

SÃO GERALDO E O CULTO DOS SANTOS GUERREIROS NA FRANÇA MERIDIONAL (SÉCULOS X-XII) *

Damien CARRAZ *

Resumo:

Se a *Vita Geraldi* se inscreve nas novas concepções do gênero hagiográfico inauguradas pelo século X, logo, ela se constituiria em uma virada na espiritualização da cavalaria? Algumas considerações, limitadas aqui ao Midi francês, sobre a devoção aos santos guerreiros na era senhorial ajudarão a colocar em perspectiva o alcance da obra de Odon de Cluny. É necessário, para isso, distinguir os santos legionários do Baixo-Império e os guerreiros pós-carolíngios cujo culto foi desenvolvido pelas igrejas locais. O artigo mostra como apareceu progressivamente, entre os séculos X e o final do século XI, uma verdadeira valorização do uso das armas, sendo necessário recolocá-la em um contexto mais global de sacralização da guerra. Se a ética pacifista de Geraldo se adéqua mal a este quadro, isso não impede que sua *Vita* fosse interpretada, um século e meio após sua redação, em um sentido mais marcial. Os santos promovidos pelos meios reformadores do século XII puderam, em compensação, receber uma educação militar e fazer uso de suas armas, mas este aspecto de suas vidas serve mais para ilustrar as imperfeições dos cavaleiros do século, aos quais somente a penitência e a conversão completa poderiam oferecer a salvação. Na idade da reforma gregoriana e do novo monaquismo, a Igreja admite com mais dificuldade que os guerreiros seculares possam verdadeiramente ascender à santidade. Qual foi o alcance da devoção aos santos guerreiros? Se eles ofereceram modelos e temas de devoção às aristocracias locais, os santos legionários, como os *bellatores* carismáticos dos séculos IX-XI, igualmente suscitarão cultos populares. O conteúdo das devoções foi, então, polissêmico e a ética marcial jamais foi exclusivamente favorecida, tanto que, ao contrário, santos originalmente pacíficos foram chamados a proteger as ações belicosas dos *milites*. Muitas *vitae*, escritas nos séculos XI e XII imergem em uma atmosfera épica que permite se interrogar, enfim, sobre a recepção e sobre a perenidade do modelo do *miles* cristão proposto pela Igreja. O final do século XII já promovera outros tipos de santidade laica e, com exceção de alguns santos legionários, particularmente populares ou de raros *bellatores* erigidos em heróis épicos, os santos guerreiros conheceram finalmente um sucesso relativamente limitado no tempo.

Palavras-Chave:

Santidade Guerreira; guerra sacralizada; lendas épicas; reforma gregoriana; ordem cisterciense; devoção aristocrática; cultos populares.

Résumé:

Si la *Vita Geraldi* s'inscrit bien dans les nouvelles conceptions du genre hagiographique inaugurées par le Xe siècle, constitue-t-elle pour autant un tournant dans la spiritualisation de la chevalerie ? Quelques considérations, limitées ici au Midi français, sur la dévotion aux saints guerriers à l'âge seigneurial aideront à remettre en perspective la portée de l'œuvre d'Odon de Cluny. Il faut, pour cela, distinguer les saints légionnaires du Bas-Empire et les guerriers post-carolingiens dont le culte fut développé par des églises locales. L'article montre comment apparut progressivement, entre le Xe et la fin du XIe siècle, une véritable valorisation de l'usage des armes qu'il faut replacer dans un contexte plus global de sacralisation de la guerre. Si l'éthique pacifiste de Géraud rentre mal dans ce cadre, il n'empêche que sa *Vita* a pu être interprétée, un siècle et demi après sa rédaction, dans un sens plus martial. En revanche, les saints promus par les milieux réformateurs du XIIe siècle purent recevoir une éducation militaire et faire usage de leurs armes, mais cet aspect de leur vie sert plutôt à illustrer les travers des chevaliers du siècle auxquels seules la pénitence et la conversion complète pourraient offrir le salut. À l'âge de la réforme grégorienne et du nouveau monachisme, l'Église admet donc plus difficilement que des guerriers séculiers puissent véritablement accéder à la sainteté. Quelle fut la portée de la dévotion aux saints guerriers ? S'ils ont offert modèles et objets de dévotion aux aristocraties locales, les saints légionnaires comme les *bellatores* charismatiques des IXe-XIe siècles ont également suscité des cultes populaires. Le contenu des dévotions fut donc polysémique et l'éthique martiale ne fut jamais exclusivement favorisée tandis, qu'à contrario, des saints, à l'origine tout à fait pacifiques, furent appelés à protéger les actions belliqueuses des *milites*. Plusieurs *vitae* écrites aux XIe-XIIe siècles baignent dans une atmosphère épique qui

* A versão francesa deste artigo foi publicada em: CARRAZ, D. (éd.). *Géraud d'Aurillac, l'aristocrate et le saint dans l'Auvergne post-carolingienne. Revue de la Haute-Auvergne*, t. 72, 2010, p. 91-114. Simplesmente, a bibliografia foi atualizada. Todavia, ainda não foi possível tomar contato com a obra de Mathew Kuefler (2014). Agradeço a Bruno Tadeu Salles pela tradução deste artigo.

** Maître de conférences à université de Clermont-Ferrand 2

permet de s'interroger enfin sur la réception et sur la pérennité du modèle du *miles* chrétien proposé par l'Église. La fin du XIII^e siècle a déjà promu d'autres types de sainteté laïque et, à l'exception de quelques saints légionnaires particulièrement populaires ou de rares *bellatores* érigés en héros épiques, les saints guerriers connurent finalement un succès relativement limité dans le temps.

Mots-clés: Sainteté guerrière ; guerre sacralisée ; légendes épiques ; réforme grégorienne ; ordrecisterien ; dévotion aristocratique / cultes populaires.

Na historiografia tradicional, A *Vita Geraldi*, redigida entre os anos 927-930 por Odon de Cluny, é considerada como uma virada: Geraldo de Aurillac († 909) foi o primeiro aristocrata a ascender ao estatuto de bem-aventurado sem ter abandonado o mundo secular. Até então, de fato, as únicas vias de santificação eram a carreira episcopal ou o abandono total do mundo pela via do eremitismo ou do monasticismo. Para toda uma corrente de historiadores, de Carl Erdmann (1935) até Georges Duby (1968), a *Vita Geraldi* representou um marco da cristianização da cavalaria e mesmo da ideia de cruzada¹.

A historiografia recente, todavia, propôs uma leitura da *Vita Geraldi* sob a luz da renovação dos paradigmas relativos ao estabelecimento das estruturas ditas feudais². A fim de ajudar a compreender melhor o contexto e o alcance do modelo hagiográfico proposto por Odon, desejou-se apresentar aqui algumas perspectivas sobre a devoção aos santos guerreiros entre o século X e meados do século XII. Contudo, entre as figuras guerreiras que foram veneradas nessa época, é importante distinguir os santos legionários do Baixo Império romano e os membros da aristocracia guerreira dos séculos X-XII honrados pela *vox populi*, ou melhor, pelas igrejas locais. Como os exemplos de *milites* santificados por terem abraçado a vida monástica ou eremítica são bem numerosos, somente reteremos aqueles cuja hagiografia valoriza, ou ao menos menciona abertamente, a existência guerreira que precedeu a conversão. Somente considerar-se-á, portanto, os homens cujo porte de armas tem realmente obedecido a um estatuto permanente, o que permite descartar os numerosos santos que, em sua vida humana, estiveram ligados à guerra de maneira ocasional. Não se tratará, além disso, da santidade real, nem dos cultos promovidos pelos poderes principescos e reais³.

1 Em sua pesquisa da gênese da ideia de cruzada, Erdman (1935, p. 63-64 e p. 91-114) situa a *Vita Geraldi* no coração do processo de “monaquização” da cavalaria secular, onde Cluny se vê atribuir um papel motor. Este esquema inspirou igualmente Duby (1968), retomado em *Hommes et structures du Moyen Âge*, t. I, La société chevaleresque, Paris: Flammarion, 1988, p. 47-49. Para um panorama das diferentes leituras historiográficas da *Vita Geraldi*, ver Dominique Iogna-Prat (2002, p. 143-155).

2 Ver, em última instância, Olivier Bruand (2010, p. 3-21).

3 Esta questão ultrapassa de longe as ambições do presente artigo. Lembremos, simplesmente, que os santos militares foram logo convocados para serem patronos e protetores das ações guerreiras das monarquias. Honrado, desde o século VI, no futuro reino de Bourgogne, germanizado sob os otonianos, antes de interessar aos capetíngios, São Maurício fornece um belo exemplo de recuperação principesca.

A necessidade de melhor abordar o contexto geográfico e social da *Vita Geraldi*, além de limitar um tema já rico, explica a restrição do assunto à França meridional⁴. Para os séculos X-XII, entretanto, não existe, *a priori*, qualquer ruptura marcante entre o Norte e o Midi, nem na devoção à santidade guerreira, nem na concepção da santidade em geral. Isso, às vezes, nos autorizará a cruzar a fronteira⁵.

Os tempos pós-carolíngios e seus prolongamentos feudais, entre os anos 950 e 1100, foram marcados por uma renovação da produção hagiográfica que se reestabelecera com a época merovíngia. O século X consagrou a emergência de uma santidade laica que ostentava os méritos de uma vida ativa conduzida não mais forçosamente em um mosteiro, mas no mundo (CORBET, 2004, p. 379-388.). Os relatos estão situados em quadros concretos, de onde o maravilhoso é frequentemente evacuado, pois os santos raramente fazem milagres durante sua vida⁶. Estes heróis, cujo ascetismo não é exagerado, fornecem, portanto, modelos imitáveis de grandes laicos completando sua tarefa funcional no mundo. Trata-se de modelos que, para retomar a Dominique Iogna-Prat (2002, p. 291), encarnam ainda uma moral estatutária de tipo carolíngio. Destinada, até então, a um público essencialmente monástico, a hagiografia sai dos claustros, difundida junto aos fieis pela pregação eclesiástica, mas também pelas canções dos trovadores (GAIFFIER, 1967, p. 497-498). As vidas de santos não propunham somente modelos aos laicos ou aos monges, elas responderiam ainda a usos litúrgicos. Enfim, estas piedosas legendas exaltam a proeminência de certas casas religiosas face às fundações concorrentes e elas servem à defesa do senhorio monástico. Os anos centrais do século XII conheceram uma nova transformação dos modelos hagiográficos. As concepções da conversão, doravante frequentemente ligadas à caridade e ao trabalho, ao estatuto social dos convertidos e ao papel dos relatos hagiográficos, evoluem fortemente desde então. Assiste-se igualmente a uma centralização do culto dos santos pela Igreja: a partir do papa Alexandre III (1159-1181), o procedimento de canonização, que relevava até então das igrejas locais e do episcopado, é, doravante, reservado ao papado.

