

Universidade Federal do Rio de Janeiro

THIAGO DE AZEVEDO PORTO

**AS DIFERENTES INSTÂNCIAS DE RECONHECIMENTO
INSTITUCIONAL DA SANTIDADE NA IDADE MÉDIA: um estudo
comparativo dos casos de Domingo de Silos e Domingo de Gusmão**

Rio de Janeiro

2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Thiago de Azevedo Porto



**AS DIFERENTES INSTÂNCIAS DE RECONHECIMENTO
INSTITUCIONAL DA SANTIDADE NA IDADE MÉDIA: um estudo
comparativo dos casos de Domingo de Silos e Domingo de Gusmão**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História Comparada.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

Rio de Janeiro

Maio/2008

FICHA CATALOGRÁFICA

PORTO, Thiago de Azevedo.

As diferentes instâncias de reconhecimento institucional da santidade na Idade Média: um estudo comparativo dos casos de Domingo de Silos e Domingo de Gusmão/ Thiago de Azevedo Porto. – 2008. vii, 224.

Dissertação (mestrado) – UFRJ/ IFCS/ Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2008.

Orientadora: Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

Referências Bibliográficas: f. 224.

1. Santidade. 2. Canonização 3. História Comparada. 4. Domingo de Silos. 5. Domingo de Gusmão. 6. Idade Média. I. Vita Dominici Siliensis. II. Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum III. Universidade Federal do Rio de Janeiro, IFCS, Programa de Pós-Graduação em História Comparada. IV. As diferentes instâncias de reconhecimento institucional da santidade na Idade Média: um estudo comparativo dos casos de Domingo de Silos e Domingo de Gusmão.

Thiago de Azevedo Porto

**AS DIFERENTES INSTÂNCIAS DE RECONHECIMENTO
INSTITUCIONAL DA SANTIDADE NA IDADE MÉDIA: um estudo
comparativo dos casos de Domingo de Silos e Domingo de Gusmão**

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História Comparada.

Aprovada por:

Prof^ª. Dr^ª. Andréia C. L. Frazão da Silva – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof^ª. Dr^ª. Leila Rodrigues da Silva – Universidade do Federal do Rio de Janeiro

Prof^ª. Dr^ª. Ana Paula Tavares Magalhães – Universidade de São Paulo

Rio de Janeiro

Maio/ 2008

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação de mestrado a todos aqueles que contribuíram direta e indiretamente para o desenvolvimento do trabalho aqui apresentado: aos professores com os quais tive oportunidade de aprender, aos amigos que permaneceram com o passar dos anos, à família que sempre esteve ao meu lado e à companheira que está ao meu lado há mais de dois anos. Mas em especial, dedico esta dissertação a minha querida orientadora acadêmica, Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, que acompanha minha pesquisa desde 2003 e que, sem dúvida alguma, é a pessoa que mais contribuiu para a minha formação como historiador.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa de Estudos Medievais pela oportunidade que me foi dada em desenvolver pesquisa na área de Idade Média aqui no Brasil, algo que só foi possível devido a estrutura oferecida por este laboratório de pesquisa e pelo trabalho de orientação e incentivo desenvolvido pelas coordenadoras do mesmo: Leila Rodrigues da Silva e Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva.

Agradeço aos familiares que, desde sempre, estiveram ao meu lado em todas as ocasiões, boas e ruins, e que nunca me faltaram com apoio, carinho, compreensão e muito amor: meu pai, Alonso Ferreira Porto, minha mãe, Maria Elisabete Barbosa de Azevedo, minha irmã, Simone de Almeida Porto e, meu irmão, Gustavo de Azevedo Porto.

Agradeço aos amigos que estiveram presentes em minha vida nos últimos anos e que, sem dúvida alguma, me ajudaram a atravessar este período de pesquisa de mestrado com mais tranquilidade e felicidade: Bruno Álvaro, Carolina Fortes, Kimon Speciale, Miguel Borba, Paulo Duarte e Priscila Falci.

Por fim, agradeço às professoras que formaram a banca examinadora deste trabalho e que dedicaram parte de seu tempo à leitura cuidadosa e à avaliação do mesmo: Ana Paula Tavares Magalhães (USP), Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (UFRJ) e Leila Rodrigues da Silva (UFRJ).

RESUMO

PORTO, Thiago de Azevedo. **As diferentes instâncias de reconhecimento institucional da santidade na Idade Média:** um estudo comparativo dos casos de Domingo de Silos e Domingo de Gusmão. Rio de Janeiro, 2008. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Estudo sobre o reconhecimento institucional da santidade na Idade Média ocidental, a partir de uma análise comparativa dos casos de Domingo de Silos e Domingo de Gusmão, fundamentada em leitura crítica e análise discursiva das documentações de época relacionadas aos reconhecimentos prestados a estes dois santos ibéricos. A partir dos conceitos de relações de poder e identidade são analisados os interesses e as motivações presentes na aclamação episcopal de Domingo de Silos, em Burgos, no século XI, e na canonização de Domingo de Gusmão pelo papado no século XIII, bem como as relações estabelecidas em cada caso e que tinham como principal objetivo o reconhecimento institucional da santidade de ambos. Além do estudo específico de cada caso, realiza-se uma reflexão mais geral acerca das diferentes instâncias de reconhecimento institucional que vigoraram entre os séculos XI e XIII na Europa, a partir de uma análise comparada dos reconhecimentos prestados a Domingo de Silos e Domingo de Gusmão.

Palavras-chave: santidade, reconhecimento institucional, comparação, Domingo de Silos, Domingo de Gusmão, papado, episcopado, península ibérica, Idade Média.

Rio de Janeiro

Abril/2008

RÉSUMÉ

PORTO, Thiago de Azevedo. **Les différentes instances de reconnaissance institutionnelle de la sainteté au Moyen Âge**: une étude comparative des cas de Domingo de Silos et Domingo de Gusmão. Rio de Janeiro, 2008. Dissertation (Master en Histoire Comparée) – Institut de Philosophie et Sciences Sociales, Université Federale de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Étude à propos de la reconnaissance institutionnelle de la sainteté au Moyen Âge occidental, à partir d'une analyse comparative des cas de Domingo de Silos et Domingo de Gusmão, fondée en lecture critique et analyse discursive des documentations d'époque rapportées aux reconnaissances faites à ces deux saints ibériques. À partir des concepts de rapports de pouvoir et identité sont analysés les intérêts et les motivations présents dans l'acclamation épiscopale de Domingo de Silos, à Burgos, au XIe siècle, et dans la canonisation de Domingo de Gusmão par le pape au XIIIe siècle, ainsi comme les rapports établis à chaque cas et qui avaient comme but principal la reconnaissance institutionnelle de la sainteté des deux. D'ailleurs l'étude spécifique de chaque cas, on réalise une réflexion plus générale à propos des différentes instances de reconnaissance institutionnelle qui existaient entre le XIe et le XIIIe siècles en Europe, à partir d'une analyse comparative des reconnaissances faites à Domingo de Silos et Domingo de Gusmão.

Mots-clés: sainteté, reconnaissance institutionnelle, comparaison, Domingo de Silos, Domingo de Gusmão, pape, évêché, péninsule ibérique, Moyen Âge.

Rio de Janeiro

Avril/2008

SUMÁRIO

Introdução

1. Apresentação p. 01
2. Os estudos sobre o reconhecimento da santidade p. 14
3. As relações de poder e a afirmação de identidades no reconhecimento da santidade p. 31
4. Um panorama do método comparativo na História p. 35
5. Documentações e técnica de análise de textos p. 40
6. Hipóteses e objetivos do trabalho p. 43

Capítulo 1 – As formas de reconhecimento da santidade no medievo

1. Apresentação p. 46
2. O culto aos mártires p. 48
3. O culto aos santos p. 53
4. O projeto de controle da santidade p. 60
5. As diferentes instâncias de reconhecimento da santidade p. 64
6. Considerações parciais p. 70

Capítulo 2 – O reconhecimento local da santidade: a aclamação episcopal de Domingo de Silos

1. Apresentação p. 72
2. O contexto histórico de Domingo de Silos p. 73
 - 2.1 A reforma religiosa no século XI e suas implicações na península ibérica p. 74
 - 2.2 O monacato e a reconquista na península ibérica p. 80
 - 2.3 As disputas políticas entre os reinos ibéricos..... p. 83
 - 2.4 O fortalecimento da monarquia castelhana no século XI p. 86
3. A Vita Dominici Siliensis p. 90
4. A vida e a trajetória religiosa de Domingo de Silos p. 94
5. O reconhecimento local de Domingo de Silos p. 106

6.	Considerações parciais	p. 116
----	------------------------------	--------

Capítulo 3 – O reconhecimento universal da santidade: a canonização de Domingo de Gusmão

1.	Apresentação	p. 119
2.	O contexto histórico de Domingo de Gusmão	p. 121
2.1	A renovação espiritual nos séculos XII e XIII	p. 121
2.2	A Igreja e o papado no século XIII	p. 128
3.	O Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum	p.138
4.	A vida e a trajetória religiosa de Domingo de Gusmão	p.143
5.	Os reconhecimentos local e universal de Domingo de Gusmão	p.160
6.	Considerações parciais	p. 177

Capítulo 4 – Domingo de Silos X Domingo de Gusmão: uma reflexão comparada sobre o reconhecimento institucional da santidade nos âmbitos episcopal e pontifício

1.	Apresentação	p.180
2.	Domingo de Silos e Domingo de Gusmão em uma perspectiva comparada..	p.181
3.	Considerações finais	p. 197

Conclusão	p. 200
------------------------	--------

Bibliografia	p. 206
---------------------------	--------

1.	Documentações medievais impressas	p. 206
2.	Obras de carácter teórico-metodológico	p. 207
3.	Instrumentos de estudo	p. 208
4.	Obras específicas	p. 209
5.	Obras gerais	p. 217

INTRODUÇÃO

1 Apresentação

Além desta parte introdutória, que visa a estabelecer os fundamentos de nossa dissertação e os principais questionamentos surgidos ao longo de nossa pesquisa, o presente capítulo encontra-se dividido em outras cinco partes: na primeira, realizamos um debate bibliográfico sobre os trabalhos que, em nosso entendimento, encontram-se mais de acordo com a perspectiva assumida de trabalhar o fenômeno da santidade a partir do viés do reconhecimento. O objetivo deste item é observar o que já foi feito por outros pesquisadores e estabelecer as principais diferenças com o nosso trabalho. Na segunda parte, apresentaremos o quadro teórico de nossa pesquisa, buscando deixar bem clara qual é a perspectiva da qual estamos partindo e quais são os conceitos utilizados em nossa análise. Na terceira parte, elaboramos um panorama geral sobre a História Comparada. A partir deste item, buscamos ressaltar a importância do método comparativo em nossa dissertação, além de demarcar claramente a perspectiva de comparação que optamos por adotar. Na quarta parte, abordamos brevemente as documentações que utilizamos como base para nossa argumentação ao longo do trabalho, bem como as técnicas de abordagem deste material. E, por fim, tecemos algumas considerações finais deste capítulo, buscando reunir em uma conclusão os principais aspectos da abordagem que estamos postulando, além de identificar os principais objetivos a serem alcançados e as hipóteses a serem defendidas ao longo da dissertação.

No senso comum, a santidade é considerada quase sempre como um tema de interesse exclusivamente religioso. Todavia, podemos afirmar que, atualmente, este fenômeno histórico já se tornou objeto de estudo de diversos pesquisadores das diferentes áreas das chamadas Ciências Humanas. E não somente levando em consideração os aspectos religiosos do mesmo, mas também os políticos, culturais, sociais, econômicos, etc. Ou seja, não seria forçoso pensar que existe um relativo consenso entre os pesquisadores destas áreas de que através do estudo da santidade é possível abordar elementos distintos de uma sociedade. Em última instância, o próprio fenômeno da santidade, por si só, à medida que se desenvolve a partir da ação direta das pessoas inseridas em uma determinada configuração social, pode e deve ser tomado como um objeto de pesquisa legítimo dentro das Ciências Humanas.

A partir das leituras realizadas ao longo de nossa pesquisa sobre o tema, pudemos observar que, de uma forma geral, os trabalhos historiográficos abordam a santidade a partir de quatro perspectivas diferentes: o conceito de santidade, o santo, o culto aos santos e o reconhecimento da santidade. No primeiro caso, o foco da pesquisa volta-se para a concepção, a noção, a idéia que se faz da santidade em diferentes configurações sociais, buscando visualizar a forma como este fenômeno foi interpretado, representado e concebido ao longo do tempo.¹ A grande questão que se coloca é: o que é a santidade? Já no segundo grupo, o que se enfatiza é a

¹ BOSCH, Vicente. La "santidad" en los manuales de Teología espiritual anteriores al Concilio Vaticano II. *In*: R. BUSTILLO, M. et al. **El caminar histórico de la santidad cristiana: de los indicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II**. Universidad de Navarra: Servicio de Publicaciones, 2004. p. 309-324; GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. *In*: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 2, p. 449-464; GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles. La santidad en el mundo medieval: un concepto unívoco y una diversidad de modelos. Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. XXI, Pamplona, 3-5 de mayo de 2000. **Atas...** Universidad de Navarra: Servicio de Publicaciones, 2001. p. 125-139; GERARDI, R. Santidade. *In*: PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito. **LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Loyola, 2003. p. 680; VAUCHEZ, André. Santidade. *In*: GIL, Fernando. (coord.). **Enciclopédia Einaudi: Mythos/Logos. Sagrado/Profano**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. V. 12, p. 287-300; _____. **La Santeté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge**. 2 ed. Palais Farnèse: École Française de Rome, 1988.

figura do santo e, principalmente, as funções que ele adquire nas diferentes sociedades.² Nesse sentido, costuma-se ressaltar uma tripla funcionalidade dos santos: taumaturgo, mediador e exemplo. Dentro desta perspectiva, o santo é visto como tal devido aos seus poderes de cura milagrosa e de intermediação das demandas dos fiéis junto à divindade e, até por isso, acaba se tornando um modelo a ser seguido pelos que ainda permanecem vivos. Uma terceira abordagem é aquela que opta por analisar os aspectos referentes ao culto prestado aos santos nas diferentes sociedades.³ Desta forma, busca-se enfatizar os motivos para o estabelecimento de um culto

² BROWN, Peter. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *In: _____. Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley: The University of California Press, 1982. p. 103-152; GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles. 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*, v. 31, n. 1, p. 127-145, 2001; _____. Santo Domingo de Silos en el siglo XIII: un santo, una abadía y un rey. *Studia Silensia*, n. 25, p. 449-464, 2003; GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria (ed.). *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*. Madrid: BAC, 1947; KLEINBERG, Aviad. *Histoires de saints: Leur rôle dans la formation de l'Occident (Broché)*. Paris: Gallimard, 2005; LECLERCQ, H. Saint. *In: CABROL, Fernand; LECLERCQ, Henri; MARROU, Henri. (dir.). Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris: Letouzey et Ané, 1953. T. 15, p. 373-462; MANDONNET, Pierre. *Saint Dominique: L'idée, l'homme, et l'oeuvre*. Paris: Desclée de Brouwer et Cie, 1937; MORENO MARTÍNEZ, José Luís. Santo Domingo de Silos: sacerdote en Cañas y ermitaño en Laguna de Cameros. *Berceo*, n. 144, p. 17-36, 2003; PÉREZ RODRÍGUEZ, Antonino M. En la otra vertiente del Año Mil; con Santo Domingo de Silos, por ejemplo. *In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (coord.). Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval*. Semana de Estudios Medievales, IX, Nájera, 1998. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999. p. 383-400; SILVA, Andréia C. L. Frazão da. A santidad como construção histórica: o caso de Santo Domingo de Silos. Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM. IV, Belo Horizonte, 6 a 8 de julho de 2001. *Atas...* Belo Horizonte: PUC-MG, 2003. p. 640- 648; VAUCHEZ, André. O Santo. *In: LE GOFF, J. (dir.). O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230; _____. Between Virginity and Spiritual Espousals: Models of Feminine Sainthood in the Christian West in the Middle Ages. *The Medieval History Journal*, v. 2, n. 2, p. 349-359, 1999; VICAIRE, M. H. *Histoire de Saint Dominique*. Paris: CERF, 1957; _____. *St. Dominic and his Times*. Londres: Darton, Longman & Todd, 1964.

³ BROWN, Peter. *The cult of the saints (Its Rise and Function in Latin Christianity)*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981; FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier. El culto y la devoción a los santos. *In: GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. (org.) Historia de la Iglesia Española*. Madrid: BAC, 1982. V. 2, T. 2, p. 301-318; FONTAINE, Jacques. Le culte des saints et ses implications sociologiques. *Réflexions sur un récent essai de P. Brown. Analecta Bollandiana*, n. 100, p. 17-41, 1982; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael. El culto a los Mártires y Santos en la cultura cristiana. Origen, evolución y factores de su configuración. *Kalakorikos*, n. 5, p. 161-185, 2000; LAPPIN, Anthony. *The Medieval Cult of Saint Dominic of Silos*. Leeds: Maney Publishing for the Modern Humanities Research Association, 2002 (MHRA Texts and Dissertations, 56); MACGREGOR, James B. Negotiating Knightly Piety: The Cult of the Warrior-Saints in the West, ca. 1070 –ca. 1200. *Church History*, v. 73, n. 2, p. 317-345, June of 2004; PIETRI, Charles. L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur. *In: LES FONCTIONS DES SAINTS DANS LE MONDE OCCIDENTAL (IIIe-XIIIe SIÈCLE)*, Rome, 1988. *Actes...* Palais Farnèse: École Française de Rome, 1991. p. 15-36; SAXER, V. Culto dos mártires, dos santos e das relíquias. *In: BERARDINO, Ângelo Di. Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 896-898; THURSTON, H. Saints and Martyrs (Christian). *In: HASTINGS, J. (ed.). Encyclopedia of Religion and Ethics*. New York: Charles Scribner's Sons, 1962. V. 11, p. 52-59; VAUCHEZ, André. *La Sainteté...* Op. Cit.; VELÁZQUEZ, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2002; WILSON,

público, a importância e a funcionalidade deles para as igrejas locais e para a Igreja de Roma, bem como as relações instituídas a partir do mesmo: dos fiéis com o santo, dos fiéis com as igrejas, das igrejas com o papado, etc. Por último, mas não menos importante, a questão do reconhecimento da santidade.⁴ Geralmente, os trabalhos que estudam o tema em questão a partir da perspectiva do reconhecimento procuram analisar os procedimentos utilizados na aclamação da santidade, os grupos envolvidos, os interesses e as relações de poder estabelecidas a partir deste fenômeno histórico.

É importante ressaltar que, ao apresentar este breve mapeamento das formas de abordagem sobre a santidade, não estamos afirmando que os diferentes trabalhos aos quais tivemos acesso analisam os pontos acima mencionados de forma isolada, sem perpassar os outros aspectos. Na verdade, ao pesquisar o fenômeno da santidade, podemos perceber que, quase sempre, estes pontos apresentam-se relacionados nas diferentes sociedades. Contudo, também é necessário destacar que um trabalho que tente dar conta de todas estas perspectivas de uma só vez pode acabar não aprofundando os principais elementos e se tornando uma análise superficial. Nesse sentido, gostaríamos de deixar claro, desde o início, que a presente dissertação encontra-se inserida no âmbito da quarta perspectiva mencionada no parágrafo anterior: um estudo que aborda a santidade a partir da questão do reconhecimento.

Stephen (ed.). **Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History**. Cambridge: University Press, 1983.

⁴ BECCARI, Camilus. **Beatificación y Canonización**. Disponível em: www.encyclopediacatolica.com/c/canonizacion.htm, acessado em maio de 2007; CÁRCEL ORTI, Vicente. **¿Qué es una beatificación y una canonización?**. Disponível em: www.es.catholic.net, acessado em maio de 2007; DELOOZ, Pierre. Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church. *In*: WILSON, Stephen (ed.). **Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History**. Cambridge: University Press, 1983. p. 189-216; GAJANO, Sofia Boesch. Santidade... *Op. Cit.*; GOODICH, Michael. The politics of canonization in the thirteenth century: lay and Mendicant saints. *In*: WILSON, Stephen. (ed.). **Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History**. Cambridge: University Press, 1983. p. 169-187; MACKEN, P. Canon. **Desarrollo histórico del proceso de canonización**. Disponível em: www.es.catholic.net, acessado em maio de 2007; REYES VIZCAÍNO, Pedro. **El proceso de beatificación y canonización**. Disponível em: www.es.catholic.net, acessado em maio de 2007; RYAN, James D. Missionary Saints of the High Middle Ages: Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization. **The Catholic Historical Review**, v. 90, n. 1, p. 1-28, January of 2004; VAUCHEZ, André. **La Sainteté ...** *Op. Cit.*

Em nosso caso, a opção por trabalhar a partir desta perspectiva não foi resultado de uma simples preferência ou de uma questão de fundamentação teórica. Na verdade, a escolha realizada está diretamente relacionada a uma pesquisa desenvolvida antes mesmo do mestrado, junto ao projeto coletivo *Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade*.⁵ Ao dividir o banco de dados elaborado no âmbito deste projeto em três categorias distintas (santos, beatos e veneráveis), pudemos observar a existência de diferentes *status* entre as pessoas que tiveram culto público estabelecido na península ibérica entre os séculos XI e XIII. Num primeiro momento, poderíamos até afirmar que a diferença entre estas pessoas estava restrita, unicamente, aos nomes utilizados para identificá-las. Todavia, uma reflexão mais aprofundada sobre estas três categorias nos levou a perceber que não se tratava de uma diferença meramente nominativa. Mas de uma questão de hierarquizar as pessoas que eram cultuadas pelos fiéis e de delimitar o que era facultado a cada uma delas, de acordo com o reconhecimento recebido após a morte.

Aquele que era reconhecido, oficialmente, pela Igreja de Roma como santo, através de uma decisão direta do pontífice romano ou após um processo de canonização,⁶ ganhava o direito a um culto universal, ou seja, tornava-se apto a ser venerado pelos cristãos em qualquer parte do mundo. Mais do que isso, o seu culto passava a ser incentivado pela ação desta instituição romana, que escolhia um dia para sua festa e colocava seu nome no calendário litúrgico oficial,

⁵ Este projeto coletivo realiza um levantamento dos textos hagiográficos e das biografias das pessoas que foram alvo de culto público nas penínsulas ibérica e itálica entre os séculos XI e XIII. Ele é coordenado pela prof^a. Dr^a. Andréia C. L. Frazão da Silva e está vinculado ao laboratório de pesquisa do Programa de Estudos Medievais (Pem). Nosso trabalho individual junto ao mencionado projeto consistiu em inventariar as biografias das pessoas consideradas santas, beatas e veneráveis na península ibérica, disponibilizando estas informações na forma de fichas em um banco de dados.

⁶ Na visão oficial da Igreja, canonização “É o ato solene com o qual a suprema autoridade da Igreja, feitas as investigações necessárias, declara santos (ou santas) os batizados que se distinguiram na prática da caridade e das virtudes evangélicas. Ao mesmo tempo os apresenta à imitação, à veneração e à invocação dos fiéis. (...) Não há a menor dúvida de que nas canonizações a Igreja exerce a sua autoridade suprema. Tem-se por teologicamente certo que nelas se realiza um ato de magistério infalível e irreformável do Romano Pontífice e que, portanto, tal sentença vale para toda a Igreja e obriga em consciência”. SEMERARO, M. Canonização. In: PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito. **LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Loyola, 2003. p. 91.

que devia, ao menos teoricamente, ser seguido pelos sacerdotes espalhados por todas as dioceses sob a tutela de Roma.

O mesmo não podemos dizer em relação a um santo que não foi reconhecido oficialmente pelo papado. A esse não era oferecido o direito de um culto universal e não existia qualquer esforço por parte da Igreja Romana na divulgação de seu culto. O que não quer dizer que eles não fossem cultuados. Mas, na maioria das vezes, esta prática se desenvolvia localmente, a partir das iniciativas dos fiéis e das instituições religiosas locais com as quais tinham alguma identificação. Em síntese, a estes santos era vedada a possibilidade de um culto universal. Como podemos observar, não se tratava somente de uma questão nominal, e sim de uma diferença de tratamento jurídico relacionada ao reconhecimento de diferentes *status* de santidade.

A partir da análise proposta pudemos refletir sobre diversos aspectos que consideramos importantes em um estudo sobre o reconhecimento da santidade, como, por exemplo, a relação entre institucional e oficial. Será que todo reconhecimento institucional da santidade realizado entre os séculos XI e XIII era, necessariamente, oficial? Em princípio, pensamos que sim, mas, certamente, esta questão ficará mais clara à medida que apresentarmos os capítulos desta dissertação. Uma outra questão central diz respeito às relações estabelecidas entre as instituições que exerciam esta prerrogativa do reconhecimento, ou que, pelo menos, podiam influenciar uma decisão desta natureza: as ordens religiosas, os mosteiros, os episcopados e o papado. Enfim, qual era o tipo de relação estabelecida entre as mesmas? Existia uma noção clara de hierarquia entre elas? Nesse caso, quando ocorria uma divergência de interesses, o papado prevalecia incontestavelmente sobre as demais? Buscamos também visualizar os critérios estabelecidos e os procedimentos utilizados nos reconhecimentos institucionais: eram os mesmos nas diferentes instituições? O que era considerado importante para o reconhecimento oficial da santidade e por quê? E, por fim, pensamos propriamente a respeito dos documentos que nos possibilitam ter

algum acesso a estes atos: quais são os limites, as semelhanças e as diferenças entre as hagiografias produzidas em âmbito local e os documentos pontifícios (atas de processos e bulas de canonização)?

