p. 230). Nesse processo, o outro não é reconhecido em sua alteridade legítima, mas convertido em reflexo distorcido e negativo da própria identidade. Assim, a lógica sacrificial da guerra santa encontra sustentação simbólica: o inimigo infiel não é apenas diferente, mas perversão absoluta do que o cristão deve ser.

No entanto, tal dinâmica de afirmação não se limita à relação com o outro externo, distante e profano. Ela se desdobra também no interior da própria comunidade cristã, onde emergem tensões e desafios vinculados à convivência e aos papéis sociais que a estruturam. A manutenção da pureza e da unidade não depende apenas da eliminação do inimigo exterior, mas também da coerência interna, da disciplina e da ordenação dos que compõem o corpo social da cristandade. Nesse processo, a identidade religiosa militante é forçada a lidar com as complexas relações entre espiritualidade e poder, fé e honra, devoção e prática guerreira, elementos que se entrelaçam e, por vezes, colidem no seio do pensamento da própria Igreja. A tensão entre o sagrado e o secular, entre a autoridade espiritual e as ambições temporais, transforma-se num campo central de disputa e negociação simbólicas.

A figura do guerreiro cristão, assim, ultrapassa a oposição ao infiel externo e se configura como expressão ambígua dos valores da própria ordem cristã: um universo onde a fé, a honra, a violência e o poder coexistem de maneira instável, gerando debates sobre os limites da legítima militância, o verdadeiro sentido da guerra e a natureza do heroísmo cristão. É neste

ponto que a reflexão de Hartog se mostra fundamental: “não há mais a e b, mas simplesmente a e o inverso de a. Entende-se mesmo que essa seja a figura privilegiada do discurso utópico, cujo projeto não é mais que falar do próprio” (Hartog, 1999, p. 230). O discurso identitário, então, ao invés de se abrir à pluralidade, reduz a diferença à negação de si.

Lembremos também dos velhos tabus das sociedades primitivas que, como nos fala Le Goff (2014), continuavam muito vivos no período. Dentre os citados, o tabu do sangue é associado ao soldado, ao guerreiro. Neste sentido, Bernardo realiza à estes uma atribuição de violência sem sentido, não legítima, escancarando o desprezo pelo sangue derramado pelos motivos que ele julga desnecessários e condenáveis.

Qual, então, é o fim ou o fruto desta vida secular, **não digo da milícia, mas da malícia, se tanto o que mata peca mortalmente**, quanto o que é morto perece eternamente? Com efeito, para usar as palavras do Apóstolo: O que lavra deve lavar na esperança, e o que debulha, deve fazê-lo na esperança de receber fruto<sup>28</sup> (DLNM, p. 500, trad. e grifo nossos).

A crítica aqui vai além de uma simples condenação da guerra mundana, atingindo uma reformulação profunda dos valores morais e simbólicos que orientam a vida do guerreiro secular. Ao substituir “milícia” por “malícia”, opera-se uma inversão de significado que revela a decadência, ou até mesmo o repúdio, do ideal cavaleiresco tradicional, transformando-o numa caricatura distorcida de si mesmo. Nesse processo de “tradução” da diferença (Hartog, 1999), o cavaleiro secular deixa de ser apenas uma figura distinta e se torna a antítese do guerreiro de Cristo, um desvio perigoso que ameaça a integridade do corpo cristão. Aquele que antes era celebrado como defensor da honra e da justiça passa a ser denunciado como agente da perdição, cujas ações não geram mérito espiritual, mas conduzem à condenação eterna.

Bernardo desmorona a legitimidade espiritual atribuída ao guerreiro secular. Sua violência, embora justificada por costumes, linhagens ou interesses terrenos, fica desprovida de valor salvífico e de verdadeira nobreza. Não há glória onde há pecado mortal, nem esperança onde reina a danação. O guerreiro que mata em nome próprio ou por ambições mundanas não colhe frutos de esperança, mas, ao contrário, planta para si a ruína eterna. A metáfora agrícola do Apóstolo Paulo (1Cor 9,10)<sup>29</sup>, evocada ao final da passagem, reforça essa lógica espiritual fundamental: toda ação deve ter uma finalidade justa e orientada para um bem superior. Ora, se

<sup>28</sup> Quis igitur finis fructusve saecularis huius, non dico, militiae, sed malitiae, si et occisor letaliter peccat, et occisus aeternaliter perit? Enimvero, ut verbis utar Apostoli, et qui arat, in spe debet arare, et qui triturat, in spe fructus percipiendi.

<sup>29</sup> “Não é, sem dúvida, por causa de nós que ele assim fala? Sim: por causa de nós é que isso foi escrito, pois aquele que trabalha deve trabalhar com esperança e aquele que pisa o grão deve ter a esperança de receber a sua parte.”

a guerra secular não persegue esse bem, encerrando-se em vaidade e destruição, ela se mostra estéril e infrutífera diante da eternidade.

Dessa forma, inaugura-se um novo horizonte normativo para a militância cristã: a violência mundana, movida por paixões desordenadas e interesses humanos, torna-se não apenas ilegítima, mas completamente incompatível com o caminho da salvação. O texto, portanto, desconstrói o modo de agir do guerreiro secular tradicional, propondo em seu lugar um modelo de excelência moral que encontra no guerreiro de Cristo sua verdadeira expressão: um combatente que não luta por honra ou poder mundano, mas por amor à verdade e fidelidade a Deus.

Essa reconfiguração, no entanto, não se dá de forma neutra. A binarização entre sagrado e profano exerce uma função estratégica: o mesmo tempo em que confere legitimidade à violência templária como expressão da vontade divina, deslegitima todas as demais formas de combate como manifestações pecaminosas e fúteis.

É nesse contexto que se evidencia o que Woodward (2014) descreve como sistemas de classificação, estruturas que aplicam um princípio de distinção ao interior de uma população, dividindo-a, ao menos, em dois grupos contrastantes. Essas classificações, no entanto, não operam de forma neutra ou simétrica. Ao classificar, não se trata apenas de nomear ou organizar o mundo, mas de instituir relações de poder. O grupo dominante, frequentemente naturalizado como universal, racional, virtuoso ou espiritual, torna-se o padrão normativo contra o qual todos os demais são comparados, julgados e, muitas vezes, desvalorizados.

Dessa forma, a produção da diferença está sempre associada à construção de hierarquias simbólicas. Aqueles que detêm o privilégio de nomear os outros possuem também o poder de estabelecer os termos da inclusão ou da exclusão, atribuindo valores desiguais às identidades que ajudam a constituir. Nesse sentido, a identidade não é apenas uma forma de pertencimento, mas também um dispositivo de controle social. Classificar é, também, normalizar, disciplinar e legitimar desigualdades.

Essa lógica é particularmente visível nos contextos religiosos e militares que atravessam a obra de Bernardo de Claraval, em que os cavaleiros se dividem entre os que combatem segundo a fé e os que agem sob impulsos desordenados. A identidade do *miles Christi* é erigida como padrão absoluto, e tudo o que dela se desvia é empurrado para a margem, como inversão, ameaça ou desvio. Trata-se de uma operação discursiva que institui a diferença a partir da desigualdade, como observa Woodward, ao enfatizar que onde há diferenciação, há também o exercício do poder. Esse é o eixo central por meio do qual tais categorias são historicamente produzidas e sustentadas.

É nessa chave que Bernardo afirma:

**Se, por vontade de matar o outro, acontece que preferes ser morto, morrerás como homicida.** Mas se prevaleces e, por vontade de vencer ou de vingar-se, acabas por matar alguém, vives como homicida. Não é conveniente, seja morto ou vivo, vencedor ou vencido, ser homicida. **Infeliz vitória é aquela em que, ao vencer um homem, sucumbes ao vício, e, dominado pela ira ou pela soberba, glorias-te em vão sobre o homem derrotado.**<sup>30</sup> (DLNM, p. 500, trad. e grifo nossos).

O critério de julgamento não se restringe ao resultado da batalha, mas à intenção que motiva o gesto de violência. A vitória externa torna-se maldição interna quando nasce do orgulho ou da vingança, rompendo com qualquer possibilidade de mérito espiritual. Assim, o combate só pode ser considerado legítimo se estiver desvinculado de qualquer paixão desordenada e subordinado integralmente à autoridade espiritual. A própria ideia de autonomia, seja nas motivações pessoais, seja na conduta do guerreiro, é sistematicamente condenada.

É por isso que, num tom de perplexidade moral, Bernardo se dirige diretamente aos soldados, com um apelo que sintetiza a crítica à guerra secular: “Que erro tão estupendo é este, ó soldados, que loucura tão insuportável é esta: militar com tamanhos gastos e fadigas, sem nenhum soldo, a não ser a morte ou o pecado?”<sup>31</sup> (DLNM, p. 500, trad. nossa). Essa severa interrogação não apenas repreende a futilidade da guerra secular, mas transforma os cavaleiros mundanos em figuras de exclusão negativa dentro do universo cristão. Ela reforça a sua representação enquanto desviantes de um ideal superior, incompatíveis com a lógica da redenção e da obediência espiritual. Ao reprovar e classificar determinados comportamentos, estabelece-se uma norma que disciplina e reorienta o ideal de cavalaria segundo critérios espirituais, desautorizando o modelo tradicional ancorado na honra, na glória e na força física.

O discurso, portanto, não se limita à condenação do velho guerreiro: opera uma reformulação profunda da própria ideia de cavalaria, deslocando seus fundamentos éticos e religiosos. A nova figura do guerreiro exige uma fusão entre o combate exterior e a luta interior, entre a disciplina do corpo e a purificação da alma. Não basta vencer no campo de batalha; é necessário também vencer-se a si mesmo, dominando os impulsos e submetendo-se à justiça divina. O ideal de virilidade se transforma, o verdadeiro guerreiro passa a ser aquele que se submete à ordem espiritual, combatendo por amor à fé e em busca da salvação eterna.

