

REFLEXÕES SOBRE UM PROJETO DE PESQUISA EM HISTÓRIA COMPARADA: HAGIOGRAFIA, SOCIEDADE E PODER NA PENÍNSULA IBÉRICA MEDIEVAL¹

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva²
Leila Rodrigues da Silva³

Desde fins de 2008 coordenamos o projeto coletivo de pesquisa intitulado *Hagiografia, sociedade e poder: um estudo comparado da produção visigótica e castelhana medieval*, envolvendo alunos de graduação, pós-graduação e egressos. Esta investigação foi proposta visando à articulação de dois projetos de pesquisa coletiva já em curso, a saber, *O processo de organização eclesial e a normalização da sociedade nos reinos suevo e visigodo: perspectivas analítica e comparativa* e *Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade*.

Ao desenvolvermos este projeto, temos como principais metas: o aprofundamento do estudo das hagiografias medievais ibéricas em perspectiva comparada, em harmonia com a área de concentração do *Programa de Pós-graduação em História Comparada* – PPGHC, em que atuamos; a consolidação do *Programa de Estudos Medievais* da UFRJ como um núcleo de estudos sobre a hagiografia, a normatização da sociedade e as relações de poder na Idade Média, e a formação de novos pesquisadores, em nível de graduação e pós-graduação.

O fenômeno da santidade no período medieval possui várias facetas, tal como observa Sofia B. Gajano⁴. Desta forma, pode ser abordado não somente como um fenômeno religioso, mas também social, institucional, econômico, político, etc. Além disso, a crença em homens e mulheres considerados santos manifestou-se de diversas formas no medievo, em particular nas diferentes expressões artísticas e na literatura. Dentre as muitas possibilidades de abordagem da santidade, o objeto de estudo deste trabalho são os chamados textos hagiográficos⁵, ou seja, aqueles escritos que apresentam aspectos da trajetória das pessoas consideradas dignas de veneração.

O culto aos santos iniciou-se ainda na Igreja antiga, porém, foi na Idade Média, com a expansão do cristianismo, que se difundiram. Vinculado ao crescimento da veneração aos santos, as hagiografias multiplicaram-se. O principal objetivo destas obras era a publicização dos feitos de determinados santos, por meio da difusão de uma memória sobre eles, estimulando o seu culto em articulação com o

¹ Financiamento da pesquisa: FAPERJ, CNPq e UFRJ.

² Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Docente do Instituto de História da mesma IES. Pesquisadora do CNPq. E-Mail: <andreaifrazao@terra.com.br>.

³ Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Docente do Instituto de História da mesma IES. E-Mail: <leila.rlk@terra.com.br>.

⁴ Cf. GAJANO, S. B. “Santidade”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002. 2v. V. 2, p. 449-463.

⁵ Dentre os textos de natureza hagiográfica, podemos destacar os Martirológios, os Legendários, as Revelações; Atas, Vidas, Calendários, Tratados de Milagres, Processos de Canonização, Relatos de Trasladação e Elevações. Cf. LINAGE CONDE, A. “La tipología de las fuentes de la Edad Media Occidental”. *Medievalismo*, Madrid, v. 7, n. 7, 1997, p. 265-290.

fortalecimento institucional de mosteiros e bispados que os tinham como patronos.

As hagiografias medievais não exibem unidade quanto à forma, organização ou processo de composição. Alguns textos possuem caráter institucional, como as bulas e os processos de canonização, ou particulares, como sermões, cartas, etc. Nos primeiros séculos da Idade Média, o latim, a língua dos cultos e da Igreja, foi utilizado para a redação dessas obras. A partir do fim do século XII, as hagiografias começaram também a ser traduzidas ou escritas nas línguas vernáculas, passando a alcançar um público mais amplo.

Estes textos foram elaborados majoritariamente por eclesiásticos, tanto clérigos como religiosos, atores sociais comprometidos com a instituição eclesiástica e inseridos em redes de poder. Logo, a produção dos referidos materiais não busca somente estimular a veneração aos considerados santos, mas também expressar traços textuais e culturais característicos dos momentos de sua produção e evidenciar facetas das relações de poder das sociedades em que se inserem. Desta forma, ainda que tratem do mesmo santo, tais obras apresentam diferenças quanto à forma e ao conteúdo.

No estudo das hagiografias, portanto, há que considerar que estes escritos interagem com um conjunto diverso de elementos, tais como as tradições que lhes são anteriores; os padrões de comportamento que os eclesiásticos desejavam impor ao conjunto de fiéis; os interesses diversos, as crenças e os valores dos grupos que os patrocinaram e/ ou produziram; o grau de saber e as escolhas dos redatores; o público que se desejava atingir; as motivações para a sua redação, as relações de poder instituídas no momento de redação, etc. Por outro lado, estamos cientes que tais textos foram difundidos em constante diálogo com a sua recepção, ganhando novos sentidos ao serem transmitidos. Desta forma, nossa análise recusa a idéia de que os textos são reflexos diretos da organização social e procura atentar para os múltiplos elementos que lhes constituem e dão sentido.

Nesta pesquisa, dedicamo-nos ao estudo comparativo, sincrônico e diacrônico, de quatro textos hagiográficos produzidos na Península Ibérica, em períodos e conjunturas distintas do medievo, a saber, no reino visigodo e no reino de Castela: *Vita Sancti Fructuosi*, *Vita Sancti Aemiliani*, *Vita Dominici Siliensis* e a *Vida de San Millán de la Cogolla*.