De acordo com as nossas pesquisas, ao longo da Idade Média existiram diferentes instâncias de reconhecimento oficial dos santos. E, mesmo após o estabelecimento dos processos de canonização como norma para a oficialização da santidade pelo papado, as outras formas de aclamação não desapareceram, permanecendo presentes em diversas regiões da Europa, através da atuação dos fiéis, das ordens religiosas e dos bispos, que continuavam a aclamar personagens como santos de acordo com os seus próprios critérios e em detrimento das diretrizes pontifícias.⁷ Desta forma, poderíamos afirmar, *a priori*, que existiam formas de reconhecimento da santidade, institucionais e não-institucionais, oficiais e não-oficiais, locais e universais. Diante disso, é importante ressaltar que o que estamos entendendo como reconhecimento institucional da santidade diz respeito à aclamação de um personagem como santo e ao estabelecimento de um culto público por parte de uma instituição religiosa: um episcopado local, uma ordem religiosa, um mosteiro, o papado, enfim, qualquer instituição que apresente relação direta com a hierarquia da Igreja de Roma. Seguindo esta mesma linha de raciocínio, o reconhecimento não-institucional seria aquele realizado fora das mencionadas instituições, ou seja, aquele que partia das populações locais e não da iniciativa das autoridades religiosas.

Por outro lado, é necessário destacar que não visualizamos diferenças entre os reconhecimentos institucional e oficial. Em nosso entendimento, todo reconhecimento oficial da santidade estava amparado em alguma instituição e, portanto, apresentava um *status* oficial. Nesse sentido, os reconhecimentos prestados pelos episcopados locais e pelas ordens religiosas

⁷ No capítulo I desta dissertação aprofundaremos mais esta questão da relação entre as diferentes instâncias de reconhecimento da santidade.

continuaram a figurar como oficiais mesmo após o século XIII, quando o papado estabeleceu os processos de canonização como norma para o reconhecimento oficial da santidade e, supostamente, reservou para si o direito pleno de canonizar. Em um primeiro momento de nossa pesquisa chegamos a acreditar que, com esta iniciativa da Igreja de Roma, o *status* de reconhecimento oficial passou a estar associado unicamente aos santos canonizados.

Todavia, no decorrer de nosso trabalho, pudemos observar que, tanto o reconhecimento pontifício, quanto aqueles prestados pelos episcopados e ordens religiosas continuaram sendo vistos como institucionais, pelo menos, entre os séculos XI e XIII. Portanto, em nosso entendimento, o *status* oficial associado ao reconhecimento da santidade neste período esteve sempre relacionado com uma questão de prerrogativa, de autoridade, de poder exercido nas diferentes localidades de atuação da Igreja. E, nesta perspectiva, o que pudemos visualizar é que, ao menos no período em questão, a autoridade da Igreja de Roma sobre as demais dioceses não era tão absoluta como se costuma interpretar. Pois, se assim o fosse, através do estabelecimento dos processos de canonização, o papado teria conseguido, de fato, monopolizar o caráter oficial do reconhecimento da santidade, algo que não se concretizou, pelo menos não no período tratado aqui.

O que podemos observar entre os séculos XI e XIII é que a grande diferença entre os reconhecimentos prestados pelos episcopados e pelo papado não está associada ao caráter oficial, que, em nosso entendimento, se encontrava presente em ambos, mas ao espaço abarcado pelo reconhecimento. Nesse sentido, uma aclamação episcopal daria respaldo para o estabelecimento de um culto público de caráter local e que teria validade exclusivamente para a diocese do bispo responsável pelo ato. A difusão deste culto para outras localidades dependeria diretamente da aceitação deste reconhecimento episcopal pelos bispos de outras dioceses. Já no caso da canonização pontifícia, ficava estabelecido *a priori* que o santo reconhecido pela Igreja de Roma

teria direito a um culto universal, podendo, por isso, ser cultuado pelos cristãos em qualquer parte do mundo, independentemente da aprovação ou não dos bispos locais. Na verdade, como representantes oficiais da Igreja Romana, estes teriam a obrigação de promover e perpetuar o culto a estes santos reconhecidos pelo papado, embora nem sempre eles agissem desta forma.

Portanto, nesta dissertação, o reconhecimento da santidade será abordado essencialmente como um ato que parte de um grupo ou de uma instituição, visto que nosso maior interesse está na atribuição de diferentes *status* de santidade e não no reconhecimento pessoal e individual que cada fiel pudesse fazer em relação a um patrono. Nesse sentido, os principais propósitos de nossa pesquisa são: por um lado, identificar as particularidades presentes em duas diferentes instâncias de reconhecimento institucional da santidade nos âmbitos local (episcopado) e universal (papado), e, por outro, analisar as relações de poder e os possíveis interesses individuais e de grupo presentes neste ato. Pois, se de um lado podemos observar os processos de canonização e beatificação promovidos pela Igreja de Roma, de outro temos as aclamações promovidas por fiéis e clérigos (regulares e seculares) e, em nosso ver, esses diferentes tipos de reconhecimento baseiam-se não só em critérios distintos, como também delimitam possibilidades diversas de culto.

Enfim, muitas são as questões que podem ser formuladas dentro desta perspectiva que estamos postulando para o estudo do reconhecimento oficial da santidade na Idade Média. Contudo, faz-se necessário demarcar claramente qual é o nosso ponto de referência para todas estas questões. E, nessa perspectiva, o trabalho que estamos propondo encontra-se fundamentado na comparação de dois casos de reconhecimento da santidade, a partir da análise das trajetórias pessoais e dos procedimentos utilizados na aclamação de dois santos ibéricos: Domingo de Silos e Domingo de Gusmão.

Domingo de Silos nasceu no ano 1000, em Cañas (povoado de La Rioja, na fronteira entre Navarra e Castela), e durante sua infância morou com seus pais em uma área rural, onde aprendeu a pastorear os animais da família. Segundo seus hagiógrafos, ele só foi ordenado sacerdote por volta dos vinte e sete anos, tendo exercido funções eclesiásticas durante um ano e meio. Após este período, Domingo viveu como eremita, tendo se recolhido em um refúgio, por mais de um ano e meio. Somente depois desta experiência é que ele teria se tornado monge, realizando seus votos no Monastério de San Millán de la Cogolla. Após ingressar nessa comunidade, ele ascendeu rapidamente aos mais altos cargos monásticos: primeiro, se tornou prior em Santa Maria de Cañas, depois, prior Maior em San Millán de la Cogolla e, por último, foi nomeado abade do mosteiro de São Sebastião de Silos, a pedido do rei Fernando I de Castela. Domingo de Silos morreu em 1073 e, três anos depois, foi realizada uma cerimônia de *translatio corporis* em Burgos, procedimento normal para o estabelecimento de um culto público neste período. Pouco depois, o monastério de São Sebastião de Silos, do qual fora abade, foi rebatizado com seu nome e ele passou a figurar como patrono oficial desta comunidade beneditina.⁸

Já Domingo de Gusmão nasceu na cidade de Caleruega, localizada na província de Burgos, no ano 1170. Durante a sua infância ele foi enviado para morar com seu tio materno, Gonzalo de Aza, que era arcebispo em Gumiel de Izán. Ele permaneceu sob a tutela do tio até os catorze anos, recebendo instrução religiosa e educação formal. Em 1185, por decisão conjunta de seus pais e seu tio, ele foi enviado para o Estudo Geral de Palência,⁹ com o intuito de complementar sua educação formal. Ao que tudo indica, Domingo iniciou sua carreira religiosa

⁸ Este breve resumo biográfico está baseado nas informações apresentadas na ficha de Domingo de Silos, presente no banco de dados do projeto Hagiografia e História, e na hagiografia que serviu de base para a análise desenvolvida nesta dissertação de mestrado: a *Vita Dominici Siliensis*. Informações mais aprofundadas sobre esta hagiografia e sobre os procedimentos relacionados à aclamação local da santidade de Domingo de Silos encontram-se disponibilizadas no capítulo II. Os dados aqui apresentados, a partir da documentação, também encontram-se presentes na historiografia consultada.

⁹ Neste contexto, o Estudo Geral de Palência era um dos principais centros de formação intelectual da península ibérica.

paralelamente aos estudos realizados em Palência, visto que, em 1191, ele firmou uma ata nesta localidade identificando-se como cônego do cabido regular da diocese de Osma. Porém, apenas em 1201, ele teria assumido a posição de superior deste cabido. Um dos aspectos mais ressaltados da vida clerical de Domingo de Gusmão é, sem dúvida alguma, o caráter itinerante de sua atuação. Em 1204, ele saiu em sua primeira missão como clérigo e, desde então, viajou por diversas cidades da Europa, localizadas atualmente na França, na Itália, na Alemanha e na própria Espanha. A realização destas viagens foi fator fundamental para a propagação de sua fama como grande pregador e para a formação da base inicial da Ordem dos Pregadores, instituição religiosa fundada por Domingo em 1215, associada às Ordens Mendicantes e aprovada pelo papa Honório III em 1216. Em 06 de agosto de 1221, Domingo de Gusmão faleceu no convento de San Nicolas, em Bolonha, devido a graves enfermidades.¹⁰

Como poderemos observar posteriormente, a partir da análise das documentações que dispomos acerca de Domingo de Silos e Domingo de Gusmão, não é só a trajetória intelectual e religiosa que diferencia estes dois santos. Talvez o aspecto que mais distancie um do outro seja o tipo de reconhecimento que eles receberam. O primeiro, que teve uma atuação clerical praticamente restrita ao reino de Castela e sua fama de santidade associada a um problema contextual (a ocupação dos territórios ibéricos pelos mouros: santo redentor de cativos), obteve um reconhecimento local a partir de uma diocese, que pode ou não ter sido referendado por um legado do papa.¹¹ Já o segundo, que teve uma trajetória intelectual e religiosa que ultrapassou e

¹⁰ Este breve resumo biográfico está fundamentado nos dados apresentados na ficha de Domingo de Gusmão, presente no banco de dados do projeto Hagiografia e História, bem como nas informações presentes na seguinte publicação: GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria. **Santo Domingo de Guzmán...** Op. Cit.

¹¹ O hagiógrafo Gonzalo de Berceo, em sua *Vida de Santo Domingo de Silos*, faz menção a um episódio em que um legado papal teria ido à comunidade de Silos e dado reconhecimento oficial à santidade de Domingo de Silos. Contudo, até o presente momento, não encontramos qualquer referência a este reconhecimento em outros documentos. Independente desta polêmica, o que podemos assegurar é que o caso de Domingo de Silos não foi, em momento algum, objeto de um processo de canonização, tal qual Domingo de Gusmão.

muito os limites da península ibérica, obteve um reconhecimento universal concedido pelo papa Gregório IX, em 1234, após terem sido realizados todos os procedimentos jurídicos de um processo de canonização. Como já foi dito anteriormente, acreditamos que esta diferença de reconhecimento implica não somente a atribuição de *status* de santidade diferenciado, como também aponta para a delimitação de critérios distintos pelos grupos envolvidos no reconhecimento de ambos e reflete diretamente no alcance dos cultos desenvolvidos para cada um destes santos.

É preciso deixar claro que ao estudar duas diferentes formas de reconhecimento institucional da santidade a partir da comparação de dois casos específicos, a aclamação episcopal concedida a Domingo de Silos e a canonização pontifícia de Domingo de Gusmão, não temos a menor intenção de criar um modelo explicativo que dê conta dos diferentes tipos de reconhecimento da santidade ao longo da Idade Média. Por outro lado, não partilhamos da perspectiva de que é preciso abordar quantitativamente os casos de santos que se encaixem nestes dois tipos de reconhecimento institucional para formular reflexões gerais sobre os mesmos, a partir do método serial e estabelecendo diferentes modelos de santidade para cada período. Em nosso entendimento, a partir da comparação dos reconhecimentos prestados a Domingo de Silos e Domingo de Gusmão, é possível analisar as particularidades presentes em cada caso, como também, refletir de uma maneira mais ampla sobre os limites, as diferenças e as semelhanças existentes entre estas diferentes instâncias de reconhecimento institucional da santidade (episcopal e pontifícia) que atuaram em ambos os casos.

Uma vez esclarecido o referencial de nossas reflexões e estabelecido o tipo de abordagem que pretendemos colocar em prática ao longo da dissertação, resta-nos ainda justificar a escolha dos casos de santidade a serem comparados. Afinal de contas, diante de uma diversidade de santos que foram alvos de um reconhecimento institucional ao longo da Idade Média, por que

comparar Domingo de Silos e Domingo de Gusmão? Certamente, não é pela coincidência do nome.¹² Na verdade, existem outros elementos que justificam esta escolha, como, por exemplo, o fato de que Domingo de Gusmão nasceu e cresceu exatamente na província em que Domingo de Silos foi alvo de um reconhecimento episcopal: em Burgos, no reino de Castela.

Ainda nesse sentido, diversos aspectos presentes nas vidas destes dois santos, e que serão apresentados de forma mais aprofundada ao longo dos capítulos, apontam *a priori* semelhanças entre ambos: as regiões de origem, a vida clerical, a formação educacional, os reconhecimentos episcopais,¹³ etc. Contudo, existe um elemento que, em nosso entendimento, distancia visivelmente Domingo de Silos de Domingo de Gusmão: a canonização. A partir daí, vários foram os questionamentos levantados: Por que um foi canonizado e o outro não, partindo do princípio que suas trajetórias apresentam várias semelhanças? Quais são os aspectos presentes na trajetória pessoal de Domingo de Gusmão e nas relações estabelecidas em torno de seu reconhecimento que ajudam a entender a sua canonização? Estes mesmo aspectos encontram-se presentes no caso de Domingo de Silos? Teriam eles sido alvo de diferentes formas de reconhecimento institucional pelo simples fato de terem vivido em séculos diferentes? Vale destacar que, em nossa perspectiva no século XIII, houve uma tentativa de buscar um reconhecimento pontifício para Domingo de Silos, ou pelo menos um movimento de reforço de seu culto e de sua fama de santidade, visto que neste período foram elaboradas duas hagiografias sobre este santo. Não nos parece mera coincidência o fato de que foi justamente neste século que houve a canonização de Domingo de Gusmão. É possível que haja uma relação maior entre os dois casos. De qualquer forma, parece-nos bastante claro que, a despeito das semelhanças, há um

¹² Devemos ressaltar que já foi defendida a idéia de que o nome de Domingo de Gusmão pode ter sido uma homenagem de sua mãe, Juana de Aza, ao santo silense, de quem ela supostamente era devota. Sobre esta questão, vide: GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria (ed.). **Santo Domingo de Guzmán...** Op. Cit., p. 60.

¹³ Domingo de Gusmão também passou por um reconhecimento episcopal antes de ser canonizado. Este aspecto encontra-se mais aprofundado no capítulo III desta dissertação.

distanciamento visível entre ambos e, ao longo desta dissertação, buscaremos responder aos questionamentos que foram lançados e compreender os motivos desta diferença central.

2 Os estudos sobre o reconhecimento da santidade

Optamos por apresentar e discutir, nesse item, somente os textos que se relacionam mais diretamente à temática central de nossa abordagem sobre o fenômeno da santidade medieval: um estudo sobre os diferentes tipos de reconhecimento da santidade entre os séculos XI e XIII. Trata-se dos trabalhos de Pierre Delooz,¹⁴ Michael Goodich,¹⁵ André Vauchez,¹⁶ Sofia Boesch Gajano¹⁷ e James D. Ryan.¹⁸ Com relação à escolha dos trabalhos a serem discutidos, no caso de

¹⁴ Pierre Delooz, nascido na Bélgica, é advogado e sociólogo. Atua como juiz na corte de trabalho em Namur (Bélgica) e como professor universitário de direito social e sociologia na Universidade de Liège (Bélgica) e nas universidades católicas em Lille (França) e Mons (Bélgica). Dentre as publicações de Delooz, destacam-se: *Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Eglise catholique*. **Archives des sciences sociales des religions**. v. 13, n. 1, p. 17-43, 1962 [reimpresso como: *Towards a Sociological Study...* Op. Cit.]; **Sociologie et canonisations**. Liège: Faculté de droit / La Haye, Martinus Nijhoff, 1969; **Les Miracles, un défi pour la science?**. Gilly: Duculot, 1997; *Sainteté et martyre*. **Revue d'Histoire Ecclésiastique**, v. 95, n. 3, Juillet-Septembre 2000.

¹⁵ Michael E. Goodich (1944-2006) é um historiador americano formado pela University of Pennsylvania (EUA) e PhD pela Columbia University (EUA). Ele dedicou a maior parte de sua carreira acadêmica à Faculdade de Humanidades da Universidade de Haifa (Israel), embora tenha atuado diversas vezes como professor visitante em universidades da Europa e dos Estados Unidos. Ele publicou uma dezena de livros e mais de quarenta artigos em diferentes revistas científicas, dentre os quais destacam-se diversos estudos sobre a santidade medieval: **Vita perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century**. In: *Monographien zur Geschichte des Mittelalters*, 25, ed. Karl Bosl and Friedrich Prinz. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1982; **Lives and Miracles of the Saints: Studies in Medieval Latin Hagiography**. Aldershot: Ashgate, 2004; *The politics of canonization in the thirteenth century: lay and Mendicant saints*. **Church History**, n. 44, p. 294-307, 1975 [reimpresso em: WILSON, Stephen (ed.). **Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History**. Cambridge: University Press, 1983. p. 169-187]; *A Profile of Thirteenth Century Sainthood*. **Comparative Studies in Society and History**, n. 44, p. 429-37, 1976; *The Concept of Sainthood in the Hagiographical Prologue*. **History and Theory**, n. 20, p. 168-174, 1981; *Vision, Dream and Canonization Policy during the Pontificate of Innocent III (1197-1216)*. In: MOORE, John C. (ed.). **Innocent III and His World**. Aldershot: Ashgate, 1999. p. 151-163.

¹⁶ André Michel Vauchez é francês, medievalista, especialista em História religiosa do Ocidente medieval, História da santidade, História das práticas religiosas, História do monacato e Hagiografia. Ele é diplomado pela École Pratique de Hautes Études, diretor de estudos medievais e diretor geral da École Française de Rome. Entre suas principais obras, destacam-se: **La sainteté...** Op. Cit.; **Mouvements franciscains et société française, XIIe-XXe siècles**. Études présentées à la Table ronde du CNRS, 23 octobre 1982. Paris: Beauchesne, « Beauchesne Religion », 14, 1984; **Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses**. Paris : Cerf, 1987; **La spiritualité du Moyen Âge occidental (VIIIe-XIIIe siècle)**. Paris: Seuil, 1994.

¹⁷ Sofia Boesch Gajano é italiana, historiadora especialista em santidade, culto aos santos e hagiografia. Ela é professora de História medieval na Universidade de Roma III e presidente da Associação italiana para o estudo da santidade, do culto aos santos e da hagiografia. Entre seus principais trabalhos publicados, destacam-se: *Hagiografia*

Vaucher trata-se, sem dúvida, de sua principal publicação sobre o tema. Já nos casos de Delooz, Goodich, Boesch Gajano e Ryan, certamente, as publicações selecionadas não figuram como as grandes obras de suas carreiras, mas tratam diretamente de aspectos considerados relevantes para a discussão que faremos sobre a questão do reconhecimento da santidade na Idade Média.

Publicado, originariamente, sob o título *Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Eglise catholique* em uma revista científica no ano de 1962,¹⁹ este trabalho do sociólogo Pierre Delooz foi reimpresso em uma coletânea que reúne textos acerca dos santos e de seus cultos, em 1983, com o título de *Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church*.²⁰ Tal artigo é um dos primeiros trabalhos publicados a analisar a santidade partindo das canonizações e, sem dúvida alguma, contribuiu substancialmente para a difusão deste tema de pesquisa nas Ciências Humanas. O texto encontra-se dividido em quatro partes: *The point of departure, Sanctity, The special criteria of juridical sanctity e conclusion*. As três primeiras partes dividem-se ainda em alguns sub-títulos. A organização do artigo demonstra claramente a dupla formação acadêmica deste pesquisador: Sociologia e Direito. Primeiramente, Delooz debate a melhor forma de realizar um estudo sociológico sobre a santidade e, certamente não por acaso, decide abordar este fenômeno histórico justamente a partir de seu aspecto jurídico: as canonizações.

altomedievale. **Rivista di storia e letteratura religiosa**, n. 14, p. 463-465, 1978; Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia. **Studi storici**, n. 23, p.119-136, 1982; La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale. Qualche riflessione. **Schede medievali**, n. 5, p.303-312, 1983; **Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale**. L'Aquila e Rome: Japadre, 1984, p. 13-35.

¹⁸ James D. Ryan é um historiador americano, professor residente da City University of New York e co-diretor do departamento de Ásia e Estudos Comparativos do Instituto de Estudos Integrals da Universidade da Califórnia. Dentre suas principais publicações, destacam-se: *The Problem of Map Illiteracy*. **The History Teacher**, v. 19, n. 1, p. 9-14, November of 1985; *Missionary Saints...* Op. Cit.; **Encyclopedia of Hinduism**. New York: Facts on File, 2007.

¹⁹ DELOOZ, Pierre. *Pour une étude sociologique ...* Op. Cit.

²⁰ DELOOZ, Pierre. *Towards a Sociological Study ...* Op. Cit.

Na primeira parte do texto, o sociólogo belga dedica-se a analisar as dificuldades iniciais que se impõem a qualquer pesquisador que deseja trabalhar com este tema, bem como delimitar os possíveis resultados a serem alcançados. Nesse sentido, Delooz defende que o estudo dos santos canonizados permite identificar elementos acerca do grupo que conduz o seu reconhecimento, já que os santos eram escolhidos para serem modelos ideais. Assim, eles podem revelar os critérios e os interesses que motivaram a sua própria canonização. O primeiro problema identificado por ele é que um estudo sociológico da santidade deve partir de uma lista de santos e, portanto, torna-se necessário definir primeiro quem é santo e quem não é. O que não é uma tarefa fácil, visto que a definição oficial proposta pela Igreja Católica não dá conta de todas as pessoas que foram e são cultuadas como santos. O próprio autor identifica oito diferentes categorias de reconhecimento da santidade presentes na aclamação dos santos entre os séculos X e XVII.²¹ Portanto, o recorte documental que ele propõe acaba surgindo como uma escolha lógica diante das dificuldades que ele identifica: trabalhar com os santos canonizados permite ao pesquisador fechar uma lista de personagens inseridos em uma mesma definição e reconhecidos pela mesma instituição.

Entretanto, na segunda parte do artigo, o próprio autor reconhece que a aplicação do conceito de santidade vai muito além da definição de santo como aquele que é honrado com culto oficial reconhecido pela Igreja Católica: a santidade é um valor e, como tal, pode ser aplicada por diferentes grupos e associada a diversos objetos.²² Já que se trata de um conceito valorativo, para ser entendida e analisada, a santidade deveria ser situada nas representações coletivas da sociedade que a produz. Para desenvolver este estudo seria necessário delimitar o campo de observação, o que nos leva de volta à escolha proposta por ele inicialmente, restando ao

²¹ DELOOZ, Pierre. *Towards a Sociological Study...* Op. Cit., p. 191-192.

²² *Ibidem*, p. 193.

sociólogo pesquisar somente aqueles santos reconhecidos universalmente pela Igreja. Não para privilegiar o estudo sobre uma categoria específica de reconhecimento, mas simplesmente pelo fato de que os santos canonizados podem ser estudados a partir de uma documentação bastante rica para um sociólogo: através do processo de canonização é possível ter acesso aos testemunhos “diretos” de pessoas inseridas em um contexto, permitindo a observação da evolução das mentalidades coletivas e observando os possíveis interesses do grupo que conduz este reconhecimento.²³

Ainda na segunda parte do texto, Delooz analisa três elementos que considera importantes para o reconhecimento da santidade: a memória, a opinião e a pressão. O santo é sempre alguém que já morreu, portanto, só é possível estudar a santidade a partir das memórias, coletivas e individuais, presentes em uma sociedade. Em decorrência disso, o estudo da santidade baseia-se sempre na opinião de alguém, daí a importância de definir quem é este alguém. Associado a estes dois elementos, surge ainda um terceiro, a pressão para a canonização, que pode ser exercida de forma consciente (a partir de determinados grupos ou instituições) ou não (questões contextuais que favorecem ao reconhecimento de um determinado santo). Contudo, o sociólogo ressalta que nem sempre a soma destes três elementos resultava, necessariamente, em canonização. O que nos leva a terceira parte do trabalho.

Pierre Delooz defende a idéia de que a canonização depende fundamentalmente de uma decisão de natureza política: o reconhecimento a partir dos processos era determinado por critérios específicos e não por fatores gerais.²⁴ A santidade canonizada tem como principal característica o embasamento jurídico, que pode ser verificado através da escolha de critérios especiais a serem analisados antes de uma decisão final: os escritos, as virtudes, o martírio e os

²³ DELOOZ, Pierre. *Towards a Sociological Study...* Op. Cit., p. 193.

²⁴ *Ibidem*, p. 202.

milagres. Segundo o sociólogo belga, estes eram os quatro critérios levados em consideração ao longo de um processo de canonização e que pesavam mais ou menos na decisão final de acordo com os diferentes períodos de pontificado.

A partir do que foi apresentado, podemos observar que o objetivo inicial de Pierre Delooz era analisar os diferentes elementos presentes na canonização que permitem o desenvolvimento de uma abordagem sociológica sobre a santidade. Para ele, a santidade é, acima de tudo, uma ponte para se entender diversos aspectos de uma sociedade religiosa, tornando-se primordial a utilização dos conceitos de representações e mentalidades coletivas. A partir do caminho que ele traça e das escolhas realizadas, podemos perceber que o estudo da santidade não é o objetivo final deste sociólogo, e sim um meio para analisar as interações e os conflitos entre as forças sociais de um determinado contexto histórico.

Publicado inicialmente na revista científica *Church History*, em 1975, o artigo intitulado *The politics of canonization in the thirteenth century: lay and Mendicants saints* também foi reimpresso na mesma coletânea que apresenta o texto de Pierre Delooz, em 1983.²⁵ Este trabalho do historiador americano Michael Goodich tem como principal base a análise dos processos de canonização iniciados no século XIII, com o intuito de rastrear os principais elementos presentes na política papal de canonização. No decorrer do texto, o historiador também lança mão de diversas publicações reunidas na *Acta Sanctorum* da sociedade dos Bolandistas, apontando para a influência deste grupo em suas reflexões. Como o próprio título já indica, a análise realizada por Goodich aponta para uma regularidade: a presença privilegiada de integrantes das Ordens Mendicantes e leigos relacionados a famílias reais (nobres e membros das dinastias) nas causas de canonização abertas pelo papado no século XIII.

