

***Relações de poder na Vita Sancti Fructuosi e na Vita
Dominici Siliensis:
santos, monges, reis e nobres em duas hagiografias ibéricas***

Profa. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

Instituto de História da UFRJ
Pesquisadora do CNPq
andreaifrazao@ufrj.br

e

Profa. Dra. Leila Rodrigues da Silva

Instituto de História da UFRJ
leilarodrigues@ufrj.br

Resumo

Este artigo apresenta conclusões parciais de uma pesquisa em andamento financiada pela Faperj, intitulada *Hagiografia, sociedade e poder: um estudo comparado da produção visigótica e castelhana medieval*. A referida investigação, de caráter coletivo, tem como principal objetivo comparar, em perspectiva sincrônica e diacrônica, quatro textos hagiográficos produzidos na península ibérica, em períodos e conjunturas distintas do medievo, a saber, no reino visigodo e no reino de Castela. As obras em análise são *Vita Sancti Aemiliani* (VSA), *Vita Sancti Fructuosi* (VF), *Vita Dominici Siliensis* (VDci) e *Vida de San Millán de la Cogolla* (VSM).

No presente texto, optamos por comparar a *Vita Sancti Fructuosi* (VF) e a *Vita Dominici Siliensis* (VDci), já que do conjunto selecionado pela pesquisa estas se relacionam diretamente ao universo monástico: Frutuoso, o protagonista da VF, e Domingo, o biografado na VDci, viveram experiências cenobíticas. Assim, interessa-nos aqui focar as comunidades monásticas e seus membros tendo como referência central os vínculos que estabelecem com os reis e a nobreza. Na observação das relações de poder instituídas por tais atores, importa-nos identificar e analisar as diversas estratégias que elaboram para influenciar, oprimir, controlar, resistir, enfim, interagir uns com os outros.

Palavras-chave: Hagiografia, relações de poder, monacato

Abstract

This article presents partial findings from an ongoing study supported by FAPERJ entitled *Hagiography, society and power: a comparative study of the visigothic and medieval Castilian production*. This research have collective character and the main objective is to compare, in synchronic and diachronic perspective, four hagiographic texts produced in the Iberian peninsula, in different periods and contexts of the Middle Ages, namely, the visigothic kingdom and the Castile kingdom. The works in question are *Vita Sancti Aemiliani* (VSA), *Vita Sancti Fructuoso* (VF), *Vita Dominici Siliensis* (VDci) and *Vida de San Millan de la Cogolla* (VSM).

In this paper, we chose to compare the *Vita Sancti Fructuoso* (VF) and the *Vita Dominici Siliensis* (VDci), since the set of hagiographies selected by the research, they relate directly to the monastic universe: Frutuoso, the protagonist of VF, and Domingo, the protagonist of VDci lived cenobitics' experiences. We are interested in focusing on the monastic communities and their members having as a central reference the links that were established from them with the kings and nobility. Observation the power relations imposed by these actors, we want to identify and analyze the various strategies that influence, oppress, control, resist, and, finally, interact each one with each other.

Keywords: Hagiography, power relations, monasticism

Este artigo apresenta conclusões parciais de uma pesquisa em andamento financiada pela Faperj, intitulada *Hagiografia, sociedade e poder: um estudo comparado da produção visigótica e castelhana medieval*. Esta investigação, de caráter coletivo, tem como principal objetivo comparar, em perspectiva sincrônica e diacrônica, quatro textos hagiográficos produzidos na península ibérica, em períodos e conjunturas distintas do medievo, a saber, no reino visigodo e no reino de Castela. As obras em análise são *Vita Sancti Aemiliani* (VSA), *Vita Sancti Fructuosi* (VF), *Vita Dominici Siliensis* (VDci) e *Vida de San Millán de la Cogolla* (VSM).

As reflexões que serão apresentadas a seguir foram elaboradas a partir de análise de duas destas obras, a VF e a VDci. A opção por analisar estas hagiografias neste artigo decorre fundamentalmente de dois fatores. Em primeiro lugar, porque do conjunto selecionado pela pesquisa estas se relacionam diretamente ao universo monástico: Frutuoso, o protagonista da VF, e Domingo, o biografado na VDci, viveram experiências cenobíticas.¹

Em segundo, porque enquanto a VF foi composta no século VII, em um momento em que se consolidava a proposta de vida religiosa formulada por Frutuoso, a VDci foi redigida quando se efetivava a passagem do monasticismo hispano para o beneditino.² Ou seja, como foram escritas em conjunturas eclesiais distintas, ao compará-las temos a oportunidade de refletir acerca de diferentes momentos do monacato ibérico.

Com a desarticulação do Império Romano, o domínio político dos visigodos na região e sua conversão ao cristianismo niceno, constituiu-se na Península Ibérica do século VII um igreja que reunia elementos de procedências diversas – romanos, helenísticos, germânicos –, que ficou conhecida como Igreja hispanovisigoda. Esta igreja, que possuía uma série de traços que a particularizavam, tais como a liturgia, o calendário, a organização monacal, manteve, a despeito da instalação dos muçulmanos, seus traços particulares até o século XI. É neste período que se inicia o processo que alguns autores denominaram como europeização da igreja hispana, que redundou, entre outros pontos, na adoção da liturgia romana, no envio de legados papais para a região, na presença de monges de origem cluniascense em diferentes cargos eclesiásticos, e na introdução da regra beneditina como forma de normatização da vida cenobítica. Ou seja, foi no século XI que diversos aspectos que caracterizaram e particularizaram a igreja instituída no período visigótico foram sendo paulatinamente substituídos por elementos advindos de Roma.³

Visando empreender a comparação entre a VF e VDci, optamos por valorizar a proposta do historiador Jürgen Kocka. Em artigo intitulado *Comparison and beyond*, Kocka ressalta que “comparar em História significa discutir dois ou mais fenômenos históricos sistematicamente a respeito de suas singularidades e diferenças de modo a se alcançar determinados objetivos intelectuais” (Kocka 2003: 39). Ao focar nos fenômenos históricos, tal perspectiva permite-nos observar e analisar aspectos particulares, favorecendo, assim, abordagens que ressaltem nuances heurísticas, descritivas, analíticas e paradigmáticas. Heurísticas, porque “permite identificar questões e problemas que se poderiam de outro modo perder, negligenciar ou apenas não inventariar” (Kocka 2003: 40). Descritivas, na medida em que “a comparação histórica ajuda a esclarecer os perfis de casos singulares” (Kocka 2003: 40). Analíticas, porque “pode exercer o papel de um experimento indireto, facilitando o testar hipóteses”, uma vez que estimula o levantamento de questões e hipóteses sobre a relação entre os fenômenos (Kocka 2003: 40). Paradigmáticas, pois, ao confrontarmos hagiografias visigóticas e castelhanas, podemos melhor avaliar, por um lado, em que aspectos se aproximam e, por outro, em quais se distanciam (Kocka 2003: 41). Assim,

tendo como referência essencial a comparação, objetivamos identificar e analisar elementos que, possivelmente, não seriam ressaltados em análises isoladas destes textos.