A *Vita Sancti Fructuosi* (VSF) foi escrita em fins do século VII, por autor anônimo. Dividida em vinte capítulos, a obra centra-se na figura de Frutuoso, em especial, no seu empenho em desenvolver a atividade monástica, por meio da fundação de cenóbios. Frutuoso viveu entre os anos de 610 e 665, tendo sido consagrado bispo de Dume e, pouco depois, de Braga, em 656⁶.

A VSF distingue-se por um estilo simples e quase sempre direto, ou seja, o hagiógrafo faz um relato narrativo, sem a utilização de muitos recursos retóricos. A existência e a análise de textos contemporâneos – como a *Regula monachorum*, escrita pelo próprio Frutuoso –, que atestam detalhes da sua vida, permitem-nos identificar na VSF lacunas e imprecisões, mas favorece, também, a certeza de que a obra mantém referências cuja historicidade não deve ser negada. A versão que

⁶ DÍAZ Y DÍAZ, M. C. “Notas para una cronologia de Frutuoso de Braga”. *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, 1968, p. 222.

utilizamos na presente pesquisa foi produzida pelo reconhecido filólogo, especialista em estudo de textos clássicos e medievais, Diaz y Diaz, e publicada em 1974.

Vários manuscritos da VSF foram preservados, sendo o mais antigo o “T”, concluído em 902 e identificado, como a maioria deles, com a compilação hagiográfica realizada, no século VII, por Valério de Bierzo. Entre os séculos X-XIII, foram produzidos pelo menos mais sete cópias, dentre as quais a “E” e a “e”, que foram produzidas no mosteiro de San Millán de la Cogolla⁷.

A *Vita Sancti Aemiliani* (VSA) foi escrita em torno de 640, por Bráulio, bispo de Saragoça. Dividida em trinta e duas partes - um prefácio e trinta e um capítulos -, a obra circulou durante a Idade Média acompanhada de uma carta do autor dirigida a seu irmão, Frominiano, a pedido de quem produzira o escrito a ser lido durante a missa. O texto descreve a trajetória de Emiliano, homem santo, que teria vivido entre os anos de 473 e 574.

Bráulio, que viveu entre 590 e 651, foi identificado em sua época, entre outras razões, por sua erudição e dedicação à instituição eclesiástica. Tais aspectos norteiam a redação da VSA, assim como o conjunto da sua obra⁸. Utilizando-se de vários recursos literários, Bráulio produz um relato que poderíamos caracterizar como dividido em dois blocos. No primeiro deles, constituído pela carta de apresentação e pelo prefácio, o autor adota uma linguagem rebuscada. Tal característica, entretanto, não se mantém por todo o escrito. Atento ao contexto à sua volta, indica uma de suas preocupações quanto à divulgação do material: “Por tanto, dicté, como pude, y escribí en lenguaje sencillo y claro, como conviene a tales asuntos” (VSA, prólogo). Desse modo, estabelece seu compromisso com uma linguagem mais simples e clara que marcará o segundo bloco, constituído em sua maior parte pela exposição dos milagres de Emiliano. Utilizamos, no projeto ora comentado, a edição latina preparada por Vázquez de Praga, de 1943,⁹ e a espanhola de Toribio Minguella, de 1976¹⁰.

Esta obra foi preservada em nove manuscritos produzidos entre os séculos X e XIII: “A”; “B”; “C”; “E”; “F”; “H”; “P”, e “L”¹¹. O primeiro deles, o “A”, procede originariamente do mosteiro de San Millán e remonta ao século X, enquanto que o segundo apenas teria sido produzido no século XII¹².

A *Vita Dominici Siliensis* (VDci) teve a sua redação iniciada no século XI por um monge do mosteiro de Silos¹³, identificado pelos pesquisadores como Grimaldo, religioso de origem franca que teria chegado à comunidade silense devido à influência

⁷ ANÔNIMO. *La vida de San Fructuoso de Braga*. Traducción y edición crítica de Manuel Díaz y Díaz. Braga: s.r., 1974, p. 32-63.

⁸ Dentre as obras atribuídas a Bráulio e preservadas, além da VSA, destacam-se um conjunto de trinta e duas cartas e um documento conhecido como “Praenotatio”, espécie de catálogo dos textos de Isidoro de Sevilha. LYNCH, C. H.; GALINDO, P. *San Braulio obispo de Zaragoza (631 - 651): su vida y sus obras*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950, p. 231-254.

⁹ BRAULIONIS, Sancti Caesaraugustani episcopi. *Vita S. Emiliani*. Edição crítica de Luis Vazquez de Parga. Madrid: Instituto Jeronimo Zurita, 1943.

¹⁰ BRAULIO DE ZARAGOZA. “Vida y milagros de San Millán”. Traducción por Toribio Minguella. In: B. OLARTE, Juan (org.). *San Millán de la Cogolla*. Madrid: Librería Editorial Augustinus, 1976, p.11-40.

¹¹ BRAULIONIS, *Vita S. Emiliani*, p. XX.

¹² LYNCH & GALINDO, *San Braulio...*, p. 259-264.

¹³ Nesta primeira etapa de redação foram compostos o livro I e o II até o capítulo 39.

de Cluny no monacato beneditino na Península Ibérica. Durante o século XII, esta obra foi alvo de ampliações de pelo menos dois autores anônimos¹⁴. Como destaca Válcárcel, este núcleo original “*tendía a recoger, a medida que el tiempo y la tradición avanzaban, toda la creación literária em latín que el monastério iba produciendo sobre el santo*”¹⁵.