²⁵ GOODICH, Michael. *The politics of canonization...* Op. Cit., 1983.

O texto de Michael Goodich encontra-se dividido em quatro partes diferentes: *Lay and dynastic saints*, *Franciscan saints*, *Dominican and Augustinian saints* e *The function of canonization*. Mas antes, ele elabora um breve quadro contextual do século XIII, que se caracteriza por ser amplamente desfavorável à Igreja Católica: questionamento das prerrogativas clericais pela dinastia imperial dos Hohenstaufen; amplo crescimento da área de atuação das heresias, sobretudo na França e na Itália; a invasão dos mongóis no leste da Europa e a iminente derrota para os muçulmanos no Oriente; e no interior da própria Igreja, discussões teológicas e enfrentamentos políticos acerca do melhor caminho para superar estes problemas.²⁶

Em face deste contexto pouco favorável, o papado teria lançado mão de uma ofensiva de renovação espiritual e de reorganização estrutural da administração eclesiástica. Dentre as diversas medidas adotadas para reverter este quadro negativo, o autor destaca a proliferação de cultos de santos adequados aos interesses de Roma e propiciados via canonização. Segundo Goodich, a habilidade de unificar determinadas regiões e diferentes grupos em torno de uma figura carismática foi um instrumento amplamente utilizado pelo papado e fundamental para a manutenção de uma suposta unidade e universalidade da fé cristã.²⁷

Para este historiador americano, as diretrizes gerais da política papal deste período, bem como os grupos e as regiões sob os quais Roma objetivava retomar sua influência, encontram-se refletidos nas decisões finais dos processos de canonização do século XIII. A hipótese central defendida por ele é que a confirmação das canonizações esteve sempre associada aos interesses políticos do papado. No caso específico do século XIII, o autor afirma que as decisões do papado no tocante ao reconhecimento oficial de novos cultos estiveram vinculadas, sobretudo, ao novo

²⁶ GOODICH, Michael. *The politics of canonization...* Op. Cit., p. 169.

²⁷ *Ibidem*, p. 170.

período de crescimento das heresias na Europa.²⁸ É a partir desta linha de raciocínio que Goodich explica o espaço privilegiado dos integrantes das Ordens Mendicantes nos processos de canonização do século XIII: eles eram os principais responsáveis pela divulgação da fé cristã e pelo combate às heresias, neste momento extremamente complexo para a Igreja de Roma no concernente à manutenção de sua universalidade. Já no caso do reconhecimento dos leigos, segundo Goodich, foi uma forma encontrada pelo papado de renovar suas alianças políticas regionais com diversas dinastias européias, que foram extremamente importante na oposição aos Hohenstaufen e, em troca, foram agraciados com reconhecimentos oficiais de santidade de acordo com seus interesses.²⁹

Diante do que foi apresentado, não fica difícil perceber que Michael Goodich adotou uma perspectiva modelar sobre o reconhecimento da santidade, partindo da idéia de que determinados modelos se impõem durante diferentes períodos da história papal. Certamente, a adoção desta perspectiva encontra-se, em grande parte, relacionada ao próprio recorte estabelecido pelo autor, visto que opta por trabalhar exclusivamente com os santos que foram alvos de canonização. Outro aspecto que fica visível na abordagem de Goodich é a opção por analisar as canonizações do século XIII dentro de uma perspectiva de história política, já que diante de tantos elementos que poderiam ser ressaltados como importantes para a decisão final do papado, no tocante às canonizações, ele prefere ressaltar exatamente o peso dos interesses políticos de Roma no momento destes reconhecimentos oficiais.

Em 1988 foi publicada a 2ª edição do livro *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*,³⁰ a qual tivemos acesso. A 1ª edição desse livro foi lançada em 1981, como resultado da tese de

²⁸ GOODICH, Michael. The politics of canonization... Op. Cit., p. 181.

²⁹ Ibidem, p. 183.

³⁰ VAUCHEZ, André. *La Sainteté*... Op. Cit.

doutorado defendida por André Vauchez. Esta obra foi, e continua sendo, considerada pelos medievalistas como uma referência fundamental para qualquer estudo sobre hagiografia e culto aos santos na Idade Média. A análise realizada por Vauchez está fundamentada no exame sistemático dos processos de canonização estabelecidos entre os anos de 1198 e 1431.

Para o medievalista francês, essa documentação constitui um espaço privilegiado para a observação de um confronto entre a cultura das classes dominantes (representadas por aqueles que ordenam e efetuam os questionários dos processos) e a das classes subalternas (de onde se recrutam as testemunhas dos processos). Segundo o historiador, através destes processos, torna-se possível apreender as representações mentais e as ideologias presentes nos diferentes testemunhos. Entretanto, ele destaca que a função dos questionários era fazer com que as testemunhas identificassem em um personagem local um modelo de santidade em conformidade com as diretrizes da Igreja, fazendo-os confirmar uma lenda em via de formação.³¹ A partir daqui, podemos visualizar um aspecto chave no trabalho de Vauchez: a idéia de que a santidade era uma construção. Contudo, uma construção controlada, pautada em modelos estabelecidos previamente pela Igreja de Roma. Portanto, um dos objetivos principais do trabalho em questão é estudar o complexo procedimento pelo qual a devoção popular e a estratégia clerical cooperaram para a modelagem dos santos.

O livro de Vauchez encontra-se dividido em três partes: na primeira, ele realiza um histórico sobre o reconhecimento da santidade, que se inicia com as aclamações públicas dos mártires nos primeiros séculos e vai até o estabelecimento dos processos de canonização pelo papado. Na segunda parte, ele faz um estudo contrastando três diferentes modelos de santo: o popular, representado pelos mártires venerados como santo pelo povo; o local, constituído por aqueles que tiveram suas vidas registradas em hagiografias e seus cultos desenvolvidos em uma

³¹ VAUCHEZ, André. *La Sainteté...* Op. Cit., p. 4.

escala regional; e o oficial, abarcando aqueles que foram canonizados segundo os procedimentos papais. Já na terceira e última parte do livro, ele se dedica a estudar os sinais de santidade que são reconhecidos tanto pelos clérigos quanto pelos leigos.

Embora alguns historiadores³² identifiquem como escopo de seu trabalho o estudo da relação entre a Cúria romana e os preladados locais, ou uma análise sobre o crescimento do poder papal, o próprio Vauchez faz questão de delimitar o objetivo central de sua obra: identificar o conjunto de razões pelas quais os cristãos da Baixa Idade Média concediam o título de santo a certos contemporâneos seus.³³ Para alcançar este objetivo, o autor se propõe a tomar três caminhos diferentes: apreender a ação dos grupos e instituições que são chamados a se pronunciar sobre a santidade de alguém e de tomar a iniciativa de difundir o seu culto; estabelecer uma tipologia da santidade que coloque em evidência os laços estreitos existentes entre os modelos construídos, as estruturas políticas e sociais nas quais eles se desenvolveram, e as aspirações religiosas da época; confrontar os testemunhos dos processos com os documentos produzidos pela Cúria, com o intuito de verificar em que medida as representações mentais contidas nesses documentos se identificam, e se é possível falar em uma mentalidade comum a todos.

A partir da divisão do livro e dos objetivos estabelecidos pelo autor, podemos identificar os principais pressupostos teóricos que norteiam a análise realizada por André Vauchez. Nas duas primeiras partes da obra, o autor insiste em demarcar um distanciamento entre a santidade popular (ou local) e a santidade oficial (referendada pelo papa), apoiando-se na idéia de uma relação dialética entre os grupos ditos subalternos e as classes dominantes. Já na terceira parte do

³² Vide: BYNUM, Caroline Walker. Sainthood in the Later Middle Ages (by Andre Vauchez). **Journal of Social History**, v. 32, n. 4, p. 991-993, Summer of 1999; HEAD, Thomas. 'The Legacy of André Vauchez'. Sainthood in the Later Middle Ages. Disponível em: <http://www.the-orb.net/encycllop/religion/hagiography/vauchez.htm> , acessado em: abril de 2007.

³³ VAUCHEZ, André. **La Sainteté...** Op. Cit., p. 9.

livro, Vauchez defende com veemência a existência de uma mentalidade comum a todos os indivíduos de uma mesma época, algo que no fenômeno em estudo poderia ser visualizado a partir dos sinais pelos quais a santidade era reconhecida. Para tentar desfazer a visível contradição entre as partes de seu livro, Vauchez utiliza argumentos teóricos para diferenciar mentalidades de estruturas mentais. Segundo ele, são as estruturas mentais, e não as mentalidades,³⁴ que sofrem influência das diversas correntes culturais, fazendo surgir diferenças sensíveis na interpretação e na definição das concepções de santidade.³⁵

Diante do que foi apresentado, fica bastante visível a influência da corrente historiográfica denominada de História das Mentalidades, liderada pelo historiador francês Jacques Le Goff, no trabalho de Vauchez. Embora tenha ressaltado inicialmente as diferenças entre as concepções de santidade popular e da Igreja, considerando esses grupos de forma mais ou menos homogênea, André Vauchez optou por enfatizar, ao final de seu trabalho, exatamente aquilo que eles supostamente tinham em comum: a mentalidade, formada pelos traços presentes em todos os indivíduos de uma mesma época.

No final da década de 90, a historiadora italiana Sofia Boesch Gajano elaborou o verbete *Santidade*,³⁶ publicado no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, organizado por Jacques Le Goff e Jean Claude-Schmitt, impresso no Brasil apenas em 2002. Neste trabalho, a autora não se propõe a fazer uma análise aprofundada sobre algum aspecto específico da santidade a partir de documentos de época. O que ela faz é abordar variados temas relacionados à santidade, buscando demonstrar possíveis caminhos de investigação sobre o assunto, destacando elementos e aspectos que permeiam este fenômeno, mas que ainda não foram devidamente explorados –

³⁴ O que Vauchez entende como “estruturas mentais” diz respeito ao aspecto individual da apreensão e interpretação da realidade. Já a “mentalidade” seria o conjunto de traços culturais presentes em um determinado contexto e comum aos indivíduos que vivenciam o mesmo.

³⁵ VAUCHEZ, André. *La Sainteté...* Op. Cit., p. 628.

³⁶ GAJANO, Sofia Boesch. *Santidade...* Op. Cit.

como, por exemplo, a importância do corpo e das relíquias para o desenvolvimento do culto aos santos, ou as diversas sacralizações (dos objetos, dos lugares, do tempo, etc.) associadas ao mesmo.

Todavia, esta abordagem multifocal acaba refletindo um dos pontos centrais do pensamento desta historiadora italiana: em sua visão, a santidade é um fenômeno que abarca múltiplas dimensões de uma realidade social (espiritual, teológica e religiosa, mas também, econômica, institucional e política). Um outro ponto que também fundamenta suas reflexões é a idéia de que a santidade cristã é uma construção, à medida que o reconhecimento do *status* de santo em um homem ou em uma mulher está diretamente associado às escolhas que estes operaram durante as suas vidas, aos exercícios espirituais praticados e aos modelos nos quais eles se inspiram.

Outros aspectos importantes no verbete são: a preocupação em visualizar as possíveis origens do fenômeno da santidade – no que a autora se distancia bastante de André Vauchez, já que associa o surgimento do culto aos santos a uma herança hebraica – e uma breve análise do processo de centralização do reconhecimento da santidade pela Igreja de Roma, aspecto que mais nos interessa em seu trabalho. Ela observa que:

Desde a origem e durante vários séculos, o reconhecimento da santidade é uma prerrogativa de cada igreja local ou das comunidades monásticas, que controlam cultos promovidos e organizados pela base, enquanto as autoridades eclesiásticas – e políticas – com frequência proibem certos cultos ‘populares’ (...). Mas o crescente fortalecimento da autoridade pontifical a partir de Gregório VII traduziu-se particularmente por uma centralização das canonizações.³⁷

Contudo, segundo a própria historiadora, a vontade de controlar com rigor o reconhecimento da santidade através de um projeto de centralização não pôde resistir à força da

³⁷ GAJANO, Sofia Boesch. Santidade... Op. Cit., p. 459-460.

veneração popular que, em detrimento deste esforço empregado, continuou a se fazer presente na aclamação de patronos não reconhecidos pelo papado.

A organização do verbete de Boesch Gajano, bem como os aspectos que ela aborda ao longo do texto, nos remete claramente para os fundamentos da corrente historiográfica denominada de Nova História. Tal corrente foi liderada exatamente por um dos organizadores do dicionário no qual figura o verbete, Jacques Le Goff, e tem como lema a idéia de explorar novos objetos, novas abordagens e novos problemas, numa perspectiva de “História Total”. Parece-nos que este lema está muito bem representado no artigo *Santidade*, já que a autora, ao invés de se prender a algum aspecto mais específico deste fenômeno histórico, decide abordar os diversos elementos que permeiam o mesmo com o intuito de apontar possíveis caminhos de investigação para os seus leitores.

Em 2004, o historiador James D. Ryan publicou um artigo na revista *The Catholic Historical Review* intitulado *Missionary Saints of the High Middle Ages: Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization*.³⁸ Neste trabalho, ele se propõe a realizar um estudo sobre os missionários cristãos martirizados nos séculos XIII e XIV, e que foram alvo de reconhecimento pontifício. Contudo, segundo Ryan, a Igreja de Roma demonstrou desinteresse em legitimar o culto a estes missionários ao longo destes séculos e foi relutante quanto à possibilidade de reconhecê-los como santos. Como prova disso, o autor demonstra que os primeiros deste grupo a serem canonizados foram os franciscanos conhecidos como “mártires do Marrocos”, que morreram no século XIII, mas que só foram reconhecidos pelo papado no século XV. Portanto, o presente artigo se dedica exatamente a refletir sobre a razão desta resistência papal em relação aos missionários martirizados nos séculos XIII e XIV, além de analisar quais foram os motivos que levaram ao reconhecimento pontifício nos casos estudados.

³⁸ RYAN, James D. *Missionary Saints...* Op. Cit.

Embora tenha se focado no estudo dos casos de missionários martirizados que foram reconhecidos oficialmente pelo papado, como santos ou beatos, James D. Ryan ressalta que a maior parte dos personagens que se encaixam neste perfil não se tornou alvo de veneração popular, tampouco foi objeto de um reconhecimento formal por parte da Igreja de Roma. Ele destaca que, na maioria das vezes, o culto de mártires cristãos por parte das populações locais esteve associado à veneração de suas relíquias, o que no caso dos missionários constituía um problema. Eles foram martirizados longe de suas regiões de origem e, portanto, dificilmente se tinha acesso aos seus restos mortais. Segundo o autor, aqueles que tiveram seus restos mortais recuperados pelos cristãos acabaram se tornando objeto de um culto público, como foi o caso dos próprios mártires franciscanos.

Já no tocante ao reconhecimento pontifício, Ryan argumenta que o estabelecimento dos processos de canonização no século XIII representou um grande obstáculo à aclamação destes missionários como santos. Não só pelos procedimentos que passavam a ser requisitados, como, propriamente, pelo fato de que as canonizações foram criadas, segundo o autor, justamente com o intuito de controlar o entusiasmo popular em relação aos cultos públicos. Desta forma, a Igreja de Roma demonstrou-se extremamente preocupada com reconhecimento de novos mártires neste século, para não incentivar uma onda de reconhecimentos locais de pessoas que tivessem morrido em situações semelhantes e que não estivessem devidamente de acordo com os interesses e as diretrizes do papado. Uma prova disto, segundo o historiador, é o fato de que apenas três mártires foram oficialmente canonizados no século XIII e nenhum deles era missionário. Dois deles estavam diretamente relacionados com projetos pontifícios, atuando como legado e inquisidor papais, o que demonstra que a suposta dificuldade proporcionada pelo estabelecimento dos processos de canonização não se aplicava aos casos de interesse do papado.

O artigo de James D. Ryan é um exemplo claro de uma abordagem sobre o reconhecimento oficial da santidade na Idade Média que não se propõe a estabelecer modelos e que, ao contrário, busca analisar as particularidades de cada caso segundo os contextos em estudo. Ao final do texto, o historiador defende a idéia de que as circunstâncias locais e específicas foram os principais motivos para a canonização dos missionários martirizados nos séculos XIII e XIV, e reconhecidos posteriormente. Ou seja, não só pelo recorte temático realizado pelo autor, como propriamente pela conclusão a que ele chegou, podemos afirmar, com segurança, que o trabalho de Ryan encontra-se fundamentado nas correntes historiográficas que se afirmaram na década de 80 e que se caracterizaram, sobretudo, por uma crítica contundente às grandes sínteses históricas e aos recortes demasiado grandes que se realizavam até então.

Uma vez realizada a revisão dos trabalhos que mais se aproximam de nossa temática de pesquisa e da perspectiva que delimitamos desde o início como viés principal de nossa dissertação (um estudo sobre o reconhecimento da santidade), resta-nos, agora, delimitar claramente as aproximações e as diferenças destes trabalhos em relação à abordagem que colocaremos em prática.

O trabalho de Pierre Deloiz é, certamente, de grande importância para nossa dissertação, não só porque figura como um dos primeiros a abordarem a santidade na perspectiva do reconhecimento, mais especificamente a partir das canonizações, mas também pelas diversas contribuições teóricas a respeito do estudo da santidade. Primeiramente, ele constata que a definição de santidade proposta pela Igreja Católica não dá conta de todos aqueles que foram cultuados em diferentes locais e períodos históricos. Depois, ele ressalta que, ao longo do tempo, existiram diferentes instâncias de reconhecimento da santidade, que atuavam paralelamente e que não tinham o mesmo significado, nem adotavam os mesmos critérios.

Contudo, existem alguns distanciamentos entre a abordagem de Deloos e a que colocamos em prática nesta dissertação de mestrado. Ele parte de uma perspectiva sociológica que visa, através da análise dos processos de canonização, observar as estruturas de uma sociedade religiosa e a evolução das mentalidades coletivas. O trabalho que desenvolvemos encontra-se bastante distante destes objetivos, à medida que não analisamos os diferentes reconhecimentos para acessar as estruturas de uma determinada sociedade e, sim, para analisar as particularidades de cada um, algo que certamente não é convergente com a idéia de evolução das mentalidades coletivas.

Já o trabalho de Michael Goodich também apresenta elementos interessantes para a nossa dissertação, como, por exemplo, a idéia de que os reconhecimentos concedidos a partir da canonização estavam diretamente associados aos interesses políticos do papado e que, no caso dos dominicanos, esteve relacionado ao papel que desempenharam na evangelização e no combate às heresias. Porém, existem também grandes divergências com a nossa perspectiva, sobretudo porque ele pauta sua análise em uma noção modelar da santidade, algo que está bem longe de nossa abordagem, que, ao invés de ressaltar os aspectos regulares deste fenômeno, opta por analisar as especificidades de cada instância de reconhecimento através de um estudo comparativo.

Dos textos revisados nesta parte da dissertação, certamente o livro de André Vauchez é aquele que apresenta maior relação com o trabalho que pretendemos desenvolver. Visto que além de realizar um histórico sobre a aclamação da santidade durante a Idade Média e estudar o processo de centralização da prerrogativa de santificar pela Igreja de Roma, ele se preocupa em analisar as diferentes instâncias de aclamação da santidade. Contudo, faz-se necessário apresentar as diferenças entre as nossas abordagens. Vauchez, ao analisar os diferentes tipos de aclamação e de concepções da santidade, constrói uma argumentação pautada em uma oposição entre popular

e oficial, estabelecendo, quase sempre, uma relação conflituosa entre a Igreja e os seus fiéis. Além disso, parte do conceito de mentalidades para justificar a existência de modelos de santidade nos diferentes períodos abarcados por sua análise. Em nossa abordagem, destacamos a idéia de que nos mesmos períodos podemos observar a veneração de santos que se encaixam em diferentes tipos de concepção e reconhecimento, buscando observar as particularidades, e não as regularidades, presentes nos cultos locais e universais, a partir da análise das documentações referentes a Domingo de Silos e Domingo de Gusmão.

O verbete de Sofia Boesch Gajano, embora não se constitua como um trabalho específico sobre o reconhecimento da santidade, apresenta uma visão sobre a centralização da prerrogativa de santificar que converge para o que pensamos, visualizando o mesmo como parte de um projeto institucional da Igreja, mas que, não necessariamente, conseguiu impor uma disciplina ao culto dos santos que fizesse desaparecer as outras formas de reconhecimento da santidade. Tal visão é bastante próxima daquela que pretendemos desenvolver em nossa dissertação, já que, assim como a historiadora italiana, observamos uma tentativa de centralização da aclamação dos santos por parte do papado, mas que, em detrimento do esforço empregado, parece não ter se realizado em sua totalidade.

Um outro aspecto deste artigo que apresenta relação com nosso trabalho é a idéia defendida pela autora de que as trajetórias pessoais dos santos em vida, bem como as suas escolhas realizadas ao longo da mesma, teriam um papel importante na construção da santidade. Embora não concordemos totalmente com esta idéia, por entendermos que o aspecto central da santidade está no seu reconhecimento posterior, ao longo de nossa dissertação dedicamos uma parte de nossos capítulos para analisar as trajetórias individuais dos santos a serem comparados, Domingo de Silos e Domingo de Gusmão. Contudo, não consideramos que as escolhas realizadas por eles ao longo de suas vidas tenham sido fundamentais para o reconhecimento da santidade, e

sim para observar aspectos da vida dos dois que nos permitam entender e analisar as relações de poder estabelecidas por ocasião dos reconhecimentos prestados a ambos.

Já em relação ao artigo de James D. Ryan, podemos também observar semelhanças e distanciamentos com o nosso trabalho. Nesse sentido, existem duas idéias que, certamente, encontram-se congruentes com a nossa pesquisa: primeiro, a de que a Igreja de Roma se demonstrou resistente em reconhecer oficialmente santos que não estivessem de acordo com seus próprios interesses e, depois, a de que as canonizações eram fundamentadas em aspectos específicos de cada caso e que, portanto, não havia um modelo geral para cada período. Em contrapartida, Ryan trabalha unicamente com os casos de missionários reconhecidos formalmente pelo papado e em um período bem posterior às suas mortes, o que caracteriza um duplo distanciamento em relação à nossa abordagem, visto que vamos comparar dois santos que foram alvo de diferentes tipos de reconhecimento institucional (episcopal e pontifício), mas que ocorreram pouco tempo após a morte de ambos. Nesse sentido, o trabalho de Ryan não se propõe a refletir, nem de uma forma específica, nem de uma maneira mais geral, sobre as diferentes instâncias de reconhecimento institucional da santidade, ao contrário do nosso.

Diante do número relativamente pequeno de trabalhos apresentados e debatidos nesta parte da introdução, não fica difícil perceber que, apesar de o tema santidade já ter sido explorado por diversos pesquisadores das chamadas Ciências Humanas, foram poucos os pesquisadores que se dedicaram a estudar o reconhecimento da santidade na Idade Média de forma específica. Nesse sentido, cabe ressaltar que o trabalho proposto nesta dissertação, de analisar diferentes tipos de reconhecimento institucional da santidade a partir de uma análise comparativa dos casos de Domingo de Silos e Domingo de Gusmão, apresenta-se como uma iniciativa inédita neste campo de pesquisa, o que, por um lado, se configurou como um grande desafio e, por outro, gerou certa

preocupação, pois não tivemos acesso a um número grande de pesquisas que pudessem servir como referência para o trabalho cujas conclusões apresentamos nesta dissertação.

3 As relações de poder e a afirmação de identidades no reconhecimento da santidade

Sem dúvida, um dos principais pontos de partida de nossas reflexões é o pressuposto de que o reconhecimento da santidade não assume as mesmas características, nem adota os mesmos critérios e procedimentos nas sociedades em que se manifestou ao longo do tempo. Pois, se assim o fosse, os pesquisadores não perderiam tempo de estudá-lo em diferentes contextos, bastaria analisar um único caso e intuir que se trata da mesma coisa sempre. Assim como Paul Veyne,³⁹ acreditamos que um dos papéis principais do historiador é o de individualizar os fenômenos, observando suas particularidades nas diferentes sociedades.

Portanto, entendemos que o reconhecimento da santidade deve ser estudado, do ponto de vista da História, não só como um fenômeno exclusivamente religioso, dotado de uma essência transcendental e de características espirituais, mas também sob seus aspectos político, social e cultural. Desta forma, a aclamação da santidade deve ser considerada como uma prática de atribuição de valor que assume significados diversos e adota diferentes critérios nas sociedades em que se insere. Sendo assim, torna-se extremamente importante uma contextualização histórica desta prática: um estudo sobre o reconhecimento da santidade deve estar sempre atento às singularidades sociais, políticas e culturais que caracterizam as sociedades nas quais se verificam tal fenômeno, objetivando analisar as relações desta prática com os diversos aspectos da configuração social em que ela está inserida.

³⁹ VEYNE, Paul. **O inventário das diferenças. História e Sociologia**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

Foi a partir destas reflexões que conseguimos visualizar mais claramente o tipo de abordagem que gostaríamos de colocar em prática: uma que privilegiasse o estudo dos aspectos específicos que envolvem o reconhecimento da santidade em um determinado contexto, que levasse em consideração as relações de poder, os interesses de grupos e instituições, ou até mesmo de particulares, que influenciam esse ato. Sendo assim, de acordo com a abordagem teórica que estamos postulando, o fenômeno de aclamação dos santos está intrinsecamente ligado ao reconhecimento de um título valorativo por parte de uma comunidade ou sociedade, ou mais especificamente, pela própria Igreja Romana. Em síntese, por mais que uma determinada pessoa realize escolhas durante sua vida e apresente uma conduta irretocável (o que supostamente levaria à sua santificação), ela só se torna santa no momento em que é objetivada como tal. Para que um determinado personagem histórico seja venerado como um intercessor eficaz junto à divindade maior, é necessário que algum grupo ou instituição lhe atribua esse valor. Portanto, em última instância, o seu *status* de santo depende muito mais do reconhecimento de seu poder do que propriamente do seu esforço pessoal.