---

<sup>30</sup> Si in voluntate alterum occidendi te potius occidi contigerit, moreris homicida. Quod si praeuales, et voluntate superandi vel vindicandi forte occidis hominem, vivis homicida. Non autem expedit sive mortuo, sive vivo, sive victori, sive victo, esse homicidam. Infelix victoria, qua superans hominem, succumbis vitio et, ira tibi aut superbia dominante, frustra gloriaris de homine superato.

<sup>31</sup> Quis ergo, o milites, hic tam stupendus error, quis furor hic tam non ferendus, tantis sumptibus ac laboribus militare, stipendiis vero nullis, nisi aut mortis, aut criminis?

Após criticar a violência e os fins mundanos da guerra, Bernardo direciona sua atenção à aparência dos guerreiros, revelando uma tensão entre o esplendor exterior e a virtude interior. A pompa aristocrática, expressa em ornamentos luxuosos, é vista como desvio do caminho do bom cavaleiro cristão:

Vós cobris os cavalos com sedas, e pendurais nuns não sei que panos sobre as couraças; pintais lanças, escudos e selas; adornais freios e esporas com ouro, prata e pedras preciosas, e com tal pompa, com furor vergonhoso e estupefação impudente, correis à morte! **São estes os sinais militares ou, antes, adornos femininos?** Porventura a espada do inimigo respeitará o ouro, poupará as gemas, não poderá penetrar as sedas?<sup>32</sup> (DLNM, p. 500, trad. e grifo nossos).

A exposição dos excessos estéticos revela uma crítica contundente à vaidade e à teatralização do poder, desnudando a superficialidade do modelo cavaleiresco tradicional. Ao ironizar os adornos, o discurso desconstrói a imagem heroica do guerreiro nobre, desvinculando a virilidade da ostentação e associando-a, em vez disso, à humildade e ao rigor moral.

Bernardo desaprova a frivolidade e o descompromisso moral da cavalaria secular, que muitas vezes se entrega a atos de vaidade, ambição desmedida e condutas que entram em conflito com os princípios cristãos. Essa visão contrapõe-se à crítica tradicional feita por monges e autoridades religiosas à agressividade dos cavaleiros leigos, pois Bernardo não rejeita o uso da força em si, mas defende um ideal de cavalaria espiritualizada, onde a violência é subordinada a uma causa justa e superior. Assim, os templários encarnam um modelo idealizado de guerreiro cristão, cuja legitimidade repousa na união entre fé profunda e ação militar (Barthélemy, 2010).

A crítica adquire contornos ainda mais incisivos quando o santo contrapõe a sobriedade da nova milícia aos excessos da cavalaria secular, cuja vaidade se manifesta em ornamentos supérfluos e em trajes luxuosos, mais próximos, segundo ele, da indumentária feminina do que da virilidade esperada de um guerreiro. Nesse contraste, emerge uma crítica não apenas moral, mas também de gênero. Ao adornarem-se como mulheres, esses cavaleiros traem a masculinidade combativa que deveriam encarnar, revelando um desvio simbólico da função que lhes caberia na ordem cristã. Trata-se, assim, de uma censura que atinge tanto o exterior quanto o interior, associando a efeminação dos costumes ao enfraquecimento espiritual:

Enfim, como vós mesmos frequentemente e mais certamente experimentais, três coisas são principalmente necessárias ao combatente: que o soldado seja vigoroso e esforçado, prudente para se defender, rápido para correr, pronto para golpear. **Mas vós, ao contrário, criastes um peso aos olhos com vossos cabelos compridos à moda feminina, envolveis vossos próprios pés com longas e folgadas túnicas, sepultais**

<sup>32</sup> Operitis equos sericis, et pendulos nescio quos panniculos loriceis superinduitis; depingitis hastas, clypeos et sellas; frena et calcaria auro et argento gemmisque circumornatis, et cum tanta pompa pudendo furore et impudenti stupore ad mortem properatis. Militaria sunt haec insignia, an muliebria potius ornamenta? Numquid forte hostilis mucro reverebitur aurum, gemmis parcat, serica penetrare non poterit?

**vossas mãos delicadas e tenras com amplas e ondulantes mangas.**<sup>33</sup> (DLNM, p. 500-502, trad. e grifo nossos).

Esse enfoque contínuo da associação entre o refinamento estético e traços tidos como femininos opera como um meio de desqualificação simbólica da cavalaria secular. O guerreiro, que deveria encarnar a força e a prontidão para o combate, aparece como figura fragilizada e fútil. Com isso, a virilidade tradicional é deslegitimada por Bernardo, e a masculinidade cristã se vê deslocada para uma concepção com enfoque na disciplina, na austeridade e na entrega sacrificial.

Esse novo ideal de masculinidade espiritual redefine os contornos da identidade guerreira, exigindo não apenas coragem física, mas também retidão moral e desprendimento dos valores mundanos. A força verdadeira não está mais na habilidade de matar, mas na capacidade de renunciar ao ego e obedecer à vontade divina. Trata-se, portanto, de um processo de reconstrução simbólica que modela subjetividades, instaurando um regime ético no qual a masculinidade autêntica é inseparável da pureza moral e do compromisso com o sagrado.

Nesse horizonte espiritual, a crítica ultrapassa a condenação das aparências e atinge o cerne da coerência entre consciência e ação. A militância tradicional, guiada por paixões como ira, vaidade e cobiça, revela um desequilíbrio espiritual que compromete a salvação do guerreiro. A guerra, nesse contexto, deixa de ser apenas um embate físico, tornando-se um território de risco espiritual, onde a alma está exposta à perdição eterna. Diante desse perigo, emerge a exigência de uma nova racionalidade espiritual, capaz de reordenar os sentidos do combate e resgatar sua legitimidade à luz da fé.

É com base nesse novo paradigma que o cavaleiro que luta por interesses terrenos, submetido às paixões e movido por ambições efêmeras, encontra-se incapaz de sustentar uma consciência íntegra diante de Deus. A identidade guerreira, se pretende ser autêntica e legítima, precisa ser reconstruída com base em valores que transcendam o mundo visível. A guerra, enquanto prática extrema, só pode ser redimida quando inserida numa lógica espiritual que a oriente para além da vitória temporal. Assim, sob essa nova ótica, opera-se uma reformulação completa da figura do cavaleiro.

---

<sup>33</sup> Denique, quod ipsi saepius certiusque experimini, tria esse praecipue necessaria praelianti, ut scilicet strenuus industriusque miles et circumspectus sit ad se servandum, et expeditus ad discurrendum, et promptus ad ferendum; vos, per contrarium oculorum gravamen ritu femineo comam nutritis, longis ac profusis camisiis propria vobis vestigia obvolvitis, delicatas ac teneras manus amplis et circumfluentibus manicis sepelitis. Super haec omnia est, quod armati conscientiam magis terret, causa illa nimirum satis levis ac frivola, qua videlicet talis praesumitur et tam periculosa militia.

Mais do que um juízo moral, essa operação discursiva não visa apenas a crítica, mas funda uma nova identidade. O antigo guerreiro, marcado pela linhagem, pela honra e pela glória visível, cede espaço ao cavaleiro espiritual, cuja existência está ancorada na fé, na humildade e na renúncia. O modelo tradicional, centrado em uma virilidade performática e nos valores aristocráticos, é substituído por uma ética do combate que exige submissão à vontade divina. Dessa transformação nasce um novo sujeito, aquele que luta não por si, mas por Deus: o *miles Christi*.

### 4.3. A NOVA MILÍCIA

Esse novo sujeito encontra sua expressão mais plena milícia sagrada, que representa uma ruptura profunda e inovadora com os modelos tradicionais de espiritualidade e combate. Mais do que simplesmente guerreiro ou monge, o cavaleiro da nova milícia encarnaria uma síntese rara entre violência e devoção, disciplina militar e consagração interior. Bernardo constrói essa figura híbrida como a expressão de uma identidade integral, na qual o uso da força não se justifica por interesses terrenos ou pessoais, mas é subordinado e motivado pelo amor divino. Por meio de uma linguagem teológica, a espada é transfigurada de símbolo de agressão em instrumento de salvação, enquanto a disposição para o risco da morte é reinterpretada como verdadeira vocação espiritual.

A identidade, como afirma Silva (2014), não é uma essência dada ou fixa, mas uma construção cultural e histórica, produzida ativamente por meio de práticas sociais. Nesse sentido, a nova identidade templária é fruto de uma operação simbólica que redefine o pertencimento, demarcando quem está dentro e quem está fora da comunidade dos eleitos.

Bernardo de Claraval radicaliza essa inovação ao definir a milícia templária como um *novum militiae genus* (“nova espécie de cavalaria”), sem precedentes. Ele inicia seu elogio rejeitando as qualidades do monge e do guerreiro quando postas separadamente:

E, com efeito, quando se resiste bravamente a um inimigo corporal apenas com as forças do corpo, isso não considero nem admirável, nem raro. E também quando se trava, com a virtude da alma, uma guerra contra os vícios ou contra o demônio, nem isso considero admirável, embora o diga digno de louvor, pois o mundo está repleto de monges<sup>34</sup> (DLNM, p. 498, trad. nossa).

Ele estabelece que ambas as virtudes são insuficientes isoladamente: a mera resistência corporal, comum entre cavaleiros, é trivial; o combate espiritual isolado, embora louvável, é

---

<sup>34</sup> Et quidem ubi solis viribus corporis corporeo fortiter hosti resistitur, id quidem ego tam non iudico mirum, quam nec rarum existimo. Sed et quando animi virtute vitius sive daemonis bellum indicitur, ne hoc quidem mirabile, et si laudabile dixerim, cum plenus monachis cernatur mundus.

ordinário diante da abundância de monges. Essa dupla recusa destaca a singularidade templária: se a virtude residisse apenas em um dos aspectos, a nova milícia seria redundante.