Atestada desde a Antiguidade cristã, a devoção ligada aos santos combatentes muda verdadeiramente de conteúdo a partir do século X. Tentar-se-á mostrar em qual contexto,

4 A pesquisa sobre a santidade guerreira tem sido renovada recentemente por muitas publicações importantes, dentre as quais: BROCARD, N. (éd.); VANNOTTI, Fr. (éd.) & WAGNER, A. (dir.). *Politique, société et construction identitaire: Autour de saint Maurice*. Actes du colloque international de Besançon-Saint-Maurice (29 septembre-2 octobre 2009). Saint-Maurice, 2012; LAURANSON-ROSAZ, C. (éd.), FRAMONT, M. De (éd.). *Autour de l'archange Michel*. Actes du colloque international du Puy-en-Velay (16-18 octobre 2009). Le Puy-en-Velay, 2013; DEHOUX, Esther. *Saints guerriers. Georges, Guillaume, Maurice et Michel dans la France médiévale (XIe-XIIIe siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2014.

5 Não parece ser o caso a partir do século XII onde é possível isolar formas e conteúdos de santidade mais especificamente setentrionais ou meridionais (VAUCHEZ, 1988, p. 29-32).

6 É possível falar de uma “hagiografia sem milagres” (BARONE, 1991, p. 435-446).

espiritual e cultural, se desenvolveu uma valorização da ética guerreira. Todavia, o culto dos santos sempre foi polissêmico e a devoção atribuída a um personagem carismático pode se revestir de um sentido bem particular em cada grupo social ou em cada comunidade local. Ver-se-á, de fato, que o laço entre a santidade guerreira e a “religião aristocrática” está longe de ser exclusivo e que o culto dos heróis armados era largamente compartilhado.

I. As transformações dos conteúdos da santidade guerreira

O estatuto guerreiro: da repressão à integração

Numerosos santos legionários foram venerados desde antes da oficialização do cristianismo. Mas era valorizado o seu martírio passivo, não sua função militar, mesmo se aquela não fosse sempre vista como contraditória com a fé cristã. Assim, Maurício († c. 287) ou Juliano († c. 304) foram martirizados, não porque eles contestassem o serviço militar, mas o primeiro por ter recusado a perseguir outros cristãos e o segundo por ter repellido o culto aos deuses pagãos (BARBERO, 1994, p. 125-140; DEHOUX, 2007, p. 173-194). Passado o grande período das perseguições, a hagiografia insistiu mais ainda sobre as virtudes no século. São Martin († 397) representa então o modelo absoluto de santo ativo, monástico e episcopal ao mesmo tempo, e seu biógrafo, Sulpício Severo (c. 360- c. 420), sublinha o tom forçado de sua carreira militar como o caráter atípico de seu comportamento como soldado⁷. A época merovíngia fornece, a seu turno, exemplos de santos aristocratas que puderam portar armas. Entretanto, é a conversão que lhes oferece a santificação e se sua ação no século pode ser glorificada, a função militar jamais foi, em si, suficientemente valorizada. É o caso das *vitae* de bispos, como aquela de Didier de Cahors (630-655), escrita no final do século VIII, que perpetua o modelo do *defensor civitatis* (DURLIAT, 1979, p. 237-254)⁸. É como sempre ocorre no meio carolíngio, como ilustra o caso de Guilherme de Gellone (†812): este parente de Carlos Magno, enviado como conde de Aquitania e de Septimania, que, após ter se tornado ilustre contra os Sarracenos, fundou o mosteiro de Gellone antes de tomar, ele próprio, o hábito monástico em 806. De forma evidente, documentado por todo um feixe de fontes diplomáticas e de lendas santas e épicas, o personagem fez sua entrada no *who's who* hagiográfico no capítulo 30 da *Vita* de Bento de Aniane⁹. O monge Ardon, que escreveu em

⁷ Uma carreira que, segundo os exegetas da *Vita*, flutua entre cinco e vinte anos, durante os quais se fortificou a “espiritualidade militante” de Martin (SULPÍCE SEVERE, 1967, p. 143-148 e p. 255-257; GUILLOT, 2008, p. 65-77).

⁸ As vidas da época merovíngia são repletas de valores aristocráticos, mesmo quando seus santos são eclesiásticos (AIRLIE, 1992, p. 384-385).

⁹ A bibliografia sobre Guilherme e sua fundação foi consideravelmente renovada, contentar-se-á aqui por se remeter, para uma apresentação da personagem histórica e do dossiê hagiográfico, à Jean-Loup Lemaître e

823, evocou as relações mantidas entre Bento e Guilherme. Mas somente o interessa o período monástico da vida de Guilherme, pois seu objetivo é mostrar que este último, que não é ainda qualificado de santo, seguiu em todo ponto o modelo ascético do reformador do monaquismo beneditino (ARDON, 2001, p. 87-90; SAXER, 1982, p. 570-572). No início do século IX não existe ainda o ideal de santidade laica e, menos ainda, o ideal de santidade guerreira (POULIN, 1975, p. 140).

Nuançando a dimensão guerreira de Geraldo, a historiografia recente tem sublinhado o interesse representado pela *Vita Gangulfi*, redigida entre o final do século IX e meados do século seguinte¹⁰. Gengoul é um nobre vassalo de Pepino o Breve (751-768) cujo culto conheceu grande difusão nos séculos X-XI na França do Norte e na Alemanha. Ora, este conde da região de Langres, na Borgonha, viveu conforme seu nível, no respeito dos preceitos evangélicos e não teve necessidade de se tornar monge para ser santificado. Diferentemente de Geraldo, “monge de coração”, celibatário, contrito em preces e que, aparentemente, tinha dificuldades em assumir seu *status* de guerreiro, Gengoul era casado e exerceu plenamente suas funções guerreiras. Outras versões de sua *Vita*, que se escalonam entre a segunda metade do século X e o início do século seguinte, já prefiguram o tema da cavalaria cristã tratada, a partir do século XII, em uma dimensão épica.

Na junção dos séculos X e XI, a vida aristocrática no século, às vezes a ética marcial que se manifesta notadamente na fidelidade ao senhor, pode, então, ser integrada por alguns hagiógrafos. Mas os episódios belicosos, se eles não atrapalham a santificação, não são determinantes na fabricação do santo. Bem diferente é a *Vita Boboni*, provavelmente escrita no curso da primeira metade do século XI na região de Pavia ou de Voghera, na Lombardia¹¹. Bobon (†986) foi um aristocrata da região de Sisteron, na Haute-Provence, que defendia este território face aos Sarracenos a partir de um rochedo fortificado e a quem seu biógrafo atribui, não sem características épicas, a tomada do ponto fortificado muçulmano do Freinet¹². Se a queda do Freinet, em 972, é uma realidade histórica, Bobon não foi seguramente o herói disso. Mas o que importa é que a luta contra os pagãos, aos olhos do hagiógrafo anônimo, teve um papel determinante na *fama sanctitatis* de seu personagem. Diferentemente do autor

Daniel Le Blévec (2004, p. 24-42) e, dentre os muitos trabalhos deste autor, a Pierre Chastang (2002, p. 429-447).

10 VITA GANGULFI MARTYRIS VARENNENSIS. In: LEVISON, W. (éd). *MGH. Scriptores Rerum Merovingicarum*, t. 7, Hanovre, 1920, p. 142-174 (especialmente § 1-4, sobre a educação e as ações militares). Sobre este dossiê, ver: Monique Goullet (2002, p. 235-263) e Anita Guerreau-Jalabert (2002, p. 265-283).

11 *AA SS. Maii*, Paris-Rome, 1866, t. V, p. 186-193. Sobre este dossiê, ver: Claude Carozzi (2002, p. 467-491). O autor formula a hipótese que a *Vita* pode ter sido ordenada pelo abade Odilon de Cluny (994-1049) a fim de valorizar um laico aparentado a seu predecessor, o abade Maieul (953-994) (CAROZZI, 2002 p. 484-490).

12 Sobre os empréstimos da *Vita Boboni* à matéria épica ver Carozzi (1969, p. 32).

da vida de Bento de Aniane, o biógrafo de São Guilherme, um monge de Gellone que escreve por volta de 1130, relata igualmente os combates do herói fundador contra os Sarracenos¹³. Todavia, seu curto relato parece mais inspirado pela legenda épica que pela realidade das ações guerreiras de Guilherme: não é questionada a derrota do Orbieu (793), provavelmente próximo de Narbone, nem a tomada de Barcelona (801), mas a tomada de Orange se relaciona, sem dúvida, com um mito¹⁴.

A valorização da função guerreira que precede a conversão do santo aparecia, ao mesmo tempo, nos relatos hagiográficos da França do Norte, quer se tratasse da vida de Geraldo de Roussillon/Vienne (†879), escrita em Vézelay por volta de 1100¹⁵, daquela do conde Bouchard o Venerável (†1005), escrita no mosteiro dos Fossés em 1058¹⁶, ou ainda daquela de São Guibert (†962) que se ilustra contra os Húngaros¹⁷. Paralelamente, antigas *vitae* são reinterpretadas em um sentido nitidamente menos pacifista. O caráter marcial dos mártires legionários é acentuado ou bem simplesmente inventado como o ilustra o caso de São Jorge. A legenda primitiva insistia, sobretudo, em seu longo martírio – provavelmente sob Diocleciano – e somente nos séculos XI-XII que se desenvolveu a legenda épica do combate contra o dragão que transformou Jorge em verdadeiro santo cavaleiro¹⁸. Assim, no início do século XII, sob as representações pintadas ou esculpidas em Aquitania, São Jorge aparece muito próximo dos *militēs* daquele tempo, com quem ele compartilhava o equipamento, diferentemente do arcanjo Miguel, cuja iconografia “gregoriana” hesita muito em humanizar (DEHOUX, 2011, p. 109-133). Observa-se sensivelmente o mesmo fenômeno de “militarização” para certos soberanos santificados como Edmond (†869), rei *d’East Anglia*, ou Wenceslau, duque da Bohemia (†929 ou 935). Em suas *vitae*, redigidas por volta de 970-980, estes personagens eram santos, pois tinham sofrido o martírio pacificamente. Mas, a

13 *AA SS. Maii*, Paris-Rome, 1868, t. VI, p. 801-802. Os feitos de armas do santo conde somente são resumidos no capítulo I, § 4-6, pois no § 3 do prólogo, o hagiógrafo declara que as ações de seu herói são suficientemente conhecidas pelos “cantos modulados” (*modulatis vocibus decantant*). Em torno de Guilherme de Gellone se constituiu, de fato, um fundo épico anterior à redação da *Vita*, (BÉDIER, 1926, t. I, p. 100-147).