Esta *vita* apresenta Domingo, que viveu entre 1000 e 1073 e se destacou pelo trabalho de reforma material e espiritual desenvolvido na comunidade de Silos na época em que ali foi abade. Este texto foi escrito em latim e, na versão atual, encontra-se dividido em três livros: no primeiro narra episódios referentes à trajetória do santo, aos milagres que teria realizado em vida, à sua morte, sepultamento e elevação ao altar da igreja abacial. No segundo e no terceiro, os hagiógrafos se dedicaram somente aos milagres atribuídos ao Santo após a sua morte.

Sabemos que o núcleo inicial da VDci foi redigido a pedido do abade Fortunio, que substituiu Domingo à frente da comunidade de Silos, como parte das iniciativas voltadas ao reconhecimento da santidade do antigo abade, transformado em patrono da comunidade justamente naquele período. O texto foi escrito em prosa e visava como público alvo, sobretudo, aos próprios monges da comunidade silense. Ele foi transmitido por dois manuscritos medievais: o “S”, Códice n. 12 da Biblioteca de Silos, provavelmente de início do século XIV, e o “R”, n. 5 da *Real Academia Española*, datado do século XV. A versão que utilizamos neste projeto é a edição crítica e bilíngue (latim/ espanhol) preparada por Vitalino Valcárcel e publicada em 1982¹⁶.

A *Vida de San Millán de la Cogolla* (VSM), tal como a VSA, já apresentada, dedica-se a narrar a trajetória de São Emiliano. Foi redigida pelo clérigo secular Gonzalo de Berceo, por volta de 1230. Esta obra foi composta em castelhano, em estrofes de quatro versos alexandrinos e a partir de fontes escritas, certamente a pedido da comunidade monástica de San Millán de la Cogolla, um dos maiores e mais ricos mosteiros ibéricos medievais, mediante pagamento. Além da *Vita de Bráulio de Zaragoza*, principal fonte das estrofes 1 a 361, foram utilizadas, dentre outras, o *Privilegio de Fernán Gonzalez*, os *Annales Compostelani*, o *Cronicon de Cardena*, o *Cronicon de Burgos*, as crônicas *Silense e Najerense*, a *Translatio Sancti Emiliani*, o *Cantar de Roncesvales*, a *Crónica de Alfonso III* e o *Liber Miracolum Sancti Emilianae*.

O poema divide-se em três livros. O primeiro apresenta a biografia do santo. O segundo, os feitos milagrosos realizados em vida e sua gloriosa morte. O terceiro, os milagres pós-morte, dentre os quais se destaca o que teria ocorrido no século X, quando, junto a Santiago, lutara ao lado dos reis cristãos contra os mouros na batalha de Simancas. Neste texto, Emiliano é considerado patrono de Castela e fundador do mosteiro de San Millán de la Cogolla. Esta obra foi transmitida por cópias do século XVIII: “O”, que contém as estrofes 1 a 205 e pertence ao acervo da *Biblioteca Nacional de Madrid*, “M”, com as estrofes 206 a 489, e acha-se no

¹⁴ Quando foram acrescentados capítulos ao livro II e foi escrito o III.

¹⁵ VALCARCEL, Vitalino. *La Vita Dominici Siliensis de Grimaldo*. Estudio, Edición Crítica y Traducción. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982, p. 54.

¹⁶ VALCARCEL, *La Vita Dominici*...

*Arquivo dos Beneditinos de Valladolid*¹⁷; “I”, que está no *Mosteiro de Santo Domingo de Silos*; “L”, do *Arquivo de Valladolid*. Utilizamos em nossa análise a edição crítica deste poema elaborada por Brian Dutton¹⁸.

Em sintonia com as atuais tendências historiográficas internacionais, este projeto vincula-se ao interesse acadêmico pelos estudos hagiográficos que pode ser constatado pela quantidade de trabalhos que são produzidos e publicados sobre a questão a cada ano, como os periódicos especializados, como a *Analecta Bollandiana*, *Hagiologia* e *Hagiographica*; a edição crítica de fontes; a organização de associações científicas, com sede em diversos países e que reúnem pesquisadores de todo o mundo, como a *Arbeitskreis für Hagiographische Fragen*, a *Associazione Italiana per lo Studio della Santità, dei Culti e dell' Agiografia*, o *Hagiologia: Atelier Belge d'Etudes sur la Santeté* e a *Hagiography Society*; a manutenção, por universidades e centros de pesquisa de diferentes países que mantêm *homepages* sobre o tema¹⁹, bem como de listas de discussão acadêmica²⁰; a organização de congressos que reúnem especialistas para apresentar e discutir suas conclusões de pesquisa a partir da investigação de documentos hagiográficos, como o que foi realizado em Lyon, França, em outubro de 2010, sobre o tema *Normes et hagiographie au Moyen Âge*.

Apesar dos avanços no campo dos estudos sobre a hagiografia, ainda há muitas temáticas e questões a explorar, principalmente no que se refere aos textos produzidos na Península Ibérica. São ainda poucos os trabalhos que se dedicam a estudar, na perspectiva histórica comparada, sobretudo diacrônica, as obras hagiográficas produzidas naquela região. Considerando a ausência de materiais que, de forma sistemática, analisem e comparem a produção hagiográfica no âmbito da Península Ibérica, buscamos uma abordagem voltada aos elementos textuais, às proposições comprometidas com a indicação de padrões de conduta e às relações de poder de naturezas variadas²¹, evidenciadas na escrita hagiográfica produzida, primeiramente, no reino visigodo e, posteriormente, no reino de Castela.