No presente artigo, nossa comparação tem como eixo central uma das preocupações do projeto coletivo acima referido: analisar as relações de poder que figuram nos textos hagiográficos selecionados. Nesse processo, interessa-nos aqui enfocar as experiências monásticas de Frutuoso e Domingo, tendo como referência central os vínculos que estabelecem com os reis e a nobreza. Na observação das relações de poder instituídas por tais atores, importa-nos identificar e analisar as diversas estratégias que elaboram para influenciar, oprimir, controlar, negociar, resistir, subverter a ordem, enfim, interagir uns com os outros.

A VF e a VDci: principais características e transmissão

A VF,⁴ escrita em torno de 670, apresenta a trajetória e milagres realizados por Frutuoso de Braga, personagem que viveu entre os anos de 610 e 665 (Díaz Y Díaz 1968: 222) e foi bispo de Dume e Braga de 656 até a sua morte. A narrativa destaca o zelo do santo com a atividade monástica, por meio da fundação de cenóbios. Assim, dos seus vinte capítulos, apenas sete não se dedicam explicitamente a demonstrar seu empenho em garantir a criação de mosteiros (VF, 5; 9; 10; 11; 12; 13, e 17).⁵ Nesse sentido, a maior parte dos milagres presentes na obra se associa ao cuidado para que tal vocação pudesse ser preservada e ampliada (VF, 3; 7; 13, e 14), demonstrando uma inegável preocupação com o incentivo à atividade monástica e revelando o público alvo, os integrantes e simpatizantes da comunidade cenobítica.

Em decorrência das atividades que Frutuoso desenvolveu ao longo de sua atuação eclesiástica, dispomos de outras informações a seu respeito, além das que nos fornece o autor da VF. Sabemos, portanto, que redigiu dois importantes documentos,⁶ uma regra monástica e um conjunto de orientações destinado a abades (Frutuoso 1971), correspondeu-se com Bráulio de Saragoça (Epistolário 1975:163-167), escreveu uma carta ao rei Recescinto (García Moreno 1999: 52), fundou, como já assinalado, vários mosteiros e participou do X concílio de Toledo (Vives 1963: 319).

Como a grande maioria das autoridades eclesiásticas do período, Frutuoso procedia de uma família rica. Ao que tudo indica, seus pais possuíam interesses econômicos na região Bierzo, no noroeste da península hispânica, e na Gália Narbonense (Santiago Castellanos 2004: 266). Os parentes de Frutuoso, vinculados ao rei visigodo Sisenando (Lopes Quiroga 2002: 17), faziam parte do grupo nobiliárquico do monarca, tendo seu pai sido “duque do exército” (VF, 2: 83). Ainda que não se tenha registro de detalhes referentes às propriedades de sua família, sabe-se que no Bierzo, onde construiu o primeiro dos seus mosteiros, a família detinha terras e rebanhos.

A autoria da VF é anônima, embora nos séculos XVII e XVIII tenha sido quase consenso entre os estudiosos que fora escrita por Valério de Bierzo, em fins do século VII, entre outras razões, por estar contida na compilação hagiográfica por ele preparada (Díaz Y Díaz 1951: 17-18). Apesar da VF ter sido preservada na íntegra apenas no conjunto organizado por Valério, ainda no século XVII (Díaz Y Díaz 1974: 17), o bolandista Godfrey Henschen evidenciou sua discordância em relação àquela possibilidade. A discussão acerca da autoria da VF atravessou séculos, mas é certo atualmente que não se conhece a identidade do seu autor. Na verdade, o mais adequado seria reconhecer que os seus autores, no plural, são ignorados, pois a obra não possui unidade estilística e, segundo Carmem Codoñer (1987: 183-190) e Díaz y Díaz (1974: 21-22), é resultado do trabalho de mais de um hagiógrafo. Ao núcleo original, composto

de dez capítulos, teriam sido introduzidos outros dez. Assim, dos vinte capítulos da versão conhecida, o bloco correspondente aos capítulos compreendidos entre o 8 e o 16 não teria a mesma datação e autoria dos demais (Velázquez Soriano 2005: 221).

Vários códices da VF foram preservados, sendo o mais antigo, o T, concluído em 902 e identificado, como praticamente todos os demais, em torno de uma dezena, com a compilação hagiográfica de Valério de Bierzo, antes mencionada. O referido manuscrito, hoje na biblioteca nacional de Madrid, esteve até o século XIX na catedral de Toledo (Díaz Y Díaz 1974: 32-63).

A VDci narra a trajetória e os milagres de Domingo de Silos, que viveu entre o ano 1000 a 1073. Segundo o que informa a hagiografia, ele era natural de Cañas, povoado de La Rioja, então área do reino de Pamplona, e era oriundo de uma família livre. Quando jovem trabalhou como pastor de ovelhas, até que decidiu abraçar a vida clerical. Foi ordenado sacerdote e atuou na paróquia de seu povoado natal. Após um breve período, decidiu viver como eremita nas áreas montanhosas locais. Cerca de 18 meses depois, ingressou na vida monástica, professando no mosteiro riojano de San Millán de La Cogolla. Ali alcançou o cargo de prior. Após conflitos com o rei Garcia de Nájera e o abade emilianense, exilou-se em Castela, onde foi eleito abade do mosteiro de São Sebastião de Silos.

Não foi preservado nenhum texto cuja autoria seja creditada a Domingo, contudo, a sua assinatura – *Dominicus abbas* – encontra-se em vários diplomas dos mosteiros de San Pedro de Cardeña, San Pedro de Arlanza e o de Silos, além de documentos da Catedral de Burgos e da chancelaria real. Seu nome também é mencionado em uma cópia realizada em Silos das *Etimologias* de Isidoro de Sevilha (Vivancos Gómez 2003: 223-263).⁷

A hagiografia dedicada a Domingo foi, segundo aponta o prólogo da obra, elaborada a pedido de Fortunio, sucessor do Abade. Seu público alvo eram os monges de Silos e todos os que desejassem escutar a obra (VDci, prólogo, 109). Foi composta em latim, em prosa, a partir de testemunhos orais, de diplomas do cenóbio e, provavelmente de materiais provenientes de San Millán de La Cogolla, já que, como assinalamos, antes de ser abade de Silos, Domingo fora prior daquele cenóbio. Em alguns trechos, o narrador menciona que foi testemunha ocular do que narra.