Partindo do princípio de que existiram diferentes tipos de reconhecimento da santidade ao longo do tempo e que as diversas instâncias de legitimação do culto público tiveram que conviver entre si, o conceito de poder acabou adquirindo uma importância fundamental em nossa análise. A aclamação *vox populi*, o reconhecimento episcopal e a canonização acabam manifestando diferentes critérios, interesses e procedimentos no tocante à aclamação da santidade, algo que, por si só, nos remeteu a uma possível disputa pela prerrogativa de santificar.

Dentro de uma perspectiva mais tradicional, talvez esta relação entre a Igreja, suas dioceses e as diferentes populações não fosse sequer considerada a partir de uma abordagem sobre o poder, ou então a análise recairia na suposta relação dicotômica entre opressor e oprimido, com a Igreja de Roma impondo todas as suas vontades aos fiéis e clérigos de todas as

regiões através do uso da força e da coerção. Nenhuma das duas possibilidades nos agradava, pois, embora entendamos a disputa em questão como uma relação de poder, parecia-nos mais plausível a idéia de negociação entre as diferentes partes envolvidas, já que muitas vezes a Igreja Romana tentou impor suas posições e na passagem da teoria para a prática elas se perdiam, e em tantas outras acabou cedendo às pressões de clérigos e fiéis.

Nesse sentido, a abordagem de Michael Foucault a respeito do poder pareceu ser a mais adequada para a análise que realizamos. Sem dúvida, este filósofo francês foi um dos primeiros a problematizar a visão tradicional sobre o poder, visto, na maioria das vezes, como algo que parte do Estado, ou seja, como sinônimo de repressão, coerção. A perspectiva foucaultiana é totalmente diferente. Para ele o poder só existe como algo relacional, que depende de um conjunto de relações de força estabelecidas entre os homens inseridos em uma determinada sociedade. A perspectiva relacional do poder em Foucault desmantela a idéia de um centro decisório capaz de coordenar, ou exercer sozinho, a complexa rede de relações que compreendem o poder em uma configuração social. É daí que surge a noção de *micro-poderes*, descontínuos e dispersos no seio de uma sociedade, exercidos a partir de múltiplos focos de poder, que se interligam e interagem entre si. Aliás, para este filósofo, o poder não existe de forma independente, mas somente através da relação entre os *micro-poderes*.⁴⁰

Portanto, foi a partir da visão foucaultiana de poder que abordamos a relação entre as diferentes instâncias de reconhecimento institucional da santidade (episcopal e pontifícia) em nossa pesquisa, entendidas como manifestações de diferentes *micro-poderes* que se relacionaram e disputaram entre si a prerrogativa do estabelecimento de cultos públicos e o *status* de reconhecimento oficial. Além disso, permitiu analisar o reconhecimento episcopal de santo Domingo de Silos e a canonização de santo Domingo de Gusmão também a partir deste conceito,

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. **Surveiller et Punir. Naissance de la prison**. Paris: Gallimard, 1975. p. 227.

visto que a participação de autoridades locais e de diferentes grupos em cada caso pôde ser interpretada como relações de poder estabelecidas a partir de *micro-poderes* que convergiram para uma finalidade em comum: a institucionalização do culto de ambos.

Um outro conceito de grande importância para nossa análise foi o de *identidade*, sobretudo aquele formulado por Tomaz Tadeu da Silva em seu artigo *A produção social da identidade e da diferença*.⁴¹ Nele, o autor defende que só existe a necessidade de afirmação da identidade diante da existência da diferença, algo que não fica explícito quando se define a identidade por fatores positivos, já que esse tipo de definição tende a camuflar a estreita relação entre essa e a diferença, que aparecem como dados naturais. Sendo assim, para este filósofo, é através do processo de diferenciação que tanto a diferença quanto a identidade são construídas. Nesse processo de mútua definição, a diferença viria em primeiro lugar e tanto esta quanto aquela figurariam como produtos culturais e não como dados da natureza.

Nesse sentido, interpretamos o projeto de centralização do reconhecimento oficial da santidade no papado, a partir da reforma iniciada no século XI, como um processo de afirmação de uma identidade institucional da Igreja de Roma sob as diferentes identidades regionais representadas pelas dioceses espalhadas pela Europa. Ou seja, o estabelecimento dos processos de canonização como via única para o reconhecimento da santidade foi entendido como parte integrante da tentativa de imposição de uma identidade institucional do papado sob as diversas dioceses locais, que antes tinham a prerrogativa de estabelecer oficialmente o culto público aos santos, escolhidos de acordo com os seus próprios interesses e não de acordo com as demandas do papado.

⁴¹ SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 73-102.

Quando o bispo de uma determinada diocese autorizava o culto de um santo, de certa forma, ele fortalecia a identificação dos fiéis com as igrejas locais, pois a partir deste reconhecimento a relação dos fiéis com o santo passava a ser estabelecida através da tutela destas igrejas. Portanto, a partir da atuação dos bispos, o culto aos santos se desenvolvia de forma local e acabava contribuindo para fortalecer as identidades regionais. O estabelecimento das canonizações como uma reserva pontifícia foi uma tentativa de reverter este processo, fazendo com que o reconhecimento da santidade e o estabelecimento dos cultos passassem diretamente pelas mãos do papa, que poderia escolher para santo figuras consideradas mais adequadas ao modelo institucional e que, dessa forma, contribuiriam para a identificação dos fiéis com Roma e não com as igrejas locais.

4 Um panorama do método comparativo na História⁴²

Como nossa pesquisa de mestrado encontra-se amplamente inserida no campo da História Comparada e o conceito de comparação perpassa toda a construção de nossa dissertação, consideramos necessário realizar um debate, mesmo que breve, sobre o uso da comparação na História. Nesse sentido, um dos primeiros aspectos que devemos ressaltar está diretamente associado à influência exercida pela sociologia neste campo. Émile Durkheim e Max Weber, sem dúvida alguma, foram as grandes referências teóricas utilizadas pelos historiadores que, influenciados pelas Ciências Sociais, se aventuraram a lançar mão de um método de pesquisa até então inédito na Historiografia com o intuito de conferir um caráter mais científico a História.

⁴² Para uma visão mais abrangente sobre os usos do método comparativo na História, vide: THEML, Neyde, BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. História Comparada: Olhares Plurais. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 29, n. 2, p. 7-22, 2003.

Partindo de uma visão de sociedade como um dado quase que natural, independente do indivíduo, Durkheim defendia que o método comparativo poderia atuar como uma espécie de experimento indireto, que permitiria ao pesquisador passar da mera descrição de uma sociedade, para a análise dos fatos que a levaram a assumir determinada forma.⁴³ Para este sociólogo a comparação era um método que permitiria uma análise mais científica e rigorosa das estruturas de uma sociedade, funcionando para o pesquisador da área de humanas como um instrumento equivalente à observação empírica das outras ciências. Sendo assim, para Durkheim as sociedades eram os objetos privilegiados da comparação, que deveria permitir ao pesquisador analisar as estruturas sociais em diferentes períodos e contextos.

Já Max Weber adotou uma postura um tanto quanto diferente. Embora para este pesquisador a sociedade continuasse sendo o objeto privilegiado de estudo do sociólogo, em sua visão só era possível acessá-la através das ações sociais dos indivíduos inseridos na mesma. Para Weber, era impossível acessar o coletivo e o macro-estrutural diretamente pelo trabalho empírico forjados por leis e teorias abstratas e metafísicas. Em outras palavras, as ações sociais eram o único objeto possível de ser alcançado, sendo compreendidas através das atuações individuais dos sujeitos sociais e de suas interações, entre si e com o Estado. Nesse sentido, a comparação na abordagem weberiana se voltou mais para a análise de processos e ações sociais desenvolvidas em sociedades visivelmente heterogêneas, pois o objetivo de suas comparações era “desvelar o que é ‘peculiar’ a cada uma e não operando na busca do ‘comum’ a várias ou a todas as configurações”.⁴⁴

Marc Bloch foi um dos pioneiros no uso do método comparativo na História e se apropriou deste instrumento de análise de forma bastante semelhante ao sociólogo Émile

⁴³ BURKE, Peter. **História e teoria social**. São Paulo: UNESP, 2002. p. 39.

⁴⁴ THEML, Neyde, BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Op. Cit., p.3.

Durkheim. Para ele, o ideal era comparar sociedades vizinhas no tempo e no espaço que, supostamente, se influenciaram de forma recíproca, que estavam sujeitas às mesmas grandes causas e que remontavam a uma origem comum. Sendo assim, a comparação nos moldes de Bloch tinha como foco central a observação das similitudes dos fatos em meios distintos, demonstrando uma pré-disposição pelo estudo das regularidades e visando elaborar sínteses históricas que ajudassem a explicar o desenvolvimento das sociedades ao longo do tempo.⁴⁵

Sem dúvida alguma, o programa comparativo proposto por Marc Bloch permaneceu durante um longo tempo como a principal referência metodológica para os trabalhos comparativos em História e chegou a ser visto, em alguns momentos, como a única possibilidade “séria” para os pesquisadores que quisessem desenvolver análises comparativas. Contudo, com o passar do tempo, surgiram outras perspectivas de utilização da comparação como instrumento de pesquisa e que, de uma forma geral, não compartilhavam da idéia de que as sociedades seriam o objeto privilegiado da comparação na História. Nesse sentido, cabe destacar o trabalho desenvolvido por Marcel Detienne.⁴⁶

De início, é importante ressaltar que, para este autor, o objeto de comparação não é dado *a priori*, e sim construído. A partir de um campo de experimentação, os pesquisadores comparam seus trabalhos individuais e identificam diversas possibilidades para uma reflexão em conjunto. Ao perceber aspectos em comum, como por exemplo, práticas ou representações culturais, eles se agrupam e estabelecem um objeto presente em todas as pesquisas e passam a observar as variações de sentidos e significados que ele adquire nas diversas culturas, ou seja, passam a observar as escolhas operadas por cada cultura em um universo de possibilidades. Sendo que, tais escolhas só se tornam inteligíveis e possíveis de serem analisadas dentro de seus respectivos

⁴⁵ CARDOSO, C. F.; PÉREZ BRIGNOLI, H. O método comparativo na História. In: _____. **Os métodos da História**. 3 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 409-419, p. 415.

⁴⁶ DETIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. São Paulo: Idéias e Letras, 2000.

sistemas de pensamento. Em suma, o que se compara são as diferentes soluções lógicas (escolhas) operadas por cada cultura, mas não de forma livre, e sim relacionadas intrinsecamente aos sistemas de pensamento. Sendo assim, não existe a possibilidade de restringir o universo das comparações, pois se parte do princípio de que tudo é comparável.

Caminhando de acordo com esta visão teórica de uma flexibilidade maior dos objetos a serem comparados em uma abordagem historiográfica, podemos visualizar também a perspectiva comparativa do historiador Jürgen Kocka. No artigo *Comparison and beyond* ele defende a idéia de 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 objetos intelectuais”.⁴⁷ Ou seja, ele também não delimita *a priori* um objeto específico para a comparação, nem os possíveis objetivos a serem alcançados. Em sua visão, mais importante do que delimitar de forma prévia aquilo que o historiador pode ou não comparar é entender a funcionalidade deste método, que devido ao seu caráter heurístico “permite identificar questões e problemas que se poderiam de outro modo perder, negligenciar ou apenas não inventariar”.⁴⁸

Diante do que foi apresentado, podemos concluir que o método comparativo, desde que passou a ser utilizado pelos historiadores, não assumiu uma forma homogênea nas diferentes abordagens historiográficas. Ao que tudo indica, os objetivos e os objetos da comparação variam de acordo com a perspectiva teórica do pesquisador que lança mão do método.⁴⁹ Por isso, faz-se

⁴⁷ KOCKA, Jürgen. Comparison and beyond. **History and Theory**, n. 42, p. 39-44, February of 2003. p. 39.

⁴⁸ Ibidem, p. 40.

⁴⁹ No decorrer do mestrado tivemos a oportunidade de elaborar um trabalho, em conjunto com a discente Priscila Falci, no qual debatemos o status da comparação na História. Neste texto defendemos a idéia de que o uso do método comparativo apresenta singularidades que estão de acordo com a perspectiva teórica do pesquisador que o utiliza. Para maiores informações, vide: PORTO, Thiago de Azevedo; FALCI, Priscila Gonzalez. Método, teoria ou historiografia? Reflexões sobre a História Comparada. In: SILVA, Andréia C. L. Frazão da (Coord.). Semana de Integração Acadêmica do CFCH, 1, Rio de Janeiro, 22 a 26 de maio de 2006. **Anais eletrônicos...** Rio de Janeiro: CFCH, 2007. (CD-ROM)

necessário ressaltar que, aqui em nosso trabalho, não pretendemos realizar uma comparação ampla entre duas sociedades ou culturas vizinhas, ou distantes entre si, como já foi feito anteriormente por outros pesquisadores da área,⁵⁰ mas sim uma análise comparativa que tem como objeto específico uma prática histórica, visualizada a partir de dois casos particulares: o reconhecimento institucional da santidade através da comparação entre Domingo de Silos e Domingo de Gusmão.

Foi exatamente a partir da perspectiva comparada Jürgen Kocka que lançamos mão do método comparativo como um instrumento de análise do objeto de nossa pesquisa ao longo do mestrado. Ao comparar os casos de Domingo de Silos e Domingo de Gusmão, tivemos a oportunidade de visualizar os elementos fundamentais que separam os reconhecimentos episcopal e pontifício da santidade, a partir de dois casos específicos. Além disso, o uso deste método nos permitiu verificar as particularidades presentes em cada um dos casos de santidade analisados, partindo do pressuposto que eles apresentam singularidades históricas e que estas se tornaram inteligíveis justamente devido ao caráter heurístico da comparação, tal como teorizou este historiador.

Por fim, é necessário ressaltar que a comparação não exerce somente uma função de metodologia em nosso trabalho. Como deve ter ficado visível ao longo desta introdução e ficará ainda mais no decorrer da dissertação, a idéia de comparação foi fundamental para a organização e a realização da análise proposta aqui. Desta forma, podemos afirmar com segurança que a perspectiva comparativa é um dos traços mais característicos da abordagem que estamos

⁵⁰ Para maiores informações sobre a comparação nesta perspectiva mais ampla, vide: CARDOSO, C. F.; PÉREZ BRIGNOLI, H. O método comparativo... Op. Cit.; HAUPT, H - G. O lento surgimento de uma História Comparada. In: BOUTIER, J., JULIA, D (org.). **Passados recompostos; campos e canteiros da História**. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1998. p. 205-216.

propondo para o estudo das diferentes formas de reconhecimento oficial da santidade na Idade Média.

5 Documentações e técnica de análise de textos

O trabalho desenvolvido nesta dissertação encontra-se fundamentado na leitura e análise de três diferentes documentações medievais: duas hagiografias e um documento pontifício. No caso do estudo do reconhecimento episcopal de Domingo de Silos utilizamos a *Vita Dominici Siliensis*, uma hagiografia redigida no século XI. Já no estudo dos reconhecimentos episcopal e pontifício prestados a Domingo de Gusmão, a nossa análise está baseada no *Libellus de pricipiis Ordinis Praedicatorum*, uma crônica escrita no século XIII, e na bula de canonização, elaborada no âmbito do papado também neste século.⁵¹

A leitura crítica destas documentações medievais visou, em um primeiro momento, a analisar os aspectos específicos dos diferentes reconhecimentos institucionais prestados a Domingo de Silos e Domingo de Gusmão nos séculos XI e XIII, respectivamente, a partir do estudo de suas trajetórias pessoais, das relações de poder estabelecidas e dos procedimentos utilizados em cada caso. Posteriormente, estes estudos particulares sobre Domingo de Silos e Domingo de Gusmão, disponibilizados nos capítulos II e III desta dissertação, foram analisados comparativamente no capítulo IV da dissertação, com o objetivo de visualizar os limites, as semelhanças e as diferenças entre eles, além de possibilitar uma reflexão mais ampla sobre estes dois tipos de reconhecimento institucional (episcopal e pontifício).

⁵¹ Não apresentaremos nesta parte da introdução um estudo aprofundado sobre as documentações utilizadas, pois optamos por realizar este trabalho nos capítulos II e III, nos quais fazemos um estudo específico sobre cada caso exatamente a partir destas documentações.

A *Vita Dominici Siliensis* é uma hagiografia que foi escrita no século XI por um monge do mosteiro de Silos, identificado pelos pesquisadores da obra como sendo Grimaldo. Esta foi a primeira *vita* sobre Domingo de Silos e foi escrita originalmente em latim. O livro encontra-se dividido em três partes: na primeira o autor narra episódios referentes à vida do santo e aos milagres realizados ao longo da mesma. Na segunda e na terceira parte, o hagiógrafo se dedica somente aos milagres realizados após a morte de Domingo de Silos. A leitura e a análise crítica desta hagiografia foram de grande importância para o nosso trabalho, por nos permitirem visualizar a trajetória pessoal de Domingo ainda em vida, bem como os procedimentos utilizados em seu reconhecimento institucional pelo episcopado de Burgos e as relações estabelecidas em torno deste ato local. A própria *Vita Dominici Siliensis* foi um elemento importante para a análise do reconhecimento prestado a este santo, devido ao papel das hagiografias no registro e na difusão da fama de santidade neste contexto. A versão que utilizamos nesta dissertação é uma edição crítica e bilíngüe (latim/espanhol) realizada por Vitalino Valcarcel em 1982.⁵²

O *Libellus de pricipiis Ordinis Praedicatorum* foi redigido no século XIII pelo mestre geral da Ordem dos Pregadores Jordão da Saxônia. Como poderemos observar posteriormente, este texto não é uma *vita* propriamente dita sobre o fundador dos dominicanos, e sim uma crônica sobre as origens da ordem, mas que acaba figurando como primeira biografia sobre o santo. O texto de Jordão da Saxônia foi escrito originalmente em latim e, apesar de tratar o santo fundador da ordem como principal protagonista, também apresenta a participação de outros frades na criação e na difusão da Ordem dos Pregadores. A versão que estamos utilizando na dissertação é uma tradução do latim para o espanhol e encontra-se disponibilizada no livro *Santo Domingo de*

⁵² GRIMALDO. *Vita Dominici Silensis*. In: VALCARCEL, Vitalino. **La “Vita Dominici Siliensis” de Grimaldo**. Estudio, Edición Crítica y Traducción. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982.

Guzmán visto por sus contemporâneos,⁵³ que apresenta uma coletânea de diversas documentações relacionadas a Domingo de Gusmão.

A bula de canonização de Domingo de Gusmão apresenta-se como uma espécie de carta, ou comunicado formal, na qual o papa Gregório IX declara a canonização do santo fundador dos dominicanos e realiza uma defesa de seu reconhecimento oficial, apresentando argumentos que justificam a sua inscrição no catálogo de santos da Igreja de Roma. Este documento foi redigido originalmente em latim e configura-se como um material produzido no âmbito do papado entre os anos 1233 e 1234. A versão que utilizamos é uma tradução do latim para o espanhol e encontra-se disponível na obra mencionada anteriormente.⁵⁴

Segundo os historiadores Ciro Flamarion e Ronaldo Vainfas, “o pressuposto essencial das metodologias propostas para a análise de textos em pesquisa histórica é o de que o documento é sempre portador de um *discurso* que, assim considerado, *não pode ser visto como algo transparente*”.⁵⁵ Partindo dessa reflexão, consideramos pertinente a utilização das técnicas da análise discursiva na abordagem da documentação apresentada anteriormente. A partir de uma leitura crítica dos textos, atentamos para os diversos tipos de discurso produzidos, reproduzidos e perpetuados nestes documentos, buscando observar as particularidades de cada um, os interesses envolvidos e as relações de poder estabelecidas. Nesse sentido, o foco principal deste trabalho com as documentações foi a identificação dos grupos ou das pessoas que participaram direta ou indiretamente na produção destes materiais, buscando analisar qual a relação dos mesmos com os reconhecimentos institucionais obtidos pelos dois santos.

⁵³ JORDÃO DA SAXÔNIA. *Libellus de pricipiis Ordinis Praedicatorum*. In: GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria (ed.). **Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporâneos**. Madrid: BAC, 1947. p. 163-216.

⁵⁴ BULA DE CANONIZAÇÃO DE SANTO DOMINGO. In: GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria (ed.). **Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporâneos**. Madrid: BAC, 1947. p. 320-323.

⁵⁵ CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *História e Análise de textos*. In: _____. (orgs.). **Domínios da História: Ensaio de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1998. p. 375-399, p. 377.

6 Hipóteses e objetivos do trabalho

Diante dos pressupostos teóricos e metodológicos apresentados ao longo desta introdução como fundamentos de nosso trabalho, desenvolvemos uma argumentação que se preocupou em abordar o reconhecimento da santidade como uma prática histórica, buscando observar suas particularidades nos diferentes contextos em que se inseriram a aclamação episcopal de Domingo de Silos e a canonização de Domingo de Gusmão, bem como os interesses envolvidos e as relações de poder estabelecidas em cada caso. Em nosso entendimento, esta abordagem se identifica com os pressupostos da chamada História Política, mas não dentro de uma corrente mais tradicional, que visualiza o poder como sendo algo que parte do Estado, ou de alguma instituição, e que se traduz principalmente como uma força coercitiva. A partir dos conceitos foucaultianos, analisamos o reconhecimento institucional da santidade como uma prática que é permeada por relações de poder, mas sem recorrer à idéia de que existia um centro decisório capaz de legitimar sozinho, perante aos cristãos, a aclamação da santidade de Domingo de Silos e Domingo de Gusmão, e de dar sustentação para o desenvolvimento de cultos públicos associados a estes santos. Ao contrário, tanto em um caso como no outro, pudemos visualizar a participação de diferentes grupos e autoridades, configurando exatamente aquilo que estamos entendendo como relações de poder.

Dentro desta perspectiva de abordagem, a primeira hipótese a ser defendida em nosso trabalho é que o reconhecimento episcopal prestado a Domingo de Silos no século XI, em Burgos, estava relacionado a questões contextuais da península ibérica neste período (as disputas políticas e territoriais envolvendo os reinos de Navarra e Castela, bem como o processo da chamada reconquista) e ao acolhimento de sua causa por parte de autoridades locais (o abade do mosteiro de Silos, o rei de Castela e o bispo de Burgos). A não abertura de um processo de

canonização para Domingo de Silos aponta exatamente para a estreita relação de seu culto público com a monarquia castelhana e com a realidade ibérica, algo que não o enquadraria dentro dos critérios estabelecidos pelo papado para uma canonização nos dois séculos posteriores. Neste caso, um reconhecimento oficial por parte do papado só ajudaria a intensificar a identificação dos cristãos ibéricos com as igrejas locais, caminhando na direção contrária da política de fortalecimento da Igreja de Roma a partir do século XI.

A outra hipótese a ser defendida em nossa dissertação é a de que a canonização de Domingo de Gusmão estava relacionada ao caráter universal de sua atuação como clérigo, à fundação da Ordem dos Pregadores, ao acolhimento de sua causa por um grupo específico e aos interesses contextuais do papado no período em questão. Desta forma, a adequação de sua obra às diretrizes contextuais do papado contribuía para reafirmar uma identidade institucional associada à Igreja de Roma, em detrimento das identidades locais. Sendo assim, o pontífice romano reconhecia como santo um clérigo marcado pela universalidade de sua atuação e pela defesa da fé cristã diante dos supostos “perigos” de seu contexto, funcionando como um instrumento de reafirmação da autoridade da Igreja de Roma sobre as demais dioceses e de construção de uma identidade institucional associada ao papado. Além disso, o papado ainda respondia positivamente às pressões exercidas pela Ordem dos Pregadores em busca de um reconhecimento oficial para o santo fundador da ordem.

Por fim, cabe ainda ressaltar a forma como esta dissertação encontra-se organizada, buscando identificar os principais objetivos de cada capítulo. Nesse sentido, além desta parte introdutória, o trabalho apresenta-se dividido em outras cinco partes: A primeira é o capítulo I, no qual realizamos um histórico sobre o reconhecimento da santidade até o século XIII, buscando ressaltar e analisar as particularidades das diferentes instâncias envolvidas com esta prática histórica ao longo do tempo. A segunda parte é o capítulo II, no qual apresentamos um estudo

sobre a trajetória pessoal de Domingo de Silos e sobre o reconhecimento episcopal que lhe foi prestado no século XI. A partir da análise das hagiografias que se relacionam com sua fama de santidade e do procedimento utilizado para formalizar o seu culto público, procuramos enfatizar as relações de poder estabelecidas para este fim, bem como a construção de uma identidade associada a sua fama de santidade. A terceira parte é o capítulo III, no qual traçamos um roteiro idêntico ao que foi feito no capítulo anterior, só que neste caso o estudo realizado referiu-se a Domingo de Gusmão e além da hagiografia, também utilizamos a bula pontifícia relacionada à sua causa de canonização. A quarta parte é o capítulo IV, em que analisamos de forma comparativa os diferentes reconhecimentos prestados a Domingo de Silos e Domingo de Gusmão, assim como as relações de poder implicadas em cada caso. A partir desta comparação, pudemos debater a respeito dos limites, semelhanças e diferenças presentes em duas formas de aclamação institucional e oficial da santidade (episcopal e pontifícia). A quinta e última parte é a conclusão, na qual buscamos retomar as principais questões apresentadas ao longo da dissertação e apresentar as principais constatações de nossa pesquisa.

CAPÍTULO I

As formas de reconhecimento da santidade no medievo

1 Apresentação

Como assinalamos na introdução, a santidade medieval é um tema que já foi substancialmente abordado na historiografia a partir de diversos prismas e diferentes perspectivas teóricas. Contudo, existe um aspecto deste fenômeno que consideramos não ter sido explorado em todas as suas possibilidades pelos historiadores. Trata-se da questão do reconhecimento da santidade pela hierarquia da Igreja. A esmagadora maioria dos trabalhos historiográficos que abordam este tema trata somente do estabelecimento dos processos de canonização pelo papado, a partir do final do século XII, inserido em um contexto de reorganização institucional da Igreja de Roma e afirmação política do papado, visando a um maior controle sobre a santidade. Mas como se dava o reconhecimento da santidade antes desse período? Quem eram os responsáveis pela atribuição do *status* de santo para que um determinado personagem pudesse ser, legitimamente, venerado pela população cristã? Podemos falar em reconhecimento oficial antes dos processos de canonização? E após o estabelecimento das canonizações como norma para o reconhecimento oficial, as outras instâncias de reconhecimento da santidade deixaram de existir?