No desenvolvimento deste projeto, dialogamos com a historiografia já produzida sobre hagiografia medieval²², em especial a ibérica, buscando problematizar as abordagens tradicionais e construir novas perspectivas de análise. Objetivamos, ao estudar cada hagiografia selecionada em particular, identificar e analisar os seus elementos textuais. No segundo momento, à luz do contexto de produção de cada obra, buscamos verificar aspectos concernentes à indicação de normas de conduta para clérigos, religiosos e leigos e às relações de poder eventualmente expressas em tais obras.

No tocante à comparação, destacamos duas etapas. Na primeira confrontamos as

¹⁷ “O” e “M” que, de fato, são partes do mesmo texto copiado por Diego Mecalcaeta.

¹⁸ GONZALO DE BERCEO. *Obras completas*. 2. ed. Estudo e edição crítica por Brian Dutton. Londres: Tamesis Books, 1984. v. 1: La vida de San Millán de la Cogolla.

¹⁹ Consultar, por exemplo: <http://www.doaks.org/research/byzantine/projects/hagiography_database/>; <<http://www.unioviado.es/CEHC/>>; e <<http://www.the-orb.net/encyclop/religion/hagiography/hagindex.html>>.

²⁰ Como, por exemplo, a lista <medieval-religion@mailbase.ac.uk> e a brasileira <santidade-poder@yahoogrupos.com.br>.

²¹ Tais como as relações de poder derivadas do gênero, do *status* religioso, da hierarquia eclesiástica, do exercício do poder monárquico, etc.

²² Como algumas das obras citadas neste artigo.

hagiografias do mesmo período e, depois, as visigóticas face às castelhanas, a fim de identificar e analisar aspectos textuais que evidenciam permanências e rupturas na escrita hagiográfica. Também identificamos e analisamos elementos de confluência e de divergência concernentes à imposição de comportamentos modelares para clérigos, religiosos e laicos e às relações de poder relacionadas às suas produções.

Para realizarmos esta comparação, seguimos a proposta do historiador Jürgen Kocka, presente no artigo *Comparison and beyond*²³. De acordo com o autor, “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”²⁴. Esta definição coaduna-se perfeitamente com os propósitos do projeto, visto que elege os fenômenos históricos como objetos a serem comparados, diferentemente da História Comparada Clássica, que só vislumbra a possibilidade de comparação entre sociedades contemporâneas e vizinhas.

A comparação de fenômenos, e não de sociedades, permite diminuir a escala de observação e analisar aspectos particulares. Tais objetivos podem ser alcançados justamente devido aos propósitos heurísticos, descritivos, analíticos e paradigmáticos. Heurísticos, porque “permite identificar questões e problemas que se poderiam de outro modo perder, negligenciar ou apenas não inventariar”²⁵. Descritivos, pois “a comparação histórica ajuda a esclarecer os perfis de casos singulares”²⁶. Analítico, porque “pode exercer o papel de um experimento indireto, facilitando o testar hipóteses”, já que propicia o levantamento de questões e hipóteses sobre a relação entre os fenômenos²⁷. Paradigmático, pois, ao contrapor as hagiografias visigóticas e castelhanas, é possível verificar o distanciamento entre elas²⁸. Ou seja, a partir da comparação identificamos e analisamos aspectos que, possivelmente, não ficariam evidenciados em uma análise isolada destes textos.

Desta forma, pautados na abordagem comparativa de Kocka e dialogando com a literatura comparada²⁹, realizamos um trabalho de comparação das hagiografias, identificando, como já destacado, diferenças formais em sua organização textual e referências que apontam para a elaboração de normas para toda a sociedade, bem como que se relacionam às relações de poder instituídas em cada contexto de produção. Vale sublinhar, mais uma vez, que se trata de um exercício de comparação que combina a análise sincrônica e a diacrônica. Ou seja, não visamos somente contrapor as hagiografias selecionadas ao seu contexto imediato de produção, mas também discutir que traços textuais, padrões de conduta e relações de poder que particularizam as hagiografias produzidas no reino visigodo e em Castela.

Foi esta preocupação com a sincronia e a diacronia que nos fez selecionar as hagiografias já apresentadas. A escolha das hagiografias visigóticas, a VSA e a VSF, decorre do fato de terem sido produzidas em ambientes eclesiásticos distintos. Ainda

²³ Transcrevemos aqui a tradução do texto de Kocka realizada por Maria Elisa da Cunha Bustamante.

²⁴ KOCKA, Jürgen. “Comparison and beyond”. *History and Theory*, Middletown, n. 42, 2003, p. 39.

²⁵ KOCKA, “Comparison and beyond”, p. 40.

²⁶ KOCKA, “Comparison and beyond”, p. 40.

²⁷ KOCKA, “Comparison and beyond”, p. 40.

²⁸ KOCKA, “Comparison and beyond”, p. 41.