Logo adiante no texto, se aprofunda o contraste e revela aquilo que, a seu ver, confere singularidade à Ordem:

Contudo, quando ambos os homens, cada qual com sua espada, são poderosamente cingidos, e cada qual se distingue nobremente com seu cinto, **quem não consideraria isso digno de toda admiração, dado que é algo tão evidentemente insólito?**<sup>35</sup> (DLNM, p. 498, trad. e grifo nossos).

Aqui, a fusão das dimensões material e espiritual no cavaleiro-monge é elevada ao “insólito”, ao “raríssimo”. A imagem dos combatentes “cingidos pela espada” e “distintos pelo cinto” simboliza a síntese entre corpo e alma, aço e fé, rompendo o dualismo tradicional entre ação e contemplação, violência e santidade, para criar um novo sujeito espiritual e militar.

Esse processo de redefinição simbólica revela o que Silva (2014) denomina prática de normalização: ao instituir o cavaleiro templário como modelo ideal, outras formas de espiritualidade ou milícia são desqualificadas ou inferiorizadas. O miles Christi torna-se o padrão invisível e desejável, ocupando o lugar da norma e ocultando seu próprio caráter histórico e construído.

Essa integração dá origem a um novo tipo de sujeito espiritual e militar, cuja identidade não se esgota na função de proteger peregrinos ou defender territórios sagrados. Ao contrário, os Templários são elevados a um patamar simbólico-teológico: eles encarnam a luta entre o divino e o diabólico, tornando-se agentes visíveis de uma guerra invisível. Nessa lógica, a violência templária não representa uma concessão prática ou uma contradição a ser justificada, mas a expressão coerente de uma teologia militante que reconcilia espada e cruz.

Um soldado verdadeiramente destemido, e seguro em tudo, é aquele que **reveste o corpo com ferro e o espírito com a couraça da fé. Armado com ambas as armas, não teme nem demônio nem homem** [...]. Ele permanece firme e alegremente por Cristo; mas deseja ainda mais dissolver-se e estar com Cristo: pois isso é melhor<sup>36</sup> (DLNM, p. 498, trad. e grifo nossos).

Essa imagem do soldado duplamente armado traduz, de forma emblemática, a nova identidade templária: não apenas um guerreiro, mas um mártir em potencial; não apenas um defensor da fé, mas um aspirante à união escatológica com o divino. Aqui, a força física só tem

<sup>35</sup> Ceterum cum uterque homo suo quisque gladio potenter accingitur, suo cingulo nobiliter insignitur, quis hoc non aestimet omni admiratione dignissimum, quod adeo liquet esse insolitum?

<sup>36</sup> Impavidus profecto miles, et omnis ex parte securus, qui ut corpus ferri, sic animum fidei lorica induitur. Utrisque nimirum munitus armis, nec daemonem timet, nec hominem [...]. Stat quidem fidens libenterque pro Christo; sed magis cupit dissolvi et esse cum Christo: hoc enim melius.

sentido se for animada por uma fé indestrutível, refletindo a exortação paulina de 1Ts 5,8<sup>37</sup>, onde os fiéis são chamados a vestir-se “com a couraça da fé e do amor”, e encontra ressonância em Fl 1,21-23<sup>38</sup> quando Paulo afirma que “morrer é um ganho”, pois significa estar com Cristo. Nesse horizonte espiritual, a coragem não se origina apenas da valentia humana, mas da certeza escatológica: viver é servir a Cristo, e morrer por Ele é alcançar a união plena com o divino.

Conforme Hall (2006), a identidade “costura, ou satura, o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (p. 12), estabilizando tanto o indivíduo quanto o mundo simbólico que habita. No caso templário, essa costura é feita por meio da disciplina, da fé e da renúncia, que tornam o sujeito previsível e pertencente à nova ordem espiritual.

Esse ideal guerreiro está intrinsecamente vinculado à disciplina e à obediência. Não se trata apenas de combater o inimigo exterior, mas de vencer o inimigo interior, a sua própria vontade. Bernardo articula essa exigência espiritual com contundência:

Em primeiro lugar, em ambos os casos não falta disciplina, e a obediência nunca é desprezada, pois, como atesta a Escritura, o filho indisciplinado perecerá, resistir é pecado como a adivinhação, e recusar-se a obedecer é crime como a idolatria. Vai-se e volta-se ao comando do superior, veste-se o que ele concedeu, e não se busca vestuário ou alimento de outra fonte<sup>39</sup>(DLNM, p. 506).

A equiparação entre desobediência e idolatria é teologicamente estratégica: ela não apenas reforça a autoridade eclesial sobre os corpos e vontades dos cavaleiros, mas demoniza qualquer forma de autonomia. Neste sentido, a referência ao “filho indisciplinado” que perecerá (Pr 29,15)<sup>40</sup> torna-se símbolo do risco da perdição; a salvação, por sua vez, aparece como fruto da renúncia radical à vontade própria. Nesse sistema simbólico, resistir é sacrílego, e obedecer é salvífico.

A renúncia ao próprio querer se estende também ao plano material e afetivo, como indica Bernardo ao descrever o estilo de vida dos Templários:

**No comer e no vestir, evita-se todo excesso**, atendendo-se apenas ao necessário. Vivem em comunidade, com uma convivência alegre e sóbria, sem esposas e sem filhos. E, para que nada falte à perfeição evangélica, **habitam sem posses próprias, todos unidos numa mesma casa**, cuidadosos em guardar a unidade do espírito no

<sup>37</sup> “Nós, pelo contrário, que somos do dia, sejamos sóbrios, revestidos da couraça da fé e da caridade, e do capacete da esperança da salvação.”

<sup>38</sup> “Porque para mim o viver é Cristo, e o morrer é lucro. Mas, se o viver na carne me dá ocasião de trabalho frutífero, não sei bem o que escolher. Sinto-me num dilema: Meu desejo é partir e ir estar com Cristo, pois isso me é muito melhor.”

<sup>39</sup> Primo quidem utrolibet disciplina non deest, oboedientia nequaquam contemnitur, quia, teste Scriptura, et filius indisciplinatus peribit, et peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatrice nolle acquiescere. Itur et reditur ad nutum eius qui praeest, induitur quod ille donaverit, nec aliunde vestimentum seu alimentum praesumitur.

<sup>40</sup> “A vara e a repreensão dão sabedoria, mas o jovem deixado a si mesmo envergonha sua mãe.”

vínculo da paz. **Poder-se-ia dizer que toda a multidão tem um só coração e uma só alma**<sup>41</sup> [...] (DLNM, p. 504-506, trad. e grifo nossos).

A restrição a vestuário e alimentos não é mera privação, mas sinal de distinção. Enquanto a cavalaria secular ostenta armaduras e banquetes, os cavaleiros de Cristo afirmam sua superioridade pela renúncia. Toda identidade se afirma por oposição, e a frugalidade torna-se insígnia moral que separa servos de Deus e servos do mundo.

Como salienta Silva (2014), a identidade constrói-se por operações simbólicas que incluem demarcações como “incluir/excluir (‘estes pertencem, aqueles não’); demarcar fronteiras (‘nós’ e ‘eles’); classificar (‘bons’ e ‘maus’; ‘puros’ e ‘impuros’; ‘desenvolvidos’ e ‘primitivos’; ‘racionais’ e ‘irracionais’); normalizar (‘nós somos normais; eles são anormais’)” (p. 81-82). A frugalidade, nesse contexto, não é apenas um traço ético, mas um marcador identitário que legitima quem é digno de pertencer à comunidade dos eleitos.

Bernardo descreve uma imagem da comunidade como "um só coração e uma só alma" (At 4,32)<sup>42</sup>. Enquanto o mundo laico se fragmenta por ambições e interesses, os cavaleiros de Cristo constroem sua força na unidade espiritual. O eu individual é dissolvido no “nós” comunitário, e essa dissolução é apresentada como plenitude. A identidade templária é, portanto, mais do que uma função social, uma forma de vida consagrada, regulada por uma lógica simbólica que inverte os valores do mundo. Em vez de buscar honra, glória ou descendência, os cavaleiros do Templo renunciam a tudo isso para afirmar, com sua própria existência, a vitória definitiva da fé sobre a carne, da ordem divina sobre a desordem secular.

A rejeição a “esposas e filhos” não implica uma negação dos afetos humanos, mas sua transfiguração sacral. No lugar dos vínculos consanguíneos, ergue-se uma fraternidade espiritual fundada na renúncia, na obediência e na comunhão ascética. Essa substituição simbólica de laços naturais por relações religiosas redefine o pertencimento: os “irmãos” da milícia compartilham “uma mesma casa”, vivem sob a mesma regra e obedecem à mesma autoridade espiritual, criando fronteiras nítidas entre os iniciados e o mundo profano.

Trata-se de um processo ativo de inclusão e exclusão simbólica. A identidade templária é moldada por práticas sociais que criam fronteiras, classificam sujeitos e estabelecem critérios

---

<sup>41</sup> Et in victu et in vestitu cavetur omne superfluum, soli necessitati consulitur. Vivitur in communi, plane iucunda et sobria conversatione, absque uxoribus et absque liberis. Et ne quid desit ex evangelica perfectione, absque omni proprio habitant unius moris in domo una, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis. Dicitur universae multitudinis esse cor unum et animam unam [...].

<sup>42</sup> “A multidão dos que haviam crido era só coração e uma só alma. Ninguém considerava exclusivamente seu o que possuía, mas tudo entre eles era comum.”

de legitimidade e pertencimento. O sujeito templário é o normal, o exemplar, enquanto o mundo profano é o desviante, o impuro, o outro.