Como demonstramos em outro trabalho, “a VDci foi redigida em uma conjuntura em que o cristianismo já estava consolidado e que o Reino de Castela se afirmava politicamente, entretanto, ainda muito influenciado pela tradição cultural hispano-visigoda” (Silva; Silva, 2010: 8). Desta forma, a VDci apresenta diversas referências diretas e indiretas a textos litúrgicos moçárabes e a obras de autores hispanovisigodos ou muito lidos na Hispania no século VII, como Bráulio de Saragoça, Cassiano, Jerônimo, Sulpício Severo, Gregório Magno e Gregório de Tours.

Na sua versão atual, a VDci contém, além do núcleo original, redigido entre 1089 a 1109, diversos outros trechos que foram compostos e agregados à hagiografia no decorrer do século XII. Segundo o editor da VDci, Vitalino Valcarcel, originariamente a obra deveria estar dividida em dois livros, ambos iniciados com um prólogo (Valcarcel 1982:53).⁸ O primeiro, com provavelmente 22 capítulos, narra a biografia, os milagres realizados em vida por Domingo, a sua morte, o sepultamento e a elevação de seus restos mortais ao altar em 1076. O segundo apresentava 39 milagres realizados após a sua morte. Assim, da versão atual, correspondem ao texto inicial da VDci o livro I, com exceção do capítulo 19, que teria sido interpolado posteriormente, e o livro II, capítulos 1 a 39, e os prólogos aos dois livros (Dutton 1978:183-184). Destes 61 capítulos, 56 narram milagres.⁹

A redação do núcleo original da VDci é atribuída a Grimaldo, um monge de Silos de origem franca, que teria se estabelecido no Reino de Castela no século XI devido à crescente influência de Cluny no monacato ibérico no período. Ou seja, ainda que tenha escrito sobre um santo ibérico, influenciado pela produção hagiográfica hispanovisigoda, utilizando testemunhos transmitidos na região e de ser membro da comunidade silense, Grimaldo provinha da Gália e fora influenciado pela vida religiosa cluniacense, de pretensões universais. Neste artigo analisamos somente os materiais atribuídos a Grimaldo, já que eles foram compostos no momento em que a Igreja Hispana incorporou uma série de características litúrgicas e normativas provenientes de Roma. Também vamos nos concentrar no livro I, já que no livro II só são narrados milagres *post-mortem*.¹⁰

Esta obra foi transmitida em dois manuscritos medievais: o S, Códice nº 12 da Biblioteca da Abadia de Silos, provavelmente de fins do século XIII ou início do XIV, e o R, nº 5 da Real Academia Española, datado do século XV.¹¹

Vida monacal na igreja hispanovisigoda: as relações de poder com o rei e a nobreza na VF

Ao longo da VF seis capítulos fazem referências explícitas ao monarca ou aos integrantes da nobreza. Excetuando-se a primeira delas (VF, 2: 83), na qual a origem nobre de Frutuoso é mencionada, as demais expressam relações de poder. A despeito da afinidade pelas propostas frutuosianas evidenciada por personagens da elite em algumas passagens do documento, o conflito também está presente na relação com a nobreza e com o rei. Tal enfrentamento pode ser verificado seja por questões de ordem econômica, em decorrência de disputas por autoridade, ou associam-se a eventos políticos. Assim, no capítulo 3, o hagiógrafo descreve um pedido realizado ao rei pelo cunhado de Frutuoso. Este, sob a alegação de que necessitava de recursos para a organização de campanha militar, reivindicava parte da sua herança, identificada com o mosteiro de Compludo,¹² construído em terras deixadas pelo pai do santo. Diante da concordância do monarca e da perda iminente no litígio, Frutuoso teria apelado a Deus. O autor esclarece que a atitude do adversário fora instigada pelo demônio e finaliza o relato com a vitória contundente do santo, que é beneficiado pela intervenção e proteção divinas, responsáveis pela morte do pleiteante. Este “abandonó de forma atroz este mundo sin descendência, y dejó sus bienes a gente ajena, y se llevo consigo solo perdición” (VF, 3: 85).

Em alusão direta à capacidade de influenciar e seduzir da proposta frutuosiana, o hagiógrafo ressalta em duas oportunidades o crescente número de pessoas que procurava os mosteiros por ele fundados, em detrimento de outras oportunidades. Na primeira menção, à atração exercida pela fama do santo não se igualavam sequer as vantagens promovidas pelo serviço do rei: “Creciendo y haciéndose cada vez más frecuente el rumor de su eximia santidad, muchos distinguidos y nobles personajes, incluso de la corte, dejando el servicio del rey, huyendo con sed de perfección a su santa disciplina (...)” (VF, 8: 91).

O interesse de parte da nobreza pelo modo de vida pregado pelo santo não se restringia aos grupos masculinos. Desse modo, o autor assinala com zelo o surgimento de uma congregação feminina, com realce para o papel fundador exercido pela “doncella llamada Benedicta, nacida de noble familia y prometida de um gardingo do rey (...)” (VF, 15: 107).

Se há claro apoio de alguns integrantes da nobreza ao santo, os atritos, como anunciado anteriormente, com alguns dos seus segmentos são inevitáveis. Nesse sentido, apesar do desfecho favorável ao santo e à sua protegida, cabe lembrar os desdobramentos da atuação fundadora de Benedita. Seu noivo, desejando tê-la de volta, recorreu ao rei, que designou um juiz para julgar e emitir um veredicto sobre a questão (VF, 15: 108).

O fascínio exercido por Frutuoso não se limitava aos segmentos economicamente privilegiados da sociedade. Nesse sentido, destaca-se que os duques do exército teriam solicitado ao monarca que interviesse para evitar que a ampliação crescente do número de monges nas casas monásticas criadas comprometesse a organização das campanhas militares (VF, 14: 107).

A insatisfação de parte da nobreza e sua participação em outro episódio envolvendo o rei demonstram claramente a inexistência de consenso do grupo acerca das atividades do santo. Tal cenário impossibilitou, inclusive, a ida do santo ao Oriente. Tendo providenciado, em silêncio, todos os preparativos da viagem, Frutuoso não conseguiu evitar que o rei e os membros do seu conselho interferissem e inviabilizassem a tal sonhada empreitada (VF, 17: 113). Apesar de detido, tendo, portanto, fracassado em seu intento original, o santo não deixa de manifestar seu poder em uma espécie de jogo em que as forças de ambos os lados são medidas. Assim, conforme o relato “[o rei] mandó que fuese detenido sin dano ni moléstias y conducido a su presencia.” Frutuoso exercendo o que poderíamos identificar como exibição de sua superioridade no plano sagrado, apesar de que “(...) cerraron las puertas del recinto en el que permaneció, poniendole por fuera cadenas y pestillos y otros fuertes aseguramientos; y además había allí permanentemente unas guardiãs”, amanheceu liberto “haciendo oración por las iglesias com toda tranquilidad”. (VF, 17: 113).