O presente capítulo tem como principal objetivo realizar um histórico sobre este tema, observando as diferentes instâncias de reconhecimento que se estabeleceram com o passar do

tempo e buscando visualizar as especificidades e os limites de cada uma.¹ Este capítulo é de grande importância para a dissertação como um todo, pois apresenta elementos para a compreensão da análise dos casos de Domingo de Silos e Domingo de Gusmão, dois santos reconhecidos institucionalmente pela hierarquia da Igreja e que serão tema dos próximos capítulos. O capítulo em questão está dividido em quatro partes: na primeira, trataremos do surgimento e do desenvolvimento do culto aos mártires. Por mais que tenha se expandido em um período anterior ao medievo, que é nosso recorte temporal mais específico, consideramos que um estudo sobre os primórdios deste culto nos propiciará uma visão mais geral sobre as diferentes formas de reconhecimento da santidade, visto que os mártires foram os primeiros a serem venerados pelos cristãos. Na segunda, partindo das primeiras figuras que foram cultuadas após o fim das perseguições oficiais ao cristianismo, abordaremos o culto aos santos. Na terceira, analisaremos a tentativa de projeto de controle sobre a santidade, idealizado no bojo do processo de reorganização e fortalecimento do papado ao longo da chamada Reforma eclesiástica.² Por último, realizaremos uma breve discussão sobre os reconhecimentos local e universal da santidade, buscando observar os limites do projeto de centralização defendido pelo papado e as especificidades das diferentes instâncias de reconhecimento institucional da santidade.

¹ Em nenhum momento, pensamos em realizar um histórico completo, que, de alguma forma, pretendesse dar conta do reconhecimento da santidade ao longo do tempo. Até porque este não é o objetivo principal de nossa pesquisa. O que pretendemos com este capítulo é apenas ressaltar alguns aspectos sobre as formas de reconhecimento da santidade e do culto aos santos que consideramos importantes para a compreensão de nossa argumentação ao longo desta dissertação de mestrado.

² Existe uma controvérsia entre os pesquisadores deste tema no tocante ao uso dos termos reforma eclesiástica ou reforma gregoriana. Aqueles que optam pelo primeiro termo ressaltam que o dito movimento reformista não se restringiu ao pontificado de Gregório VII e perdurou, pelo menos, até fins do século XIII. Já os que utilizam o segundo, conferem um papel de destaque ao papa Gregório VII, que teria sido o grande líder deste movimento reformista, responsável pelas novas diretrizes eclesiásticas, emanadas do papado a partir do século XI. Sobre este debate, vide: BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Ed. 70, 1985; DUFFY, E. **Santos e pecadores: história dos papas**. São Paulo: Cosac & Naify, 1998; FRANK, Isnard Wilhelm. **Historia de la Iglesia Medieval**. Barcelona: Herder, 1988; PAREDES ALONSO, Francisco Javier. **Diccionario de los papas y concilios**. Barcelona: Ariel, 2005; VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

2 O culto aos mártires

Desde o século II, o termo *martys* (testemunha) era utilizado para designar os cristãos que sofriam e morriam testemunhando sua fé: pessoas que eram submetidas a todo tipo de perseguição e tortura, mas mantinham firme sua convicção cristã e, por isso, acabavam sendo mortas.³ Os três primeiros séculos de nossa era foram o período “clássico” do martírio cristão. Nessa época, o cristianismo ainda era considerado uma *religio illicita* no Império Romano e alguns de seus seguidores eram perseguidos e mortos por ordem dos governantes. Neste contexto, os mártires se constituíram em figuras centrais da Igreja primitiva, pois contribuíam para a afirmação do cristianismo como religião de massa e para a difusão dos ensinamentos cristãos, através de seus exemplos de paixão pela fé.⁴

Para os cristãos, o martírio era uma forma privilegiada de aproximação com o divino, pois, ao morrerem testemunhando sua fé, os mártires teriam a remissão completa de seus pecados e passariam a figurar no paraíso ao lado de Cristo.⁵ Por isso seu aniversário de morte era celebrado anualmente, pois se acreditava que eles atuavam como mediadores dos fiéis junto à divindade:

La religiosité des fidèles, lorsqu'elle promet au défunt de vivre *cum sanctis*, avec la communauté des saints, exprimait une eschatologique de l'Église, une Église des saints dans laquelle l'élite privilégiée des martyrs tient une place particulière, puisqu'elle a déjà reçu la récompense du salut. Ainsi, les saints peuvent

³ “Celui qui renonce à la vie sur cette terre au profit de la vie dans le monde futur témoigne de la puissance de sa foi. L'appellation donnée à ceux qui moururent pour la foi est celle de ‘martyrs’, témoins em grec”. KLEINBERG, Aviad. **Histoires de saints: Leur rôle dans la formation de l'Occident (Broché)**. Paris: Gallimard, 2005. p. 30.

⁴ VELÁZQUEZ, Isabel. **Hagiografía y culto a los santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias**. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2002. p. 85.

⁵ THURSTON, H. Saints and Martyrs (Christian). In: HASTINGS, J. (ed.). **Encyclopedia of Religion and Ethics**. New York: Charles Scribner's Sons, 1962. V. 11, p. 52-59, p.53.

interceder parce que leur prière s'adresse, dans le corps de l'Église celeste, à la tête, au Christ médiateur.⁶

No tocante ao reconhecimento dos mártires e ao estabelecimento de cultos públicos, podemos notar divergência entre alguns pesquisadores. Segundo Rafael González Fernández, na maioria das ocasiões, a iniciativa de estabelecer um culto não era dos clérigos, que, na prática, apenas aceitavam o fato consumado. Ela partia das populações cristãs, que tratavam de fixar um dia para a festa do mártir e dar início ao seu culto público.⁷ Portanto, dentro desta perspectiva, o reconhecimento seria *vox populi* e caberia ao bispo local apenas oficializar um culto já iniciado. Já para Camilus Beccari, o processo de reconhecimento de um mártir era, desde o início, prerrogativa do bispo, que estabelecia oficialmente o culto ao mártir em sua diocese e divulgava o nome dele nas igrejas de sua jurisdição e nas regiões mais próximas. Nesse sentido, o culto prestado aos mártires nos primeiros séculos teria caráter local e dependeria sempre da autorização dos preladados diocesanos para se estabelecer e se difundir. Na perspectiva de Beccari, a fama virtuosa de santidade e a existência de práticas de veneração privada não seriam dados suficientes para o reconhecimento oficial de um mártir.⁸

André Vauchez apresenta uma visão historiográfica que talvez seja o meio termo entre as proposições de González Fernández e Camilus Beccari. Para o historiador francês, o culto aos mártires teria surgido de forma privada e, aos poucos, foi sendo absorvido pelos representantes da

⁶ Optamos por traduzir, ao longo da dissertação, em nota de rodapé, apenas as citações em língua estrangeira dispostas no corpo do texto. Aquelas citações realizadas em nota de rodapé, funcionando somente como exemplo, serão apresentadas na língua original. “A religiosidade dos fiéis, quando ela promete ao defunto viver *cum sanctis*, com a comunidade dos santos, expressava uma escatologia da Igreja, uma Igreja dos santos na qual a elite privilegiada dos mártires ocupa um lugar particular, visto que ela já recebeu a recompensa da salvação. Assim, os santos podem interceder porque a sua prece se dirige, no corpo da Igreja celeste, ao topo, ao Cristo mediador” [tradução nossa]. PIETRI, Charles. L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur. In: LES FONCTIONS DES SAINTS DANS LE MONDE OCCIDENTAL (IIIe-XIIIe SIÈCLE), Rome, 1988. **Actes...** Palais Farnèse: École Française de Rome, 1991. p. 15-36, p. 31.

⁷ GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael. El culto a los Mártires y Santos en la cultura cristiana. Origen, evolución y factores de su configuración. **Kalakorikos**, n. 5, p. 161-185, 2000, p. 175-176.

⁸ BECCARI, Camilus. **Beatificación y Canonización**. Disponível em: <http://www.enciclopediacatolica.com/c/canonizacion.htm>, acessado em maio de 2007.

Igreja, que, preocupados com as devoções particulares, teriam proposto “aos fiéis e às comunidades cristãs que adotassem como intercessores os homens e as mulheres que, por sua fé heróica, tinham merecido ter Deus como seu protetor pessoal”.⁹ Independentemente da visão que se adote, podemos afirmar, com segurança, que, pelo menos nestes primeiros séculos, não existia ainda um nível de organização institucional na hierarquia eclesiástica que permitisse um controle sobre o reconhecimento e o estabelecimento de culto público aos mártires, por mais que os bispos se fizessem presentes. Nesse contexto, certamente, a iniciativa das populações cristãs era um fator fundamental para a escolha dos mártires e, além disso, os bispos ainda atuavam de forma independente de Roma, visto que o papado ainda não se tinha estabelecido como um centro decisório das políticas eclesiásticas.

No século IV, já podemos observar o desenvolvimento de uma liturgia particular ao culto dos mártires, caracterizada pela reunião dos fiéis, pelas vigílias de oração e pelas leituras de panegíricos e de passagens da Bíblia.¹⁰ Geralmente, todo esse ritual era realizado próximo ao sepulcro do mártir, apontando para um elemento muito importante no desenvolvimento desse culto: a relação dos fiéis com as relíquias.¹¹ Outro aspecto que aponta para a importância das relíquias pode ser observado na vontade, bastante freqüente entre os cristãos, de ser sepultado próximo à tumba de algum mártir.¹²

⁹ VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, J. (dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230, p. 212.

¹⁰ SAXER, V. Culto dos mártires, dos santos e das relíquias. In: BERARDINO, Ângelo Di. **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 896-898, p. 897.

¹¹ “Desde los primeros martirios, los cuerpos de los mártires, al principio enterrados clandestinamente, por los fieles, eran venerados; los lugares de martirio o de enterramiento, *loca sancta*, se convierten en lugares de concentración y peregrinación”. VELÁZQUEZ, I. Op. Cit., p. 96.

¹² “Une des manifestations les plus répandues de la piété à l’égard des saints fut l’ensevelissement près de leurs tombeaux. Le repos dans le voisinage des martyrs devint la préoccupation d’un grand nombre de fidèles qui en ont laissé le témoignage dans des inscriptions”. LECLERCQ, H. Saint. In: CABROL, Fernand; LECLERCQ, Henri; MARROU, Henri. (dir.). **Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie**. Paris: Letouzey et Ané, 1953. T. 15, p. 373-462, p. 420.

Ainda que, durante algum tempo, no Ocidente, tenha sido seguida a antiga tradição romana que considerava a sepultura do mártir um local inviolável, o desejo de alguns era tão grande que, a partir do século IV, muitos tentaram usar de prestígio e poder para trasladar relíquias de um lugar a outro.¹³ Já no Oriente existia uma maior liberdade para as trasladações, tanto que “desde a segunda metade do século IV, algumas relíquias do Oriente chegaram à Itália do norte e talvez isso possa explicar a difusão, quase moda, da prática das trasladações, da qual se fez promotor Ambrósio, nesta região”.¹⁴ A partir do século V, o estabelecimento de cultos públicos esteve cada vez mais associado às relíquias e, geralmente, as comunidades cristãs pediam permissão ao bispo local antes de organizarem as cerimônias, visto que, normalmente, eram os prelados diocesanos que tinham a tutela sobre as relíquias.

Ao estudarmos o desenvolvimento do culto aos mártires nos primeiros séculos da era cristã, podemos observar a existência de escritos que além de ajudar na perpetuação da tradição destes cultos, funcionavam como uma forma de oficialização dos mesmos. Este era o caso dos calendários, uma espécie de catálogo que reunia o nome dos mártires e as datas de cultos que deveriam ser comemoradas em uma igreja, organizados por dia, meses, estações, etc. Também era o caso dos martirologios, que se diferenciavam dos calendários porque, além de apresentar os nomes e as datas de festividade, divulgavam outras informações, como, por exemplo, um resumo sobre a biografia do mártir, o tipo de morte recebida, o nome dos perseguidores e executores, dados sobre os mosteiros e as dioceses nos quais se celebravam sua festa, etc.¹⁵

¹³ VAUCHEZ, André. O Santo... Op. Cit., p. 213.

¹⁴ SAXER, V. Op. Cit., p. 897.

¹⁵ “L’Église de Rome donne le premier exemple de férial connu avec la Depositio martyrum [...]. Le martyrologe, en distribuant les anniversaires des martyrs, localise très concrètement la tombe pour appeler la visite des pèlerins”. PIETRI, Charles. Op. Cit., p. 26.

Além destes tipos de hagiografia¹⁶ voltadas mais exclusivamente para o registro de cultos públicos, podemos observar o desenvolvimento de outros dois gêneros hagiográficos relacionados aos mártires: a *Acta martyrum* e as *Passiones*. Estes textos dedicavam-se a narrar os martírios sofridos por alguns cristãos no âmbito do Império Romano, com o intuito de demarcar a perseguição à religião, perpetuar a memória coletiva associada a estes mártires e fundamentar o seu culto nas diferentes regiões.¹⁷ A principal diferença entre elas é que as Atas adotam um estilo de narração mais jurídica, baseadas em documentos oficiais do próprio Império e em testemunhos diretos. Já as Paixões caracterizam-se por uma narrativa menos formal e mais dramática dos fatos ocorridos, na qual o autor dispõe de uma liberdade maior para modificar os relatos presentes nas fontes oficiais. Cabe ainda destacar que uma das principais características destas hagiografias dos primeiros séculos é a reafirmação de um modelo “cristocêntrico”. Desta forma, pretendia-se delinear o mártir de acordo com o exemplo de Jesus Cristo, a começar pela narração do sofrimento e da tortura realizados ao longo do martírio, tal qual na Paixão de Cristo.¹⁸

Diante do que tratamos até aqui, não seria demais afirmar que o culto aos mártires apresentou-se como a primeira manifestação de uma prática cristã de devoção a figuras consideradas importantes para as comunidades e para a religião. Neste contexto podemos visualizar a presença de determinados aspectos que caracterizam a criação de um culto público, como por exemplo, o desenvolvimento de uma liturgia particular, a importância dada às relíquias e a elaboração de textos que não só atestam a existência destas práticas como as oficializam e

¹⁶ O conceito hagiografia apresenta um duplo significado. Por um lado, pode se referir ao estudo dos santos, de sua história, de seu culto e documentações, como um ramo específico das ciências históricas. Por outro, pode ser entendido como um conjunto de obras literárias, relacionadas à cultura cristã, que têm como tema fundamental a vida de mártires e santos. Ao utilizarmos este termo estamos nos valendo desta segunda acepção. Para maiores informações sobre o assunto, vide: VELÁZQUEZ, I. Op. Cit.; BAÑOS VALLEJO, Fernando. **La Hagiografía como género literario en la Edad Media: Tipología de doce Vidas individuales castellanias**. Oviedo: Departamento de Filología Española, 1989.

¹⁷ VELÁZQUEZ, I. Op. Cit., p. 36.

¹⁸ PIETRI, Charles. Op. Cit., p. 23.

ajudam a perpetuá-las. O mártir, ao morrer testemunhando sua fé em Cristo, torna-se, pelo seu ato, digno de ser cultuado pelas comunidades cristãs, sem que houvesse necessidade prévia de qualquer comprovação de suas virtudes ou da realização de milagres. O martírio por si só era a garantia de remissão total dos pecados e de ingresso no paraíso, tornando os mártires instrumentos atrativos das orações dos fiéis, em busca de uma mediação junto à divindade.

Por fim, ao que tudo indica, nos primeiros quatro séculos, o reconhecimento dos mártires estava ancorado, sobretudo, na iniciativa das próprias comunidades cristãs. Somente a partir do controle efetivo sobre as relíquias e martirólogos é que os bispos locais passaram a exercer a prerrogativa de autorização para o culto público, situação que não se estabelece concretamente antes do final do século IV. Nesse sentido, por mais que tenha surgido a partir de iniciativas privadas, o culto aos mártires acabou sendo absorvido pela hierarquia da Igreja, contribuindo para o crescimento e a uniformização da religião cristã, mesmo que neste momento a sede romana ainda não tivesse se firmado como um centro das diretrizes eclesíásticas.

3 O culto aos santos

Na linguagem cristã, o termo “santo” tinha dois usos principais: o cerimonial e o religioso. No primeiro caso, ele era utilizado tanto para os vivos quanto para os mortos e representava uma espécie de vocabulário oficial. Nesse sentido, santo era aquele que tinha um lugar social distinto, como um imperador ou um bispo. Já no uso religioso, segundo a terminologia bíblica, o termo era aplicado àquilo que transcendia à condição humana, que estava consagrado a Deus e que, portanto, deveria ser alvo de proteção e respeito religioso.¹⁹ Para Rafael González Fernández, o culto aos mártires levou a uma transformação de sentido do termo

¹⁹ LECLERCQ, H. Op. Cit., p. 374.

sanctus: os usos cerimonial e religioso convergiram em um só, levando ao surgimento de um título oficial reservado exclusivamente aos mártires e que, posteriormente, foi estendido a outras figuras cristãs consideradas santas. A partir desse momento, santo passou a significar objeto de culto.²⁰

Nesta mesma perspectiva, André Vauchez destaca que o conceito *sanctus* era “reservado a um número extremamente limitado de homens [...] que têm todos em comum a característica de ter agido sob a autoridade e influência de Deus”.²¹ Isto é, o termo em questão era aplicado a poucas pessoas e, desta forma, a santidade implicava a aquisição de um *status* diferenciado. Uma vez identificado sob este conceito, uma coisa ou pessoa era retirada da regularidade e passava a estar consagrada a Deus, como destacou Aviad Kleinberg:

sanctification implique séparation, singularité. Lorsqu'on sanctifie une chose, on la sépare d'autres appartenant à une même catégorie. Cette séparation implique généralement une 'consécration', soit la transmission de la chose en question à quelqu'un ou à quelque chose.²²

Até o final do século IV, somente os mártires eram venerados com culto público. O fato de terem entregado suas vidas como testemunho de fé, colocava-os como participantes da Paixão de Cristo e, portanto, dignos de serem cultuados por outros cristãos. Entretanto, com o fim das perseguições romanas, outros cristãos começaram também a figurar como alvo de culto: os confessores da fé, representados inicialmente por bispos e ascetas.²³ Ao que parece, este

²⁰ GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael. Op. Cit., p. 163.

²¹ VAUCHEZ, André. Santidade. In: GIL, Fernando. (coord.). **Enciclopédia Einaudi: Mythos/Logos. Sagrado/Profano**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. V. 12, p. 287-300, p. 287-288.

²² “santificação implica separação, singularidade. Quando se santifica uma coisa, ela é separada de outras que pertencem a uma mesma categoria. Esta separação implica, geralmente, uma ‘consagração’, seja a transmissão da coisa em questão a alguém ou a alguma coisa” [tradução nossa]. KLEINBERG, Aviad. Op. Cit., p. 14.

²³ “It was realized that holy ascetics like St. Anthony the hermit, or devoted bishops like St. Meletius of Antioch, [...], suffered more in a lifetime of courageous endurance than if they had actually shed their blood for Christ”. THURSTON, H. Op. Cit., p. 56.

movimento de valorização de personagens não-mártires teve início no Oriente. Nos primeiros séculos da era cristã, o termo confessor era utilizado para designar aqueles que morriam após terem confessado sua fé perante as autoridades romanas, mas sem serem martirizados.²⁴ Posteriormente, ele passou a ser usado para identificar os cristãos que tinham levado uma vida virtuosa, seguindo os ensinamentos de cristo.

É neste segundo sentido que se encaixa o exemplo dos ascetas que ganharam honras eclesiásticas e passaram a ser alvo de culto público ainda no final do século IV. A razão desse reconhecimento pode ser explicada pela relação de suas vidas de autonegação e virtuosidade com o sofrimento dos mártires. Desta forma, a vida de um asceta seria uma espécie de martírio prolongado. Ao seguirem o ideal de homem de Deus (*vir Dei*) e recusarem os prazeres do mundo em favor de uma vida de solidão, pautada na religião, eles começaram a ser equiparados, em dignidade, aos mártires, e passaram a ser objeto de veneração e culto pelos cristãos.²⁵ Embora tenha surgido no Oriente, acredita-se que o ideal do ascetismo começou a se difundir no Ocidente por volta do século IV e seu sucesso pode ser visualizado na escrita de uma das hagiografias mais famosas deste período, a *Vita Martini*, que narra a vida de São Martinho de Tours.²⁶

Por outro lado, em meados do século IV, já existia em Roma um calendário eclesiástico oficial contendo as datas festivas de quase todos os bispos da diocese romana, figurando ao lado dos mártires já celebrados. No Ocidente, os bispos, principais responsáveis pela tutela e difusão do culto aos mártires, ocupavam um lugar de destaque na sociedade, como guardiões das

²⁴ “À l’époque, l’image du martyr englobe la confession de la foi et le don d’une vie qui l’accompagne: les chrétiens distinguent clairement celui qui accomplit l’ultime sacrifice, du confesseur qui a déclaré sa foi, sans que le persécuteur ait pu ou voulu lui retirer la vie”. PIETRI, Charles. Op. Cit., p. 19.

²⁵ “Les ascètes qui menaient une vie de renoncement et de mortification étaient déjà, de leur vivant, l’objet d’une vénération qui confinait au culte public”. LECLERCQ, H. Op. Cit., p. 432.

²⁶ VAUCHEZ, André. O Santo... Op. Cit., p. 214. Sobre o caráter dual desta hagiografia, que ressalta ao mesmo tempo em seu protagonista os ideais ascéticos e o pertencimento episcopal, vide: VELÁZQUEZ, I. Op. Cit.

reliquias e protetores das cidades. Por isso, segundo André Vauchez, a partir do século V eles surgem como substitutos imediatos dos mártires:

O chefe da igreja local coloca-se, já em vida, no primeiro plano da atualidade política, social e religiosa e tende, muito naturalmente, a continuar a ser, depois de morto, o ponto de referência obrigatório para a cidade manifestar a sua unidade e o seu desejo de vida coletiva.²⁷

No entanto, antes do século IV existiam diferenças visíveis no tratamento cultual prestado aos mártires e não-mártires. A comemoração da festa dos bispos, por exemplo, tinha um caráter menos solene e na celebração da missa eles eram citados sempre após os mártires.²⁸ Somente no final do século V a maior parte dos nomes presentes nas listas episcopais passaram a figurar no martirológico. Aqui, podemos perceber um aspecto importante para a ascensão dos bispos como figuras cultuadas: como chefes das igrejas locais, eles eram responsáveis pela elaboração e conservação das listas episcopais e dos martirológicos.²⁹ Portanto, não é de se estranhar que os nomes presentes na primeira lista, de bispos já falecidos que eram anualmente lembrados e celebrados, fossem parar na segunda e que, com o passar do tempo, eles passassem a ser alvo de culto público tal como os mártires.

No tocante ao reconhecimento dos santos, tudo indica que no século V esta prerrogativa já estivesse consolidada na atuação dos bispos locais, situação que não parece ter sofrido alteração até o final do século X. O que não quer dizer que as populações cristãs não exercessem mais qualquer tipo de pressão ou influência no reconhecimento deste ou daquele santo ao longo deste

²⁷ VAUCHEZ, André. O Santo... Op. Cit., p. 214.

²⁸ GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael. Op. Cit., p. 182.

²⁹ “a medida que se copiaban [calendários e martirológicos] de unos manuscritos a otros, podían ir incrementando nombres a las fechas, muchas veces en función de variantes locales, o de zonas donde se diera un determinado culto”. VELÁZQUEZ, Isabel. Op. Cit., p. 46.

período,³⁰ mas sim que, no que concerne ao estabelecimento de um culto público, aspecto fundamental para o reconhecimento da santidade, a última palavra caberia aos prelados diocesanos. Além disso, é provável que a partir do século V os bispos não tenham se satisfeito somente em autorizar a veneração a determinadas figuras já aclamadas pelas comunidades cristãs. Tudo indica que eles mesmos já estivessem atuando como verdadeiros empreendedores do culto aos santos, viajando a lugares distantes em busca de relíquias e incentivando as práticas de devoção aos santos dentro de suas respectivas dioceses.³¹

Dentro desta conjuntura, em que o culto aos santos passa a ser fomentado e, de certa forma, controlado pela atuação dos bispos, poderia se esperar que fossem adotados critérios mais rígidos em relação ao reconhecimento da santidade em determinadas figuras cristãs, em oposição à aclamação *vox populi*, que era a prática comum do reconhecimento prestado aos mártires nos primeiros séculos. Contudo, o que se verifica é que até o estabelecimento dos processos de canonização, no final do século XII, a realização de milagres vigorou plenamente como o único critério utilizado para julgar a santidade de uma pessoa. Assim, segundo André Vauchez, uma cura miraculosa seria o bastante para demonstrar que o defunto, ao qual se endereçava uma oração, certamente já estava presente na corte celeste.³²

Já o historiador Rafael González Fernández afirma que, neste período, o estabelecimento de um culto público a um santo comportaria a existência de certos elementos comuns: a fixação de uma data festiva (o aniversário da morte); a reunião dos fiéis para a comemoração desta data; a realização da festividade próxima ao túmulo do mártir ou santo; a leitura do panegírico no dia da

³⁰ Segundo o sociólogo Pierre Delooy, a pressão exercida pelas populações cristãs continuou sendo fator fundamental para o estabelecimento de um culto público, mesmo após o controle exercido pelos bispos. Somente após a instauração dos processos de canonização é que a pressão popular acabaria sendo substituída pela atuação de grupos específicos. Para maiores informações, vide: DELOOZ, Pierre. Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church. In: WILSON, Stephen (ed.). **Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History**. Cambridge: University Press, 1983. p. 189-216, p. 199.

³¹ KLEINBERG, Aviad. Op. Cit., p. 63.