²⁹ Sobre as novas perspectivas de literatura comparada ver: CIORANESCU, Alexandre. *Principios de Literatura Comparada*. Santa Cruz de Tenerife: Idea, 2006.

que o autor da VSF não seja conhecido, esta obra foi escrita em um espaço monástico. Já a VSA, trata de um eremita que foi ordenado sacerdote e foi redigida por um bispo. Ou seja, mais vinculada ao universo clerical. A opção pela VDS justifica-se pelo fato de apresentar um santo contemporâneo e, portanto, sem qualquer vinculação com o passado visigótico, visto que seu autor foi o primeiro a construir uma memória sobre santo Domingo³⁰. A eleição da VSM justifica-se na medida em que retoma um personagem já consagrado como santo há séculos, Emiliano. Assim, em uma análise qualitativa, contamos com uma espécie de variável de controle³¹. Ou seja, o fato de um mesmo santo ter sido tratado por hagiografias de épocas distintas favorece a avaliação das transformações formais e de conteúdo pelas quais os textos passaram. Das hagiografias visigóticas às castelhanas, elementos foram introduzidos, alterados, suprimidos, mais ou menos valorizados; ou seja, o recurso adotado certamente nos proporciona melhores condições de análise. A seguir, apresentamos algumas das nossas principais conclusões de pesquisa³².

Aqui não é demais lembrar que a conjuntura na qual a VSF e a VSA foram escritas demandava das autoridades clericais atenção à cristianização. A conversão dos monarcas visigodos em fins do século anterior fornecera à Igreja local instrumentos materiais para a expansão da fé, mas muito havia ainda que ser feito. Nesse contexto pós-conversão, as autoridades religiosas locais buscaram ampliar o raio de atuação e penetração do cristianismo junto aos habitantes do reino, concomitantemente ao reforço da instituição eclesiástica, com amplo investimento na realização de concílios, qualificação dos quadros internos, reforço da disciplina, uniformização da liturgia, fortalecimento da atividade monástica, entre outras atividades.

Frutuoso, o santo hagiografado pelo autor anônimo da VSF, nasceu na região do Bierzo, em torno de 610, e sua família integrava a nobreza. Sua formação intelectual, atestada especialmente pelas referências em seus escritos³³ ao texto bíblico, às obras de Cassiano e de Jerônimo, entre outros autores, é compatível com a que se atribui de um modo geral aos integrantes do episcopado hispânico.

Além da interação com os aspectos que caracterizaram a conjuntura após a

³⁰ Segundo Borbolla, há uma notícia, encontrada por Úria Maqua, sobre uma possível vida de Santo Domingo redigida em prosa por um monge de Ripoll, Armengol Rogerio, que teria passado uma temporada em Silos. Esta obra seria anterior a VDci. Esta é a única referência a esta possível hagiografia. Cf. GARCÍA DE LA BORBOLLA, A. "Santo Domingo de Silos, el santo de la frontera. La imagen de la santidad a partir de las fuentes hagiográficas castellano-leonesas del siglo XIII". *Anuario de Estudios Medievales*, Madrid, v. 31, n. 1, 2001, p. 128, nota 5.

³¹ A variável de controle é aquela que, como o nome indica, é controlada pelo pesquisador. Este elemento permite observar, através da comparação, como se dá a passagem de um fenômeno a outro. Em nosso caso, a variável de controle reside no fato de que duas das obras em análise tratam do mesmo santo. Este aspecto serve de controle ou parâmetro para avaliar o grau de transformação formal e de conteúdo entre as hagiografias visigóticas e castelhanas.

³² Vale destacar que parte das conclusões aqui apresentadas já foram alvo de trabalhos apresentados em eventos acadêmicos e/ ou publicados em forma de artigos, capítulos de livros ou textos completos em anais. As referências completas de tais textos podem ser encontradas em nossos CV Lattes.

³³ Frutuoso escreveu dois textos para a comunidade monástica: *Regula Monachorum* e *Regula Communis*. FRUTUOSO. "Regula Monachorum". "Regula Communis". In: *REGLAS Monasticas de España Visigoda. Los tres libros de las "Sententias"*. Edición de Julio Campos y Ismael Roca. Madrid: BAC, 1971, p.137-162; FRUTUOSO. "Regula Communis". In: *REGLAS Monasticas...*, p. 172-208.

conversão, a trajetória de Frutuoso também esteve marcada pela instabilidade política resultante de conflitos entre as facções dirigentes do reino. Considerando que membros do seu grupo nobiliárquico foram vítimas dos confiscos de propriedades realizados pelo monarca Chindasvinto (642-653), sua elevação ao episcopado bracarense, no X Concílio de Toledo (656)³⁴, pode ter resultado de ações implementadas por Recesvinto (653-672). Este rei, visando ampliar as suas bases de poder, buscou compensar segmentos da nobreza prejudicados durante o governo do seu pai³⁵. É possível, pois, que a indicação de Frutuoso ao bispado fizesse parte dos acordos realizados entre monarquia e segmentos da nobreza, que Recesvinto tentava atrair como aliados³⁶.

O percurso de Frutuoso compreendeu a participação em concílios, a liderança de um movimento político que buscava reivindicar junto a Recesvinto a devolução de propriedades confiscadas³⁷ e uma ativa correspondência com outros bispos³⁸. Apesar da sua atuação em frentes diferenciadas, as atividades que desenvolveu relacionadas à fundação de mosteiros e à organização da vida monástica foram, sem dúvida, as que garantiram sua fama na posteridade³⁹.