14 A localização em Orange dos feitos de Guilherme vem talvez da confusão com um homônimo que se ilustrou na expulsão dos sarracenos de Provença, sem verdadeiramente ter ascendido à santidade: o conde Guilherme II (970-993) (WATHELET-WILLEM 1975, p. 612-616). Sobre a “provençalização da geografia legendária”, ver: Mazel (2005, p. 166-168). Enfim, sobre a ancoragem legendária dos feitos militares relatados na *Vita* e sobre a fusão com o conde Guilherme II de Provença, ver ainda: Chastang (2005, p. 224-227).

15 A legenda hagiográfica de Geraldo, igualmente tomando empréstimos a matéria épica, desenvolve mais longamente que aquela de Guilherme os episódios guerreiros do herói (LOUIS, 1946-1947).

16 A *Vita Burcardi* do monge Eudes relata muitos episódios guerreiros do herói na perspectiva da guerra justa, tanto que a existência cavaleiresca precedendo à conversão é plenamente valorizada (LAUWERS, 2002, p. 411; ROUSSET, 1974, p. 629-631).

17 A vida do fundador do mosteiro de Gembloux foi redigida no final do século XI por Sigeberto de Gembloux (LAUWERS, 2002, p. 499).

18 Ainda que a historicidade do personagem seja duvidosa, as lendas e a iconografia bizantina lhe atribuem um status de militar (GUILCHER, 2001, p. 40-50).

partir do final do século XI, sua imagem se transformou e eles se tornaram os protótipos dos santos guerreiros¹⁹.

Um contexto espiritual: a santificação pela guerra

Vimos anteriormente que a hagiografia da Antiguidade cristã não tinha retido o caráter militar dos mártires e confessores saídos das legiões romanas. Ora, na Idade Média central, muitos santos legionários aparecem, entretanto, como patronos e protetores dos cavaleiros. Entre o fim do século X e a primeira cruzada, se desenvolveu uma verdadeira espiritualização da ação guerreira, da qual é suficiente lembrar os traços gerais²⁰. Os santos legionários fizeram sua entrada na liturgia invocando a proteção divina em favor dos defensores das igrejas. No sacramentário de Corbie, datado do final do século X, uma prece pronunciada sobre o *vexillum* entregue ao *miles* entrando no serviço desta abadia, invocava a proteção dos santos Maurício, Sebastião e Jorge (FLORI, 1986, p. 380-381). A benção das bandeiras de santos conduzidas no momento das batalhas é um rito atestado desde a Alta Idade Média. Ora, a partir do século XI, ao lado de bandeiras de santos desprovidos de uma conotação militar particular, como Bento ou Estevão, aparecem mais frequentemente verdadeiros *bellatores*, como o arcanjo Miguel (BACHRACH, 2003, p. 92-94)²¹. No mesmo momento, nas aclamações litúrgicas em honra do soberano, que são as *Laudes regiae*, emergem grupos de santos especificamente militares, isto é, Maurício, Theodoro, Jorge e Sebastião (COWDREY, 1985, p. 48; MACGREGOR, 2003, p. 223-225; HOLDSWORTH, 1996, p. 107-108.)²². As crônicas do século XI informam, quanto a elas, as intervenções miraculosas de combatentes celestes, tais como os santos Jorge, Miguel ou Martin, em guerras sacralizadas opondo os cristãos aos infiéis nas fronteiras da cristandade (Hungria, Itália do Sul, Península Ibérica)²³. É pouco surpreendente ver, quando da primeira cruzada, Jorge, Mercúrio, Demetrio ou

19 A vida de São Wenceslau foi escrita em 975 pelo bispo de Mantua e a de Edmond inspirou o abade Abbon de Fleury (após 987). Os dois personagens sofreram pacificamente o martírio. O primeiro foi morto por seu irmão por causa de motivos político-religiosos e o segundo se deixou massacrar pelos invasores dinamarqueses à imagem de Cristo diante Pilatos. Entretanto, nos *Miracles* redigidos por volta de 1097, Edmond se torna um rei vingador e versões do século XII de sua legenda fazem dele um cavaleiro formidável. Nas crônicas boemias do século XII, Wenceslau é transformado em rei cavaleiro (KLANICZAY, 1992, p. 53-54; HEAD, 1990, p. 240-244).

20 O ensaio de referencia é aquele de Jean Flori (2001, p. 125-159).

21 Para os usos guerreiros da bandeira de São Bento em torno do mosteiro de Fleury ver Thomas Head (1990, p. 178-179).

22 Por outro lado, encontra-se Maurício, Teodoro e Jorge na *l'ordo ad armandum* de Cambrai (c. 1093) (FLORI, 1978, p. 275-278).

23 Os santos Jorge e Martin combateram os pagãos ao lado do rei Estevão da Hungria (1001-1038) (KLANICZAY, 1992, p. 55). Em 1041, São Miguel, com São Pedro e a Virgem, ajuda um exército catalão a vencer os Sarracenos e, em 1063, São Jorge aparece aos Normandos quando da batalha de Cerami. A implicação de São Tiago na *reconquista* ibérica é, além disso, bem conhecida (FLORI, 2001, p.131-132. 294-297).

Mauricio combaterem muitas vezes ao lado dos cruzados ou aparecerem, em visões, aos guias militares ou espirituais da expedição (FLORI, 1999, p. 259-261)²⁴.

No Ocidente, durante os séculos XI-XII, algumas *vitae* de santos carolíngios ou pós-carolíngios participam plenamente desta atmosfera de luta sacralizada e isso, às vezes, antes da primeira cruzada. Como demonstrou Claude Carozzi, a *Vita Boboni*, que é qualificado de “*christicolarum clipeo*”, comporta muitos componentes da ideia de cruzada: além do voto de livrar o país dos pagãos, encontra-se aí o fervor pelo santo Pedro, a peregrinação e a imitação do Cristo (CAROZZI, 1969, p. 30-35). Vale o mesmo, cerca de um século mais tarde, para Gellone, onde São Guilherme é apresentado como verdadeiro *miles Christi*, salvador do povo de Deus e cujo o gládio permitiu expandir o Império cristão²⁵. A memória do conde carolíngio está, ao contrário, associada ao culto da cruz que se desenvolveu ao curso do século precedente à primeira cruzada (SAXER, 1982, p. 574-575; DUHAMEL-AMADO, 2002, p. 423-424)²⁶. Impregnadas de uma atmosfera épica, as vidas de Bobon e de Guilherme contém, portanto, ideias esparsas que, associadas, caracterizam a teologia da cruzada. Em compensação, é necessário revisar a interpretação tradicional que inscrevia a Vida de Geraldo na grande empresa clunisiana de cristianização da cavalaria. De um lado, por Cluny somente ter tido um papel moderado na ideia de cruzada, de outro, pois esta obra de Odon não pode ser considerada como um texto propriamente clunisiano (IOGNA-PRAT, 2002, p. 150-155; ROUSSET, 1974²⁷). Permanece, não menos, que a imagem do “bom conde” pacífico tenha podido terminar por receber uma interpretação mais marcial: entre o fim do século XI e o fim do século XII, a tradição manuscrita da *Vita Geraldi* pôde, de fato, se remeter, de maneira mais sensível, à peregrinação armada. Entre os testemunhos conhecidos da *Vita*, um tem sido copiado em Moissac, sob o governo de Anquetil (1085-1115), um abade próximo do papa Urbano II, o instigador da primeira cruzada. Outro manuscrito associa a *Vita* a textos sobre Tiago o Maior e, sobretudo, a Jerusalém²⁸. Se Carl Erdmann e seus continuadores têm, sem dúvida, superinterpretado as intenções de Odon de Cluny, mais de um século e meio após sua

24 Sem dúvida é por intermédio das cruzadas que estes santos gregos foram introduzidos no Ocidente, a partir de Bizâncio, onde eles protegiam, há muito tempo, o exército imperial. As aparições de combatentes celestes no quadro de batalhas contra os muçulmanos na Península Ibérica, Itálica ou Terra Santa, foram atentamente estudadas por Esther Dehoux (2007, p. 23-114).

25 *Quomodo in gladio suo cum auxilio divino populum Dei salvavit et christianum dilatavit imperium*. In: *AA SS. Maii*, t. VI, p. 802.

26 A hagiografia clunisiana promoveu igualmente o culto da cruz ligado à expulsão dos Sarracenos da Provença (IOGNA-PRAT, 1990, p. 449-475).

27 Esta obra é característica da corrente que atribui à *Vita Geraldi* o selo clunisiano.

28 O primeiro está conservado em Mantoue (Bibl. Comunale, ms. 455; fin du XI^e s.) e o segundo em Montpellier (Bibl. de la Fac. de Médecine, ms. 142; début XIII^e s.) (BULTOT-VERLEYSSEN, 1995, p. 178-179; BULTOT-VERLEYSSEN, 2009, p. 88-91 e p. 95-97).

redação, a *Vita Prima* se insere bem em uma hagiografia de combate onde dominam os temas da peregrinação à Terra santa, da luta antimuçulmana e da conversão²⁹.

Natureza e perenidade da santidade guerreira nos séculos XI-XII

Entre os séculos VIII e X, Gengoul, Geraldo ou Bobon foram plenamente aristocratas e santos ao mesmo tempo sem ter tido que mudar de estatuto. A partir do século XI, em compensação, a conversão monástica na idade adulta se torna uma passagem obrigatória, sem, entretanto, constituir uma ruptura com as práticas sociais da aristocracia. Este modelo foi encarnado por Bouchard, o Venerável (†1005), ou por Simão de Crépy (†1081), tanto quanto por Guilherme de Gellone, cujo rastro espiritual foi reinterpretado por sua *Vita* sob a égide dos costumes monásticos e aristocráticos da idade feudal (BOUREL DE LA RONCIÈRE, 1892; COWDREY, 1994, p. 253-266). A Igreja gregoriana, cujos modelos de santidade valorizavam o eremitismo ou a carreira episcopal, mais que a conversão monástica, desconfiava, todavia, da aristocracia guerreira. O bispo Bertrand de Comminges (c. 1073-†1123), cuja *Vita* foi completada por volta de 1170 por Vital, um clérigo da corte apostólica, e que foi canonizado pelo papa Alexandre III, aparece como um modelo de bispo gregoriano. Ora, a *Vita* relata de início como este nobre de ilustre linhagem se perdeu nas coisas vãs da *militia secularis* antes de se converter a exemplo de São Martin³⁰. Todo o relato é construído sobre a oposição entre as virtudes do santo e as trevas que cobrem os cavaleiros do século. Encontra-se o mesmo esquema nos meios do novo monaquismo. Poncio de Léras († ap. 1146) é um senhor que reagrupou uma comunidade eremítica em Silvanès, no Rouergue, antes de obter sua ligação com a ordem de Cîteaux em 1136. Por volta de 1165, o monge Hugo, que insere a biografia deste patrono laico na legenda de fundação de seu mosteiro, não se priva de expor as torpezas e a violência deste cavaleiro “predador”, antes de detalhar as diversas etapas de seu profundo arrependimento e de sua conversão³¹. O novo monaquismo, que se abre plenamente à pequena aristocracia militar, não renega forçosamente a ética cavaleiresca, contanto que ela desemboque rapidamente na conversão interior. Assim, o monge biógrafo de Amédée d’Hauterives († v. 1150), nobre dauphinois convertido junto aos cistercienses de Bonnevaux, em 1120, exaltava a coragem guerreira de seu herói e sua fidelidade a seus

29 Sobre este modelo hagiográfico ver: Paolo Golinelli (1991, p. 282-283).

30 *AA SS. Octobrii*, Bruxelles, 1845, t. VI, vol. 2, p. 1173-1175. O estudo de Etienne Delaruelle (1969, p. 175-183), que comenta rapidamente esta *vita*, é antigo.