³² VAUCHEZ, André. A espiritualidade... Op. Cit., p. 161-162.

feita, e a invocação da sua proteção pelos fiéis.³³ Todavia, ele reconhece que nem todos estes rituais estavam presentes nas diferentes regiões e destaca a celebração do aniversário como elemento primário para o estabelecimento de um culto público. Cabe ressaltar que, inicialmente, a celebração destas festas tinha um caráter estritamente local e a divulgação da data de uma igreja a outra é que levava à difusão do culto para outras localidades.

É importante notar que o desenvolvimento do culto aos santos acabou perpetuando valores e práticas que já estavam presentes naquele prestado aos mártires desde os primeiros séculos, como a relação com as relíquias e a importância de escritos para a fundamentação e difusão dos cultos. Contudo, estes elementos apresentavam especificidades no caso dos santos confessores. Podemos verificar, por exemplo, a especialização e o surgimento de novas práticas relacionadas ao culto público no período carolíngio, tal como destaca André Vauchez:

Multiplicaram-se os traslados solenes dos corpos santos, que se acompanhavam de cerimônias religiosas. [...] Principalmente, a Igreja deu um lugar mais notável ao santoral na liturgia. Foi no século VIII que se estabeleceu, em São Pedro de Roma, o costume de recitar as litânias dos santos [...]. O ciclo das festas se enriqueceu consideravelmente em relação ao dos primeiros séculos. Além das festas da Virgem, começou-se a celebrar por toda parte os aniversários dos apóstolos e dos evangelistas, os Santos Inocentes, São Martinho e as festas da dedicação e dos patronos de cada igreja.³⁴

Seguindo esta mesma linha de raciocínio, o aparecimento das *Vitae* a partir do século V merece um destaque especial. Este tipo de hagiografia dedicava-se a construir a biografia de um personagem considerado santo, desde sua infância até a morte, e, portanto, diferenciava-se duplamente das Atas e Paixões dos mártires, que, em geral, buscavam apenas reconstituir o momento do martírio. Ou seja, não só os personagens das obras eram diferentes (santos e mártires), como também o enfoque da narrativa (biografia e martírio). Além disso, no caso dos

³³ GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael. Op. Cit., p. 170.

³⁴ VAUCHEZ, André. A espiritualidade... Op. Cit., p. 25-26.

santos, a hagiografia representava não só uma forma de oficialização de um culto público já em prática, como também um instrumento de difusão e reforço do mesmo.³⁵

De fato é possível observar certa continuidade na passagem do culto prestado aos mártires nos primeiros séculos para o desenvolvimento do culto aos santos por volta do quarto século. Certamente, podemos perceber a existência de diversos elementos em comum no tocante aos cultos prestados a mártires e santos. Porém, também é verdade que, na passagem de um momento ao outro, diversas modificações foram operadas, a começar pelas figuras que eram veneradas. Se no primeiro período apenas os mártires eram considerados dignos de culto pelo seu ato de paixão cristã, no segundo ocorre uma ampliação das possibilidades de culto com os confessores da fé, que, em um primeiro momento, são representados por bispos e ascetas.

Outro elemento de mudança pode ser observado no tocante à prerrogativa de reconhecimento das figuras a serem cultuadas e nos critérios utilizados para o mesmo. Se no período dos mártires a participação da população era o elemento central de uma aclamação local, a partir do século V passa a ter um papel mais reduzido, visto que os bispos começaram a atuar como verdadeiros tutores das relíquias e empreendedores do culto aos santos, buscando de todas as formas exercer um controle local sobre a aclamação da santidade,³⁶ mesmo que na prática este controle não pudesse se cumprir em sua totalidade. Cabe ainda ressaltar a inexistência de um ato que, por si só, justificasse o reconhecimento oficial de um culto, como no caso dos mártires. Num primeiro momento, os confessores da fé eram considerados dignos de culto público à medida que apresentassem virtudes que justificassem uma veneração. Posteriormente, os milagres passaram a

³⁵ “there are a number of instances in which a perfectly legitimate *cultus*, contemporaneous with the saint’s death, has afterwards become surcharged with all sorts of legendary excrescences, often preposterous in themselves, and quite inconsistent with the facts of history”. THURSTON, H. Op. Cit., p. 56.

³⁶ Um bom exemplo desta tentativa de controle por parte dos bispos sobre os cultos locais pode ser observado em um trabalho da historiadora Sofia Boesch Gajano, em que ela analisa um caso no qual as autoridades episcopais de Lyon e Narbona intervêm em um culto estabelecido pela população a partir da ocorrência de fenômenos considerados milagrosos. GAJANO, Sofia Boesch. *Uso y abuso de los milagros en la cultura da la Alta Edad Media*. In: LITTLE, Lester K.; ROSENWEIN, Barbara H. **La Edad Media a debate**. Madrid: Akal, 2003. p. 506-520.

ser o parâmetro para o reconhecimento da santidade. O santo era venerado à medida que fazia milagres, ou seja, a dimensão de uma santidade era avaliada de acordo com a eficácia de sua intercessão.

Nesse sentido, poderíamos até interpretar que esta alteração de critérios teve sua contribuição para uma mudança de atitude do papado em relação ao culto dos santos: estabelecer os milagres como fundamento para o reconhecimento da santidade abria espaço para a veneração de figuras que não se adequavam à ortodoxia e para a ocorrência de abusos por parte dos bispos locais. Entretanto, como veremos no próximo item deste capítulo, este não parece ter sido o único aspecto que motivou o papado a idealizar um projeto de centralização do reconhecimento oficial da santidade. Por fim, cabe ressaltar que, de acordo com as nossas pesquisas, a configuração do reconhecimento da santidade não sofreu qualquer tipo de alteração significativa entre os séculos V e X, período em que os bispos locais exerceram amplamente a prerrogativa do reconhecimento da santidade. Somente no final do século X, a Igreja de Roma começou a se mobilizar no sentido de exercer algum controle sobre a atuação dos preladados episcopais nesta questão. E, como veremos, foi a partir do século XI que o papado iniciou um movimento para centralizar as canonizações, no âmbito da chamada Reforma eclesiástica.

4 O projeto de controle da santidade

Quando estudamos o surgimento e o desenvolvimento do culto aos santos, um aspecto que fica bastante claro é que, com o passar do tempo, a Igreja de Roma tentou se apropriar da prerrogativa do reconhecimento dos santos e da autorização para o estabelecimento de cultos públicos, buscando exercer um controle sobre o fenômeno da santidade. Acredita-se que, devido aos abusos cometidos no reconhecimento dos cultos locais, associados à devoção popular e à falta

de rigor dos bispos, o papado restringiu a autoridade episcopal para a causa dos santos e determinou, ainda no final do século IX, que as virtudes e os milagres atribuídos a um santo deveriam ser examinados em concílio geral antes da aprovação do culto público pela diocese local.³⁷

A primeira notícia histórica de um reconhecimento formal com a participação de Roma remete ao final do século X, mais precisamente ao ano 995, quando o papa João XV, durante a realização de um sínodo no palácio de Latrão, realizou a canonização de São Ulrico, bispo de Augusta.³⁸ Entretanto, foi somente durante as primeiras décadas do século XI que passou a ser prática comum o envio de petições à Santa Sé, requisitando autorização para o estabelecimento de culto público. E apenas no final deste século, deu-se o primeiro passo no sentido de uma formalização das causas de canonização, quando o papa Alexandre III defendeu a idéia de reservar para o papado o direito pleno de canonizar.³⁹

Em nosso entendimento, este processo de centralização do reconhecimento da santidade não está relacionado somente com os supostos abusos cometidos pelo clero local, mas também com um movimento de reorganização interna da Igreja, de afirmação institucional do papado e de uniformização das decisões eclesiásticas, inseridos em um fenômeno que ficou conhecido como Reforma eclesiástica ou gregoriana, iniciado no século XI. Segundo Javier Pérez Embid-Wamba, o estabelecimento da reserva pontifícia no tocante ao reconhecimento dos santos estaria relacionado aos pensamentos teocráticos do papa Gregório VII, um dos grandes idealizadores e

³⁷ BECCARI, Camilus. Op. Cit.

³⁸ Este evento foi considerado como o primeiro exemplo de uma canonização formal porque o santo que foi institucionalmente reconhecido pelo papa João XV não atuava na península itálica, região em que o papa, tradicionalmente, assim como qualquer outro bispo da Igreja, tinha a prerrogativa de uma aclamação local. São Ulrico era bispo de Augusta (ou Augsburg), diocese localizada na região da Baviera, atualmente na Alemanha. Portanto, ao prestar um reconhecimento formal a este santo em um sínodo realizado no Palácio de Latrão, o papa João XV estava, de fato, exercendo uma prerrogativa pontifícia que só seria consolidada nos séculos XII e XIII: a de que, como chefe da Igreja de Roma, o papa tinha o direito de conferir um reconhecimento institucional da santidade em qualquer diocese do mundo.

³⁹ GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael. Op. Cit., p. 176.

promotores deste movimento reformista.⁴⁰ Não por acaso, durante este período ocorreram os primeiros esforços para a unificação dos martirológios e calendários de acordo com as diretrizes romanas. Ou seja, era uma forma de estabelecer uma listagem considerada oficial, contendo apenas os nomes de santos e mártires reconhecidos oficialmente pelo papado, em oposição às diversas listas episcopais que vigoravam até então.

As iniciativas tomadas no século XI foram reforçadas nos séculos XII e XIII, sobretudo a partir do estabelecimento dos processos regulares de canonização como norma geral para o reconhecimento oficial da santidade pelo papado. Todas estas medidas visavam, efetivamente, proporcionar um controle sobre o fenômeno da santidade e evitar que personagens não alinhados com os valores e interesses da Igreja de Roma se tornassem alvo de veneração pelos fiéis. Sendo assim, o objetivo central era atribuir ao fenômeno da santidade um caráter mais institucionalizado, identificado com as diretrizes de Roma e não necessariamente com a vontade das populações cristãs:

Il existe, en revanche, une autre sorte de sainteté, celle qui est institutionnalisée. Cette sainteté est attribuée (ou accordée) par l'autorité (l'autorité religieuse en général) à des objets et à des institutions pour des périodes donnés de l'année ainsi qu'à des sites. Dans la chrétienne catholique, elle fût également accordée dès la fin du XIIe siècle à certaines personnes qui n'étaient plus de ce monde. Celui à qui l'autorité à accordé ce statut revêt tous les attributs légaux et normatifs de la sainteté, mais il n'en suscite pas nécessairement, pour autant, d'intenses sentiments d'identification dans la communauté.⁴¹

⁴⁰ PÉREZ EMBID-WAMBA, Javier. Usos de la hagiografía durante la reforma gregoriana. In: _____. Et al. La Reforma Gregoriana y su proyección en la cristiandad Occidental. Siglos XI- XII. Semana de Estudios Medievales. 32, Estella, 18 a 22 de julho de 2005. *Actas...* Pamplona: Gobierno de Navarra, 2006. p. 113-151, p. 119.

⁴¹ “Existe, por outro lado, uma outra espécie de santidade, a que é institucionalizada. Esta santidade é atribuída (ou concordada) pela autoridade (a autoridade religiosa em geral) a objetos e a instituições por certos períodos no ano, assim como a lugares. Na cristandade católica, ela foi igualmente concordada desde o fim do século XII a algumas pessoas que não eram mais deste mundo. Aquele a quem a autoridade concedeu este estatuto reveste todos os atributos legais e normativos da santidade, mas, para tanto, ele não suscita necessariamente intensos sentimentos de identificação na comunidade” [tradução nossa]. KLEINBERG, Aviad. Op. Cit., p. 16.

Portanto, embora as diversas regiões, cidades, ordens religiosas e dioceses tivessem os seus santos favoritos, o reconhecimento oficial da santidade, através da canonização, só era ministrado a quem passasse por todos os procedimentos necessários: envio de petições a Roma, para a abertura da causa de canonização; procedimento investigativo e inquisitorial conduzido por comissários papais, e decisão final do papa divulgada através de bula. O projeto de centralização colocado em prática pelo papado não alterou somente os procedimentos utilizados para o reconhecimento da santidade; modificou também o critério de avaliação de cada caso. Ao tomar para si a prerrogativa da canonização, o papado tratou de diminuir a importância dos milagres para o reconhecimento, colocando uma ênfase maior nas virtudes. Neste caso, virtude poderia ser interpretada como atuação em vida de acordo com os interesses e as diretrizes de Roma:

Os santos que virão a ser canonizados deverão ter seguramente realizado milagres, todavia, a partir da época de Inocêncio III, os documentos pontifícios insistem na ambigüidade dos fenômenos sobrenaturais, de tal modo que na determinação de santidade a importância da taumaturgia esfuma-se sempre cada vez mais perante a exaltação das virtudes, dos costumes e da doutrina. O essencial era que os servidores de Deus tivessem respondido às necessidades da Igreja – as quais eram percebidas pelo papado – e que, com sua fidelidade e ortodoxia, tivessem representado para esta um auxílio.⁴²

Todo este processo liderado pelo papado tinha o objetivo de controlar o entusiasmo das populações cristãs no tocante ao culto dos santos e regular o surgimento de novos cultos, através do estabelecimento de regras claras para o reconhecimento oficial da santidade.⁴³ Desta forma, através de um estudo das causas de canonização abertas entre 1200 e 1334, certamente, teríamos a impressão de que o papado estava, de fato, conseguindo alcançar êxito neste propósito, visto

⁴² VAUCHEZ, André. Santidade... Op. Cit., p. 297.

⁴³ RYAN, James D. Missionary Saints of the High Middle Ages: Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, n. 1, p. 1-28, January of 2004. p. 3.

que, em detrimento do número de pessoas que se tornaram alvo de cultos locais ao longo deste período, apenas 26 foram oficialmente canonizadas.⁴⁴ Todavia, como veremos em seguida, uma coisa era o projeto na teoria e outra era colocá-lo em prática e fazê-lo ser amplamente adotado por todas as dioceses católicas.

5 As diferentes instâncias de reconhecimento da santidade

Como pudemos observar ao longo deste capítulo, a história do culto aos santos passou por um processo de centralização do reconhecimento da santidade, o que, supostamente, teria reservado o caráter oficial de uma aclamação da santidade às canonizações promovidas pela Igreja de Roma. Nesse sentido, o culto aos mártires, que nos primeiros séculos estava totalmente associado às iniciativas das populações cristãs, aos poucos foi passando para a tutela dos bispos, que se tornaram os principais responsáveis pela organização e pelo controle do estabelecimento de cultos públicos até o final do século X. A partir do século XI e, sobretudo, nos séculos XII e XIII, podemos observar a passagem de determinadas prerrogativas episcopais referentes ao culto dos santos para o papado, em um processo que decretou o reconhecimento oficial da santidade como uma reserva pontifícia: o direito de canonizar passou a ser exercido exclusivamente pelo papa.

Contudo, embora este roteiro teoricamente aponte para uma centralização do reconhecimento da santidade no papado, em nosso entendimento, o que o estabelecimento dos processos de canonização pelo papado produziu foi uma distinção entre diferentes instâncias de reconhecimento institucional: local e universal. Não que o dito processo de centralização não

⁴⁴ GOODICH, Michael. The politics of canonization in the thirteenth century: lay and Mendicant saints. *In*: WILSON, Stephen. (ed.). **Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History**. Cambridge: University Press, 1983. p. 169-187, p. 170.

tenha ocorrido. Mas precisamos visualizar até que ponto este projeto pontifício conseguiu se impor nas diversas dioceses e até onde foi este suposto controle do papado sobre as formas locais de aclamação da santidade.⁴⁵

Para Sofia Boesch Gajano o objetivo pontifício de controlar com minúcia a santidade através de um projeto de uniformização dos cultos não pôde resistir à pressão de uma realidade religiosa vasta e variada demais.⁴⁶ Certamente, ao mencionar esta diversidade religiosa, a historiadora italiana estava atenta às particularidades presentes nas diferentes regiões da Europa, nas quais as formas de aclamação da santidade e de estabelecimento de culto público não eram necessariamente homogêneas, além de já estarem instituídas há séculos. Portanto, embora devamos reconhecer o fortalecimento institucional do papado a partir do século XI, devido ao início da reforma eclesiástica, não devemos superestimar o poder exercido pelo sumo pontífice sobre os demais bispos da Igreja. Tanto que, posteriormente, o próprio papado parece ter se dado conta dos limites de seu poder:

A partir da segunda metade do século XV, a Igreja de Roma renuncia à canonização como forma generalizada de sanção de cultos, aceitando de fato a distinção entre formas de reconhecimento espontâneo local e formas de reconhecimento oficial central.⁴⁷

A esta constatação acrescentaríamos um outro aspecto: a relação hierárquica entre Roma e as outras sedes episcopais. Em um trabalho anterior,⁴⁸ realizamos uma comparação entre as atas

⁴⁵ O sociólogo Pierre Deloos apresenta, em seu artigo, oito diferentes categorias de reconhecimento da santidade, que vigoraram desde os primeiros séculos até o século XVII. É importante notar que todas as categorias apresentadas por ele estão relacionadas somente às igrejas locais e ao papado. Para maiores informações, vide: DELOOZ, Pierre. Op. Cit., p. 191-192.

⁴⁶ GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 2, p. 449-464, p. 459.

⁴⁷ Ibidem, p. 459-460.

⁴⁸ O trabalho em questão foi apresentado no VII Encontro Internacional de Estudos Medievais e o resumo do mesmo foi publicado no caderno de resumos do evento: PORTO, Thiago de Azevedo. A santidade ibérica nos séculos XII e

do IV concílio de Latrão, uma reunião geral em que as novas diretrizes de Roma eram debatidas e aprovadas pelos bispos das diversas dioceses, e de um sínodo realizado em Calahorra, no qual, supostamente, o bispo em questão deveria transmitir aos clérigos de sua diocese as decisões tomadas naquele primeiro concílio. Não nos surpreendemos ao observar que algumas das diretrizes romanas foram adaptadas ao contexto da diocese e outras nem sequer foram mencionadas nas atas deste sínodo. No caso analisado, o bispo Don Aznar Dias, através dos decretos do mencionado sínodo, procurou divulgar aos seus clérigos a necessidade de se comemorar somente as festividades de santos que estivessem presentes no martirologio. Em um primeiro momento, poderíamos interpretar que ele estivesse cumprindo rigorosamente com a sua função: na posição de autoridade episcopal daquela localidade, estava apenas repassando aos seus subordinados uma decisão tomada no IV concílio de Latrão. Mas logo após informar sobre a obrigatoriedade de seguir o martirologio romano, o bispo calagurritano, no decreto subsequente, abre um precedente aos sacerdotes de sua diocese, dizendo que se eles quisessem comemorar as festas de santo que não estivessem presentes na lista apresentada, ele sofreria muito com isso.⁴⁹ Ou seja, ele reconhecia abertamente neste decreto que os sacerdotes não poucas vezes celebravam a festa de santos que não eram oficialmente reconhecidos pela Igreja de Roma.

Mesmo André Vauchez, um dos maiores defensores da tese de centralização do controle da santidade nas mãos do papado, reconheceu os limites deste projeto. Na conclusão de sua principal publicação sobre a santidade, ele afirmou que uma elite de clérigos e leigos devotos se esforçou, com o apoio da Igreja Romana, para fazer prevalecer uma concepção de santidade que

XIII: entre a institucionalização e o culto popular. *In*: MEDEIROS, Francisco Roberto S. de Pontes (org.). Encontro Internacional de Estudos Medievais, 7, Fortaleza, 03 a 06 de julho de 2007. **Caderno de Resumos**. Fortaleza: ABREM, 2007.

⁴⁹ “Otrosí, mandamos deynar las vigalias de las fiestas, segunt que yacen en el Martirologio. Estas son las fiestas que mandamos a los clérigos echar en los domingos, a los varones, e non otras; **pero si los clérigos con los legos quisieren guardar algunas fiestas, que han acostumbrado guardar en reverencia de algún Sancto, sofrirlo hemos**” [Grifo nosso]. BUJANDA, Fernando. Documentos para la Historia de la diócesis de Calahorra. **Berceo**, n. 2, p. 111-146, 1947. p.130.

se afastasse dos modelos popular e de função, e que fosse caracterizada por um ideal puramente espiritual, distante das realidades temporais e dos valores sociais.⁵⁰ Deste modo, o controle do culto aos santos pelo papado deveria levar a termo uma distinção completa entre o profano e o religioso. Entretanto, no início do século XV, este propósito ainda não tinha sido atingido, porque a Igreja de Roma não estava em condições de impor aos fiéis concepções que a grande maioria deles não partilhava. Diante das devoções ainda existentes, que contrariavam a concepção adotada pela Igreja, o papado teve uma dupla atitude: por um lado, procurou reconhecer oficialmente algumas devoções para evitar riscos de desvios e, por outro, buscou impedir que tais abusos se reproduzissem.⁵¹

Logo, fica claro que mesmo no século XV a relação hierárquica entre a sede romana e as demais dioceses ainda era motivo de debates e contestações, sobretudo por parte dos prelados locais. Isto é, mesmo após todo aquele processo de reforma promovido pelos pontífices entre os séculos XI e XIII, e que visava à reorganização interna da Igreja e a uniformização das decisões eclesiásticas, colocando Roma como o centro decisório, não foi possível para o papado simplesmente impor todos os seus interesses sobre as diversas dioceses espelhadas pelo mundo.

Portanto, embora devamos reconhecer a elaboração de um projeto de controle do culto aos santos pelo papado e a tentativa de colocá-lo em prática no bojo da Reforma eclesiástica, não podemos deixar de observar que este projeto, em momento algum, conseguiu alcançar em sua totalidade o objetivo inicial. O que não quer dizer que ele não tenha trazido mudanças para a organização e a tutela do culto aos santos pela hierarquia da Igreja, uma vez que os processos de canonização foram de fato estabelecidos como norma para o reconhecimento institucional e

⁵⁰ VAUCHEZ, André. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*. 2 ed., Palais Farnèse: École Française de Rome, 1988. p. 628.

⁵¹ *Ibidem*, p. 629.

oficial da santidade a partir da Igreja de Roma.⁵² Mas sim que, no tocante à aclamação de novos santos e ao estabelecimento de cultos públicos nas diversas dioceses, o papado não conseguiu evitar a perpetuação de práticas locais de reconhecimento:

Os fiéis, e mesmo parte do clero, tiveram algumas dificuldades em adaptar-se a estas novas orientações: localmente, até o final da Idade Média, continuaram a desenvolver-se cultos populares [...]. A lógica do sistema adotado pelo papado nos séculos XII e XIII previa que estas formas de santidade tivessem sido ocultadas ou recuperadas se não fosse possível extirpá-las, fato que, logicamente, não pôde realizar-se em pouco tempo, dada a afeição dos fiéis aos ‘seus’ santos. Até mesmo ao final da Idade Média, a Igreja teve de aceitar a existência de uma duplicidade neste campo: os *sancti*, oficialmente reconhecidos, e os *beati*, de culto limitado a nível local.⁵³

Sendo assim, mesmo após o estabelecimento das canonizações, as formas de reconhecimento local continuaram se fazendo presentes nas diferentes regiões da Europa, pelo menos durante a Idade Média.⁵⁴ Logo, ao invés de falarmos em uma suposta centralização da prerrogativa de reconhecimento da santidade ao longo do medievo, seria mais seguro sustentarmos a coexistência de diferentes instâncias de reconhecimento no decorrer de todo este período: local e universal. Mesmo após as modificações operadas ao longo do período reformista, entre os séculos XI e XIII, não podemos e não devemos visualizar o papado como uma instituição que detinha o controle total sobre a hierarquia eclesiástica e que conseguia, com facilidade, impor todas as suas decisões às demais dioceses católicas. Na prática, o que se verifica é que, não poucas vezes, os bispos estiveram mais preocupados em garantir a manutenção de seus poderes locais, do que propriamente adotar religiosamente todas as diretrizes que eram emanadas de

⁵² É importante ressaltar que os reconhecimentos institucional e oficial não aparecem necessariamente juntos. Por exemplo, a partir do estabelecimento dos processos de canonização os reconhecimentos que eram prestados pelos episcopados locais e pelas ordens religiosas continuaram sendo institucionais, mas o caráter oficial foi resguardado para aquele reconhecimento dado pelo papado.

⁵³ VAUCHEZ, André. Santidade... Op. Cit., p. 298.

⁵⁴ “For example, between 993 and 1234 there were only seventy-three papal canonizations at most, but about 500 persons became the objects of local public cults”. DELOOZ, Pierre. Op. Cit., p. 192.

Roma. Talvez este seja um dos motivos para a continuidade das práticas locais de aclamação dos santos, em detrimento de todo o esforço empregado pelo papado para disciplinar e organizar este fenômeno de acordo com seus próprios interesses.

Em nosso entendimento, o que este projeto de controle do papado sobre o culto aos santos conseguiu, de fato, produzir, foi uma distinção entre duas instâncias eclesiásticas de reconhecimento da santidade (episcopal e pontifícia). A partir do momento em que o papado passou a atuar diretamente na aclamação dos santos, seja através de uma decisão direta do pontífice em exercício, ou de um processo de canonização, os reconhecimentos que até então eram realizados pelos episcopados locais, deixaram de ser a única instância atuante no reconhecimento oficial da santidade. Uma consequência visível deste processo, que aprofundaremos nos próximos capítulos, é que os santos canonizados pelo papado eram os únicos com o direito de serem cultuados em qualquer parte do mundo. Já os santos reconhecidos pelos episcopados tiveram o seu culto público restrito às localidades que faziam parte da diocese que prestou este reconhecimento, no máximo chegando até as regiões mais próximas.

Desta forma, o que podemos visualizar nesta relação entre o papado e as igrejas locais, no tocante ao estabelecimento de culto público aos santos, é que os reconhecimentos prestados em ambas as instâncias figuravam como institucionais e oficiais. Visto que, por um lado, partiam sempre de uma instituição eclesiástica, seja ela de âmbito local ou central, e que, por outro, tinham legitimidade para se estabelecer, seja pela continuidade de uma tradição (no caso dos episcopados), seja pelo embasamento jurídico no código canônico (no caso do papado). Portanto, o que, de fato, distinguia uma aclamação episcopal de uma canonização formal não era o caráter oficial atribuído ao ato do reconhecimento, já que ambos detinham esta característica, mas sim o espaço abarcado pelo culto público estabelecido: no caso dos episcopados, o culto era sempre local, e, no caso do papado, de caráter universal.