Essa identidade espiritualizada, estruturada por uma ética da renúncia e pela recusa das sociabilidades seculares, é reforçada por um projeto deliberado de dessocialização simbólica com o mundo leigo e cortesão. Bernardo enumera, de modo quase litúrgico, as práticas repudiadas pelos cavaleiros de Cristo:

**Detestam xadrez e jogos de dados; abominam a caça e não se deleitam com a captura de aves, como é costume.** Mímicos, feiticeiros, contadores de histórias, canções vulgares e espetáculos teatrais, como vaidades e loucuras falsas, são rejeitados e abominados<sup>43</sup> (DLNM, p. 508, trad. e grifo nossos).

A força do trecho não reside apenas no conteúdo das proibições, mas na linguagem com que são formuladas. Os verbos — “detestar”, “abominar”, “rejeitar” — carregam uma carga afetiva de repulsa, que transforma práticas culturais comuns em sinais de desvio e vício. Trata-se de uma construção ativa de alteridade negativa, em que tudo aquilo que diverte, entretém ou oferece prazer autônomo é recodificado como obstáculo espiritual. O que para o mundo leigo é entretenimento, sociabilidade ou arte, é redefinido por Bernardo como “vaidade”, “loucura” e “ilusão”.

Essa inversão simbólica, conforme Silva (2014), integra lógica de poder que estabelece o “normal” como invisível, natural e desejável, e o que diverge como inferior e perigoso. O sujeito que incorpora esse padrão não é visto como identidade entre outras, mas como a identidade, parâmetro universal a partir do qual todas as demais são avaliadas. Trata-se de estratégia de normalização que elege um modelo ideal, tornando outras identidades desvios sujeitos a julgamento e exclusão. Essa operação, longe de neutra, apresenta-se como natural e inquestionável, ocultando origem histórica e cultural, sendo poderosa estratégia de afirmação identitária: a renúncia é linguagem de separação, prática de demarcação simbólica, onde cada prazer recusado e conforto abandonado reforça a fronteira entre “nós” sagrado e “eles” profano. O prazer, fim em si mesmo, é demonizado como risco moral e desordem espiritual, ameaça à pureza militante.

Essa espiritualização radical da renúncia projeta-se também sobre o corpo, que se torna a superfície visível da identidade interior. O *miles Christi* não apenas pensa e age de forma distinta: ele se mostra diferente no aspecto físico, assumindo uma estética da privação e da rudeza como linguagem do sagrado.

---

<sup>43</sup> Scacos et aleas detestantur; abhorrent venationem, nec ludicra illa avium rapina, ut assolet, delectantur. Mimos et magos et fabulatores, scurrilesque cantilenas, atque ludorum spectacula, tamquam vanitates et insanias falsas respiciunt et abominantur..

Cortam os cabelos, sabendo, segundo o Apóstolo, que é vergonha para um homem deixar crescer os cabelos. Nunca bem penteados, raramente lavados, antes cabelos despenteados e ásperos, sujos de poeira, e são queimados pela armadura e pelo sol<sup>44</sup> (DLNM, p. 508, trad. nossa).

A aparência dos cavaleiros opõe-se deliberadamente à estética nobre e cortesã: cabelos curtos e sujos, corpos marcados pelo sol e pela poeira, tudo evidencia uma espiritualidade moldada pela disciplina e renúncia.

A estética da aspereza, portanto, torna-se um texto identitário: marca o corpo com sinais de pertencimento e separação, reforçando aquilo que Silva (2014) nomeia como práticas de classificação e fronteirização. A sujeição física é glorificada como testemunho da eleição espiritual, uma diferença visível, tátil, concreta.

A estética da aspereza torna-se texto identitário: o sofrimento voluntário é linguagem simbólica, a sujeição física, glorificação da eleição espiritual. Cada cicatriz e desconforto testemunham fidelidade ao ideal de santidade. O corpo não só expressa, mas encarna a fé. A diferença entre miles Christi e cavaleiro mundano é concreta e tátil: um é moldado pela disciplina e ideal celeste; o outro, pela busca de glória e prazer terrenos.

Por fim, essa lógica binária (prazer vs. sacrifício, mundo vs. Deus, vaidade vs. virtude) reforça a função performativa da identidade templária. A abnegação cotidiana é mais que santificação: é dispositivo de pertencimento. Cada escolha, mesmo pequena, torna-se rito silencioso de diferenciação e consagração. A identidade não é apenas professada: é vivida, encenada, inscrita no corpo. O cavaleiro de Cristo combate não só o outro externo, mas em si o mundo que rejeita pela renúncia.

Esse ideal de renúncia estética não se limita à vida cotidiana, estendendo-se ao campo de batalha, convertendo a guerra em liturgia armada. A estética da humildade, funcionalidade e desprendimento aplica-se também aos instrumentos da violência. Como afirma Bernardo:

Além disso, quando a guerra se aproxima, **fortalecem-se internamente pela fé e externamente pelo ferro, não pelo ouro, para que, armados e não adornados, incutam medo nos inimigos, sem despertar sua cobiça.** Desejam cavalos fortes e velozes, mas não coloridos ou enfeitados: buscam a batalha, não a pompa; a vitória, não a glória, e querem ser temidos, não admirados<sup>45</sup> (DLNM, p. 508, trad. e grifo nossos).

<sup>44</sup> Capillos tondent, scientes, iuxta Apostolum, ignominiam esse viro, si comam nutrierit. Numquam compti, raro loti, magis autem neglecto crine hispidi, pulvere foedi, lorica et caumate fusci.

<sup>45</sup> Porro imminente bello, intus fide, foris ferro, non auro se muniunt, quatenus armati, et non ornati, hostibus metum incutiant, non provocent avaritiam. Equos habere cupiunt fortes et veloces, non tamen coloratos aut phaleratos: pugnam quippe, non pompam, victoriam, sed non gloriam cognantes, et studentes magis esse formidini quam admirationi.

A fórmula “ferro, não ouro” condensa a recusa simbólica da ostentação e, simultaneamente, a consagração da utilidade como valor espiritual. No plano material, essa escolha revela o desapego aos símbolos aristocráticos tradicionais: não há espaço, na nova milícia, para exibições de status ou riqueza. A funcionalidade domina: o cavalo não é ornamento, mas instrumento de combate; a armadura não é objeto de vaidade, mas escudo da fé. Esse modo de ser e agir expressa uma ruptura com os códigos da nobreza cortesã, onde o prestígio era medida de poder e aparência. Importa destacar, ainda, que essa também é uma expressão da lógica da normalização: a renúncia ao luxo passa a ser vista como o natural, o certo, o ideal. O cavaleiro que recusa a vaidade deixa de ser apenas um devoto: ele se torna o modelo, e todo aquele que se desvia dessa norma é deslegitimado.

No plano ético e espiritual, a sobriedade visual manifesta um valor mais profundo: a renúncia ao esplendor exterior reflete o desejo de pureza interior, de humildade autêntica, de desapego radical. O cavaleiro de Cristo abdica da glória efêmera para buscar a vitória invisível: a salvação. Sua aparência austera e sua conduta disciplinada são sinais de uma espiritualidade que se realiza na obediência, não na vanglória. A estética da renúncia, portanto, não é apenas uma forma de humildade, é a expressão visível de uma vocação.

No plano estratégico, a ausência de adornos torna-se também um instrumento tático. Ao recusarem os signos da riqueza e da vaidade, os templários se distanciam de mercenários, saqueadores e aventureiros. Sua figura inspira temor, mas um temor sacralizado, distinto do pavor gerado pela brutalidade desordenada. Eles não despertam cobiça ou desejo, mas reverência e receio espiritual. Sua autoridade se ancora na santidade do propósito, não na violência pela violência. A aparência austera legitima a guerra, não como desejo de dominação, mas como dever sagrado.

Assim, a guerra é radicalmente resignificada: ela deixa de ser uma disputa por poder ou território para tornar-se extensão da fé e expressão da obediência divina. O combate é disciplinado, cuidadosamente organizado, deliberadamente distinto da fúria caótica dos bárbaros:

Não são turbulentos ou impetuosos, precipitados por leviandade, mas **organizam-se e dispõem-se em formação com prudência e providência**, como está escrito sobre os pais. **Verdadeiros israelitas**, avançam para a guerra em paz. Mas quando chega o combate, deixam de lado a brandura anterior e [...] **lançam-se contra os adversários, considerando os inimigos como ovelhas, sem temer nem a selvageria bárbara nem a multidão numerosa**<sup>46</sup> (DLNM, p. 508-510, trad. e grifo nossos).

<sup>46</sup> Deinde non turbulenti aut impetuosus, et quasi ex levitate praecipites, sed consulte atque cum omni cautela et providentia seipsos ordinantes et disponentes in aciem, iuxta quod de patribus scriptum est. Veri profecto Israelitae procedunt ad bella pacifici. At vero ubi ventum fuerit ad certamen, tum demum pristina lenitate postposita, [...] irruunt in adversarios, hostes velut oves reputant, nequa quam, etsi paucissimi, vel saevam barbariem, vel numerosam multitudinem formidantes.

Esse trecho traz uma concepção paradoxal da guerra: combate espiritual, liturgia de violência disciplinada. Os “verdadeiros israelitas”, metáfora da nova milícia santa, vão à guerra com serenidade, não com impulsividade. A “paz” que os acompanha não é a ausência de conflito, mas a tranquilidade da consciência orientada por Deus. Quando lutam, não o fazem com raiva, mas com zelo escatológico. A figura do inimigo, reduzido a “ovelha”, é esvaziada de agência. O outro é novamente desumanizado, transformado em signo da perdição, objeto de uma justiça que se pretende divina.

A oposição entre a disciplina templária e a “selvageria bárbara” dos infiéis reforça a hierarquia simbólica que estrutura o universo da *De Laude Novae Militiae*: os cavaleiros de Cristo representam a ordem da fé, enquanto os inimigos encarnam o caos do mundo. Assim, o campo de batalha torna-se espaço teológico, onde se definem não apenas destinos temporais, mas julgamentos eternos. A violência, nesse contexto, é performada como virtude; ela não corrompe, mas purifica, desde que esteja submetida à fé e orientada à vontade de Deus.