Na sequência, o hagiógrafo, utilizando-se de recursos literários que parecem pretender compensar o santo por não ter sido bem sucedido no seu intento de visitar a Terra Santa, inicia o capítulo seguinte destacando a sua consagração episcopal (VF, 18). Se, pela ausência de documentação, não podemos estar certos sobre a tentativa de Frutuoso viajar ao Oriente, relatada na VF, não há dúvida sobre sua elevação ao bispado de Dume e Braga, em 656, no X Concílio de Toledo (Concilios 1963: 319). A ação compensatória do ponto de vista histórico se justificaria pela possibilidade do monarca à época do concílio, Recesvinto (653-672), reconhecer a necessidade de atrair aliados da nobreza prejudicados durante o governo do seu pai, Chindasvinto (642-653) (Garcia Moreno 1989: 166-169).

Ainda que a cronologia dos acontecimentos que inspiraram o hagiógrafo não seja necessariamente respeitada, parece-nos tentadora a idéia de concordar, sem qualquer questionamento, com o editor da VF, que defende que o governante no momento da proibição da viagem antes referida tenha sido Chindasvinto (VF: 113, nota 2). Assim, ao que tudo indica, a estratégia do hagiógrafo parece ter se pautado na orientação de, com base em alguns dados concretos acerca da vida do hagiografado, construir e enaltecer sua trajetória santa.

As origens nobres de Frutuoso o mantinham identificado com um segmento significativo da nobreza. Esta, contudo, longe de ser homogênea, encontrava-se dividida em decorrência das muitas crises pelas quais a monarquia visigoda passara nos anos em que viveu o santo. Cabe lembrar, por exemplo, como fizera Lopes Quiroga, que em menos de três décadas foram proclamados cinco reis e que o poder central não possuía capacidade de conter as aspirações da nobreza em avançado estado de pulverização (2002: 13). Este autor, inclusive, defende que a atividade monástica de Frutuoso,

ressaltada pelo hagiógrafo, revelava o seu compromisso com a esfera política tanto quanto com a eclesiástica (Lopes Quiroga 2002).

Garcia Moreno também sublinha a inserção política de Frutuoso, frisando, inclusive, que a impossibilidade de viajar, referida em sua *Vita*, resultou de ação persecutória do duque da Galiza que temia a circulação de Frutuoso pelo sul da Gália, onde, como já mencionamos, sua família possuía prestígio e poder (Garcia Moreno 1999: 52).

Se considerarmos que aos vinte anos de idade, portanto, em torno de 630, Frutuoso já se encontrava totalmente envolvido com as atividades monásticas, verificamos que ao longo da sua vida, pelo menos cinco monarcas¹³ lhe foram contemporâneos. Assim, compreende-se que, apesar da marcante presença e intervenções reais narradas pelo hagiógrafo, não tenha havido referências nominais ao rei. Não se tratava apenas de um rei: o relato hagiográfico parece, pois, ter fundido os monarcas do período em uma só personagem. Tal encaminhamento favoreceu uma narrativa em que os conflitos estiveram presentes, mas em nenhuma circunstância foram descritos como intransponíveis.

Vida monacal na igreja hispana: as relações de poder com o rei e a nobreza na VDci

As menções ao rei e/ ou à nobreza na VDci I são feitas nos capítulos 1, 5, 6, 8, 13, 14, 22 e 23. Destes, tal como na VF, um capítulo assinala a origem nobre de Domingo, o 1; dois referem-se diretamente a nobres, 13 e 14, e nos demais há menções ao rei, em alguns casos acompanhadas de referências genéricas à nobreza.

Na VDci I, 1, o narrador, logo na primeira frase, informa que não só o pai de Domingo era nobre (*patre nobili*), mas que seus ancestrais sempre floresceram em nobreza (*cuius generationis linea semper floruit nobilitatis*). O narrador explica que não destacou este dado por vaidade (*iactancie*), pois em Deus não há acepção de pessoas.¹⁴ Contudo, fundamentado em uma leitura literal de I Co. 7-23, “não vos façais servos dos homens”, sublinha que se é perfeito converter-se da condição de servo, mas perfeito ainda é converter-se da condição de nobre (*perfectius est conuerti ex nobili genere*).

Os estudiosos da hagiografia frisam com frequência que a nobreza de um santo é um *topos*. No caso específico de Domingo, pelos cargos que chegou a ocupar junto aos cenóbios emilianense e silense e sua própria presença na corte, pode-se concluir que provinha de uma família nobre. O mais digno de nota, porém, nesta caracterização da nobreza do santo é o fato da VDci legitimar uma hierarquização que coloca em um plano inferior, inclusive no tocante à religião, os servos e associa os livres à nobreza.

Os capítulos 13 e 14 fazem referência a dois nobres específicos, que foram curados pela intervenção de Domingo. No 13, a Pedro Peláiz, conde da Galiza.¹⁵ A VDci menciona que o conde era conhecido do abade e com muita frequência o havia tratado com intimidade familiar (*domestica familiaritate*). Pedro estava cego há algum tempo e havia consultado vários médicos e visitado muitos santuários, até que resolveu recorrer ao Abade, que já possuía fama. No 14, o nobre em questão é Garcia Muñoz, da região de Gumiel.¹⁶ Segundo a VDci, ele sofria de *gutta cadiua*, epilepsia. O narrador informa que esta doença, além de trazer sofrimento para o nobre, seus familiares e amigos, também os envergonhava (*opprobrio*) e desonrava (*dehonestabat*).¹⁷ Segundo a VDci, ao ser notificado do infortúnio do Nobre, Domingo manda trazê-lo. O conde foi curado, após vários dias em jejum, mortificação e oração do Abade. A ênfase no aspecto vergonhoso da moléstia sofrida e o fato de Domingo ter mandado chamar o enfermo

parecem destacar o quanto era fundamental que um homem nobre tivesse um comportamento que o distinguisse do que o texto chama de lunático, ou seja, uma pessoa privada de qualquer convivência humana (*fugit omnis humana communio*).

Como no caso de Frutuoso, com grande probabilidade, Domingo também possuía origens nobres, grupo do qual participava e, certamente, com o qual se identificava. Ao menos é o que o hagiógrafo busca enfatizar: ele era amigo de nobres, convivia com eles e compartilhava de seus valores.