6 Considerações parciais

Ao longo deste capítulo sobre as diferentes formas de reconhecimento da santidade, tivemos a oportunidade de visualizar diversos aspectos relacionados ao culto prestado a mártires e santos desde os primeiros séculos da cristandade até o século XIII. Pudemos observar a perpetuação de algumas práticas de um momento para o outro, mas também o surgimento de novas, bem como a modificação de algumas já existentes. Também visualizamos que, ao longo do tempo, santos e mártires foram reconhecidos não só a partir de critérios distintos, mas também por diferentes instâncias de reconhecimento: local e universal.

Diante do que foi apresentado até aqui, podemos afirmar que, desde o seu surgimento até o final do século X, o culto aos santos foi caracterizado por se desenvolver de forma local e com ampla participação das populações cristãs, independentemente do fato se o reconhecimento se dava via *vox populi* ou a partir de uma autorização episcopal. A partir do século XI, houve uma tentativa por parte do papado de centralizar a prerrogativa do reconhecimento da santidade, levando ao surgimento e ao estabelecimento dos processos de canonização ao longo dos séculos XII e XIII. Desta forma, alguns cultos ganharam um caráter mais institucional e passaram a se desenvolver universalmente, graças ao esforço da Igreja de Roma para difundir a fama daqueles santos reconhecidos oficialmente, seja através de decisão direta do pontífice romano ou de processo de canonização. Todavia, em detrimento do projeto idealizado pelo papado, pudemos observar que diferentes instâncias de reconhecimento local da santidade continuaram atuando

paralelamente às canonizações pontificias, sobretudo as aclamações promovidas pelos episcopados locais.⁵⁵

Nos próximos capítulos, vamos analisar comparativamente dois casos específicos de reconhecimento institucional da santidade: Domingo de Silos e Domingo de Gusmão. Apesar de ambos terem nascido e vivido boa parte de suas vidas em Castela, e de muitas outras semelhanças, eles foram alvo de diferentes formas de reconhecimento: Domingo de Silos foi reconhecido pelo episcopado local, no século XI, e nunca chegou a ser objeto de uma causa de canonização pelo papado. Já Domingo de Gusmão, foi canonizado pouco mais de uma década após sua morte. Acreditamos que a comparação destes dois casos nos permitirá visualizar mais claramente os limites, as semelhanças e diferenças entre estas duas formas de reconhecimento institucional, além de nos permitir analisar mais de perto os diferentes interesses envolvidos em cada caso.

⁵⁵ “si l’Église a toujours honoré le saints, elle n’a pas toujours employé les mêmes méthodes pour déterminer à quelles personnes il fallait rendre les honneurs dus aux amis de Dieu, admis dans le séjour de la gloire après une vie sainte au, mieux encore, après un héroïque martyre”. LECLERCQ, H. Op. Cit., p. 406.

CAPÍTULO II

O reconhecimento local da santidade: a aclamação episcopal de Domingo de Silos

1 Apresentação

Como o próprio título indica, este capítulo será dedicado, exclusivamente, ao estudo de um caso específico de santidade. Partimos do princípio de que, embora existissem poucas modalidades institucionais de reconhecimento da santidade no medievo, cada caso tem suas particularidades. Sendo assim, o objetivo central do presente capítulo é realizar uma análise sobre as relações de poder e os interesses que contribuíram para o reconhecimento episcopal da santidade de Domingo de Silos em Burgos e para o estabelecimento de um culto público em sua homenagem. Esta análise terá como principal suporte documental a *Vita Dominici Siliensis*, uma hagiografia escrita no século XI por um monge do mosteiro de Silos.¹

Partindo do pressuposto que a presente dissertação se propõe a realizar um estudo comparativo sobre dois casos específicos de santidade na península ibérica, o capítulo em questão é de grande importância para o conjunto do trabalho. Pois, a partir dele, poderemos visualizar alguns dos interesses presentes no reconhecimento local prestado a Domingo de Silos, bem como os procedimentos realizados para o mesmo, e, com isso, estabelecer o primeiro parâmetro da comparação a ser realizada posteriormente.

¹ Uma das partes deste capítulo será dedicada exclusivamente ao estudo desta hagiografia. Na maioria das ocasiões em que nos referirmos ao texto em questão utilizaremos apenas a sigla VSD, complementada com o número da página.

O capítulo em questão encontra-se dividido em cinco partes distintas: na primeira, nos dedicaremos à montagem de um quadro contextual histórico acerca do período de vida de Domingo de Silos e do momento de seu reconhecimento local. O principal intuito deste apartado é gerar subsídios para a discussão posterior sobre os possíveis interesses envolvidos neste ato. Na segunda parte, realizaremos um estudo acerca da *Vita Dominici Siliensis*, privilegiando aspectos referentes às motivações do autor, à organização da obra e à construção textual da santidade de Domingo de Silos. Na terceira parte, trataremos da trajetória biográfica do santo, buscando observar a sua formação educacional e religiosa, bem como as funções desempenhadas na hierarquia eclesiástica e monástica. Na quarta parte abordaremos especificamente as etapas e os procedimentos relacionados ao reconhecimento local do santo silense, destacando os possíveis interesses que envolveram a sua aclamação em Castela, a partir da análise das relações pessoais e das instâncias de poder atuantes em seu caso: monástica, diocesana e monárquica. Por último, apresentaremos as considerações finais do capítulo, buscando relacionar as diversas partes do mesmo.

2 O contexto histórico de Domingo de Silos

Certamente, uma das tarefas mais duras que se impõem ao historiador é a realização de um recorte contextual para fundamentar a argumentação de um trabalho. Afinal de contas, diante de um leque enorme de possibilidades, não é uma decisão fácil selecionar apenas determinados temas, campos ou áreas para fazer uma análise histórica. Apesar disso, partimos do princípio que o contexto histórico é uma montagem realizada pelo historiador e, nesse sentido, o quadro contextual que pretendemos montar visa fundamentalmente gerar subsídios para a argumentação que será desenvolvida ao longo do capítulo. Dentro do conjunto de possibilidades que teríamos

para a elaboração deste quadro, optamos por focar de forma privilegiada temas que envolvem a conjuntura política e religiosa da península ibérica no século XI, sobretudo no concernente à Castela. Certamente, esta escolha já aponta *a priori* para a hipótese que pretendemos defender a respeito do reconhecimento local de Domingo de Silos.

2.1 *A reforma religiosa no século XI e suas implicações na península ibérica*

Geralmente, quando se fala de reforma religiosa no século XI o papado surge como o centro das atenções. Contudo, é preciso ter a clareza de que o movimento reformista que toma corpo na instituição romana tem uma relação direta com a reforma espiritual que, anteriormente, já vinha sendo realizada no ambiente monástico e que se caracterizava, sobretudo, pela defesa convicta do ideal da *vita apostolica* como a melhor forma de vida religiosa. Portanto, é a partir deste movimento de reforma espiritual ocorrido, inicialmente, no interior dos mosteiros, que a idéia de uma reforma eclesiástica começa a ser pensada em Roma, sobretudo através da participação direta de pessoas que tiveram uma formação religiosa monástica. Gregório VII e Urbano II são os maiores exemplos desta relação. Ambos tiveram formação monástica e, antes mesmo de se tornarem papas e líderes da reforma eclesiástica, atuaram em outras funções junto ao papado.²

No entanto, a aceitação por parte de Roma da necessidade de uma reforma clerical não significou a adoção plena da perspectiva monástica. O que se viu foi a formação de duas

² Como já destacamos no capítulo I desta dissertação, o conceito de reforma ainda suscita grande discussão entre os pesquisadores do tema. Sobre a controvérsia criada em torno deste conceito, rever a nota 2 do capítulo I. É importante ressaltar que a idéia defendida neste parágrafo, de que o movimento reformista conduzido pelo papado teve relações diretas com a reforma espiritual que vinha sendo realizada no ambiente monástico, também não é um consenso historiográfico. Em nosso caso, adotamos a perspectiva defendida por Brenda Bolton e André Vauchez: BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Ed. 70, 1985; VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

correntes reformistas atuando no papado. Uma que defendia a adoção do ideal apostólico como via principal para a perfeição religiosa e, dessa forma, privilegiava a iniciativa pessoal como fator primordial para a salvação. E outra que defendia o fortalecimento do papado e a centralização das decisões eclesiásticas como passos fundamentais para uma reforma eclesiástica.³ Ao analisarmos a atuação dos papas durante o século XI, não fica difícil visualizar a corrente que se tornou preponderante. Sendo assim, a reforma religiosa nascida nos mosteiros e preocupada fundamentalmente com uma mudança de paradigma espiritual, acabou transformada em Roma em uma reforma papal, que traçou como objetivos iniciais a centralização do poder eclesiástico no papado e o reconhecimento da primazia da sede romana sobre as demais:

[...] el concepto de *libertas christiana* es casi un lugar común en los escritos reformistas. Pero esta *libertas* que se reivindica es algo muy concreto: implica independencia religiosa respecto a los poderes temporales y afirmación del papado como entidad política soberana y como centro de control de todas las Iglesias nacionales.⁴

Embora alguns pesquisadores deste movimento religioso, desencadeado no século XI, optem por denominá-lo de reforma gregoriana, em nosso entendimento, a reorganização interna do papado e a afirmação da primazia romana eram objetivos que já tinham sido vislumbrados antes mesmo do pontificado de Gregório VII (1073-1085). Nesse sentido, podemos observar a criação de um corpo de reformadores atuando como representantes e conselheiros do papa já no pontificado de Leão IX (1049-1054), com o intuito de dar sustentação às políticas reformistas

³ BOLTON, Brenda. Op. Cit., p. 21.

⁴ “[...] o conceito de *libertas cristiana* é quase um lugar comum nos escritos reformistas. Mas esta *libertas* que se reivindica é algo muito concreto: implica independência religiosa em relação aos poderes temporais e afirmação do papado como entidade política soberana e como centro de controle de todas as Igrejas nacionais” [Tradução nossa]. FACI LACASTA, Javier. La reforma gregoriana en Castilla y León. In: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 1, p. 262-275, p. 264.

conduzidas pelo papado.⁵ Tal iniciativa culminou na transformação da cúria romana, que, até então, recrutava seus integrantes de forma local, em um conselho de caráter mais abrangente, composto por clérigos de diversas regiões que atuavam na reforma eclesiástica a serviço do pontífice.⁶

Sem dúvida, o título de reforma gregoriana é uma espécie de reverência ao pontificado de Gregório VII (1073-1085) e acaba limitando a visualização do movimento reformista que se inicia no século XI, antes mesmo do pontificado em questão, e que tem influências e prolongamentos nos dois séculos seguintes. Todavia, é preciso reconhecer a importância do período gregoriano para a afirmação teórica e a fundamentação canônica da primazia do papado, mesmo que tenha se estabelecido mais na teoria que na prática. O fato é que Gregório VII defendeu vigorosamente a idéia de que o poder espiritual era o principal e que o poder temporal, para ter legitimidade, deveria não só ser subsidiário daquele como dependente.⁷ As implicações políticas desta diretriz gregoriana eram grandes, não só no tocante à primazia da sede romana sobre as demais como também no espaço de atuação do papado nas diferentes sociedades. Para fundamentar suas idéias, Gregório VII utilizou-se de um aparato de leis canônicas conhecidas como Decretais e que, na prática, deveriam dar sustentação legal para o papado no cumprimento de suas prerrogativas.⁸

Entretanto, o que se viu na prática não foi o estabelecimento completo desta suposta prerrogativa de sobreposição do poder papal sobre os demais poderes das sociedades medievais, como, por exemplo, o monárquico e o diocesano. Em diversas ocasiões as prerrogativas do papado foram questionadas e até ignoradas por bispos locais e monarcas. O exemplo mais latente

⁵ DUFFY, E. **Santos e pecadores: história dos papas**. São Paulo: Cosac & Naify, 1998. p. 89.

⁶ DUFFY, E. Op. Cit., p. 90.

⁷ PAREDES ALONSO, Francisco Javier. **Diccionario de los papas y concilios**. Barcelona: Ariel, 2005. p. 166.

⁸ Ibidem, p. 165.

deste questionamento, sem dúvida, encontra-se no conflito acerca das investiduras leigas, problema que concentrou boa parte das atenções de Gregório VII ao longo de seu pontificado e que lhe rendeu grandes desgastes com o Império:

[...] se destacó el carácter espiritual del ministerio sagrado presentándose la investidura como un acto eclesiástico. Con ello el régimen de la Iglesia propia y de la Iglesia regia o imperial fueron objeto de un veredicto condenatorio. La dirección de la Iglesia por la monarquía equivalía a una usurpación e inversión del orden divino, con lo cual la Iglesia había sido hundida en una servidumbre que obstaculizaba o impedía su misión salvífica.⁹

Na península ibérica, embora a questão da investidura leiga dos bispos não fosse dimensionada como um grande problema para o papado, a interferência do poder temporal (monárquico e nobiliárquico) nas prerrogativas da Igreja se verificava na relação de dependência das instituições religiosas com os leigos: diversas igrejas e mosteiros ibéricos eram de caráter privado e, por mais que a investidura dos bispos fosse reservada aos eclesiásticos, a nomeação para funções em igrejas, paróquias, priorados, mosteiros e abadias, eram feitas com bastante frequência por representantes dos poderes locais, que, na maioria das vezes, tinham alguma relação com a fundação ou o patronato destas instituições. Portanto, se de uma forma geral acabou se aceitando o caráter sacramental da investidura dos bispos e sua liberdade em relação ao poder temporal, o mesmo não ocorreu no tocante ao patrimônio eclesiástico.¹⁰ No caso específico da península ibérica, como veremos, a difusão de igrejas e mosteiros de caráter privado esteve diretamente associada ao processo da reconquista.

⁹ “[...] se destacou o caráter espiritual do ministério sagrado apresentando-se a investidura como um ato eclesiástico. Com isso o regime da Igreja própria e da Igreja régia ou imperial foram alvo de um veredicto condenatório. A direção da Igreja pela monarquia equivalia a uma usurpação e inversão da ordem divina, com o que a Igreja tinha sido fundida a uma servidão que obstaculizava ou impedia sua missão de salvação” [Tradução nossa]. FRANK, Isnard Wilhelm. **Historia de la Iglesia Medieval**. Barcelona: Herder, 1988. p. 95.

¹⁰ *Ibidem*, p. 109.

Ao longo do século XI, sobretudo durante os pontificados de Gregório VII e Urbano II, o papado dedicou certa atenção à península ibérica: interveio em mosteiros, enviou legados papais, apoiou a reconquista, promoveu a “cruzada” em Barbastro, fez aliança com alguns reinos, etc. Toda esta atuação pontifícia em território ibérico teve início com um ato de Gregório VII, fundamentado na suposta doação de Constantino: em 1077, o papa reivindicou oficialmente a soberania sobre as terras hispânicas, afirmando se tratarem de patrimônio de São Pedro.¹¹ A partir daí, o papado buscou introduzir algumas diretrizes da reforma eclesiástica nos reinos ibéricos, sobretudo visando alcançar dois objetivos principais: o reconhecimento da soberania pontifícia pelos monarcas e a abolição do rito hispânico em todas as dioceses, com a adoção da liturgia romana.¹²

Como poderemos observar mais à frente, nem todos os reinos cristãos da península ibérica se demonstraram acolhedores às reivindicações pontifícias e, por isso, a atuação dos legados papais se demonstrou de grande valia para a realização dos projetos do papado. Nesse sentido, cabe destacar a atuação do cardeal Hugo Cândido, que já tinha atuado como legado papal a pedido de Alexandre II entre 1065 e 1068, e que desempenhou mais uma vez esta função como representante de Gregório VII: foi enviado para preparar a introdução do rito romano, implantar a disciplina do direito matrimonial e promover a cruzada contra os árabes, em Barbastro.¹³ Dentre estes objetivos, a implantação do rito romano nas dioceses ibéricas era considerada pelo papado como a base principal para a introdução da reforma eclesiástica e, embora tenha sido alcançado com certa facilidade na maioria dos reinos, encontrou grande resistência em Castela, assunto que trataremos posteriormente.

¹¹ LLORCA, Bernardino. Derechos de la Santa Sede sobre España. El pensamiento de Gregorio VII. *In*: FLICHE, A. (dir.). **Reforma Gregoriana y Reconquista**. Valencia: Edicep, 1976. p. 553-569.

¹² RIVERA RECIO, Juan Francisco. Relaciones de la Sede Apostólica con los distintos reinos hispanos. *In*: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 1, p. 259-262, p. 261.

¹³ *Ibidem*, p. 262.

Um dos temas controversos sobre a atuação do papado na península ibérica, sem dúvida alguma, está na relação especial com a Ordem de Cluny. Se por um lado é amplamente aceita a idéia de que houve uma relação direta entre monacato e reforma eclesiástica, com ampla participação desta ordem, que tinha grande influência espiritual e política nas diretrizes pontifícias,¹⁴ por outro, alguns pesquisadores consideram uma distorção interpretar as atuações cluniacenses em território ibérico como um mero instrumento da intervenção papal.¹⁵ O fato de esta instituição monástica gozar de um *status* de liberdade, reflexo direto da natureza de sua fundação privada, e, ao mesmo tempo, de uma proteção especial por parte do papado, talvez possa explicar o caráter contraditório de sua atuação na península ibérica: em determinadas ocasiões atuava em favor dos projetos pontifícios e, em outras, ficava ao lado de seus aliados ibéricos e defendia seus próprios interesses.¹⁶

Entretanto, mesmo antes da demonstração de interesse e da intervenção direta do papado nos assuntos eclesiásticos da península ibérica, ao que tudo indica, já existia um movimento reformista em andamento. Este era promovido e liderado por monarcas cristãos, motivados talvez pelos estragos materiais e pela confusão jurisdicional nas dioceses, conseqüências diretas da ocupação muçulmana.¹⁷ O primeiro esforço prático deste movimento reformista pode ser visto na elaboração da coleção canônica *Hispana*, que tinha o objetivo de permitir uma orientação comum aos clérigos das diversas dioceses. No concílio de Coyanza, em 1055, exigia-se dos bispos locais o rigoroso cumprimento das orientações contidas nos cânones da mencionada coleção.¹⁸ Ou seja, existia um esforço dentro da península ibérica para uma uniformização da atuação dos clérigos de

¹⁴ FRANK, Isnard Wilhelm. Op. Cit., p. 115.

¹⁵ LINAGE CONDE, Antonio. El movimiento cluniacense en España. In: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 1, p. 171-191, p. 178.

¹⁶ SANZ SANCHO, Iluminado. La política de Fernando I respecto a Roma y Cluny. In: **La Península Ibérica y el Mediterráneo entre los siglos XI y XIII**. Madrid: Polifemo, 1998. p. 101-119, p. 109.

¹⁷ ORLANDIS, J. Reforma eclesiástica en los siglos XI y XII. In: _____. **La Iglesia en la España Visigótica y Medieval**. Pamplona: Universidade de Navarra, 1976. p. 307-348, p. 314.

¹⁸ SANZ SANCHO, Iluminado. Op. Cit., p. 104.

acordo com a liturgia vigente (mozárabe ou visigótica). Até então, não se pensava em uma possível substituição, mas sim na ampliação de seu uso.

Um outro vetor deste mesmo movimento pode ser visto na incorporação ou na transferência de igrejas e mosteiros privados para instituições religiosas de caráter regular. Tal fenômeno também foi propiciado pela atuação direta dos monarcas, que não só incentivavam estas transferências, como davam o exemplo com suas próprias doações.¹⁹ Sendo assim, ao longo da primeira metade do século XI podemos observar na península ibérica uma grande afluência de doações para diversos mosteiros, transformando alguns deles em instituições extremamente poderosas em suas localidades. Contudo, também suscitou alguns conflitos em relação à posse dos bens doados aos mosteiros, visto que ocasionalmente os herdeiros dos antigos doadores corriam aos mosteiros para reclamar suas posses em momentos de dificuldade – algo que está registrado inclusive na hagiografia que utilizaremos como base de análise para o caso de Domingo de Silos, como veremos mais a frente. O fato é que o crescimento das doações para os mosteiros ibéricos só foi possível devido ao grande número de fundação de instituições religiosas de caráter privado em momento anterior, o que nos leva ao próximo item.

2.2 O monacato e a reconquista na península ibérica

Quando pesquisamos a história do monacato ibérico no século XI, dois fatores destacam-se claramente: a afluência de monges e ideais da Ordem de Cluny para os mosteiros ibéricos e o papel desempenhado pelo monacato no processo da reconquista.²⁰ Alguns autores chegam a afirmar que em nenhum outro território os cluniacenses tiveram uma atuação tão preponderante

¹⁹ ORLANDIS, J. Op. Cit., p. 321 e 334.

²⁰ FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Peregrinos, monges e guerreiros. Feudo-clericalismo e Religiosidade em Castela Medieval**. São Paulo: Hucitec, 1990.

quanto na península ibérica.²¹ Uma coisa parece certa, a entrada e a difusão das diretrizes de Cluny nos cenóbios peninsulares ocorreu conjuntamente com o processo de beneditização, ou seja, de imposição da regra beneditina como norma nos mosteiros da citada região.²² Cabe lembrar que este processo já estava sendo realizado desde o século X, com a imposição desta regra nas comunidades monásticas de Leon, Castela e La Rioja.²³

Ao que tudo indica, os cluniacenses tiveram grande apoio da dinastia navarro-vasca para adentrar no território ibérico e atuar na organização e na reforma (tanto no sentido material quanto de regra de vida) de diversos mosteiros. Sancho, o maior, um dos mais ilustres membros da citada dinastia, parece ter sido o responsável por introduzir a observância de Cluny em grandes cenóbios dentro de sua jurisdição política.²⁴ Atuação que foi seguida à risca por seus herdeiros, visto que Fernando I, seu filho, criou as condições favoráveis para a entrada dos ideais e dos monges desta ordem monástica em Castela e Alfonso VI, seu neto, teve participação direta na nomeação de um cluniacense como a arcebispo da sede metropolitana de Toledo, cidade recém-conquistada por suas tropas.²⁵ Aliás, como veremos mais a frente, a política de favorecimentos a Ordem de Cluny em território ibérico esteve diretamente associada aos membros desta dinastia, mais especificamente aos monarcas de Castela, reino com o qual esta ordem estabeleceu uma aliança político-religiosa.

No período que estamos estudando, a expansão do monacato ibérico nos reinos cristãos não só esteve diretamente ligada aos acontecimentos da chamada reconquista como desempenhou um papel fundamental no processo de re-ocupação das terras conquistadas, que tinham sido ocupadas pelos muçulmanos, atuando notadamente como um agente do re-povoamento:

²¹ LINAGE CONDE, Antonio. El movimiento cluniacense... Op. Cit., p. 172.

²² LINAGE CONDE, Antonio. El movimiento cluniacense... Op. Cit., p. 188.

²³ LINAGE CONDE, Antonio. Introducción de la Regla benedictina. In: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 1, p. 149-171, p. 169.

²⁴ ORLANDIS, J. Op. Cit., p. 325.

²⁵ LINAGE CONDE, Antonio. El movimiento cluniacense... Op. Cit., p. 187.

No es, por tanto, exagerado afirmar que el monacato hispánico cumple la parte más importante en la tarea de ocupación del espacio, roturación y colonización que habitualmente llamamos Reconquista. Hasta tal punto es esto verdad, que se suele calificar la primera fase de la repoblación cristiana como de ‘monacal y privada’.²⁶

Aliás, como já tínhamos mencionado anteriormente, embora os episcopados ibéricos tenham promovido a criação de mosteiros, igrejas e ermidas rurais, a imensa maioria destas fundações surgiu à margem da ação oficial da hierarquia eclesiástica. O fenômeno de proliferação de igrejas e mosteiros de caráter privado na península ibérica esteve estreitamente relacionado com a atividade colonizadora de áreas recém-conquistadas e foi propiciada, geralmente, pelos mesmos agentes que lideravam a empresa da reconquista: reis, condes, nobres, etc.²⁷ Sem dúvida esta peculiaridade ibérica em relacionar monacato e o processo de reconquista teve diversas implicações religiosas e políticas, sobretudo se analisamos esta conjuntura à luz das diretrizes reformistas que emanavam do papado no século XI, com relação à interferência do poder temporal nos negócios eclesiásticos. Ao visualizar a natureza privada destas fundações, conseguimos entender mais facilmente a naturalidade de uma prática comum entre membros da nobreza, e certamente reprovada pelo papado, que tem implicações diretas na trajetória religiosa do caso de santidade que analisaremos neste capítulo: a nomeação direta de pessoas para ocupar cargos em igrejas e mosteiros a partir de leigos.

²⁶ “Não é, por tanto, exagerado afirmar que o monacato hispânico cumpre a parte mais importante na tarefa de ocupação do espaço, rompimento e colonização que habitualmente chamamos Reconquista. A tal ponto isto é verdade, que se pode qualificar a primeira fase de re-povoamento cristão como de ‘monacal e privada’ ” [Tradução nossa]. FACI LACASTA, Javier. La influencia económica, social y cultural del monacato. In: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 1, p. 192-214, p. 198.

²⁷ ORLANDIS, J. Op. Cit., p. 318.

2.3 *As disputas políticas entre os reinos ibéricos*

Dentro do recorte temporal de nossa pesquisa, um outro aspecto que chamou nossa atenção foi o das disputas e rivalidades envolvendo os reinos cristãos da península ibérica e, mais especificamente, o reino de Castela. Nesse sentido, merece destaque a batalha travada entre este reino e o de Navarra pelo controle político da região de La Rioja. Disputa que já se arrastava desde o século X, quando esta região fazia parte da jurisdição territorial do reino navarro mas, ao mesmo tempo, estava sob forte influência cultural castellana.²⁸ O interesse de ambos os reinos em assegurar o controle desta região era tamanho que, ao que parece, chegaram a fundar e financiar mosteiros com o intuito de marcar posição estratégica em território riojano e defender os interesses políticos de cada monarca.²⁹

No século XI, a situação jurisdicional de La Rioja sofreu uma importante alteração: o monarca Sancho, o maior, que tinha conseguido reunir sob seu poder os quatro principais reinos cristãos (Aragão, Navarra, Castela e Leão), decidiu deixar tal região como herança para seu filho Fernando I, conde de Castela e futuro rei. Portanto, de acordo com a vontade do monarca, esta região passava a ser território de Castela e não mais de Navarra. Só que o outro filho de Sancho, García Sánchez III, rei de Nájera,³⁰ não parece ter concordado com a vontade do pai, pois atuou deliberadamente visando o controle da mesma. Em um período de mais ou menos quarenta anos incorporou mosteiros e outros patrimônios ao cenóbio de San Millán de la Cogolla, com o intuito

²⁸ LINAGE CONDE, Antonio. Introducción de... Op. Cit., p. 163.