31 A crônica de fundação foi editada por P.-A. Verlaguet (1910, p. 371, n° 470). Ela foi traduzida na obra de Ginette Bourgeois e Alain Douzou (1999, p. 16-33). Poncio, que jamais aceitou o cargo abacial e morreu na qualidade de converso, foi considerado como bem-aventurado na hagiografia cisterciense.

companheiros de armas (DIMIER, 1963, p. 265-304)³². Todavia, pode-se demandar em que medida essas figuras de nobres convertidos, nascidas das reformas eclesiásticas, entram na categoria dos santos guerreiros. Sua educação militar não é certamente escondida e sua função guerreira pode mesmo ser valorizada. Estes elementos acrescentam à nobreza das personagens e alimentam o sacrifício que implica sua conversão, mas eles não são determinantes em sua santificação.

Esta constatação parece se confirmar pela evolução da concepção do mártir. Os santos guerreiros, notadamente os legionários, forneceram uma importante proporção de mártires (CORVISIER, 2006, p. 100-103). Trata-se então de vítimas consentidas ou voluntárias, felizes de testemunhar sua fé por seus sofrimentos. Na Alta Idade Média, a aceção da noção de martírio se ampliou, pois a *vox populi* também considerava como mártires certas vítimas da *faida*, a exemplo de Gengoul que foi assassinado pelo amante de sua esposa³³. No curso dos séculos X-XI, um longo caminho espiritual fez aceitar a ideia de que os guerreiros mortos pela defesa da fé ou da Igreja deviam ser considerados como mártires e que eles seriam, a este título, admitidos entre os bem-aventurados. No momento da primeira cruzada, esta ideia aparece já adquirida e, segundo os cronistas, os guerreiros mortos durante a expedição ganhariam a palma do martírio (COWDREY, 1991, p. 121-139). Entretanto, nenhum cruzado caído no capô da honra, nem mesmo algum irmão das ordens religioso-militares, foi venerado como santo³⁴. Pois, desde a origem, o melhor caminho de acesso à beatitude era a profissão monástica que assimila o dom de si a um martírio interior³⁵. O único verdadeiro martírio santificado permanece aquele do monge que se doa de corpo e alma a Deus ou aquele do bispo morto em benefício da Igreja³⁶. De fato, se a atração pelo maravilhoso contribui para a valorização dos santos guerreiros da Antiguidade, a Igreja gregoriana aceita mal que a profissão das armas, como tal, confira qualquer santidade. A cruzada e as ordens militares têm incontestavelmente oferecido a via da salvação aos *bellatores*, mas os modelos de separação impostos pelos gregorianos foram, talvez, muito fortes para abrir o panteão dos santos aos combatentes que se sacrificassem pela Igreja e pela fé.

32 Para situar as fundações de Bonnevaux e de Silvanès em seu contexto ver: Hélène Morin-Sauvade (2000, p. 103-119).

33 VITA GANGULFI MARTYRIS VARENNENSIS. In: LEVISON, 1920, § 9-10, p. 163-164.

34 Somente Adhémar de Monteil, morto no dia primeiro de agosto de 1098, em Antioquia, teria, segundo certas fontes, sido admitido no ranque dos bem-aventurados; mas, neste caso, trata-se de um bispo (FLORI, 1991, p. 125). Para as ordens militares ver: Isabelle Heullant-Donat (2009, p. 592-594).

35 Este dado poderia explicar o interesse dos primeiros meios monásticos pelo culto dos mártires (FONTAINE, 1980, p. 154-155).

36 Assim, a *Vita Guillelmi* aplica à entrada de Guilherme no mosteiro o ritual que praticam os monges de Gellone no século XII, onde a profissão é assimilada ao martírio (SAXER 1982, p. 581). O modelo do bispo mártir evoca, seguramente, o arcebispo Thomas Becket († 1170). Mas, é possível citar, igualmente, o caso do bispo Pedro II de Poitiers (SORIA AUDEBERT, 2005, p. 24-25 e p. 68-70).

II. Formas e atores da devoção aos santos guerreiros

A difusão dos cultos

Para os períodos altos da Idade Média, não é simples avaliar precisamente o alcance da difusão de um culto consagrado a um santo³⁷. Malgrado seus limites, a hagiotoponímia traz, contudo, indícios sobre a difusão das devoções. Assim, na escala do espaço francês, André Corvisier calculou que os militares representavam 15% dos nomes de paróquias formados sobre um nome de santo. Entre esses militares, que são essencialmente mártires do Baixo Império romano, santos como Martin, Jorge e Miguel parecem ter sido os mais venerados (CORVISIER, 2006, p. 222-223). Essa tendência geral encontra-se geralmente confirmada por estudos regionais. No Baixo Languedoc, São Martin alcança, com a Virgem e São Pedro, a cabeça da tríade dos hagiotoponímios. Essa devoção é antiga, pois 18% das menções datadas são anteriores ao Ano Mil (SIGAL & HÉLAS, 1999, p. 171-172 e p. 178). Os santos merovíngios e carolíngios deixaram uma impressão bem mais modesta na toponímia que os mártires e confessores dos primeiros tempos³⁸. Para medir o sucesso desses santos mais tardios, fia-se voluntariamente na difusão dos manuscritos das *vitae*. Assim, a circulação dos manuscritos da *Vita prolixior prima* de Geraldo permite sugerir que, nos séculos X-XI, o santo de Aurillac era essencialmente venerado em Aquitania e até em Touraine (FACCIOTTO, 2002, p. 227-228). Os historiadores invocam igualmente a localização dos milagres operados por um santo, *in vita* ou *post mortem*. Todavia, os santos faziam frequentemente milagres nos lugares onde a igreja que lhes era dedicada possuía bens. Assim, os *libri miraculorum* servem igualmente para indicar as propriedades de um estabelecimento eclesiástico, notadamente nas zonas afastadas ou disputadas, como ilustram bem os milagre de Geraldo. De fato, nestes *Miracula*, redigidos por volta de 972, ao lado de prodígios tradicionais (curas, exorcismos), a *virtus* do santo interfere para defender as possessões afastadas de Aurillac, em Albigeois e em Agenais (BULTOT-VERLEYSEN, 2000, p. 53-55 e p. 94-105.). Mas percebe-se que, na maior parte do tempo, os cultos aos guerreiros carismáticos da Alta Idade Média permanecem relativamente localizados.

Em todo caso, para assegurar a perenidade de um culto, é necessário que o candidato à santidade se beneficie de “empresários” eficazes. Estes *impresarii*, para retomar uma expressão de Peter Brown, eram os bispos na Antiguidade tardia e os monges na época feudal

³⁷ Assim como, por exemplo, revelou Poulin (1975, p. 142-144).

³⁸ Segundo os cálculos de Corvisier (2006 p. 223), sobre 3825 localidades dedicadas a um santo militar, Gengoul deixou seu nome somente em três paróquias e Guilherme somente em uma.

(BROWN, 1996, p. 54, 87 e 91). Assim, um personagem que se beneficiou de um fervor popular não teria engendrado um culto se ele não tivesse a orquestração de santidade de uma igreja local. Ademar de Chabannes evoca assim o caso de Gaubert, um senhor de Limousin “cheio de zelo pela Igreja”, que encontrou a morte retornando da peregrinação a Jerusalém e que fez milagres após sua morte, mas cujo culto foi manifestamente abortado (ADÉMAR DE CHABANNES, 2003, p. 261)³⁹. Em definitivo, os raros santos guerreiros da Alta Idade Média que adquiriram uma ampla popularidade foram aqueles cuja vida entrara na matéria épica. O culto de Guilherme de Gellone era, às vezes, muito enraizado localmente e amplamente difundido à escala do Midi, notadamente no vale baixo do Rhône onde ele foi apoiado pelo sucesso das lendas épicas ao curso do século XII (MAZEL, 2002, p. 455-458). Assim como o tem mostrado Victor Saxer, a circulação dos manuscritos litúrgicos – calendários, martiriológicos, lendas, sacramentários – determina dois ares de difusão, um meridional e outro setentrional, “le long de la Seine, de la Moselle, du Rhin, en Flandre” (SAXER, 1982, p. 568-569).

Cultos Polissêmicos

É bem conhecido que a natureza do culto a um santo varia em função dos lugares e dos grupos sociais implicados na devoção. A santidade militar, mais que outra, é ambivalente, como o mostrou Cyril Isnart em uma perspectiva etnográfica. Para as comunidades das vilas dos Alpes do sul, o culto dos santos legionários servia de suporte a ritos de passagem ou ritos agrários, permitia a evocação metafórica da vida cristã e oferecia igualmente símbolos políticos aos poderes locais, laicos ou eclesiásticos (ISNART, 2008). Mas aquilo não implica a necessidade de distinguir devoção popular e devoção das elites: Peter Brown alertou contra o caráter falacioso de tal modelo em dois níveis (BROWN, 1996, p. 30-35)⁴⁰. Se as crenças foram largamente compartilhadas, aquilo não impedia que, segundo os lugares e os grupos sociais, os fiéis pudessem fazer seu próprio uso de um mesmo culto (SCHMITT, 1984, p. 290).

É difícil se pronunciar sobre a recepção do culto dos legionários do Baixo-Império. Em grande medida, eles eram muito populares, mas sua promoção ao ranque dos guerreiros relevou essencialmente de iniciativas eclesiásticas ou reais. A *Vita Guillemi* fornece, todavia, um testemunho precioso sobre a recepção do culto de certos mártires militares por parte da aristocracia. Quando ele cruza o passo da conversão, Guilherme de Gellone depõe o conjunto

³⁹ Sobre a “dinâmica miraculosa” a partir de um culto, ver: Sigal (1985, p. 165-225).