No capítulo VDci I, 5 é introduzida a primeira figura real. Vale realçar que, diferentemente da VF, todos os reis citados na VDci são nominados. Garcia de Nájera, filho primogênito de Sancho III, o Maior, herdou o trono de Pamplona, posteriormente denominado Navarra, que governou de 1035 a 1054. Era irmão do rei Fernando I de Leão e Castela. Morreu na batalha de Atapuerca, na qual os dois irmãos se enfrentaram.¹⁸

Segundo a VDci, por incitação do diabo, Garcia de Nájera teria exigido que bens anteriormente doados ao mosteiro de San Millán, por ele e seus antecessores, lhe fossem entregues. Domingo, que era então prior, recusou-se a ceder o que era requisitado, insistindo que, após terem sido oferecidos, os haveres não pertenciam mais à realeza, mas a Deus e ao patrono do mosteiro, e que a exigência era “totalmente contrario al derecho eclesiástico”. Contrariado, o monarca teria ameaçado Domingo, que se manteve inflexível. O rei, juntamente com o abade, resolveram depor o santo de seu cargo e enviá-lo para um mosteiro muito pobre vinculado ao emilianense. Após seis meses, o rei voltou a atacar Domingo, que se desligou da comunidade e dirigiu-se a Castela, chegando à corte de Fernando I.

Para Garcia Gallo, “la disciplina canonica visigoda al ocuparse de las iglesias construidas por los laicos, consideraba la situacion de los fundadores de ellas y de sus hijos, nietos y parientes” (1950: 488-489). Segundo estas normas, tais igrejas eram patrimônio de seus fundadores e descendentes, a despeito de serem clérigos, religiosos ou leigos, e, portanto, poderiam doá-la, vendê-la, trocá-la, apropriar-se de suas rendas, etc. Assim, ao reconhecer a atitude de Garcia como contrária ao direito eclesiástico pode indicar influência de um “programa de reforma, preparado fuera de España” (Garcia Gallo 1950: 512), que é introduzido em Castela só em fins do século XI, momento de redação da VDci.

O capítulo 6 se inicia com a oração de Liciniano, um monge do empobrecido mosteiro de Silos, que suplicava para que Deus enviasse um homem para restaurar o cenóbio. Enquanto pedia pela intervenção divina, Domingo teria chegado a Castela e se dirigido a Fernando I, que o recebeu honrosamente e com grande alegria (*qui eum honorífice et cum magno gaudio ac letitia suscepit*), assim como pelos condes (*comitis*) e principais (*obtimatibus*). O rei, então, tomou a decisão (*consilio*) de alçar Domingo à direção da abadia de Silos. Este ato, apresentado como resposta à oração de Liciniano, efetivou-se após a concordância dos nobres da corte.¹⁹ Cabe lembrar que o referido monarca, segundo a historiografia, foi o patrocinador da reforma eclesiástica na Igreja Ibérica (Orlandis 1976: 307-348).²⁰

O rei Fernando I volta a ser mencionado na VDci I, 8, que narra uma profecia de Domingo. A referência está associada às informações sobre o traslado das relíquias dos santos irmãos Vicente, Sabina e Cristeta, de Ávila para o mosteiro de San Pedro de Arlanza. O texto indica que participaram deste evento, além dos eclesiásticos e plebeus, os principais e os nobres, do reino. Embora o narrador não mencione a presença do rei, afirma que este acontecimento ocorreu em tempos de Fernando, rei valoroso (*strenuissimi*) e glorioso (*gloriosi*). Vale pontuar que nesta ocasião a presença dos

nobres e principais do reino foi registrada e que tal segmento social é, de um modo geral, tratado como um grupo coeso que invariavelmente acata as decisões reais.

A última alusão a Fernando I é feita em VDci I, 22. Segundo o texto, toda a região sofria com uma grande carestia da qual o mosteiro de Silos não escapou. Os monges, preocupados com a fome iminente, teriam reclamado com Domingo. Muito triste, o Abade teria pedido a Deus por socorro. Após orar e celebrar a missa, chegou um emissário do rei informando que o monarca, sabendo da penúria em que se encontrava o cenóbio, oferecia à comunidade uma grande quantidade de trigo.

Fernando I é incontestavelmente o co-protagonista da VDci; mesmo quando não figura realizando uma ação direta, como na narração do traslado das relíquias dos mártires irmãos, é louvado. Esta caracterização vincula-se, certamente, à política de reforma eclesiástica levada a cabo pelo rei, que afetou de forma direta o Mosteiro de Silos, que foi reformado com a chegada de Domingo.

No último capítulo do livro I, o 23, é relatada a morte do santo, seu sepultamento e sua elevação ao altar, que teria ocorrido em 1076. A elevação ao altar era a forma de, antes da organização dos processos de canonização, reconhecer publicamente a santidade de uma pessoa. No que refere ao nosso tema de interesse, destaca-se neste capítulo a informação de que tal cerimônia foi realizada com a vontade (*uoluntate*) e concordância (*assensu*) do rei Afonso VI, que então reinava, e a aprovação, dentre outros grupos, da nobreza. Como a VDci foi redigida quando Afonso VI reinava, o objetivo, certamente, era suscitar o interesse do rei pela comunidade silense.

Considerações finais

A despeito dos *topoi* próprios do gênero hagiográfico, os santos apresentados, inseridos em seus contextos e relações de poder específicos, são retratados pelos autores com ênfase em argumentos distintos. Separadas por um intervalo de mais de quase quatro séculos, a abordagem diacrônica das duas hagiografias aqui enfocadas favorece, entre outros aspectos, a compreensão de diferentes nuanças dos vínculos estabelecidos entre tais santos, as comunidades monásticas, especificamente do noroeste peninsular e de Silos, e os reis ibéricos e a nobreza.

Consideradas evidentemente as devidas particularidades, já que, como assinalamos, a VF foi produzida no século VII, quando se consolidava a proposta de vida religiosa frutuosiense, e a VDci foi escrita na passagem do século XI para o XII, no momento em que ocorria a mudança do monasticismo hispano para o beneditino, a análise comparada das características formais de cada hagiografia, das trajetórias dos dois santos e das circunstâncias em que foram produzidas permitem a identificação de elementos comuns e de distinção.

Do ponto de vista formal convém lembrar as diferenças relacionadas ao volume de cada um dos textos, bem como de sua autoria. Diferentemente da VF, limitada a 20 capítulos, a VDci possuiu dois livros com um total de 2 prólogos e 61 capítulos. Em relação à autoria, se da VF, sabemos que o autor é anônimo, da VDci não só conhecemos o autor, como também o fato de que escrevera sob encomenda.

No que concerne às origens sociais, lembremos que os dois autores optaram por destacar a ascendência nobre dos santos. Ainda que obedecendo a estilos diferentes, ambos informaram tal aspecto no início do texto, transformando-o no decorrer do relato em um elemento a mais a engrandecer a santidade dos hagiografados.

Ainda sobre os elementos constitutivos dos perfis de Frutuoso e Domingo, há que ressaltar que possuímos testemunhos documentais que comprovam a historicidade dos dois monges. Se o primeiro escreveu textos, como regras monásticas e cartas destinadas a autoridades políticas e eclesiásticas e participou de eventos conciliares nos quais sua presença fora atestada em ata, do segundo, ainda que não tenhamos textos reconhecidamente de sua autoria, sabemos que sua assinatura foi preservada em vários documentos dos mosteiros de San Pedro de Cardeña, San Pedro de Arlanza e o de Silos e em diplomas da catedral de Burgos e da chancelaria real.