Dos vinte capítulos que compõem a VSF, apenas sete (5; 9-13, e 17) não se dedicam explicitamente a demonstrar a atividade monástica de Frutuoso, em especial a sua capacidade de fundar mosteiros nas mais inacessíveis regiões. A maior parte dos milagres presentes na obra realiza-se, inclusive, para garantir que a sua vocação de organizador da vida monástica seja preservada (VSF 3; 7; 13, e 14). Devemos lembrar, no entanto, que o hagiógrafo não deixou de salientar sua simpatia pelo eremitismo. O santo é associado explicitamente à vida solitária em, pelo menos, três situações ao longo do texto (VSF 4; 8-9). De qualquer modo, tal simpatia não o torna refratário às orientações da hierarquia eclesiástica, já que, como sabemos, tornou-se bispo.

Os milagres presentes na VSF, assim como suas virtudes, identificam Frutuoso como um mediador entre os homens e a divindade, como é próprio dos santos, mas reservam-lhe lugar destacado no que diz respeito à atividade monástica. Em um contexto de expansão do cristianismo e de fortalecimento da igreja local, o hagiógrafo valorizou a trajetória frutuosiana pela disposição em multiplicar os cenóbios existentes na região e por representar um modelo a ser seguido pelos monges: “(...) *com seu exemplo (...) iluminou a Hispânia inteira e por meio das congregações de monges nas*

³⁴ *CONCILIOS Visigóticos e Hispano-Romanos*. Edición de Jose Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963, p. 308-324.

³⁵ GARCIA MORENO, Luis A. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Cátedra, 1989, p. 166-169.

³⁶ Outro indício de que a conjuntura de instabilidade política de algum modo interferiu no percurso de Frutuoso diz respeito ao grande influxo de monges às casas monásticas organizadas na Galiza, sob sua orientação. Muitos buscaram nos mosteiros proteção, ou seja, segurança diante das dificuldades políticas e econômicas. Segundo a *Vita Fructuosi*, alguns duques do exército teriam, inclusive, solicitando ao rei que atuasse no sentido de evitar que tantos jovens ingressassem nos mosteiros. ANÔNIMO *La vida de San Frutuoso de Braga... op. cit.*, p. 105-107.

³⁷ LÓPEZ QUIROGA, Jorge. Actividad Monástica y acción política en Frutuoso de Braga. *Hispania Sacra*, Madrid, n.109, p. 7-22, 2002, p. 18.

³⁸ BRAULIO. *Epistolario*. Introducción, edición crítica y traducción Luis Riesco Terrero. Sevilla: Católica Española, 1975, p. 163-183.

³⁹ Compludo foi a primeira das casas monásticas fundadas por Frutuoso. A esta se seguiu aproximadamente uma dúzia. Cf. FLÓREZ MANJARIN, Francisco. Compludo: primer monasterio de San Frutuoso. *Bracara Augusta*, Braga, v.22, fasc. 52-54, p. 03-10, 1968, p. 3.

diversas regiões alimentou grupos de perfeitos discípulos à imagem e à semelhança de seu puro coração (...)” (VSA, capítulo 16).

Bráulio, autor da VSA, era integrante da aristocracia assentada no norte do reino visigodo. Suas origens sociais lhe garantiram formação escolar dentro dos padrões clássicos, acessível, no período, apenas à elite. Ao se dedicar a destacar os feitos de Emiliano, buscava, primeiramente, atender o pleito de seu irmão, o abade Frominiano, com o qual compartilhava as motivações para a redação de um texto hagiográfico. O escritor, portanto, colocou sua erudição a serviço de um projeto com o qual estivera particularmente envolvido, pois o local onde Emiliano havia vivido estava compreendido na área de influência política e religiosa da família de Bráulio. A promoção do seu culto potencialmente garantiria a canalização das muitas vantagens que daí pudessem decorrer.

Além dos interesses associados à sua família, também se sobressai como motivação para redação de sua obra a preocupação com o fortalecimento da igreja visigoda, ao qual se vinculava a ampliação e manutenção dos fiéis, ou seja, a expansão do cristianismo, tal qual o hagiógrafo de Frutuoso. Emiliano era, provavelmente, uma figura popular na região, mas que vivera a maior parte da sua vida como eremita, à margem da instituição eclesiástica. Ainda que não hostilizasse as autoridades religiosas, buscou viver fora da hierarquia clerical enquanto pode, ou seja, até, após nomeação do bispo local, ocupar por curto período cargo eclesiástico. Assim, a divulgação da imagem de um homem santo popular, cujas ações e modo de vida estivessem em harmonia com as diretrizes da igreja visigoda poderia não só estimular os cristãos a viverem em retidão, como, certamente, contribuiria àquele fortalecimento.

Ainda acerca do objetivo da obra, Bráulio anuncia, no prólogo, uma das funções da narrativa hagiográfica: a apresentação de um modelo de comportamento a ser seguido ou um modo de vida a servir como estímulo à prática da fé cristã: “(...) *referem-se aqui alguns feitos que todos devemos imitar (...)*”⁴⁰.

Dos trinta e dois capítulos da obra, dez dedicam-se a considerações gerais sobre a vida de Emiliano (VSA, Prólogo; 1-6; 20; 22 e 27), nos quais se destacam o perfil eremítico do santo, a obediência à autoridade episcopal e sua experiência cenobítica. Vinte e dois estão voltados à descrição de seus milagres, incluindo os realizados após sua morte (VSA, 7-19; 21-22; 24-26 e 30-31). Verifica-se, pois, a preocupação de Bráulio não apenas em fornecer, como assinalado anteriormente, referências para a conduta dos cristãos, mas, em consonância com tal intuito, propagar a imagem de um santo pródigo em milagres, que, embora propenso ao auto-isolamento, atuava segundo as orientações da instituição eclesiástica.