⁴⁰ Amy Remensnyder (1990, p. 351-379) chega às mesmas conclusões a partir dos *Miracles de Sainte Foy*.

de seu armamento sobre o altar de São Juliano, em Brioude, no Haute-Loire. Depois, ele invoca a proteção do “*miles, vaillant aux armes dans le siècle, toujours vainqueur et voué à Dieu*”⁴¹. Mas, entre os mártires cristãos venerados na condição de soldados, a palma parece vir a São Maurício e à sua legião tebana cuja paixão era cantada pelos trovadores⁴².

Os feitos dos guerreiros carismáticos da Alta Idade Média tinham tanto valor aos olhos dos *milites* da idade feudal? Ocorre que a proteção ou a intervenção de certos santos foi invocada em um contexto de violência. Assim, em 1015, as relíquias de Gengoul favoreceram ao duque Godofredo da Lotaríngia em uma batalha contra o conde Lamberto de Louvain (LAUWERS, 2002, p. 286-288). Todavia, quando os santos guerreiros interferiam nos conflitos, era mais frequentemente para defender as possessões da igreja que lhes era dedicada. Nos *Miracula*, provavelmente redigidos no mesmo tempo que a *Vita*, São Guilherme pune alguns malfeitores que tomam as relíquias e os bens de sua abadia⁴³. É na condição de defensor do mosteiro que o atleta de Deus é representado sobre o selo conventual de Gellone (**fig. 1**). Mas a vingança não é, de qualquer forma, uma especialidade dos santos cavaleiros: São Bento em Fleury ou Santa Foy em Conques não agiam de outra forma. Santos estranhos a toda tradição militar puderam mesmo adquirir uma forte dimensão marcial: Santa Foy, jovem virgem e mártir, se torna uma protetora terrível, não somente da comunidade monástica, mas também dos cavaleiros que se entregavam a sua *virtus*⁴⁴. Por uma estranha mistura, santos que encarnavam o ideal de paz se encontraram promovidos à condição de protetores dos cavaleiros e de suas ações belicosas, como Leonardo de Noblat, no Limousin (CHEIRÉZY, 1995, p. 430-431).

Como destacou Pierre-André Sigal a propósito dos milagres de vingança, “pour la mentalité populaire, la personnalité qu’avait eue le saint de son vivant compte peu”⁴⁵. O “povo” compartilha largamente a devoção aos santos guerreiros da Alta Idade Média. Assim como nos casos de Gengoul, de Geraldo ou de Bobon, os milagres concerniam, geralmente, a pessoas humildes⁴⁶. Não há, ainda, nada de específico nos guerreiros, pois, para o conjunto dos santos, a grande maioria dos que se beneficiam dos milagres é sempre oriunda das classes

41 A hagiografia consagra um parágrafo interio para detalhar a cena de conversão (*AA SS. Maii*, t. VI, p. 806). Mesmos se não seja historicamente fundamentado que Juliano foi um legionário, a tradição hagiográfica tem feito dele um defensor de sua cidade e um militar (LEMAÎTRE, 2007, p. 223-257).

42 É o que atesta uma passagem d’*Elixo* onde, durante uma vigília de armas, os cavaleiros escutavam a legenda de Maurício e de seus companheiros durante uma boa parte da noite (MYERS, 1977, p. 70, versos 3172-3200).

43 *AA SS. Maii*, t. VI, p. 812-816, § 11-14.

44 Alguns *milites* portavam a bandeira do santo nas guerras privadas (BARTHÉLEMY, 2004, p. 108-112).

45 Somente Guilherme é exceção no grupo dos santos vingadores meridionais que não são combatentes (SIGAL, 1976, p. 39-59).

46 Essencialmente, Bobon realiza milagres de cura em favor de pessoas do “*populus*” (*AA SS. Maii*, t. V, p. 188-190).

populares (SIGAL, 1985, p. 299). Por consequência, deve ter existido, frequentemente, uma distorção entre a imagem “oficial” de um culto conferido por uma *vita* ou uma representação iconográfica e a recepção do mesmo culto pelos fiéis. A despeito da imagem do *miles Christi* dada a Bobon por sua *Vita*, os *Miracula* reenviam mais a um caráter rural e humilde do culto⁴⁷. Como os outros bustos relicários, a *Majestas* de São Geraldo, que chocou de início o mestre-escola Bernard de Angers, encarnava, provavelmente, uma imagem da *potestas* e do julgamento. Entretanto, ela parecia atrair essencialmente *rustici* que não consideravam Geraldo necessariamente como um santo guerreiro⁴⁸.

Devoções compartilhadas

Se é difícil, antes do fim da Idade Média, apreender o conteúdo da devoção popular a um santo, as fontes informam um pouco melhor sobre os usos aristocráticos da santidade. Desde a Alta Idade Média, o culto das relíquias no seio das famílias nobres era um vetor da consciência aristocrática, às vezes, da identidade cultural (LAURANSON-ROSAZ, 1987, p. 272-273)⁴⁹. Lembrando a nobreza do nascimento de Geraldo, Odon de Cluny fez figurar entre seus ancestrais dois outros santos ilustres que constituem igualmente fortes referências à romanidade cristã: o arcebispo Cesário de Arles (470-543) e o abade Yrieix (511-591)⁵⁰. Guilherme foi reputado santo desde o último terço do século IX e bem antes do reconhecimento oficial de seu culto pela Igreja⁵¹. Esta piedosa memória foi mantida pelos monges de Gellone. Contudo, ela foi igualmente captada por uma rede de uma dezena de linhagens posicionadas no vale médio de Herault que compartilhavam com o santo uma origem familiar e uma identidade aristocráticas comuns (DUHAMEL-AMADO, 2001, p. 21-23). Os “velhos” santos podiam, do mesmo modo, ser o foco de uma devoção de linhagem, como foi o caso de São Maurício para a família auvergnate de Montboissier (LAURANSON-ROSAZ, 1987, p. 148-152, p. 183 e p. 191-192; Idem, 2012, p. 365-378). Entretanto, é sempre difícil saber qual faceta da personalidade do santo primava no quadro desta devoção

47 Seu culto se enraíza na região de Voghera, sul de Pávia, onde Bobon morreu a caminho de uma peregrinação a Roma (CAROZZI, 2002, p. 473).

48 Bernard d'Angers se exprimia em latim para zombar da estátua a fim de não ser atacado pelos peregrinos que se apressavam junto ao relicário [BERNARD D'ANGERS. *Liber miraculorum Sancte fides*, I, 13. ROBERTINI, Luca (ed.). Spolète, 1994, p. 112-113]. Para uma interpretação desta passagem ver: Remensnyder (1990, p. 358-359 e p. 364-366) (sobre a encarnação do poder temporal através dos bustos relicários).

49 A difusão, da Provença ao Languedoc, do culto do mártir Poncio de Cimiez († 259) se inscreve nesta mesma busca identitária da nobreza meridional (POLY, 1991, p. 78-83).

50 ODON DE CLUNY. *Vita sancta Geraldi Auriliacensis*, lib. I, §.1, p. 136 e Lauranson-Rosaz (2002, p. 160-164).

51 Guilherme é chamado *sanctus* em uma carta de 877/8 e *confessor Christi* em muitas cartas do século X. Uma *translatio* de seu corpo ocorreu, provavelmente, entre 999 e 1006, antes daquela, melhor conhecida, de 1139 (VIDAL, 2002, p. 214).

aristocrática e, sem dúvida, é um pouco precipitado afirmar que a dimensão belicosa necessariamente importava. Geraldo, por exemplo, mantinha uma devoção para São Martin, do qual ele procurava as relíquias em Tours, mas era provavelmente o monge casto e ativo no século que ele venerava, mais que o cristão legionário⁵².

Sem dúvida, a espiritualidade de Geraldo era suficientemente conformista e ele a partilhava com seus camponeses. São Victor, legionário mártir do final do século III, cujos restos foram recolhidos em Marselha, fornece outro exemplo de devoção compartilhada entre a nobreza e o povo. No século XI, este santo, cujas relíquias eram cuidadosamente conservadas pela abadia de São Victor, era o intitulado o patrono da família viscondal (MAZEL, 2009, p. 263-266). Mas Victor era igualmente venerado pelos habitantes e constituiu, sem dúvida suficientemente cedo, referência da identidade civil marselhesa, como o ilustra, a partir do século XIII, sua representação como *miles Christi* sobre o selo comunal (fig. 2). Todavia, sua “militarização” foi talvez tardia, pois, se a *Passio* composta em Marselha no fim do século V e os martiriológicos carolíngios fazem alusão a seu estado de soldado, provavelmente não é antes do fim do século XII que a legenda o transformou em *miles Chisti*, livrando o território marselhês de um dragão (DUPRAT, 1943-1944, p. 78-85; COULET, 1995, p. 120-122).

Lembremos, enfim, que havia poucas diferenças entre as práticas aristocrática e monástica, na medida em que os monges eram quase todos oriundos da aristocracia militar. As biografias dos nobres convertidos fornecem certa quantidade de exemplos deste “pêndulo ascético”, isto é, desta tensão constante entre o desprezo do mundo e a vida no século que afeta os ascetas⁵³. Nessa perspectiva, os *Miracles* de Santa Foy ilustram perfeitamente a comunidade cultural entre os dois mundos. O relato esmera o retrato de Gimon, prior de Conques por volta de 960, um antigo *miles* do século que tinha conservado suas armas e o seu cavalo, que ele utilizava para combater os maus laicos que perturbavam os interesses de seu mosteiro. Bernardo d’Angers não hesitou em ver neste monge outro São Mercúrio (†250), um mártir que foi ressuscitado por Deus para assassinar o imperador Juliano, o Apóstata (BERNARD D’ANGERS, 1990, p. 128-131). A convocação desse outro santo legionário

52As referências a São Martin de Tours são suficientemente numerosas em: ODON DE CLUNY, *Vita sancta Geraldi*, lib. I, §.34, p. 182 ; lib. II, §.22, p. 226 ; e lib. III, §.4, p. 248. Entre o fim do século V e meados do século IX, ocorreu que a figura de São Martin fosse recuperada para fins de propaganda militar e política pelos reis francos, mas em situações conjunturais ligadas ao combate contra os inimigos heréticos, muçulmanos ou pagãos (GUILLOT, 2008, p. 491-525).

53 A expressão de “pêndulo ascético” é de Aviad Kleinberg (2005, p. 152-192).

permitia assim de legitimar, mesmo sacralizar, as ações belicosas de Gimon contra os inimigos de Santa Foy de Conques.