Outro aspecto, uma das motivações, inclusive, para a escolha das duas hagiografias, diz respeito ao fato de ambos terem experimentado a vida monástica como monges e como abades. Ainda que, diferentemente de Domingo, a atividade eclesiástica no caso de Frutuoso tenha compreendido também a função episcopal, é na vida cenobítica dos dois que os hagiógrafos concentram maior atenção.

Ao monge do século VII, teria cabido, pois, a criação de aproximadamente uma dúzia de mosteiros, além de uma conduta exemplar aos olhos dos que viviam na atividade cenobítica, servindo-lhes, potencialmente, de modelo. Sobretudo, em tais aspectos residia sua autoridade espiritual. Logo, ainda que o relato revele sua elevação à condição de bispo, é como fundador de mosteiros que realiza praticamente todos os seus milagres. Ao percurso do monge do século XI sobressai-se outra faceta: sua performance na restauração do mosteiro silense, que lhe outorga a condição de autoridade religiosa local. Sua atuação está, desse modo, voltada a uma comunidade em particular, Silos. Assim, mesmo que as vicissitudes apresentadas pelo autor tenham imposto sua passagem por San Millán de La Cogolla, é em Silos que realiza seus milagres.

No tratamento das relações de poder estabelecidas entre os santos e o rei e a nobreza, as diferenças parecem ainda mais marcantes. Os monarcas presentes nos dois relatos se relacionam com Frutuoso e Domingo de formas peculiares. Na VF os reis não são nomeados, embora fique evidenciado pelas circunstâncias que não se tratam, caso desejemos estabelecer um paralelo com aquela conjuntura, de um mesmo monarca. O hagiógrafo opta, portanto, por fundir os monarcas do período em uma só personagem.

Tal encaminhamento favoreceu uma narrativa em que os conflitos estiveram presentes, mas em nenhuma circunstância foram descritos como intransponíveis. Apesar das eventuais discordâncias, sabe-se que, de um modo geral, a elite eclesiástica trabalhou no sentido de garantir a governabilidade dos monarcas visigodos (González García 1979: 432). Não haveria, pois, sentido em que o hagiógrafo estabelecesse situações em que o santo e a autoridade política máxima do reino entrassem em confronto explícito e insolúvel. Assim, mesmo quando o relato indica intervenção real claramente desfavorável ao santo, não há sinais de que sejam inimigos diretos.

De qualquer modo, cabe ressaltar que Frutuoso, sem dúvida, rivaliza com a figura real, mas, ao disputarem influência, a hostilidade que marca a relação entre rei e santo é sutil. Por fim, recordemos ainda que, cumprindo sua missão, o autor trata de demonstrar que o santo, a despeito de eventualmente contrariado, nos embates com a nobreza ou com o rei, termina vencedor. Sua vitória explica-se porque, independentemente de qualquer questão, por estar imbuído da missão monástica, bem como da tarefa de propagar o cristianismo por meio da fundação de cenóbios, é beneficiário da ação divina.

Nos episódios presentes na VDci a relação entre a vida monástica e os reis se expressa ora de forma negativa, ora positiva. Além disso, os monarcas nesta obra são nomeados, eliminando assim qualquer possibilidade de que suas ações sejam atribuídas

a outros governantes, o que pode garantir a cada um deles críticas ou tratamentos favoráveis.

Assim, se a conduta de Garcia de Nájera, ao pleitear os bens da abadia, quando Domingo ainda era prior de San Millán, suscita uma dura crítica ao rei, as preocupações de Fernando I são lembradas com simpatia. Evidentemente que a postura do hagiógrafo não se deve ao acaso. A conduta do primeiro rei é duramente criticada, sendo classificada na VDci como “totalmente contrario al derecho eclesiástico” (VDci I, 5). Em contrapartida, o cuidado de Fernando I em encontrar um líder para restaurar Silos, ainda que mediante apoio dos nobres, do bispo, e da comunidade silense, e a sua proteção ao cenóbio, no episódio em que sofria uma crise de abastecimento, resultaram em referências favoráveis pelo hagiógrafo.

A VDci foi redigida durante o reinado de Afonso VI. Desta forma, a aprovação real à trasladação de Domingo ao altar da igreja da abadia foi, provavelmente, sublinhada como uma forma de atrair as atenções deste monarca para o mosteiro. Além disso, esta postura pode ser vista como legitimadora do papel de patrono atribuído pelo hagiógrafo ao Abade, buscando destacá-lo frente aos patronos de outros cenóbios da região, como San Pedro de Arlanza, San Millán de La Cogolla e San Pedro de Cardena, visando fortalecer as relações do cenóbio silense com a nobreza castelhana em fins do século XI e início do seguinte.

O grupo nobiliárquico a que se refere o hagiógrafo de Frutuoso não possui a mesma coesão. Dessa maneira, apesar das origens nobres de Frutuoso, a tensão entre o santo e alguns segmentos da elite é flagrante. O tumultuado cenário político visigodo da segunda metade do século VII esteve marcado por muitos conflitos entre famílias que, no limite, reivindicavam a primazia na indicação dos governantes. Os vários golpes, seguidos de perseguições, confiscos de propriedades e retiradas de direitos formavam um dos elementos mais inquietantes do período. Tendo em consideração a estreita relação estabelecida entre a Igreja e a Monarquia visigoda, não por acaso, as atas de alguns dos concílios toledanos demonstram a preocupação com o tema.²¹ Nesse sentido, foram registrados cânones que sublinhavam a necessidade de proteção ao monarca e à sua família, por um lado, e buscavam garantir a preservação de direitos dos nobres, por outro.

Às conspirações seguiam-se os acordos o que torna compreensível, por exemplo, que após ter sido impossibilitado de circular livremente, no episódio em que não consegue ir até a Terra Santa, Frutuoso tenha alcançado à dignidade episcopal. É, pois, provável que, após as duras ações de Chindasvinto contra o grupo ao qual o santo se vinculava, Recesvinto, o monarca seguinte, alçado ao poder como resultado de tratativas conciliatórias, tratasse de restabelecer um bom relacionamento com os segmentos dos quais Frutuoso fazia parte. Compreende-se ainda, seguindo a mesma lógica, o porquê do hagiógrafo indicar que em dado momento o monarca teria cedido à pressão do cunhado de Frutuoso e julgado favoravelmente o seu pleito. Tal beneficiamento teria ocorrido, apesar de, em linhas gerais, haver uma aliança entre a Igreja e a Monarquia no reino e, se fosse concretizado, teria promovido prejuízos materiais à instituição eclesiástica. Sinais dos tempos: a elite nobiliárquica, eclesiástica e laica, estava dividida e fragilizada.