#### 4.4. UMA MILÍCIA DE CRISTO

A identidade templária não se limita a um conjunto de normas ascéticas ou práticas militares regradas pela fé: ela se organiza em torno de uma verdadeira missão sagrada que confere sentido transcendental à existência do cavaleiro. Mais do que viver em Cristo, trata-se de lutar por Ele. Essa militância espiritual transforma o guerreiro em agente de um projeto escatológico, em que a guerra terrena é reflexo de um embate entre forças cósmicas. O templário empunha a espada não por ambição, mas como extensão da vontade divina. Nesse gesto, sua identidade não é apenas autorizada pela religião, ela é constituída como vocação sagrada.

Mas os soldados de Cristo, confiantes em seu Senhor, não temem que haja pecado em matar nem perigo em morrer, já que morrer por Cristo, seja sofrendo a morte ou a infligindo, não contém crime algum e merece imensa glória<sup>47</sup> (DLNM, p. 502, trad. nossa)

Aqui, a violência é absorvida e sublimada pelo imaginário da salvação. Matar, nesse contexto, não é transgressão, mas testemunho de fidelidade. A guerra torna-se *missio* divina, um serviço prestado diretamente à ordem celeste. O campo de batalha converte-se em espaço sacramental, e a espada, em instrumento de redenção. A identidade do cavaleiro do Templo,

---

<sup>47</sup> At vero Christi milites securi Dominum suum, nequaquam metuentes aut de caede peccatum, aut de sua nece periculum, quandoquidem mors pro Christo vel ferenda, vel inferenda, et nihil habeat criminis, et plurimum gloriae mereatur.

assim, não se limita ao cumprimento de normas ela se enraíza em uma lógica na qual o sangue derramado pode purificar tanto o combatente quanto o corpo social que ele defende.

Essa lógica só se sustenta mediante a presença constante do “outro”, figura estruturante da alteridade negativa. Trata-se de uma purificação do mundo, um sacrifício ritual necessário à restauração da harmonia espiritual. A alteridade torna-se, assim, condição da identidade templária: matar o outro é afirmar a si mesmo enquanto parte do corpo místico de Cristo.

Para Bernardo, essa guerra santa não é apenas legítima, é justa e necessária. O cavaleiro de Cristo encarna o vingador da justiça divina, defensor dos fracos e vingador do Salvador. Ele não age por impulso, mas por mandato espiritual. O único crime seria permitir que o mal triunfasse:

Pois, de um lado, Cristo é conquistado pelo inimigo morto, e de outro, Cristo se oferece ao soldado como consolo. O soldado de Cristo, digo, mata com segurança e morre com ainda mais segurança. Ao morrer, faz bem a si mesmo; ao matar, serve a Cristo<sup>48</sup> (DLNM, p. 502)

A morte adquire, nesse horizonte, um duplo valor redentor. Matar é exercer justiça, extirpar o mal. Morrer é entregar-se como oferenda viva. O inimigo deixa de ser sujeito: ele é ressignificado como obstáculo à graça, como presença corruptora que precisa ser removida para que a santidade se manifeste plenamente. Essa expressão de identidade não é, portanto, construída individualmente: ela é forjada pela estrutura eclesial que determina quem deve ser combatido, quando e como. Como diz o próprio Bernardo: “ao matar o malfeitor, não é homicida, mas, por assim dizer, malicida, e é visto claramente como vingador de Cristo contra os que fazem o mal e defensor dos cristãos”<sup>49</sup> (DLNM, p. 502, trad. nossa).

A criação do termo malicida por Bernardo de Claraval não é uma simples inovação lexical: ela inaugura um novo regime discursivo em que a linguagem não apenas descreve, mas institui e consagra a violência como virtude espiritual. Como observa Franco (2017), a distinção entre matar o “malfeitor” e eliminar o “mal” em si permite uma abstração simbólica que dissocia a ação violenta de seu peso ético tradicional, ressignificando-a como gesto de cura. O cavaleiro templário, nesse horizonte, já não é homicida, mas cirurgião da fé: aquele que, ao derramar sangue, purifica; ao empunhar a espada, restaura. A violência se transmuta em terapêutica espiritual, e o campo de batalha, em espaço sacramental.

---

<sup>48</sup> Hinc quippe Christo, inde Christus acquiritur, qui nimirum et libenter accipit hostis mortem pro ultione, et libentius praebet seipsum militi pro consolatione. Miles, inquam, Christi securus interimit, interit securior. Sibi praestat cum interit, Christo cum interimit.

<sup>49</sup> Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida, et plane Christi vindex in his qui male agunt, et defensor christianorum reputatur.

Segundo Barthélemy (2010), essa figura do cavaleiro como executor de uma justa causa representa uma sublimação da prática bélica em vocação sagrada. Ele deixa de ser mero soldado para tornar-se instrumento da justiça divina. A espada que empunha não pertence ao mundo, mas à ordem celeste. O resultado é a formulação de uma autêntica teologia da violência, na qual matar não é apenas permitido, é desejável. O homicídio converte-se em liturgia, a guerra em sacramento. A fé é proclamada, também, pela lâmina.

Essa concepção se ancora em um imaginário onde a identidade do guerreiro se define pela fidelidade incondicional à missão. O templário é o vingador sagrado: não luta por interesse próprio, não mata por ódio ou vaidade, mas em nome de Cristo, sob a égide de um mandamento superior. A culpa, nesse sistema simbólico, é dissolvida pela obediência; a morte, seja sofrida ou infligida, transforma-se em via de salvação. A guerra torna-se culto, e a violência, expressão extrema da fidelidade religiosa.

Bernardo de Claraval é o artífice dessa sacralização da guerra, ao reinterpretar o paradoxo cristão entre Evangelho e espada como parte de um plano divino mais profundo. Ao evocar a passagem evangélica em que os soldados são orientados a “contentar-se com seus salários” (Lc 3,14)<sup>50</sup>, ele argumenta que a atividade militar não só é lícita, mas santa quando colocada a serviço da fé (DLNM, p. 504). A paz, ideal cristão por excelência, não é abandonada, mas deslocada: ela se torna o fruto legítimo da vitória dos justos sobre os ímpios. A violência passa a ser o caminho necessário para restaurar a ordem divina.

Nesse novo paradigma, a identidade cristã não se forja apenas nos silêncios da alma, mas nas batalhas do mundo. O verdadeiro cristão é aquele que combate por um bem que o transcende. A alteridade torna-se indispensável à própria constituição dessa identidade, pois define o limite simbólico que o cavaleiro deve defender. A missão só adquire sentido diante de uma ameaça; a diferença converte-se em justificativa teológica da violência.

A retórica de Bernardo radicaliza essa oposição ao afirmar:

Mas se, o que é verdade, é lícito a todos, especialmente àqueles divinamente ordenados para este fim [...], mais do que às mãos e forças daqueles que mantêm a cidade de nossa fortaleza, Sião, para a proteção de todos nós, para que, expulsos os transgressores da lei divina, entre em segurança o povo justo, guardando a verdade?<sup>51</sup> (DLNM, p. 504, trad. nossa).

<sup>50</sup> “E uns soldados o interrogaram também, dizendo: E nós que faremos? E ele lhes disse: A ninguém trateis mal nem defraudeis, e contentai-vos com o vosso soldo.”

<sup>51</sup> Si autem, quod verum, est, omnibus fas est, ad hoc ipsum dumtaxat divinitus ordinatis [...], potius quam quorum manibus et viribus urbs fortitudinis nostrae Sion pro nostro omnium munimine retinetur, ut depulsis divinae transgressoribus legis, segura ingrediatur gens iusta, custodiens veritatem?

Aqui, a identidade cristã é reafirmada por meio de uma oposição clara entre os que guardam a verdade, os habitantes de Sião e "eles", os transgressores da lei divina. A guerra, portanto, não é apenas instrumento de defesa, mas também de purificação: sua finalidade é restaurar a integridade da comunidade dos fiéis, ameaçada pela presença corruptora dos infiéis.

Essa lógica de exclusão é reforçada pela ideia de uma missão conferida por Deus: os guerreiros são “divinamente ordenados para este fim”, o que transforma o combate em vocação sagrada. A guerra é, aqui, descrita como purificação do espaço sagrado, necessária para que a presença de Deus seja restaurada. Os infiéis são não apenas inimigos, mas obstáculos à manifestação da graça.

Essa operação simbólica é intensificada quando Bernardo associa a expulsão do inimigo à restauração da casa divina: “Eis que a vossa casa vos ficará deserta, e pelo Profeta assim se lamenta: Abandonei a minha casa, deixei a minha herança”<sup>52</sup> (DLNM, p. 504, trad. nossa). A presença do outro é vista como profanação; sua eliminação, como condição de reconciliação. A identidade cristã é restaurada por via negativa: pela subtração do elemento impuro que macula a terra prometida. A pureza, nesse esquema, é resultado da exclusão.

Ao associar a presença dos infiéis à profanação da casa de Deus, Bernardo legitima sua expulsão como condição necessária para o retorno divino. Não se trata apenas de limpar o território, mas de tornar possível a reconciliação entre Deus e seu povo. A subjetividade cristã se reconstrói por meio da exclusão: só há restauração da “herança” e da “casa” quando os outros são removidos. A restauração é, portanto, uma operação negativa: a pureza é atingida pela subtração do elemento que contamina.

O símbolo se aprofunda com a evocação da “virgem cativa, filha de Sião” que, purificada, levanta-se do pó para retomar sua dignidade (DLNM, p. 504–506). A cidade de Deus, violada pela presença estrangeira, é representada como corpo feminino que precisa ser resgatado. A guerra torna-se, assim, rito de redenção: a cidade restaurada é não apenas espaço geográfico recuperado, mas corpo místico regenerado. A construção do ser cristão é narrada como passagem da desolação à graça, da profanação à habitação divina.