Conclusão: cristianização dos *milites* e modelos hagiográficos

Clérigos e monges propunham aos *milites* do século o exemplo de guerreiros santificados por seu martírio ou por suas boas ações a serviço da Igreja. De fato, a hagiografia tinha por função, dentre outras, fornecer *exempla* à aristocracia: encorajar as doações às igrejas, suscitar vocações, inculcar uma ética cristã de vida laica no século. Um testemunho muito conhecido reportado por Orderic Vital traz à cena, nos anos 1070, o clérigo de uma corte anglo-normanda chamado Geraldo d'Avranches. Este último, quando exortava os cavaleiros da corte a bem se conduzir, lhes contava os combates de Demétrio, Jorge, Sebastião, dos soldados da legião tebana e “do santo atleta Guilherme”⁵⁴. Se interrogar sobre a origem da veneração dos santos guerreiros apresenta o problema da eficácia dos relatos hagiográficos. Como o tem sublinhado vários historiadores, o Geraldo de Odon de Cluny constituiu um modelo imitável para os aristocratas desejosos de viver de maneira cristã, mas permanecendo no século⁵⁵. Longe de representar um ponto de partida da cristianização da cavalaria, como pensava Carl Erdmann ou Georges Duby, a *Vita Geraldi* é, para Dominique Barthélemy, “un modèle d'évitement de tout idéal de sainteté militaire” (BARTHÉLEMY, 2004, p. 64.). Do século X ao século XII, para os monges hagiógrafos, a mais segura via de salvação permanece a conversão completa, o coroamento de uma vida de *miles* cristão: é o caso de Geraldo que, durante toda sua existência, foi um monge no século, como é o caso, também, de Guilherme, o herói fundador de um mosteiro, de dois santos cistercienses como Poncio de Léras ou Amédée d'Hauterives. Ora, o caso do santo de Gellone ilustra bem a separação que podia existir entre os modelos de santidade propostos pela Igreja e sua recepção pela aristocracia. Assim, mais que as lendas piedosas, é bem ao fundo épico de Guilherme de Orange – preexistente a escritura da *vita* de Guilherme – que se refere a devoção da aristocracia meridional. Florian Mazel tem demonstrado isso para os Baux: a partir do fim do século XII, esta velha família provençal procurava captar a figura de São

54 Geraldo d'Avranches foi clérigo na corte de Hugo d'Avranches, conde de Chester: ORDERIC VITALIS. *Historia ecclesiastica*. CHIBNALL, M. (ed.), Oxford, 1968-1980, t. 3, p. 216-218. Tradução desta passagem em: Miramon (2002, p. 600). Esta passagem suscitou numerosos comentários, além de MacGregor (2003), ver também Holdsworth (1966).

55 Para Airlie (1992, p. 391), a castidade radical constitui “un modèle étrange proposé à l'aristocratie laïque” e conclui que Geraldo é um modelo inapropriado (AIRLIE, 1992, p. 395). Se baseando, sobretudo, na *Vita prolixior prima*, Bultot-Verleysen (2005, p. 67) conclui a mesma coisa quanto ao “l'échec d'une sainteté véritablement laïque”. Para Rosé (2008, p. 208), é esta “via mista” entre cenobitismo e ação laica que permite a Odon propor seu modelo, ao mesmo tempo, aos poderosos laicos e aos monges. Na realidade, parecia que fosse mais a estes últimos que a *vita* fosse endereçada.

Guilherme e reivindicá-lo como ancestral, mas é o Guilherme de Orange da legenda épica que serve de referência, não o santo fabricado pelos monges de Gellone (MAZEL 1999, p. 193-228). Do mesmo modo, os numerosos peregrinos que, convidados pelo *Guia do Pelegrino de São Tiago de Compostela*, visitam a tumba de Guilherme, têm ao espírito, sem dúvida, “mais o herói épico que o duque que se tornou monge” (IOGNA-PRAT, 2005, p. 94).

Talvez, aquilo explique que, contrariamente a literatura épica, as vidas de santos laicos escritas entre os séculos X e XII não tivessem finalmente conhecido uma tão grande posteridade (BARONE, 1991, p. 445; MIRAMON, 2002, p. 594 e p. 598-599). Nenhum dos *exempla* de *miles* convertidos que nós temos evocado foi assim julgado digno de ser retido pela *Legenda Aurea* de Jacques de Voragine (†1298). O legendário mais célebre do fim da Idade Média evocava evidentemente guerreiros bíblicos como os Macabeus ou o arcanjo Miguel e encontramos aí os mais célebres legionários convertidos (Sebastião, Longino, Jorge, Mauricio Eustáquio, Martin...), mas não os *milites Christi* da Alta Idade Média, a exceção de Carlos Magno (JACQUES DE VORAGINE, 2004)⁵⁶. Entretanto, se a inquirição permanece por prosseguir, pode-se postular que o novo monaquismo suscitou um ganho de interesse para certos santos cavaleiros dos tempos feudais. Assim, dois manuscritos, dos quais um foi copiado em Cîteaux no século XII, contém as vidas de Guilherme e de Geraldo⁵⁷. Quando se conhece o interesse do novo monaquismo, especialmente dos cistercienses, pela cristianização da cavalaria, é evidentemente muito tentador de ver nestes manuscritos uma sorte de legendário especializado que propõe dois “espelhos” de nobres convertidos⁵⁸. Evocar o interesse das redes monásticas do século XII para alguns piedosos cavaleiros pode conduzir a se interrogar, para terminar, sobre o impacto das ordens religioso-militares na devoção aos santos guerreiros⁵⁹. Esperar-se-ia, que as ordens, sintetizando a vocação religiosa regular e a missão militar, se identificassem plenamente com figuras de santidade marcial. Se se considera um interesse por São Jorge ou Santo Blaise (†316), os irmãos guerreiros privilegiavam, entretanto, figuras mais tradicionais, como a Virgem, Santa Catarina de Alexandria ou São João Batista⁶⁰. Permanece, não menos provável, que eles pudessem,

56 A vida de Carlos Magno aparece em uma adição da *Legenda Aurea* (JACQUES DE VORAGINE, 1967, vol. 2, p. 470-477).

57 Os manuscritos conservados em Dijon (bibl. mun., ms 660) e em Turin (Bibl. Naz. univ., ms I.V.28) contém o *Sermo de festivitate s. Geraldi*, a *Vita prolixior prima* de Geraldo e a *Vita Guillelmi* (BULTOT-VERLEYSSEN, 1995, p. 179). Aquele de Dijon foi provavelmente confeccionado em Cîteaux na primeira metade do século XII. Sobre o interesse dos meios cistercienses quanto a *Vita Geraldi*, ver Bultot-Verleysen (1995, p. 92-94).

58 A convergência entre Cîteaux e a cavalaria suscitou uma bibliografia imensa, como, por exemplo, Pietro Zerbi (1992, p. 273-294).

59 A investigação foi aberta por Esther Dehoux e por mim mesmo a partir da documentação iconográfica no quadro de duas jornadas de estudos organizadas nas Universidades de Nanterre e de Clermont-Ferrand em 2014 (cf. *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. 100, n° 244, no prelo).

60 Para uma primeira abordagem, ver: Helen J. Nicholson (2005, p. 91-113).

igualmente, se interessar pelas santidades aristocráticas mais próximas de seu tempo. Na importante comendadoria de Manosque, em Haute-Provence, os Hospitalários mantinham uma grande veneração pelas relíquias de São Geraldo, conservadas na capela de seu palácio desde 1283, pelo menos (BELTJENS, 2007, p. 3-59 e 2008, p. 5-52)⁶¹. O Geraldo de Odon, meio-monge, meio-nobre, teria enfim se tornado um modelo operatório no século XIII no círculo das ordens militares?

FIGURAS:

⁶¹ O autor prova que estas relíquias eram aquelas de Geraldo d'Aurillac e não as do bem-aventurado Geraldo, fundador do Hospital, como se acreditava desde o século XVII na Provença.



1a



1b

- **Figuras 1a e 1b:** Selo conventual de Guilherme de Gellone (1245 ; arch. dép. de Vaucluse, 36 J 235) :

- Frente: São Guilherme é representado como cavaleiro munido do equipamento do século XIII (elmo esfero-cônico, cota de malha, esporas) e com um corno trazido na alça de ombro. Ele aparece assim como protetor de seu mosteiro.



- Verso: Guilherme apresentado a meio corpo emergindo do paraíso com a “*monachus quondam miles*” que resume a vida do santo.

Cliché : © arch. dép. de Vaucluse.

- **Figura 2:** Selo da comuna de Marselha (1243 ; arch. dép. des Bouches-du-Rhône, B 336):

- Frente: São Victor matando o dragão que simboliza o imperador Maximiniano que ordenou o Martírio do Santo. Victor é representado como *miles Christi* do mesmo modo que Jorge.

- Verso: a cidade fortificada com vista para o mar.

Fonte: L. Blancard (1860).

Referências

AIRLIE, Stuart. The Anxiety of Sanctity: Saint Gerald of Aurillac and his Maker. In: *Journal of Ecclesiastical History*. t. 43/3, 1992, p. 372-395.

ARDON. *Vie de Benoît d'Aniane*. In: BONNERUE, P. (trad.); BAUMES, F. (trad.) & VOGÜÉ, A. de (trad.). Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 2001.

AA SS. *Maii*, Paris-Rome, 1866, t. V.

ADÉMAR DE CHABANNES. *Chronique*. In: CHAUVIN, Y. (trad.), PON, G. (trad.). Turnhout: Brepols, 2003.

BACHRACH, David S. *Religion and the Conduct of War: c. 300-c. 1215*. Woodbridge: Boydell Press, 2003.

BARBERO, Alessandro. Santi laici e guerrieri. Le trasformazioni di un modello nell'agiografia altomedievale. In: BARONE, G. (éd.), CAFFIERO, M. (éd.), SCORZA BARCELLONA, F. (éd.). *Modelli di santità e modelli di comportamento*. Contrasti, intersezioni, complementarità. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, p. 125-140.

BARONE, Giulia. Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques vies du X^e siècle. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*. Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988). Rome: École française de Rome, 1991, p. 435-446.

BARTHÉLEMY, Dominique. *Chevaliers et miracles*. La violence et le sacré dans la société féodale. Paris: A. Colin, 2004.

BÉDIER, Joseph. *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste*. Paris: H. Champion, 1926, t. I, p. 100-147.

BELTJENS, Alain. Trois questions à propos de l'hospitalier Gérard. In: *Bulletin de la Société de l'histoire et du patrimoine de l'Ordre de Malte*, n^o. 19, 2007, p. 3-59 et n^o. 20, 2008, p. 4-56.