Diferentemente de Frutuoso, que foi o fundador de uma rede de mosteiros e elaborador de um estilo de vida religioso, era imprescindível para os monges de Silos associarem Domingo à sua comunidade, buscando alianças com os diversos setores da nobreza e com os reis. Desta forma, a VDci procura apresentar a trajetória de Domingo em conformidade com os ideais da nobreza, vista como um grupo superior, coeso e que partilhava valores. Esta postura pode ser interpretada como uma estratégia, por parte do

mosteiro silense, de incluir Domingo entre os venerados preferenciais deste segmento, o que atrairia membros de famílias nobres para o ingresso no cenóbio; estimularia doações, e suscitaria apoio político em diversas transações. Desta forma, o cenóbio não só ampliaria seu patrimônio, bem como a sua influência religiosa e política junto à nobreza e à realeza. Neste mesmo sentido, não é de estranhar que os reis sejam particularizados por seus nomes e ações: doam bens, escolhem o abade, assistem a comunidade em tempos de necessidade, dão corroboração a cerimônias de trasladação de relíquias de venerados.

Bibliografia

Documentos medievais impressos:

- CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Edición Jose Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.
- LA VIDA DE SAN FRUTUOSO DE BRAGA. Estudio y edición crítica de Manuel C. Díaz Y Díaz. Braga: [s.n.], 1974.
- EPISTOLARIO DE SAN BRAULIO. Introducción, edición crítica y traducción Luis Riesco Terrero. Sevilla: Católica Española, 1975.
- FRUTUOSO DE BRAGA. Regla Comun. In: FRUTUOSO DE BRAGA et al. *Reglas monásticas de la España Visigoda*. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971.
- FRUTUOSO DE BRAGA. Regla de San Frutuoso. In: FRUTUOSO DE BRAGA et al. *Reglas monásticas de la España Visigoda*. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971.
- GRIMALDUS. *Vitae Dominici Siliensis de Grimaldo*. Edição crítica, estudo e tradução por Vitalino Valcarcel. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982.

Bibliografía específica:

- ALVAREZ PALENZUELA, Vicente Angel. El cenobio de San Sebastián de Silos en su paso del monaquismo hispano al benedictino. In: *Studia Silensia* 25, 2003, p. 43-62.
- _____. Expansión de las órdenes monásticas en España durante la Edad Media. In: IGLESIA DUARTE, J. I. (coord.). *Semana de Estudios Medievales*, 3, Nájera, 3 a 7 de agosto de 1992. *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1993, p. 161-178.
- _____. Una iglesia europea entre Roma y Cluny. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (Coord.) *García Sánchez III "el de Nájera" un rey y un reino en la Europa del siglo XI*. *Semana de Estudios Medievales*, 15, Nájera, Tricio y San Millán de la Cogolla, de 2 a 6 de agosto de 2004. *Atas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2005, p. 73-92.
- AYALA MARTINEZ, Carlos de. *Sacerdocio en la España Altomedieval: Iglesia y poder político em el Occidente peninsular, siglos VII-XII*. Madrid: Silex, 2008.
- BISKHO, Charles Julian. *Spanish and Portuguese Monastic History (600-1300)*. Londres: Variorum Reprints, 1984.
- CODOÑER, C. Sobre la *Vita Fructuosi*. In: ALBERTO DE CUENCA et al (Coord.) *Athlon. Satura gramática in honores Francisci R. Adrados*. Madrid: Gredos, 1987, p. 183-190.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de la Cruz *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.

- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. Sobre la Compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo. In: *Hispania Sacra* 4 (7), 1951, p. 3-25.
- _____. Notas para una cronología de Frutuoso de Braga. In: *Bracara Augusta*, Braga 21, 1968, p. 215-223.
- _____. Época y autor de la Vita Fructuosi. Fuentes Literárias. Tradição manuscrita. In: *La Vida de San Frutuoso de Braga*. Braga: [s.n.], 1974, p. 13-74.
- FLÓREZ MANJARIN, Francisco. Compludo: primer monasterio de San Frutuoso. In: *Bracara Augusta* 22, fasc. 52-54, 1968, p. 03-10.
- GARCIA GALLO, A. El concilio de Coyanza. In: *Anuario de Historia del Derecho Español*. 20, 1950, p. 275-333, 372-416.
- GARCIA MORENO, Luis A. Disenso religioso y hegemonía política. In: *Cuadernos Ilu* 2, p.47-63, 1999.
- _____. *Historia de España visigoda*. Madrid: Cátedra, 1989.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Teodoro. La Iglesia desde la conversion de Recaredo hasta la invasion arabe. In: GARCIA VILLOSLADA, Ricardo. (Dir.) *Historia de la Iglesia en España*. La Iglesia en la España romana y Visigoda (siglos I-VIII). Madrid: BAC, 1979, p. 401-748.
- GONZALO DE BERCEO. *Vida de Santo Domingo de Silos*. Edición, introducción y notas de Teresa Labarta de Chaves. Madrid: Castalia, 1987.
- GORDO MOLINA, Angel G. Papado y monarquía en el reino de León. Las relaciones político religiosas de Gregorio VII y Alfonso VI en el contexto del *Imperium Legionense* y de la implantación de la reforma pontifical en la Península Ibérica. In: *Studi Medievali* 49 (2), 3ª serie, 2008, p. 519 -560.
- KOCKA, J. Comparison and beyond. In: *History and Theory* 42, 2003, p. 39-40.
- LALIENA COBERA, Carlos. Encrucijadas ideológicas. Conquista feudal cruzada y reforma de la Iglesia em el siglo XI hispánico. In: *La Reforma Gregoriana y su Proyeccion em la Cristandad Occidental*. Siglos XI-XII. Semana de Estudios Medievales 32, Estella, 18 a 22 de julho de 2005. *Actas...* Pamplona: Gobierno de Navarra, 2006, p. 289-334.
- LINAGE CONDE, José Antonio. En torno a la Regula Monachorum y a sus relaciones con otras Reglas Monásticas. In: *Bracara Augusta* 21, 1967, p. 123-163.
- _____. *Los origenes del monacato benedictino en la Peninsula Ibérica*. León: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Centro de Estudios "San Isidoro", 1973. 2v.
- _____. En torno a la benedictinización: la recepción de la Regla de San Benito en le monacato de la península ibérica a través de Leyre y aldeaños. In: *Príncipe de Viana* 46 (74), 1985, p. 57-92.
- LÓPEZ QUIROGA, Jorge. Actividad Monástica y acción política en Frutuoso de Braga. In: *Hispania Sacra* 109, 2002, p. 7-22.
- MANSILLA REOYO, Demetrio. El reino de Castilla y el Papado en tiempos de Alfonso VI (1065-1109). In: AAVV. *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*. Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, 2, Toledo, 20 a 26 Maio de 1985. *Actas...* Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1987. 2 v., V. 1, p. 31-82.
- ORLANDIS, J. Reforma Eclesiástica en los siglos XI y XII. In: _____. *La iglesia en la España Visigótica y Medieval*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1976, p. 307-348.
- _____. El movimiento ascetico de S. Frutuoso y la congregación monástica dumiense. In: _____. *Estudios sobre instituciones monasticas medievales*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1971, p. 71-82.