A VSA, produzida para ser lida na missa do santo, dirigia-se a religiosos e laicos. Acreditamos, pois, que o texto cumpria com suas funções ao sublinhar a importância da hierarquia e da disciplina para os primeiros; ao fornecer provas, por meio da descrição dos muitos milagres, da verdadeira fé aos segundos, e ao garantir a todos um modelo de comportamento em consonância com os valores cristãos.

Gonzalo de Berceo, que se dedicou a escrever uma nova vida sobre Emiliano, diferentemente de Bráulio, não era membro da elite sacerdotal ou da aristocracia.

⁴⁰ VSA, Prólogo.

Compunha o clero paroquial do povoado de Berceo, uma localidade sem grande importância econômica, religiosa ou política, que fora recentemente incorporada definitivamente ao reino de Castela. Provavelmente obteve sua formação intelectual em uma escola urbana, talvez na recém-organizada Universidade de Palência, mas isto não significa que era membro de uma família nobre ou rica. Neste período de reorganização da disciplina eclesiástica sob a direção de Roma, os clérigos foram estimulados a estudar, inclusive com a concessão de bolsas de estudos, para se prepararem para a *cura animarum*.

A versão berceana da vida de Emiliano foi composta em um momento em que a cristianização da península já fora consolidada há séculos e outros problemas se colocavam para a Igreja romana e local: o perigo da heresia, o crescimento da piedade leiga, a intervenção dos leigos nas questões eclesiásticas, a presença muçulmana no sul da Hispânica, etc. Diferentemente da de Bráulio, a narrativa berceana sobre Emiliano não tinha como alvos a cristianização do seu público, o prestígio de sua família ou o fortalecimento da Igreja, mas foi norteada pelo objetivo de apresentar um eclesiástico exemplar, cujo comportamento seguia as normativas do Concílio Lateranense IV. Esta assembleia, que reuniu representantes de toda a cristandade romana em 1215, sob a direção do papa Inocêncio III, visava, dentre outros objetivos, normatizar o comportamento dos clérigos e religiosos.

Como Gonzalo de Berceo também possuía laços estreitos com a comunidade monástica emilianense, pois ali fora educado e era pároco de um povoado próximo a tal cenóbio, sua motivação imediata ao redigir a VSM pode ter sido fazer frente à crise que assolava a comunidade no período. Neste momento foram constantes os litígios da abadia contra os episcopados calagurritano e burgalês pela jurisdição sobre templos e terras. Com os novos ideais de vida apostólica e a inserção dos mendicantes na região, as doações ao emilianense decresceram. Com a expansão das escolas urbanas, episcopais ou Estudos Gerais, o mosteiro perdeu sua hegemonia como centro intelectual. Com a consolidação das peregrinações a Santiago de Compostela, a despeito de abrigar o túmulo do patrono de Castela, Emiliano, o cenóbio já não atraía o mesmo número de peregrinos. Com a urbanização da região em ritmo crescente, expansão do comércio e manufatura, a comunidade foi paulatinamente substituída no papel de organizador da produção. Os próprios vassalos se negavam a pagar os tributos devidos.

Esta crise repercutiu no seio da comunidade, levando a um distanciamento entre o abade e os monges e a dissensões entre os membros do grupo⁴¹. Assim, era importante motivar os religiosos, reavivando a memória sobre o santo patrono, apresentando-o como um cristão ideal e com traços de cavaleiro⁴². Também se fazia urgente atrair peregrinos e ofertas e lembrar aos vassalos de suas obrigações com o mosteiro. Estes dados podem explicar as opções formais do autor, que produziu um texto em versos ritmados e em castelhano, que, certamente, objetivava alcançar um público heterogêneo.

⁴¹ GARCÍA TURZA, Javier. San Millán de la Cogolla en los umbrales de la crisis: 1200-1300. In: GIL-DÍEZ USANDIZAGA Ignacio (Coord.). Los monasterios de San Millán de la Cogolla. Jornadas de arte y patrimonio regional, 6, San Millán de la Cogolla, 6, 7 e 8 de novembro de 1998. *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos - Gobierno de La Rioja, 2000. p. 27-46, p. 31.

⁴² Um milagre introduzido na VSM é o da aparição milagrosa de Emiliano, ao lado de Tiago, na batalha de Simancas.

A VDci, como já assinalado, foi constituída em etapas, entre o fim do século XI até fim do XII, acompanhando o desenvolvimento da memória de santo Domingo, relacionada a um cenóbio que pouco a pouco se configurava como um dos mais ricos da região de Burgos. O então Mosteiro de São Sebastião de Silos, segundo a tradição, foi fundado por Recaredo, por volta de 593. Contudo, os primeiros documentos preservados vinculados a este cenóbio datam do século X. Apesar de atestarem algumas poucas doações, tais documentos indicam que há um intervalo de quase 100 anos, entre 979 e 1067, sem novos ingressos. Eles só são retomados nos últimos anos do abaciado de Domingo, quando se iniciou a expansão do patrimônio da abadia⁴³.