Essa fusão entre redenção espiritual e expulsão violenta culmina na figura do cavaleiro como mediador entre história e escatologia. Ele não age por si, mas como instrumento de um drama salvífico em curso. Sua espada é operadora de uma promessa: a restauração da aliança entre Deus e seu povo. Matar é preparar o caminho da glória, limpar o terreno para o retorno do Senhor. A cruz e a espada não se opõem: tornam-se solidárias.

---

<sup>52</sup> Ecce, inquit, relinquetur vobis domus vestra deserta, et per Prophetam ita conqueritur: Reliqui domum meam, dimisi hereditatem meam.

É precisamente nesse ponto que a teologia da milícia alcança sua maturidade simbólica: o foco já não está apenas no combater, mas na disposição radical de morrer por Cristo. Nesse sentido, a coragem cristã transcende a simples resistência diante da morte. Ela se transforma em desejo de dissolução no sagrado, em uma entrega total que consagra a própria violência como expressão do amor divino. A morte, antes temida, passa a ser interpretada como vocação, e o combate, como caminho de santificação:

Quão bem-aventurados morrem mártires no combate! [...]; mas alegra-te ainda mais e gloria-te, se morres e te unes ao Senhor. A vida é certamente frutuosa, e a vitória gloriosa; mas sem dúvida, a morte sagrada é justamente preferida. **Pois se bem-aventurados são os que morrem no Senhor, quanto mais os que morrem pelo Senhor?**<sup>53</sup> (DLNM, p. 498, trad. e grifo nossos).

Este ponto, o centro da reflexão desloca-se do ato de combater para a dimensão sacrificial da existência. A ênfase já não recai sobre a vitória, mas sobre a disposição de morrer por Cristo. Quando Bernardo afirma que “a morte sagrada é justamente preferida”, ele leva às últimas consequências a lógica espiritual delineada anteriormente: o martírio não é apenas permitido, mas também é desejado. A “morte santa” representa, nesse contexto, o auge da vocação templária, superior à conquista terrena por realizar em plenitude o ideal de fidelidade absoluta a Deus. Assim, a guerra é transfigurada: não se trata mais de dominar territórios, mas de oferecer-se como testemunho sangrento da fé.

Essa teologia da entrega total encontra ressonância nas Escrituras. Em Rom 8,38-39<sup>54</sup> e 14,8<sup>55</sup>, Paulo afirma que nada pode separar o crente do amor de Deus e que “vivamos ou morramos, pertencemos ao Senhor”. Já em Ap 14,13<sup>56</sup>, proclama-se a bem-aventurança dos que morrem no Senhor, selando com promessa escatológica a dignidade espiritual da morte fiel. Essas passagens convergem para a consolidação de uma espiritualidade militante, na qual morrer por Cristo é entendido como vocação última e forma suprema de pertença.

Dentro desta perspectiva, a figura do guerreiro-monge ultrapassa a metáfora para se tornar um arquétipo religioso encarnado na prática. Trata-se de uma identidade moldada pelo

---

<sup>53</sup> *Quam beati moriuntur martyres in proelio! [...]; sed magis exulta et gloriare, si moreris et iungeris Domino. Vita quidem fructuosa, et victoria gloriosa; sed utique mors sacra iure praeponitur. Nam si beati qui in Domino moriuntur, non multo magis qui pro Domino moriuntur?*

<sup>54</sup> “Pois estou convencido que nem a morte nem a vida, nem os anjos nem os principados, nem o presente nem o futuro, nem os poderes, nem a altura, nem a profundidade, nem qualquer outra criatura poderá nos separar do amor de Deus manifestado em Cristo Jesus, nosso Senhor.”

<sup>55</sup> “porque se vivemos é para o Senhor que vivemos, e se morremos é para o Senhor que morremos. Portanto, quer vivamos, quer morramos, pertencemos ao Senhor.”

<sup>56</sup> “Ouvi então uma voz no céu, dizendo: ‘Escreve: felizes os mortos, os que desde agora morrem no Senhor. Sim, diz o Espírito, que descansem de suas fadigas, pois suas obras os acompanham.’”

sacrifício, regulada por uma economia da salvação que valoriza a entrega radical como expressão de amor divino.

É nesse espírito que Bernardo propõe sua pergunta retórica: “Se são felizes os que morrem no Senhor, não o serão muito mais os que morrem por Ele?”. A interrogação não apenas sintetiza a teologia do martírio, mas delimita com precisão o imaginário da nova cavalaria: um sujeito sacrificial, militante, espiritualizado, cuja existência é integralmente consagrada ao testemunho por meio da morte.

E, de fato, quer alguém morra no leito, quer em batalha, sem dúvida será preciosa aos olhos do Senhor a morte de seus santos. [...] Ó verdadeira e segura milícia, totalmente livre daquele duplo perigo em que a humanidade costuma frequentemente incorrer, quando a causa que uma milícia defende não é a pura defesa de Cristo<sup>57</sup> (DLNM, p. 498, trad. nossa).

Ele não apenas exalta a morte em combate, mas a insere-a no sagrado, no qual o valor do guerreiro é medido pela adesão a um critério ético transcendental. A afirmação de que "a morte dos seus santos sempre tem valor diante do Senhor" revela uma ressignificação radical da violência, o martírio não é um acidente trágico, mas um ato supremo de devoção.

Bernardo constrói uma subjetividade cavaleiresca baseada na renúncia à autonomia terrena em favor da obediência absoluta a Cristo. O cavaleiro não “escolhe” ser mártir; ele é moldado por um regime discursivo que exige constante reafirmação da fé por meio de práticas rituais, corporais e espirituais. Enquanto o guerreiro secular teme a morte como derrota, o cavaleiro de Cristo a deseja com amor, pois ela não representa o fim, mas a consumação de sua identidade. Bernardo opera, assim, uma inversão radical. A violência, longe de ser um mal necessário, transforma-se em sacramento. Essa lógica não apenas santifica a guerra, mas disciplina os combatentes, pois só aquele que luta exclusivamente por Cristo está livre do “duplo perigo” da vaidade e da crueldade. A identidade do cavaleiro, portanto, não se ancora no sucesso terreno, mas na significação espiritual de sua conduta e de sua morte.

Bernardo não apenas eleva a milícia cristã, mas a define em oposição a um “outro” profano. Enquanto os guerreiros seculares são associados ao orgulho, à vingança e à impureza, os cavaleiros de Cristo são construídos como encarnações da humildade, da obediência e da pureza moral. Nesse contexto, a renúncia a certos vestuários e alimentos não é mera privação, mas um poderoso signo simbólico de distinção moral. Enquanto a cavalaria secular afirma sua

---

<sup>57</sup> Et quidem sive in lecto, sive in bello quis moritur, pretiosa erit sine dubio in conspectu Domini mors sanctorum eius [...] O vere sancta et tuta militia, atque a duplici illo periculo prorsus libera, quo id hominum genus solet frequenter periclitari, ubi dumtaxat Christus non est causa militandi.

superioridade por meio da ostentação, armaduras suntuosas, banquetes luxuosos, cavalos nobres, os cavaleiros de Cristo expressam sua excelência pela austeridade.

O constante deslocamento “ao comando do superior” não é meramente uma questão logística militar, mas um verdadeiro rito de humildade sacramentalizada, que revela a profunda dimensão espiritual da obediência cavaleiresca. A identidade do cavaleiro, assim, aproxima-se radicalmente da monástica: assim como o monge beneditino, o *miles Christi* encontra liberdade na servidão voluntária. Nesse contexto, a obediência não se configura como submissão passiva ou servil, mas como uma imitação ativa e amorosa de Cristo, tornando-se uma virtude cardinal que funda a identidade espiritual do guerreiro.

A Jerusalém conquistada na terra não é um fim em si, mas um símbolo, uma prefiguração da Jerusalém celeste, a pátria definitiva da salvação. A guerra no mundo visível reflete um combate espiritual mais amplo, e a cidade restaurada aqui é mera imagem da redenção última.

Essa tensão revoluciona a lógica tradicional da guerra: o objetivo não se limita ao domínio material, mas consiste na preparação para a redenção final. Os cavaleiros cristãos sabem que não são senhores da vitória, mas meros instrumentos do poder divino:

Sabem, de fato, que não devem confiar em suas próprias forças, mas esperar a vitória do poder do Senhor dos Exércitos, pois creem, segundo as palavras dos Macabeus, que é fácil para Ele entregar muitos nas mãos de poucos, e não há diferença para o Deus do céu salvar com muitos ou com poucos, pois a vitória na guerra não está na multidão do exército, mas no céu está a força <sup>58</sup> (DLNM, p. 510, trad. nossa).

A ação armada, portanto, é radicalmente despersonalizada: o guerreiro não triunfa por mérito próprio, astúcia ou força estratégica, mas porque se submete integralmente à vontade divina. A fé substitui o cálculo; a obediência substitui o mérito individual. A eficácia da força é avaliada não por seus efeitos imediatos no mundo terreno, mas por sua conformidade com a providência divina. Dessa forma, a guerra santa não se define segundo os parâmetros profanos da política ou da honra, mas por uma lógica estritamente sacrificial, em que a espada se torna prolongamento da vontade de Deus, e o campo de batalha, um altar sagrado. É essa convicção que permite a Bernardo reconciliar o ato violento com a santidade: a violência, em si escandalosa à moral evangélica, é redimida quando praticada em nome de um bem absoluto, como a verdade da fé ou a purificação do espaço sagrado.

---

<sup>58</sup> Noverunt siquidem non de suis praesumere viribus, sed de virtute Domini Sabaoth sperare victoriam, cui nimirum facile esse confidunt, iuxta sententiam Macchabaei, concludi multos in manus paucorum, et non esse differentiam in conspectu Dei caeli liberare in multis, et in paucis, quia non in multitudine exercitus est victoria belli, sed de caelo fortitudo est.