BERNARD D'ANGERS. *Liber miraculorum Sancte Fidis*. In: ROBERTINI, L. (éd). Spolète: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994.

BLANCARD, L. *Iconographie des sceaux et bulles conservés dans la partie antérieure à 1790 des archives des Bouches-du-Rhône*. Marseille-Paris: Archives départementales, 1860.

BULTOT-VERLEYSEN, Anne-Marie. Des Miracula inédits de saint Géraud d'Aurillac. Étude, édition critique et traduction française. In: *Analecta Bollandiana*. n^o. 118. Paris: Soc. des Bollandistes, 2000, p. 47-141.

BOURGEOIS, Ginette & DOUZOU, Alain. *Une aventure spirituelle dans le Rouergue méridional au Moyen Âge. Ermites et cisterciens à Silvanès (1120-1477)*. Paris: Éditions du Cerf, 1999.

BOUREL DE LA RONCIÈRE, Charles (éd.). *Vie de Bouchard le Vénérable, comte de Vendôme, de Corbeil, de Melun et de Paris (X^e et XI^e siècles)*. Paris: A. Picard, 1892.

BROCARD, Nicole. (éd.); VANNOTTI, Françoise. (éd.) & WAGNER, Anne. (dir.). *Politique, société et construction identitaire: Autour de saint Maurice*. Actes du colloque international de Besançon-Saint-Maurice (29 septembre-2 octobre 2009). Saint-Maurice, 2012.

BROWN, Peter. *Le culte des saints: Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris: Éd. du Cerf, 1996.

BRUAND, Olivier. Géraud d'Aurillac, chevalier modèle, chevalier réel. In: CARRAZ, D. (éd.). *Géraud d'Aurillac, l'aristocrate et le saint dans l'Auvergne post-carolingienne*. *Revue de la Haute-Auvergne*, t. 72, 2010, p. 3-21.

BULTOT-VERLEYSSEN, Anne-Marie. Le dossier de saint Géraud d'Aurillac (Sources hagiographiques de la Gaule, IV). In: *Francia*, 22/1, 1995, p. 173-206.

_____. L'évolution de l'image de Géraud d'Aurillac († 909), seigneur laïque et saint, au fil de ses trois *Vitæ*. In: TOCK, M. (éd.). *In principio erat verbum: Mélanges offerts en hommage à Paul Tombeur*. Turnhout: Brepols, 2005, p. 45-92.

_____. Odon de Cluny, *Vita sancti Geraldii Auriliacensis*. Édition critique, traduction française, introduction et commentaires. Bruxelles: Société des Bollandistes, 2009.

CAROZZI, Claude. La vie de saint Bobon: un modèle clunisien de sainteté laïque. In: LAUWERS, M. (éd.). *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval*. Antibes: Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, 2002, p. 467-491.

_____. La *Vita Boboni*, un jalon vers une mentalité de croisade. In: *Publications du Centre Européen d'Etudes Burgondo Médiévales*, v. 11, 1969, p. 30-35.

CHASTANG, Pierre. De saint Guilhem à Guillaume d'Orange : les métamorphoses d'un comte carolingien (fin X^e-début du XII^e siècle). In: MACÉ, L. (éd.). *Entre histoire et épopée: Les Guillaume d'Orange (IX^e-XIII^e siècles)*, (actes du colloque international, 29-30 octobre 2004). Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail-FRAMESPA, 2005, p. 207-231.

_____. La fabrication d'un saint: la *Vita Guillelmi* dans la production textuelle de l'abbaye de Gellone au début du XII^e siècle. In: LAUWERS, M. (éd.). *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval*. Antibes: Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, 2002, p. 429-447.

CHEIRÉZY, Céline. Hagiographie et société : l'exemple de saint Léonard de Noblat. In: *Annales du Midi*, t. 107, 1995, p. 417-435.

CORBET, Patrick. Les modèles hagiographiques de l'an mil. In: BONNASSIE, P. (éd.) & TOUBERT, P. (éd.). *Hommes et sociétés dans l'Europe de l'An Mil*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail-Toulouse, 2004, p. 379-388.

CORVISIER, André. *Les Saints militaires*. Paris: H. Champion, 2006.

COULET, Noël. Dévotions communales: Marseille entre saint Victor, saint Lazare et saint Louis (XIII^e-XV^e siècle). In: VAUCHEZ, A.(éd.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétientés, Islam)*, (actes de la rencontre de Nanterre, juin 1993). Rome: École Française de Rome, 1995, p. 119-133.

COWDREY, Herbert E. J. Count of Crepy's Monastic Conversion. In: GUICHARD, P (éd.). *et alii. Papauté, monachisme et théories politiques*, t. I, Le pouvoir et l'institution ecclésiastique. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1994, p. 253-266.

_____. Martyrdom and the First Crusade. In: SMAIL, R. C. (éd.) & EDBURY, P. W. (éd.). *Crusade and Settlement*. Papers read at the First Conference of the SSCLE (September 1983). Cardiff: Humanities Press, 1985, p. 45-56.

DEHOUX, Esther. “Con avès non, vasal al ceval blanc?”. Sur quelques apparitions des saints guerriers lors de combats, notamment dans la *Chanson d'Aspremont*. In: *L'épopée normanna e il territorio*. (Actes du colloque de Reggio Calabria, 26-27 mai 2006). Reggio Calabria: Associazione Nuovo Umanesimo, 2007, p. 23-114.

_____. “Et ainsi Julien fut donné comme martyr”. Le martyr de Julien dans l'œuvre de Grégoire de Tours. In: DUBREUCQ, A. (éd.) *et alii. Saint Julien et les origines de Brioude*. (Actes du colloque de Brioude, 22-25 septembre 2004). Brioude: Almanach de Brioude, 2007, p. 173-194.

_____. Iconographie de l'archange et réforme de l'Église en Aquitaine septentrionale (X^e-XIII^e siècle). In: BOUET, P. (éd.) *et alii. Rappresentazioni del Monte e dell'Arcangelo san Michele nella letteratura e nelle arti*. Bari: Edipuglia, 2011, p. 109-133.

_____. Saints guerriers. Georges, Guillaume, Maurice et Michel dans la France médiévale (XIe-XIIIe siècle). Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2014.

DELARUELLE, Etienne. Les saints militaires de la région de Toulouse. In: *Paix de Dieu et Guerre sainte en Languedoc au XIII^e siècle*. Cahiers de Fanjeaux, n^o. 4. Toulouse: Éditions Privat, 1969, p. 175-183.

DIMIER, Anselme. Vita venerabilis Amadei Altæ Ripæ († c. 1150): auctore monacho quodam bonaevallensi synchrono et oculato. In: *Studia Monastica*. Montserrat: Abadia de Montserrat, n^o. 5, 1963.

_____. Un grand seigneur dauphinois humble moine cistercien. La vie du vénérable Amédée d'Hauterives, moine de Bonnevaux († v. 1150). Bourgoin-Jallieu: Imprimerie Paillet, 1968.

DUBY, Georges. *Hommes et structures du Moyen Âge*, t. I, La société chevaleresque. Paris: Flammarion, 1988.

DUHAMEL-AMADO, Claudie. *Genèse des lignages méridionaux*, t. 1, L'aristocratie languedocienne du X^e au XII^e siècle. Toulouse: Editions Méridiennes, 2001.

_____. Le miles conversus et fundator: de Guillaume de Gellone à Pons de Léras. In: LAUWERS, M.(éd.). *Guerriers et moines*. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval. Antibes: Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, 2002, p. 419-427.

DUPRAT, Eugène. Histoire des légendes saintes de Provence. In: *Mémoires de l'Institut historique de Provence*, t. XX. Marseille: Institut historique de Provence, 1943-1944, p. 78-85.

DURLIAT, Jean. Les attributions civiles des évêques mérovingiens : l'exemple de Didier de Cahors. In: *Annales du Midi*, n° 91, 1979, p. 237-254.

ERDMANN, Carl. *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1935.

FACCIOTTO, Paolo. Moments et lieux de la tradition manuscrite de la *Vita Geraldi*. In: LAUWERS, Michel (éd.). *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval*. Antibes: Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, 2002, p. 217-233.

FLORI, Jean. Chevalerie et liturgie: remise des armes et vocabulaire chevaleresque dans les sources liturgiques du IX^e au XIV^e siècle. In: *Le Moyen Âge*, n° 84, 1978, p. 247-278.

_____. *L'essor de la chevalerie. XI^e-XII^e siècles*. Genève: Droz, 1986.

_____. Mort et martyre des guerriers vers 1100: L'exemple de la première croisade. *Cahiers de Civilisation médiévale*. n° 34, 1991, p. 121-139.

_____. Les héros changés en saints et les saints en héros. Sacralisation et béatification du guerrier dans l'épopée et les chroniques de la première croisade. In: *Pris-ma*, 30, 1999, p. 255-272.

_____. *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*. Paris: Aubier, 2001.

FONTAINE, Jacques. Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IV^e siècle : l'idéal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien. In: *Ecclesia orans*. Mélanges patristiques offerts au père Adalbert G. Hamman. Rome: Institutum patristicum Augustinianum, 1980, p. 141-171.

GAIFFIER, Bernard de. *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1967.

GOLINELLI, Paolo. *Negotius in causa ecclesiae: santi e santità nello scontro tra impero e papato da Gregorio VII ad Urbano II*. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*. Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988). Rome: École française de Rome, 1991, p. 259-284.

GOULLET, Monique. Les vies de saint Gengoul, époux et martyr. In: LAUWERS, Michel (éd.). *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval*. Antibes: Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, 2002, p. 235-263.

GUERREAU-JALABERT, Anita. Saint Gengoul dans le monde: l'opposition de la *cupiditas* et de la *caritas*. In: LAUWERS, M.(éd.). *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval*. Antibes: Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, 2002, p. 265-283.

GUILCHER, Yvette. *Deux versions de la Vie de saint Georges*. Paris: Honoré Champion, 2001.

GUILLOT, Olivier. *Saint Martin de Tours. Apôtre des pauvres (336-397)*. Paris: Fayard, 2008.

HEAD, Thomas. *Hagiography and the Cult of the Saints: The Diocese of Orléans: 800-1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

HEULLANT-DONAT, Isabelle. Martyre. In: BÉRIOU, N. (dir.) & JOSSERAND, P. (dir.). *Prier et Combattre: Dictionnaire européen des orders militaires au Moyen Âge*. Paris: Fayard, 2009, p. 592-594.

HOLDSWORTH, Christopher. An Airier Aristocracy: The Saints at War. In: *Transactions of the Royal Historical Society*, n° 6, 1996, p. 103-122.