As ofertas foram incrementadas, sobretudo, sob o governo do sucessor de Domingo, Fortunio⁴⁴. Assim, é possível relacionar a redação VDci às estratégias levadas a cabo por Fortunio para ampliar e consolidar o papel da abadia de Silos frente aos leigos e aos eclesiásticos castelhanos. Neste sentido, em 1076 realizou a transladação dos restos mortais de Domingo para a igreja do mosteiro, com a participação do bispo de Burgos, Jimeno, e, em 1088, a igreja abacial foi consagrada ao santo, com a presença do arcebispo de Toledo, Bernardo; o legado papal Ricardo; os bispos de Burgos e de Roda, dentre outros⁴⁵.

A redação da VDci também pode estar relacionada à conquista castelhana de La Rioja, ocorrida em 1076⁴⁶. Como sublinha Embid-Wamba, “*hace muy difícil no relacionar esta canonización castellana de Domingo de Silos con la campaña propagandística que necesariamente había de hacer contrapeso al predicamento que en el Alto Ebro gozaba la figura de San Millán*”⁴⁷.

Como anteriormente indicado, Millán, ou Emiliano, já tinha um culto consolidado na região desde o século VII, quando Bráulio escreveu sua *Vita*. Ele era patrono do mais importante cenóbio riojano, o já citado San Millán de La Cogolla. Domingo, antes de ser abade de Silos, fora prior do mosteiro emilianense. Assim, não é de se estranhar que a VDci articule a trajetória de santidade do abade ao do eremita. Assim, no livro I, 4, 50, lemos: “*el bienaventurado Domingo entrando en el santo monasterio de San Millán, imitó a este com uma total entrega espiritual y corporal, lo que llegó a alcanzar, según testifican hoy hechos maravillosos y bien conocidos, mediante fuerte y admirable constancia*”.

Se, porém, aceitarmos a hipótese de Díaz e Díaz, de que as estreitas relações de irmandade entre os dois mosteiros se iniciaram no século XI⁴⁸, é possível afirmar que a VDci não tenha sido produzida para ser um contraponto à memória do santo visigodo. Ao contrário: o objetivo da VDci seria, por meio da associação entre

⁴³ PÉREZ-EMBED WAMBA, Javier. *Hagiología y sociedad en la España Medieval: Castilla y León (Siglos XI-XIII)*. Huelva: Universidad de Huelva, 2002, p. 81.

⁴⁴ WILLIAMS, John. Meyer Schapiro in Silos: Pursuing an Iconography of Style. *The Art Bulletin*, Nova York, v. 85, n. 3, pp. 442-468, 2003, p. 454.

⁴⁵ GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles. Santo Domingo de Silos en el siglo XIII: un santo, una abadia y un rey. *Studia Silensia*, n. 25, p. 449-464, 2003, p. 449.

⁴⁶ Esta conquista não foi definitiva, já que La Rioja ficou submetida, de 1109 a 1135, a Aragão, novamente a Castela de 1135 a 1162, a Navarra de 1162 a 1176 e, definitivamente a Castela, após 1176.

⁴⁷ PÉREZ-EMBED WAMBA, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁸ DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Libros y librerías en La Rioja altomedieval*. 2 ed. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1991, 266.

Domingo e Emiliano, fortalecer a comunidade silense, ainda em consolidação como grande centro religioso e econômico.

Finalizando, sublinhamos que desde a ampliação da noção de fonte histórica propagada pela Escola dos Annales, os textos hagiográficos têm sido empregados para o estudo de diferentes objetos, que vão muito além dos aspectos religioso e teológico. Assim, por meio da análise de tais materiais, é possível discutir, como realizamos com o desenvolvimento da pesquisa aqui apresentada, diversos aspectos das relações de poder na Igreja, tais como: o uso político da memória dos santos; os conflitos de interesses no seio das lideranças eclesiásticas; a difusão de modelos de comportamento por meio, por exemplo, do controle e fixação, por escrito, da fama de homens considerados excepcionais e da propagação de normativas sociais.



RESUMO

Desde fins de 2008 coordenamos o projeto coletivo intitulado *Hagiografia, sociedade e poder: um estudo comparado da produção visigótica e castelhana medieval*. Esta investigação foi proposta visando à articulação de duas pesquisas coletivas em curso, intituladas *O processo de organização eclesiástica e a normalização da sociedade nos reinos suevo e visigodo: perspectivas analítica e comparativa* e *Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade*. No presente texto, apresentamos as linhas gerais do trabalho desenvolvido, que tem como principais objetivos o aprofundamento do estudo das hagiografias medievais ibéricas em perspectiva comparada e a consolidação do *Programa de Estudos Medievais* da UFRJ como um núcleo voltado para os estudos sobre a hagiografia, a normatização da sociedade e as relações de poder na Idade Média, e para a formação de novos pesquisadores.

Palavras Chave: História Comparada; Idade Média; Hagiografia.

ABSTRACT

Since 2008 we coordinate a collective project named *Hagiography, society and power: a comparative study of the visigothic and medieval castilian production*. This was proposed by an articulation of two researches in progress, titled *The process of church organization and the standardization of society in the Sueve and Visigothic Kingdoms: analytical and comparative perspectives* and *Hagiography and History: a comparative study of holiness*. In this paper we present a resume of this research, which has as main goals the deepen in the study of medieval hagiography in a comparison perspective and the consolidation of the Medieval Studies Program of UFRJ as a center of the study of hagiography, of the standardization of society, and of the power relations in the Middle Ages, as for the training of new researchers.

Keywords: Comparative History; Middle Ages; Hagiography.