A guerra, assim concebida, transforma-se em liturgia armada, e o guerreiro torna-se servo disciplinado do desígnio divino. O conflito armado não apenas prepara a terra para a vinda do Reino, mas transforma a própria identidade do guerreiro: sua submissão à vontade divina o purifica, seu sofrimento o aproxima do martírio, e sua obediência o inscreve numa lógica de salvação. A identidade cristã militante é forjada, assim, na tensão entre combate e consagração, entre o sacrifício de si e a aniquilação do inimigo.

Bernardo reconhece essa ambiguidade ao afirmar:

Assim, de modo admirável e singular, são mais mansos que cordeiros e mais ferozes que leões, a ponto de quase hesitarmos em chamá-los monges ou soldados, a menos que ambos os nomes lhes convieram, pois não lhes falta nem a mansidão do monge nem a coragem do guerreiro<sup>59</sup> (DLNM, p. 510, trad. nossa).

O cavaleiro templário encarna a fusão de opostos: humildade e ferocidade, oração e espada. Ele representa uma síntese radical entre contemplação e ação, entre o claustro e o campo de batalha. Sua identidade é liminar, inclassificável: não é apenas monge, nem apenas soldado, é ambos simultaneamente. Ao habitar esse espaço fronteiro, incorpora uma nova forma de santidade guerreira que transcende os limites tradicionais da espiritualidade e da cavalaria feudal.

#### 4.5. CONCLUSÃO

A identidade templária, conforme construída por Bernardo de Claraval em *De Laude Novae Militiae*, revela-se como uma síntese singular e paradoxal entre espiritualidade e militância. Ela não se limita a um código ascético ou a práticas militares convencionais, mas está enraizada em uma vocação sagrada que confere sentido transcendente à vida do cavaleiro. O templário não luta por glória ou interesses mundanos, mas atua como agente da vontade divina, cuja espada é extensão do desígnio celestial. Esta militância espiritual, inscrita no contexto de uma escatologia ativa, transforma a guerra em um serviço divino, em um combate cósmico onde a dimensão terrena é apenas reflexo da batalha entre o bem e o mal.

O discurso bernardiano ressignifica a violência como uma prática virtuosa e indispensável à ordem espiritual cristã. O ato de matar, longe de ser um pecado, é compreendido como um gesto de fidelidade a Cristo e de purificação do corpo social, onde o inimigo é desumanizado e convertido na personificação do mal a ser extirpado. Essa teologia da guerra legitima a violência como instrumento sacramental, uma “cirurgia da fé” necessária para a

---

<sup>59</sup> Ita denique miro quodam ac singulari modo cernuntur et agnis mitiores, et leonibus ferociore, ut pene dubitem quid potius censeam appellandos, monachos videlicet an milites, nisi quod utrumque forsan congruentius nominarim, quibus neutrum deesse cognoscitur, nec monachi mansuetudo, nec militis fortitudo.

restauração da pureza e da integridade da comunidade cristã. Assim, o cavaleiro templário é investido de uma autoridade espiritual que transcende a nobreza de sangue ou a habilidade marcial, tornando-se ministro da justiça divina.

A construção da identidade templária está, portanto, fundada em uma ontologia da oposição, que exige a exclusão do “outro” para que a “casa” de Deus possa ser purificada e restaurada. Essa exclusão é apresentada como condição para o retorno da presença divina e para a concretização da herança sagrada. A guerra santa, nesse sentido, assume um papel central na manutenção da ordem simbólica cristã, ao expulsar os transgressores da lei divina e garantir a segurança e a pureza da comunidade dos fiéis.

Paralelamente, a identidade cristã militante delineada por Bernardo reconhece a limitação e a contingência da vitória terrena. A guerra é concebida não como um fim em si mesmo, mas como preparação para a redenção última, numa lógica escatológica que subordina a ação humana à providência divina. A força do guerreiro não reside em seus méritos ou na superioridade numérica, mas na fé e na obediência ao poder celestial. Assim, a violência é despersonalizada e sacralizada, integrada a um plano maior que transcende o tempo e o espaço mundanos.

Como observa Salles (2008), nessa oposição entre a *militia saecularis* e a *vita religiosa*, Bernardo não apenas suaviza a tradicional distinção entre cavaleiros e monges, mas propõe uma verdadeira transfiguração simbólica da vocação militar. Ele concebe a figura do *miles Christi* como alguém que, ao combater fisicamente os inimigos da fé, trava simultaneamente um combate espiritual contra o pecado e o mal. O ideal cavaleiresco é, então, espiritualizado, tornando-se expressão de uma nova forma de santidade: ativa, militante e profundamente orientada pela fé.

Em suma, a identidade cristã militante forjada por Bernardo de Claraval é uma construção complexa e multifacetada, que legitima a violência como virtude sagrada e a opõe ao “outro” como ameaça existencial. Ela instaura um modo de ser e agir no qual o cavaleiro não é apenas defensor da fé, mas também executor da justiça divina, mediador entre o mundo terreno e o Reino dos Céus. Essa síntese de combate e consagração inaugura uma nova ordem simbólica que redefine o papel do guerreiro cristão, conferindo-lhe uma missão espiritualizada na qual a violência paradoxalmente se torna caminho para a salvação.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste trabalho, percebe-se com clareza que a identidade, conforme evidenciado ao longo da introdução, não pode ser entendida como uma essência fixa ou uma verdade interior imutável, mas sim como um processo dinâmico e relacional, marcado por jogos de diferença e disputas simbólicas. Longe de se constituir de forma autônoma, o sujeito se define sempre em relação ao "outro", aquele que é nomeado, separado e frequentemente desvalorizado. Como destacou Stuart Hall (2006), a identidade se constrói pela diferença, o que implica uma constante delimitação de fronteiras e uma negociação permanente entre pertencimentos e exclusões.

Nesse movimento, a identidade não é apenas social e historicamente construída, mas também atravessada pela dinâmica do poder, pois determinadas formas de ser são reconhecidas e legitimadas enquanto outras são silenciadas ou marginalizadas. A centralidade da diferença como operador simbólico de distinção e hierarquização revela o quanto os sistemas de classificação social, analisados por autores como Woodward (2014) e Hartog (1999), organizam o mundo de maneira assimétrica, naturalizando certas posições como universais e invisibilizando seus marcadores. Esse processo reforça estruturas de dominação, marginalizando tudo aquilo que escapa à norma e construindo o "outro" não apenas como diferente, mas como inferior, anômalo ou ameaçador.

Outro elemento essencial é o papel da linguagem nesse processo. Conforme Silva (2014) ressalta, não há identidade sem nomeação: só se é algo quando se pode ser dito. A linguagem, portanto, não é mero espelho do mundo, mas agente produtor de sujeitos, posições e exclusões. Os discursos são arenas atravessadas por relações de poder, em que o direito de nomear e calar é desigualmente distribuído. Assim, os sujeitos são moldados por discursos anteriores, mas também têm a capacidade de insurgir-se, ressignificar termos e criar novas narrativas.

A análise da cavalaria, iluminada por essas dinâmicas simbólicas e espirituais, revela como a identidade cavaleiresca foi profundamente moldada por discursos religiosos e por tensões entre ética e violência. Longe de ser apenas uma função bélica, a cavalaria configurou uma ordem social complexa, cuja legitimação dependia de rituais de consagração e de códigos morais inspirados na doutrina cristã. A teologia da guerra justa, fundamentada na tradição agostiniana, ofereceu base doutrinária a esse processo.

Nesse contexto, a figura do cavaleiro foi reconfigurada de modo decisivo, especialmente com o surgimento das ordens militares. A Ordem dos Templários, que emergiu no século XII, exemplificou a fusão entre ascetismo monástico e função militar. Ao abraçar votos de pobreza,

castidade e obediência, os templários incorporavam a lógica da vida religiosa; ao mesmo tempo, seu compromisso com a defesa da Terra Santa conferia à violência um caráter sagrado. Essa fusão não foi fortuita, mas fruto de uma construção discursiva elaborada principalmente por Bernardo de Claraval.

Com a DLNM, Bernardo não apenas legitimou os Templários, mas também redefiniu a própria noção de santidade cavaleiresca. Ao afirmar que o combate em nome de Deus poderia ser um ato penitencial, abriu espaço para uma espiritualidade marcada pela militarização do ideal monástico. O silêncio e a obediência, antes exclusivos do claustro, tornaram-se virtudes também no campo de batalha. Dessa forma, o cavaleiro cristão passa a buscar a salvação por meio da espada, convertendo-se em defensor da fé.

Essa reconfiguração teve implicações simbólicas profundas. O *miles Christi* não lutava mais por honra pessoal ou glória feudal, mas por uma causa transcendente. Sua violência era santificada e seu sangue, redentor. Essa transformação ressignificou a guerra como caminho de santificação e a espada como instrumento de purificação. A cavalaria, nesse novo modelo, deixou de ser mera função mundana para encarnar uma missão espiritual, consolidando uma identidade híbrida, na qual as fronteiras entre o sagrado e o profano se tornam fluidas.

O aprofundamento dessa identidade cavaleiresca proposta por Bernardo revela um esforço sofisticado para redefinir não apenas a função social do guerreiro, mas o horizonte simbólico de sua existência. Ao construir o *miles Christi*, Bernardo simultaneamente deslegitima a violência secular associada à honra e à ambição, e reorienta o ideal guerreiro para uma finalidade espiritual, onde o combate só adquire valor como expressão de fé, humildade e obediência. Trata-se de uma redefinição que não apenas moraliza a guerra, mas funda uma nova identidade, marcada pela renúncia ao ego e pela pureza de intenção.

A oposição entre o guerreiro tradicional e o cavaleiro cristão é ética, estética e simbólica. A crítica de Bernardo aos adornos e gestos afetados da cavalaria secular expressa uma tentativa de purificar a masculinidade cristã dos excessos aristocráticos. A virilidade, antes associada à ostentação e à força física, é redefinida como disciplina interior, sobriedade e domínio de si. O verdadeiro herói, para Bernardo, é aquele que vence a si mesmo, uma espiritualização radical da força, que desloca seu eixo do exterior para a interioridade ascética.