IOGNA-PRAT, Dominique. La Croix, le moine et l'empereur : dévotion à la Croix et théologie politique à Cluny autour de l'an mil. In: SOT, M. (éd.). *Haut Moyen Age. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*. Paris: Publidix et Editions européennes Erasme, 1990, p. 449-475.

_____. La place idéale du laïc à Cluny (v. 930-v. 1150). D'une morale statutaire à une éthique absolue? In: LAUWERS, M. (éd.). *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval*. Antibes: Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, 2002, p. 291-316.

_____. La Vita Geraldi d'Odon de Cluny, un texte fondateur ? In: LAUWERS, M. (éd.). *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval*. Antibes: Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, 2002, p. 143-155.

_____. La figure idéale du laïc constructeur (Languedoc, Aquitaine, Île-de-France, XI^e-XII^e siècles). In: MACÉ, L. (éd.). *Entre histoire et épopée: Les Guillaume d'Orange (IX^e-XIII^e siècles), (actes du colloque international, 29-30 octobre 2004)*. Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail-FRAMESPA, 2005, p. 85-116.

ISNART, Cyril. *Saints légionnaires des Alpes du sud. Essai d'ethnologie d'une sainteté locale*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 2008.

JACQUES DE VORAGINE. *La Légende Dorée*. In: BOUREAU, A. (trad.). Paris: Gallimard, 2004.

_____. *La Légende Dorée*. In: ROZE, J.-B. M. (trad.). Paris: Garnier-Flammarion, 1967.

KLANICZAY, Gábor. L'image chevaleresque du saint roi au XII^e siècle. In: BOUREAU, A. (éd.). & INGERFLOM, C. S.(éd.). *La royauté sacrée dans le monde chrétien, (actes du colloque de Royaumont, mars 1989)*. Paris: Éditions de l'EHESS, 1992, p. 53-61.

KUEFLER, Mathew. *The Making and Unmaking of a Saint: Hagiography and Memory in the Cult of Gerald of Aurillac*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2014.

LAURANSON-ROSAZ, Christian. *L'Auvergne et ses marges (Velay, Gévaudan) du VIII^e au XI^e siècle: La fin du monde antique?* Le Puy-en-Velay: Les Cahiers de la Haute-Loire, 1987.

_____. Le support aristocratique du culte de saint Maurice: l'exemple auvergnat des Paillers-Montboissier (X^e-XI^e siècles). In: BROCARD, N. (org.); VANNOTTI, Fr. (org.) & WAGNER, A. (org.). *Politique, société et construction identitaire: Autour de saint Maurice*. Actes du colloque international de Besançon-Saint-Maurice (29 septembre-2 octobre 2009). Saint-Maurice, 2012, p. 365-378.

LAURANSON-ROSAZ, C. (éd.), FRAMONT, M. de (éd.). *Autour de l'archange Michel*. Actes du colloque international du Puy-en-Velay (16-18 octobre 2009). Le Puy-en-Velay, 2013.

LAUWERS, Michel. À propos de l'usage seigneurial des reliques : note sur les *Miracles de saint Gengoul* (1034 ou 1045). In: LAUWERS, M. (éd.). *Guerriers et moines*. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval. Antibes: Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, 2002, p. 285-288.

_____. La "vie du seigneur Bouchard, comte vénérable" : conflits d'avouerie, traditions carolingiennes et modèles de sainteté à l'abbaye des Fossés au XI^e siècle. In: LAUWERS, M. (éd.). *Guerriers et moines*. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval. Antibes: Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, 2002, p. 371-418.

LEMAÎTRE, Jean-Loup. Saint Julien de Brioude dans les martyrologes historiques et les légendiers abrégés. In: *Saint Julien et les origines de Brioude* (Actes du colloque de Brioude, 22-25 septembre 2004). Brioude: [Almanach de Brioude](#) 2007, p. 223-257.

LEMAÎTRE, Jean-Loup & LE BLÉVEC, Daniel. *Le livre du chapitre de Saint-Guilhem-le-Désert*. Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2004.

LOUIS, René. *De l'histoire à la légende*. t. 1, Girart, comte de Vienne (819-877) et ses fondations monastiques. t. 2, Girart, comte de Vienne dans les chansons de Geste. Auxerre: Imprimerie Moderne, 1946-1947.

MACGREGOR, James B. The Ministry of Gerold d'Avranches: Warrior-Saints and Knightly Piety on the Eve of the First Crusade. In: *Journal of Medieval History*, n^o. 29, 2003, p. 219-237.

MAZEL, Florian. Mémoire héritée, mémoire inventée: Guilhem de Baux, prince d'Orange, et la légende de Guillaume d'Orange. In: [CAROZZI, C.](#) (org.) & [TAVIANI-CAROZZI, H.](#) (org.). *Faire mémoire: Souvenir et commémoration au Moyen Âge* (Séminaire Sociétés, Idéologies et Croyances au Moyen Âge. À la mémoire de Georges Duby). Aix-en-Provence: PUP, 1999, p. 193-228.

_____. Le prince, le saint et le héros: Guilhem de Baux (1173-1218) et Guillaume de Gellone alias Guillaume d'Orange. In: LAUWERS, M. (éd.). *Guerriers et moines*. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval. Antibes: Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, 2002, p. 449-465.

_____. L'héritage symbolique de Guillaume dans l'aristocratie méridionale des XI^e-XIII^e siècles : tradition familiale ou fascination épique? In: MACÉ, L. (éd.). *Entre histoire et épopée: Les Guillaume d'Orange (IX^e-XIII^e siècles)*, (actes du colloque international, 29-30 octobre 2004). Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail-FRAMESPA, 2005, p. 163-180.

_____. De l'emprise aristocratique à l'indépendance monastique : patrimoine et culte des saints à Saint-Victor de Marseille. In: FIXOT, M.(éd.). *Saint-Victor de Marseille: Histoire et archéologie*, (actes du colloque de Marseille, 18-20 novembre 2004), vol. 2. Turnhout: Brepols, 2009, p. 255-281.

MIRAMON, Charles de. La guerre des récits: autour des "moniages" du XII^e siècle. In: LAUWERS, M. (éd.). *Guerriers et moines*. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval. Antibes: Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, 2002, p. 589-636.

MORIN-SAUVADE, Hélène. La filiation de l'abbaye de Bonnevaux. In: *Unanimité et diversité cisterciennes: Filiations, réseaux, relectures du XII^e au XVII^e siècle*, (actes du 4^e colloque international du CERCOR. Dijon, 23-25 septembre 1998), Saint-Etienne: Université de Saint-Etienne, 2000, p. 103-119.

MYERS, Geoffrey M. *The Old french Crusade Cycle*. vol. I, La Naissance du chevalier au cygne. With an essay on the manuscripts of the Old french crusade cycle. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1977.

ORDERIC VITALIS. *Historia ecclesiastica*. In: CHIBNALL, M. (éd. et trad.). Oxford: Clarendon Press, 1968-1980.

POLY, Jean-Pierre. L'autre nom du comte Raimon. Le choix des princes, les identités ethniques et la fin de l'Empire. In: BARRAL I ALTET, X. (éd.) et alii. *La Catalogne et la France méridionale autour de l'an Mil*. Barcelona: Generalitat de Catalunya; Paris: Picard, 1991, p. 69-95.

POULIN, Jean-Claude. *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1975.

REMENSNYDER, Amy. Un problème de cultures ou de culture ? La statue-reliquaire et les joca de sainte Foy de Conques dans le Liber miraculorum sancte Fidis de Bernard d'Angers. In: *Cahiers de Civilisation médiévale*, n^o. 33, 1990, p. 351-379.

ROSÉ, Isabelle. *Construire une société seigneuriale: Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e-milieu du X^e siècle)*. Turnhout: Brepols, 2008.

ROUSSET, Paul. L'idéal chevaleresque dans deux vitæ clunisiennes. In: *Mélanges offerts à E.-R. Labande*. Poitiers: C.É.S.C.M. 1974, p. 623-633.

SAXER, Victor. Le culte et la légende hagiographique de Saint-Guillaume-de-Gellone. In: *La chanson de geste et le mythe carolingien*. Mélanges René Louis. Saint-Père-sous-Vézelay: Comité de publication des Mélanges René Louis, 1982, t. 2, p. 565-589.

SIGAL, Pierre-André. Un aspect du culte des saints. Le châtement divin aux XI^e et XII^e siècles d'après la littérature hagiographique du Midi de la France. In: *La religion populaire en Languedoc (du XIII^e à la moitié du XIV^e siècle)*. Cahiers de Fanjeaux, n^o. 11. Toulouse: Éditions Privat, 1976, p. 39-59.

_____. *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)*. Paris: Éd. du Cerf, 1985.

SIGAL, Pierre-André & HÉLAS, Jean-Claude. Hagiotoponymes et dédicaces d'églises en bas Languedoc du Moyen Âge à nos jours. In: CAROZZI, C. (éd.) & TAVIANI-CAROZZI, H.

(éd.). *Faire mémoire: Souvenir et commémoration au Moyen Âge*. Aix-en-Provence: Université de Provence, 1999, p. 163-192.

SCHMITT, Jean-Claude. La fabrique des saints. In: *Annales ESC*. N° 35, 1984, p. 286-300.

SORIA AUDEBERT, Myriam. *La crosse brisée: Des évêques agressés dans une Église en conflit (royaume de France, fin X^e-début XIII^e siècle)*. Turnhout: Brepols, 2005.

SULPICE SÉVÈRE. Vie de saint Martin. In: FONTAINE, J. (éd. et trad.). *Sources Chrétiennes*, v. 33, t. I, Paris, 1967.

VAUCHEZ, André (éd.). *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*. t. VI, Au temps du renouveau évangelique: 1054-1274. Paris: Hachette, 1988.

VERLAGUET, P.-A. *Cartulaire de l'abbaye de Silvanès*. Rodez: Carrère, 1910.

VIDAL, Henri. Les saints honorés dans le diocèse de Lodève. In: *Hagiographie et culte des saints aux XIII^e-XIV^e siècles en France méridionale*. Cahiers de Fanjeaux, n° 37. Toulouse: Éditions Privat, 2002, p. 205-235.

VITA GANGULFI MARTYRIS VARENNENSIS. In: LEVISON, W. (éd.). *MGH. Scriptores Rerum Merovingicarum*, t. 7, Hanovre, 1920.

WATHELET-WILLEM, Jeanne. *Recherches sur la Chanson de Guillaume: Études accompagnées d'une édition*. Paris: Éd. Les Belles lettres, 1975.

ZERBI, Pietro. La militia Christi per i Cisterciensi. In: *Militia Christi e Crociata nei secoli XI-XIII*. (Atti della undecima settimana di studio di Mendola, 28 agosto - 1 settembre 1989). Milan: Vita e Pensiero, 1992, p. 273-297.