- PÉREZ DE CIRIZA, Luis Javier Fortún. El señorío monástico altomedieval como espacio de poder. In: IGLESIA DUARTE, J. I. DE LA (Coord.). *Los espacios de poder en la España medieval*. Semana de Estudios Medievales, 12, Nájera, de 30 de julio a 3 de agosto de 2001. *Actas...* Logroño: IER, 2002, p. 181-243.
- REGLERO DE LA FUENTE, Carlos Manuel. Los obispos y sus sedes en los reinos hispánicos occidentales. In: *La Reforma Gregoriana y su Proyección en la Cristandad Occidental*. Siglos XI-XII. Semana de Estudios Medievales. 32, Estella, 18 a 22 de julho de 2005. *Actas...* Pamplona: Gobierno de Navarra, 2006, p. 195-288.
- SANTIAGO CASTELLANOS. *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*. Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla, 2004.
- SANZ SANCHO, Iluminado. La política de Fernando I respecto a Roma y Cluny. In: *Codex Aquilarensis* [S.l.] 13, 1998, p. 101-119.
- SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão da, SILVA, Leila Rodrigues. A Vita Dominici Siliensis e as vidas medievais sobre São Emiliano: um estudo comparado da produção hagiográfica ibérica medieval In: Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio, 14, Rio de Janeiro, 2010. *Anais ...* Rio de Janeiro: UNI-RIO, 2010. p.1 – 9. p. 8 Disponível em www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276534472_ARQUIVO_TextoAnpuhAndreiaLeilaFinal.pdf Acesso em 13/11/2010
- VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Muso Nacional Romano, Asociación de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005. (Cuadernos Emeritenses, 32).
- VIVANCOS GÓMEZ, Miguel Carlos. Domingo de Silos: historia y leyenda de un Santo. In: *Studia Silensia* 26, 2003, p. 223-263.
- _____. *Documentacion del monastério de Santo Domingo de Silos*. Silos: Abadia de Silos, 1998.

NOTAS

¹ As duas obras seguintes, VSA e VSM, tratam do mesmo santo, Emiliano, que foi eremita, ainda que tenha atraído um grupo de seguidores. Foi durante o medievo, sobretudo a partir do momento em que o mosteiro constituído em sua homenagem, San Millán de La Cogolla, tornou-se um dos mais ricos da Hispania, ele passou a ser caracterizado como abade.

² Sobre este tema há diversos trabalhos. Destacam-se, dentre outros, os de Linage Conde e os de Alvarez Palenzuela, listados na bibliografia final.

³ Há uma ampla bibliografia sobre o tema. Alguns destes títulos são citados ao final deste artigo.

⁴ A edição aqui utilizada foi produzida por Díaz y Díaz, em 1974, e está identificada na bibliografia final.

⁵ Os números que aparecem após a abreviatura correspondem aos capítulos da obra. Os eventualmente referidos após dois pontos concernem às páginas da edição utilizada.

⁶ As regras monásticas produzidas por Frutuoso expressam a relevância e regulamentam a atividade monacal implantada na península no século VII. Cf., entre outros, Linage Conde (1967) e Orlandis (1971) listados na bibliografia final.

⁷ Duas outras hagiografias foram dedicadas a Domingo foram compostas no século XIII: a *Vida de Santo Domingo de Silos* elaborada por Gonzalo de Berceo e os *Miraculos romançados* de Pero Marín. Ele também é mencionado na *Historia Translationis Sancti Isidori*, redigida no século XII.

⁸ Na versão atual, a obra possui 3 livros.

⁹ Vale destacar que Grimaldo considera como milagres de Domingo a visão narrada na VDci, I, 7 e a profecia apresentada em VDci I, 8 (Valcarcel 1982: 251, nota 7).

¹⁰ Num dos milagres narrados no livro II há referências ao rei Afonso VII. Contudo, na situação relatada, o monarca não se relaciona com Domingo, já falecido, ou aos monges silenses, mas com cavaleiros do castelo de Hita (VDci II, 26). No milagre narrado no capítulo 25 deste mesmo livro, o agraciado é um nobre inferior, um infanção. Ele tem uma visão na qual Domingo profetiza a sua libertação. Este milagre busca reforçar o papel intercessor de Domingo, mas não apresenta dados sobre a relação particular do referido nobre com o mosteiro de Silos.

¹¹ Neste trabalho, analisamos a edição crítica e bilíngüe da VDci preparada por Vitalino Valcarcel, 1982.

¹² Conforme levantamento realizado, Compludo seria o primeiro de aproximadamente uma dúzia de fundações. A respeito, cf. Flórez Manjarin, listado na bibliografia final.

¹³ Suíntila (621-631); Sisenando (631-636); Chintila (636-639); Tulga (639-642); Chindasvinto (642-653), e Recesvinto (653-672).

¹⁴ O hagiógrafo fundamenta a sua reflexão em textos paulinos, como Rm 2,11; Ef. 6,9, Col 3,25, I Co. 12, 13, dentre outros.

¹⁵ Segundo Vivancos, este conde é identificado com o Petrus Pelagii que figura como testemunha em diversos diplomas da corte de Fernando I, onde certamente conhecera a Domingo (Vivancos Gómez 2003: 247-248).

¹⁶ Segundo Vivancos, um Garsea Munioz assina como testemunha, juntamente com Domingo, um documento de Arlanza. Acrescenta, porém, que este nome era muito comum, logo, não é possível afirmar com certeza que se trata da mesma pessoa mencionada na VDci (Vivancos Gómez 2003: 248, nota 119).

¹⁷ O narrador compara os efeitos desta enfermidade ao do endemoniado descrito em Mc 9, 17-20: ficava mudo; rangia os dentes, espumava, debatia-se com violência e definhava.

¹⁸ Nesta ocasião, La Rioja passou ao controle de Castela.

¹⁹ A VDci também destaca a benção do bispo de Burgos e aplauso da própria comunidade de monges.

²⁰ Dentre outras estratégias reformistas, Fernando convocou o Concílio de Coyanza, realizado provavelmente em 1055, que reuniu representantes de todos os reinos hispanocristãos (Garcia Gallo 1950).

²¹ Preocupações concernentes à sucessão, à possibilidade de golpes, as propriedades do rei e da nobreza estão presentes, entre outros concílios, nos seguintes: V (636), VI (638), VIII (653); XII (681), e XIII(683) (Vives 1963).