Nesse processo, a exclusão simbólica do “outro”, seja o infiel externo, seja o cavaleiro mundano, funciona como princípio estruturante da identidade cristã militante. A alteridade aqui é ontológica e escatológica: o inimigo representa ameaça à ordem divina e deve ser eliminado ou convertido. Essa lógica de purificação também se volta para dentro da cristandade, exigindo

vigilância, autocontrole e conformidade espiritual dos fiéis. A violência autorizada por Bernardo é seletiva, disciplinada, codificada em práticas de exclusão e redenção.

Mais do que criticar a decadência da cavalaria tradicional, o projeto bernardino funda uma nova norma espiritual e identitária. A guerra, enquanto expressão extrema da vontade humana, só se justifica quando integrada a um projeto de salvação. Essa normatização da violência sagrada permite compreender como a identidade do cavaleiro cristão foi moldada por estruturas simbólicas de poder, códigos de pureza e uma teologia do combate que o eleva a instrumento divino na terra. O *miles Christi* emerge, assim, como síntese entre abnegação monástica e coragem guerreira, entre ideal monástico e prática da força.

A identidade templária, conforme concebida por Bernardo, representa o ápice dessa construção simbólica, ao articular renúncia, obediência e sacralização da violência em um novo modelo de subjetividade cristã. Ao propor o cavaleiro-monge como *novum militiae genus*, Bernardo inaugura uma síntese original entre ascetismo monástico e combate armado, fundando uma identidade que transcende os limites do mundo secular sem abandoná-lo. O templário não se retira do mundo, mas busca purificá-lo pela espada, transformando o campo de batalha em espaço litúrgico, onde a morte santificada torna-se ato de salvação.

Essa espiritualização da guerra redefiniu o imaginário cristão. Matar, antes pecado, passa a ser justificado quando feito em obediência à fé e à autoridade eclesial. O combate torna-se serviço a Deus, uma guerra justa, disciplinada e penitencial. O corpo do cavaleiro é instrumento de ascese; a armadura, símbolo de fé; a espada, extensão da vontade divina. Nesse regime simbólico, renunciar à glória pessoal é condição para o mérito espiritual: combate-se por amor, não por honra; mata-se por zelo sagrado, não por ódio.

A estética templária reflete esse projeto identitário com rigor: rudeza física, sobriedade no vestir e desprezo pelas vaidades expressam uma espiritualidade interiorizada. A aparência torna-se linguagem, simplicidade comunica pureza, dureza inspira temor, despojamento sinaliza santidade. Essa dessocialização programada rompe com os códigos aristocráticos da nobreza feudal, substituída por uma disciplina monástica militarizada que rejeita jogos, canções e espetáculos mundanos.

Nesse quadro, obediência e vida comunitária são pilares centrais. O cavaleiro não pertence a si mesmo: sua vontade é anulada, sua identidade é coletiva, sua liberdade sacrificada em fidelidade absoluta à ordem e a Deus. A violência, disciplinada e funcional, é elevada à condição de sacralidade, expressão de guerra justa contra um inimigo desumanizado, símbolo do mal a ser extirpado.

Em síntese, configura-se uma identidade forjada na renúncia: uma subjetividade definida não pelo que possui ou conquista, mas pelo que abdica. O cavaleiro templário encarna um ideal paradoxal. Ao negar a si mesmo, afirma sua santidade; ao abdicar da vida mundana, encontra sua salvação. Essa lógica do sacrifício pessoal, simbólico e físico sustenta o projeto identitário templário e permite compreender como, no coração da cristandade, espiritualidade e violência se tornaram compatíveis dentro de uma missão sagrada.

A reflexão sobre a violência sacralizada em Bernardo de Claraval evidencia, portanto, uma profunda transformação no sentido da guerra dentro do imaginário cristão. Matar em nome de Cristo passa a ser visto como gesto de fidelidade e salvação, e o campo de batalha, como espaço sacramental. A identidade templária, construída sobre a exclusão do “outro”, revela que a alteridade é elemento constitutivo da autocompreensão cavaleiresca, reforçando seu papel como executor da justiça divina.

A criação de uma nova linguagem para a violência, como o termo “malicida”, rompe com a culpa tradicional associada ao ato de matar e o redefine como virtude redentora. A morte em combate torna-se ideal supremo, expressão de vocação que transcende a vitória terrena e assume o martírio como ápice da santificação. O cavaleiro-monge vive imerso na missão de purificar o espaço sagrado, restaurar a “casa de Deus” e mediar história e escatologia.

A cruz e a espada, nesse contexto, simbolizam uma articulação complexa entre temporalidade e transcendência, entre violência e salvação. A renúncia à autonomia pessoal e a distinção moral entre o cavaleiro cristão e o guerreiro secular consolidam uma identidade espiritual que eleva a militância templária a paradigma simbólico da fé armada. Essa síntese entre fé, poder e violência revela o significado profundo da subjetividade templária e ilumina aspectos centrais da espiritualidade.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

BERNARDO DE CLARAVAL. *De laude novae militiae*. In: LOS MONJES CISTERCIENSES DE ESPAÑA (org.). Obras Completas de San Bernardo, v. 01. Madrid: BAC, 1983: 495-543.

BERNARDO DE CLARAVAL. *Epistola CXC ad Inocentium papam*. In: LOS MONJES CISTERCIENSES DE ESPAÑA (org.). Obras completas de San Bernardo, v. 02. 2. ed. - Madrid, BAC: 1994, p. 525-571.

BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. Tradução da École Biblique de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

GUILHERME DE SAINT-THIERRY. Vida de Sam Bernardo. In: SHARPE, Lawrence A. (org.). The Old Portuguese: Vida de Sam Bernardo. Carolina do Norte, The University of North Carolina Press: 1971, p. 47-152.

### BIBLIOGRAFIA

ANDRETTA, Wesley Bruno. Do elogio de São Bernardo de Claraval à literatura de Chrétien de Troyes: uma análise sobre as representações da cavalaria em disputa no século XII. 2024. (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Fronteira Sul, Chapecó, 2024.

BARROS, José D’assunção (org.). Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

BARTHÉLEMY, Dominique. A Cavalaria: Da Germânia antiga a França do século XII. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2010

BASCHET, Jérôme. A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

BLOCH, Marc. A sociedade feudal. São Paulo: EDIPRO, 2016.

BOYSEL, Nicholas. Bernard of Clairvaux and the Knights Templar: the new knighthood as a solution to violence in Christianity. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – The University of Akron, Akron, 2009.

BROWN, Catherine. In the Middle. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. n. 30, v. 3. 2000. p. 547-569.

CARDINI, Franco. “Guerra e Cruzada”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean- Claude. Dicionário temático do Ocidente medieval, vol. 1. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 529-545.

DUBY, Georges. São Bernardo e a arte cisterciense. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

DUBY, Georges. As três ordens ou o imaginário do feudalismo. 2ª ed. – Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

FLORI, Jean. “Cavalaria”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean- Claude. Dicionário temático do Ocidente medieval, vol. 1. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 210-226.

FONTES, Carolina Coelho. O conceito de identidade: considerações sobre sua definição e aplicação ao estudo da História Medieval. *Revista Mundo Antigo*, [S.l.], ano II, v. 2, n. 4, p. 29-46, 2013.

FRANCO JR., Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

GUERREAU, Allain. *Feudalismo: um horizonte teórico*. Lisboa: Edições 70, 1980.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GRÉLOIS, Alexis. Les cisterciens et la lutte contre les hérésies méridionales sous Innocent III: mobilisation d’un ordre ou activation de réseaux? *Cahiers de Fanjeaux*, Toulouse: Éditions Privat, v. 50, p. 377-390, 2015.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HAYES, Sarah E. Strange bedfellows: the rise of the military religious orders in the twelfth century. *The Gettysburg Historical Journal*, Gettysburg College, v. 13, 2014.

LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços?* 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

LE GOFF, Jacques. *Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. 3. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. 5ª ed. São Paulo: Contexto, 2002.

OLIVEIRA, J. O. N. de. O discurso de Bernardo de Claraval e a ideologia cristã da Idade Média. *Gragoatá*, v.14, n. 27. Rio de Janeiro, 2009.

OLIVEIRA, Rebeca Bessa de. *Guerreiros pensantes: a constituição de uma cavalaria organizada no século XII em De laude novae militiae de Bernardo de Claraval*. (Mestrado) – Universidade Federal do Mato Grosso, Programa de Pós-Graduação em História. Cuiabá, 2022.

PERNOUD, Régine. Los Templários e Bernardo De Claraval. In: *Elogio de La Nueva Milícia Templaria*. MADRID: Siruela, 2005, p.39-79.

RICHÉ, Pierre. Vida de São Bernardo. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

SALLES, Bruno Tadeu. O “Novum Militiae Genus” entre a cristianização da “Militia” e a militarização do cristianismo: ‘habitus’, relações de poder e espaços de socialização em São Bernardo de Claraval. In: Anais do XXIV Simpósio Nacional de História – História e multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

SALLES, Bruno Tadeu. A conquista do Paraíso se faz pela guerra: São Bernardo de Claraval e sua concepção acerca da luta e da cavalaria (1090-1153). Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 15. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SILVEIRA, Aline Dias da. Fronteiras da tolerância e identidades na Castela de Afonso X. In: FERNANDES, Fátima Regina (org.). *Identidades e fronteiras no medievo ibérico*. Curitiba: Juruá, 2013. p. 128-149.

SILVEIRA, Aline Dias da. Algumas experiências, perspectivas e desafios da Medievalística no Brasil frente às demandas atuais. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 36, n. 72, p. 39-59, 2016.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 15. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

ZERNER, Monique. “Heresia”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean- Claude. Dicionário temático do Ocidente medieval, vol. 1. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 561-582.