²⁹ FACI LACASTA, Javier. La influencia económica... Op. Cit., p. 207.

³⁰ Para maiores informações sobre o rei García Sánchez III e o reino de Nájera neste contexto, vide: BRIONES MATUTE, Rufino. El Ordenamiento de Nájera. Disponível em: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/briones/ordenamientodenajera.htm>, Acessado em: abril de 2008; FERNÁNDEZ PRADILLA, Maria Concepción. El reino de Nájera (1035-1076). Población, economía, sociedad y poder. Disponível em: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/rioja-abierta/fdezpradilla/sociedadreinonajeraXI.htm>, Acessado em: abril de 2008; GARCÍA PRADO, Justiniano. El reino de Nájera. Disponível em: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/jgarcia Prado/reinodenajera.htm>, Acessado em: abril de 2008.

claro de fazer desta instituição monástica um agente de seus interesses em território riojano.³¹ A situação jurisdicional de La Rioja só foi resolvida através de enfrentamentos diretos entre os dois irmãos, na batalha de Atapuerca (em 1054) e na batalha de Peñalén (1076). Somente a partir destas ações militares, Fernando I conseguiu conquistar de fato aquilo que já lhe tinha sido atribuído por direito através do testamento de Sancho, o maior.³²

Uma outra questão envolvendo diretamente o reino de Castela diz respeito à aliança político-religiosa estabelecida pelo reino de Aragão com o papado no século XI. Quando o papa Gregório VII, munido legalmente da controversa doação de Constantino, reivindicou a soberania da Instituição romana sobre os territórios ibéricos, o rei aragonês, Sancho Ramírez, foi o primeiro a acolher positivamente tal reivindicação. Em 1068, este monarca proclamou-se vassalo de São Pedro (*miles Sancti Petri*) e o território governado por ele transformou-se em feudo da Santa Sé.³³ Tal atitude do monarca, embora possa parecer descabida ou fora de propósito devido à natureza da reivindicação papal, tinha um objetivo prático: ao acolher a proposta do papa e declarar-se vassalo, Sancho Ramírez passava a desfrutar da proteção pontifícia e ganhava legitimidade para consolidar sua soberania em território aragonês, que tinha sido conseguido através da herança de seu pai, Sancho, o maior, e que estava cercado por dois poderosos reinos, Castela e Navarra.³⁴ Até porque, como vimos antes, a herança monárquica não dava, por si só, uma garantia segura da soberania exercida na prática.

A aliança firmada por Sancho Ramírez no século XI foi renovada, após sua morte, por seu sucessor, Pedro I.³⁵ Fato que reforça o argumento apresentado acima. Ou seja, a proteção do papado era realmente importante para a sustentação política da monarquia aragonesa, diante do

³¹ ORLANDIS, J. Op. Cit., p. 338.

³² LINAGE CONDE, Antonio. El movimiento cluniacense... Op. Cit., p. 181.

³³ FACI LACASTA, Javier. La reforma gregoriana... Op. Cit., p. 270.

³⁴ Ibidem, p. 273.

³⁵ ORLANDIS, J. Op. Cit., p. 316-317.

assédio dos reinos vizinhos. Contudo, é importante notar que esta aliança só se mantinha porque era interessante para as duas partes envolvidas. Se, por um lado, o reino de Aragão ganhava legitimidade e proteção, por outro, o papado ganhava um agente importante para suas intenções reformistas na península ibérica. Não por acaso, Aragão abriu suas portas para a atuação dos reformadores papais e desde 1071, somente três anos após a viagem de Sancho Ramírez a Roma, decidiu-se pela adoção do rito romano em substituição ao hispânico,³⁶ como vimos, um dos objetivos centrais da atuação pontifícia em território ibérico.

Da parte de Castela, esta aliança não parece ter sido vista de forma positiva, pois afetava diretamente seus projetos expansionistas. Ao que parece, a batalha de Atapuerca, em 1054, foi o ponto de partida para a idealização de uma doutrina imperial castelano-leonesa, que visava estabelecer uma hegemonia de Castela sobre os demais reinos cristãos peninsulares. Tanto que quando Aragão se aliou ao papa para promover a chamada “Cruzada de Barbastro”, em 1063, antes mesmo do juramento de vassalagem prestado por Sancho Ramírez em Roma, o rei de Castela, Fernando I, tratou de estabelecer rapidamente uma aliança com a Ordem de Cluny, que, pelo menos na teoria, deveria funcionar como uma resposta política à aliança aragonesa com o papado e como agente legitimador do projeto hegemônico de Castela na península ibérica.³⁷ Tal como no caso de Aragão, a aliança castellana também tinha implicações diretas na política eclesiástica do monarca, o que ajuda a explicar a grande afluência de monges cluniacenses para Castela, a imposição de diretrizes emanadas de Cluny como norma nos mosteiros deste reino e a política de doações monárquicas para os mosteiros sob administração cluniacense.³⁸

³⁶ PAREDES ALONSO, Francisco Javier. Op. Cit. p. 164.

³⁷ BISHKO, Charles Julian. Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny. **Cuadernos de Historia de España**, n. 47-48, p. 31-135, 1968.

³⁸ ORLANDIS, J. Op. Cit., p. 335.

Uma vez mais, os aspectos analisados neste quadro contextual apresentam, não por acaso, relações diretas com a análise da *Vita Dominici Siliensis* e com o reconhecimento local da santidade de Domingo de Silos. No caso da disputa travada entre Navarra e Castela pelo controle político de La Rioja um aspecto, em especial, chamou nossa atenção: García Sánchez III, também conhecido como García de Nájera, teria aumentado substancialmente o patrimônio do mosteiro de San Millán e fortalecido esta instituição com o intuito de ter um agente defensor de seus interesses na citada região.³⁹ Entretanto, em detrimento desta iniciativa, o monarca em questão é caracterizado na hagiografia que analisamos como usurpador dos bens de San Millán e como perseguidor pessoal de Domingo de Silos, que na época atuava como prior deste cenóbio. Qual seria o motivo desta caracterização? Teria alguma relação com a disputa política travada com Castela? E a aliança com Cluny, teria contribuído de alguma forma para o reconhecimento prestado a Domingo de Silos? Por enquanto não responderemos estas questões, que serão alvo de reflexão em outra parte deste capítulo.

2.4 O fortalecimento da monarquia castellana no século XI

A segunda metade do século XI, sem dúvida alguma, representou um período extremamente favorável ao fortalecimento político do reino de Castela na península ibérica, criando boas condições para a aplicação do citado projeto de hegemonia sobre os demais reinos cristãos peninsulares. Esta trajetória castellana começa a ser construída com Fernando I (1037-1065), que além de estabelecer aliança política com a Ordem de Cluny, conseguiu reunir sob seu comando os reinos da Galícia, de Leão e de Castela, e ainda recebia parias de Zaragoza, Toledo,

³⁹ VARASCHIN, Alain. San Millán de la Cogolla: le temps du monastère ou l'imaginaire de Gonzalo de Berceo. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, n. 24, p. 257-267, 1981. p. 260.

Badajoz e Sevilha.⁴⁰ Contudo, o período auge de Castela ocorreu durante o reinado de seu filho, Alfonso VI, que, em detrimento dos outros irmãos, conseguiu acumular toda a herança deixada por Fernando I.⁴¹

A conquista da cidade de Toledo, antiga capital do reino visigodo, por Alfonso VI, além de figurar como um dos momentos cruciais do processo de reconquista, foi fator fundamental para a afirmação do poderio castellano na península ibérica e para a reunião dos quatro principais reinos cristãos peninsulares sob o comando do citado monarca.⁴² Com isso, Alfonso VI conseguia uma relativa unidade política na península ibérica, que por mais frágil que fosse, só tinha sido alcançada por seu avô, Sancho, o maior, e desfeita posteriormente pela conseqüente divisão de heranças. No entanto, é importante ressaltar que esta dita unidade política que parecia se concretizar durante o reinado de Alfonso VI não teve continuidade no século XII, após a sua morte, quando a parte cristã da península ibérica volta a estar dividida em diferentes reinos: Portugal, Leão, Castela, Navarra e Aragão.⁴³ Mas isto, de forma alguma, diminui a importância da idealização deste projeto hegemônico castellano dentro do quadro contextual que estamos montando, com o intuito de dar um embasamento para a análise do caso de Domingo de Silos.

Aliás, um dos reflexos interessantes deste fortalecimento de Castela no século XI para a análise em questão diz respeito ao estabelecimento da diocese de Burgos neste reino. Ao que parece, o surgimento desta diocese está relacionado à restauração da antiga sede episcopal de Oca, que teria sido transferida para Burgos em 1068, decisão confirmada posteriormente por

⁴⁰ RIVERA RECIO, Juan Francisco. El reinado de Alfonso VI. *In*: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 1, p. 236-241, p. 236.

⁴¹ RIVERA RECIO, Juan Francisco. El reinado de Alfonso VI... Op. Cit., p. 238.

⁴² *Ibidem*, p. 241; ORLANDIS, J. Op. Cit., p. 311.

⁴³ ORLANDIS, J. Op. Cit., p. 312.

Alfonso VI, no bojo deste processo de fortalecimento político de Castela.⁴⁴ Além disso, o citado monarca conseguiu junto ao papa Urbano II, em 1096, que este episcopado fosse declarado sede isenta, em detrimento das pretensões das sedes metropolitanas de Toledo e Tarragona, que disputavam entre si a primazia sobre a sede burgalesa.⁴⁵ O fato é que a atuação de Alfonso VI foi fundamental para o crescimento de Burgos e para a consolidação de seu papel como principal sede episcopal de Castela. Daqui tiramos um outro questionamento: será que esta atuação do monarca castellano em favor da diocese burgalesa tem alguma relação com o reconhecimento local de Domingo de Silos pelo bispo de Burgos? Outra vez deixaremos a reflexão para depois.

Este processo de fortalecimento político do reino de Castela também teve conseqüências no tocante aos interesses do papado na península ibérica e ao desenrolar de suas intervenções neste território. Quando Gregório VII fez a mencionada reivindicação de soberania papal sobre os reinos peninsulares, não mereceu se quer uma resposta imediata de Castela.⁴⁶ E este foi só o primeiro indício de uma longa resistência da monarquia castellana em relação às intervenções pontifícias na península ibérica. O reinado de Alfonso VI talvez seja o principal exemplo nesse sentido, visto que, não só se negava a aceitar este projeto de soberania pontifícia, como também ousava desafiar o poder do papa ao utilizar em documentos monárquicos o título de *Imperator totius Hispaniae*.⁴⁷

Um outro exemplo desta resistência castellana em relação aos projetos pontifícios pode ser visto no tocante à adoção do rito romano. Se por um lado o papado encontrou grande facilidade na introdução deste instrumento reformista em Aragão e Navarra, onde a liturgia hispânica foi rapidamente substituída pela romana, por outro, encontrou enormes dificuldades em

⁴⁴ MANSILLA REOYO, Demetrio. Restauración eclesiástica en los reinos de Asturias, Galicia, León y Castilla. In: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 2, p. 611-636, p. 631.

⁴⁵ MANSILLA REOYO, Demetrio. Op. Cit., p. 628.

⁴⁶ ORLANDIS, J. Op. Cit., p. 316-317.

⁴⁷ FACI LACASTA, Javier. La reforma gregoriana... Op. Cit., p. 273.

Castela. O impasse só foi resolvido com a atuação direta do legado papal, Ricardo, junto à realeza castellana: a adoção do rito romano foi decidida no Concílio de Burgos, em 1080, presidido exatamente por este cardeal a serviço do papa e assistido por Alfonso VI e sua família.⁴⁸

Segundo alguns pesquisadores, a aliança estabelecida com Cluny por Fernando I, e aprofundada por Alfonso VI, pode ser interpretada como uma forma de afirmação do projeto hegemônico de Castela na península ibérica frente à política de intervenção do papado no século XI.⁴⁹ Tal aliança era preservada e fortalecida, inclusive, através de matrimônios entre os membros da dinastia de Borgonha, que tinha relações diretas com a fundação e manutenção da Ordem em questão, e da dinastia navarro-vasca que se perpetuava a frente de Castela.⁵⁰ E se, por um lado, o superior de Cluny ajudava a legitimar os interesses castellanos ao se referir ao monarca com o título imperial em documentos oficiais,⁵¹ por outro, a principal base cluniacense em território ibérico no século XI, o mosteiro de Sahagún, era frequentemente favorecida pelas doações monárquicas.⁵² Portanto, tratava-se de uma aliança que tinha implicações diretas na política eclesiástica da monarquia em questão e na atuação dos cluniacenses neste território, e que, como foi visto, tinha benefícios para os dois lados envolvidos.⁵³

Assim como os outros tópicos abordados neste quadro contextual que estamos montando, consideramos que o fortalecimento da monarquia castellana está relacionado a um assunto importante ao caso de Domingo de Silos. Diversos aspectos apresentados neste apartado suscitam questionamentos e relações com o reconhecimento local do santo silense, como, por exemplo, o crescimento e a consolidação do papel da diocese de Burgos no reino de Castela: teria tido

⁴⁸ MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo. Los concilios españoles de la época gregoriana. In: FLICHE, A. (dir.). **Reforma Gregoriana y Reconquista**. Valencia: Edicep, 1976. p. 591.

⁴⁹ Sobre esta questão, vide: BISHKO, Charles Julian. Op. Cit.

⁵⁰ LINAGE CONDE, Antonio. El movimiento cluniacense... Op. Cit., p. 186.

⁵¹ Ibidem, p. 183.

⁵² ORLANDIS, J. Op. Cit., p. 335.

⁵³ Sobre esta questão, vide: FRANCO JÚNIOR, Hilário. Op. Cit.

alguma influência neste caso? Ou então a resistência de Castela em relação às intervenções pontifícias em seu território: teria pesado contra um possível reconhecimento papal no caso do abade de Silos? E a aliança com Cluny, teve alguma participação no reconhecimento do abade silense? Enfim, muitos são os questionamentos que poderíamos fazer a partir de tudo que foi abordado nesta parte reservada ao contexto histórico de Domingo de Silos. Mas, como já assinalamos, deixaremos estas questões em suspenso, para serem retomadas mais a frente. Por último, é importante lembrar que poderíamos ter analisado diversos outros temas dentro deste mesmo recorte espaço-temporal, mas que optamos, deliberadamente, por debater aqueles que, em nosso ponto de vista, guardam alguma relação com o tema central deste capítulo. Passemos agora ao estudo da hagiografia que fundamenta a análise a ser desenvolvida neste capítulo.

3 A *Vita Dominici Siliensis*

Nesta parte do capítulo, dedicar-nos-emos a realizar um breve estudo acerca da hagiografia que fundamenta a nossa pesquisa sobre o reconhecimento institucional da santidade de Domingo de Silos. O principal intuito deste estudo é possibilitar uma visão de conjunto a respeito da obra, de sua autoria, do público alvo, de suas finalidades, ou seja, de todos os aspectos que, de alguma forma, possam contribuir para a análise que realizaremos posteriormente.

Na *Vita Dominici Siliensis*, o autor da obra não menciona o seu nome, algo que é muito comum em se tratando de uma hagiografia medieval anterior ao século XIII.⁵⁴ Apesar da discussão sobre a autoria dessa obra não ter, de fato, terminado, a maioria dos autores que trabalham com ela atribuem-na a Grimaldo. Não se têm muitas informações a respeito do autor,

⁵⁴ A partir do século XIII os autores passam a se identificar nas obras devido a uma valorização do saber, algo que está relacionado ao surgimento das universidades na Europa. Ou seja, identificar-se como autor de alguma obra passou a ser valorizado devido ao status associado ao saber.

mas sabe-se que ele era francês, provavelmente da região de Toul, e que era monge da comunidade de Silos, o que pode apontar para uma influência dos ideais cluniacenses neste mosteiro.⁵⁵ Sabe-se ainda que Grimaldo foi contemporâneo de Domingo, ainda que bem mais jovem, e que teve acesso a testemunhos diretos sobre a vida do santo, a partir de seus companheiros mais antigos.⁵⁶ O próprio prólogo da hagiografia nos dá uma boa idéia acerca de seu público e de sua finalidade:

Ahora, pues, solicito vuestra caridad, venerable padre Fortunio, abad del monasterio de Silos, fundado en honor del bienaventurado mártir, Sebastián, monasterio en el que descansa el sacratísimo cuerpo del antes mencionado padre, Domingo; y también solicito la caridad de toda la santísima congregación que a tí obedece, a fin de que, ayudado por vuestras oraciones, pueda finalizar la obra que has tenido a bien encargarme. (VDS, p. 153-155)

[...] para que, al conocer los milagros que hizo en vida y los que Dios por medio de él, libre ya de la carne, se dignó ofrecer, lo alabéis con mayor decisión, lo honréis con mayor seguridad, lo celebréis con mayor dignidad y le otorguéis la debida veneración con mayor devoción, de modo que, haciendo esto y con su patrocinio, vosotros y todos los que lo veneren con alegría lleguéis a los gozos eternos con él. (VDS, p. 155)

De acordo com as próprias palavras de Grimaldo, não fica difícil perceber que a hagiografia foi encomendada por Fortunio, sucessor imediato de Domingo à frente da abadia silense, após a sua morte. Ao que parece, o período inicial de elaboração da VDS coincide com um momento de grande dificuldade material do mosteiro, resultado de ataques muçulmanos no final do século XI.⁵⁷ Sendo assim, caberia ao hagiógrafo, de posse das informações procedentes

⁵⁵ PÉREZ-EMBID WAMBA, Javier. **Hagiología y sociedad en la España medieval: Castilla y León (Siglos XI-XIII)**. Huelva: Universidad de Huelva, 2002. p. 82.

⁵⁶ PÉREZ RODRÍGUEZ, Antonino M. En la otra vertiente del Año Mil; con Santo Domingo de Silos, por ejemplo. *In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (coord.). Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval*. Semana de Estudios Medievales, IX, Nájera, 1998. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999. p. 383-400, p. 390.

⁵⁷ GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles. 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**, v. 31, n. 1, p. 127- 145, 2001. p. 128-129.

de seu próprio conhecimento e dos testemunhos diretos, realçar a figura do santo silense, incentivar a sua veneração pelos fiéis e, com isso, atrair doações para o mosteiro.⁵⁸

Logo em uma primeira leitura da VDS percebe-se que ela tem como finalidades fundamentar, incentivar e ampliar o culto a santo Domingo de Silos. Ou seja, tratava-se inicialmente de criar uma base para a veneração desse santo e, depois, cuidar da difusão do seu culto, através principalmente da propaganda hagiográfica. Um outro aspecto que merece ser ressaltado é a intenção de transmitir educação religiosa. Sobretudo na parte biográfica, o autor aproveita os episódios da vida do santo para fazer comentários religiosos e espirituais visando alcançar ao leitor, algo que remete a uma das características mais singulares do gênero hagiográfico, a saber, o caráter didático das obras. Certamente, este aspecto também aponta para a própria formação cluniacense do autor,⁵⁹ que aproveita para passar aos leitores, em sua maioria monges, orientações doutrinárias e disciplinares pautadas nos novos ideais difundidos pelo movimento reformista no século XI.

O público alvo a que esta obra se destinava era, sem dúvida, formado por monges, sobretudo os do cenóbio de Silos. Esta hipótese pode ser sustentada pelas referências que o autor fez em seu prólogo, ao dizer que a escrita desta obra cumpria a um desejo do abade Fortunio e de sua comunidade religiosa, além das diversas referências ao longo do texto aos “irmãos”, levando a supor que estes liam ou escutavam a leitura da mesma durante suas jornadas diárias no mosteiro. O fato de ter sido escrita em latim também corrobora essa hipótese, já que pouquíssimas pessoas no contexto em questão, dentre as quais os monges, tinham o domínio desta língua. O que não quer dizer que a mensagem e o conteúdo desta hagiografia não chegassem aos fiéis, que poderiam ter acesso a passagens da mesma em sermões ou em romarias

⁵⁸ PÉREZ-EMBID WAMBA, Javier. Op. Cit., p. 83.

⁵⁹ Ibidem, p. 83.

ao sepulcro do santo – nesse caso, o público poderia presenciar a leitura de passagens da *Vita* na ocasião da celebração da data festiva de Domingo de Silos.

Um dos aspectos problemáticos a ser levado em consideração no estudo da *Vita Dominici Siliensis* diz respeito a sua datação e composição. Vitalino Valcarcel, autor da edição bilíngüe, crítica e traduzida, que utilizamos, defende que o início da redação do manuscrito original de Grimaldo teria ocorrido entre 1088 a 1091.⁶⁰ Contudo, estudos recentes afirmam que o conjunto final apresentado e estudado por Valcarcel, em sua edição, é resultado de três períodos distintos de composição: entre o final do século XI e início do XII (Prólogo + Livro I + Livro II – até o capítulo 40); entre 1100 e 1125 (cópia do original + Livro II [capítulos 41 ao 60] + Livro III [capítulos 1 ao 6]); e no final do século XII (cópia + Livro III [capítulos 7 ao 58]).⁶¹ Sendo assim, o texto final da VDS seria o resultado deste longo período de composição, em que o manuscrito original de Grimaldo foi sofrendo acréscimos de novos capítulos ao longo do século XII.

É importante destacar que a VDS é uma das únicas fontes históricas disponíveis para o estudo da vida de Domingo, visto que existem poucos documentos sobre o seu período abacial conservados no mosteiro silense.⁶² Por isso, partindo do princípio que o texto original tenha começado a ser composto no final do século XI e, talvez, concluído nos primeiros anos do século XII, optamos por focar de forma privilegiada as partes referentes ao Prólogo e ao Livro I. Não por uma questão positivista, mas por entender que, desta forma, poderíamos visualizar melhor as relações de poder e os interesses presentes na construção discursiva do texto de Grimaldo, que, de acordo com a datação apresentada, guardaria grande proximidade com os atos referentes ao reconhecimento local de Domingo, ocorridos no final do século XI. O que não quer dizer que a

⁶⁰ VALCARCEL, Vitalino. *La “Vita Dominici Siliensis” de Grimaldo. Estudio, Edición Crítica y Traducción*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982.

⁶¹ PÉREZ-EMBID WAMBA, Javier. Op. Cit., p. 83.

⁶² PÉREZ RODRÍGUEZ, Antonino M. Op. Cit., p. 390.

VDS não deva ser estudada a partir do seu conjunto, nem que as continuções devam ser desconsideradas, pois, como veremos, elas apresentam relações diretas com a necessidade de incrementar o culto ao santo silense diante de necessidades e interesses que surgem com o passar do tempo. Dito isto, passemos agora ao estudo da trajetória de vida deste santo, que é o tema central da próxima parte deste capítulo.

4 A vida e a trajetória religiosa de Domingo de Silos

Nesta parte do capítulo, a partir da leitura da hagiografia de Grimaldo e dos estudos de alguns pesquisadores do tema, buscaremos reconstruir a trajetória de Domingo, com o intuito de analisar as diversas relações pessoais e de poder que perpassaram a sua vida, bem como a construção discursiva da *Vita* em questão. Para isso, começaremos com as suas origens:

Así pues, el bienaventurado Domingo fue hijo de un padre noble y religioso, de nombre Juan, y fue originario de la localidad llamada Cañas; su ascendencia siempre floreció espléndidamente en nobleza y religiosidad. Y en verdad, fue muy digno y oportuno que naciera de noble y religiosa estirpe quien bajo la presciencia y determinación divinas, estaba llamado a honrar la propia religión con su vida digna de alabanza y a extenderla con su salutífera enseñanza. (VDS, p. 163)

Como se pode notar, a VDS não nos fornece muitos dados a respeito das origens de Domingo de Silos. Informa apenas o local de seu nascimento, o nome de seu pai e a suposta procedência nobre de sua família. O povoado onde ele nasceu (Cañas), situava-se na província de Logroño, parte então integrante do reino de Navarra. É interessante notar que, embora tenha nascida em território navarro, Domingo se destacará como clérigo nas terras de um outro reino,

Castela. Por mais que esta informação possa parecer fora de propósito neste momento, mais a frente constataremos que será de grande valia para a análise que estamos propondo.

Embora a *Vita* em questão não estabeleça um ano exato para o seu nascimento, a maioria dos pesquisadores trabalha de forma consensual com o ano 1000. A idéia de que ele teria nascido no seio de uma família que detinha prestígio e influência em seu povoado, embora possa ser considerada como mera propaganda hagiográfica, também é bem aceita por alguns pesquisadores, que inclusive identificam-na como sendo a dos Manso de Zuñiga.⁶³ Contudo é importante notar que tal identificação não ocorre na VDS, na qual o hagiógrafo apenas cita esta suposta origem nobre e aproveita para exaltá-la como mais um elemento que aponta para a sua trajetória em direção à santidade. O que, de certa forma, é interessante para percebermos a concepção de santidade inculcada no autor da obra, que, ao que parece, considerava a procedência nobre do personagem principal como um bom pré-requisito para alcançar o *status* de santo.

Após mencionar as supostas virtudes que Domingo já apresentava ao longo da infância, o hagiógrafo trata de um trabalho realizado por ele durante a juventude e que teria grande influência na sua caracterização como clérigo:

Transcurridos, pues, los años de la niñez, el bienaventurado joven tomó a su cargo el cuidado de alimentar y vigilar ovejas terrenales. Y así, el que, por disposición de la Divina Providencia, había de ser fiel pastor de almas santas y el que sería en la Iglesia pastor bueno, se hizo en esta vida pastor simbólico. (VDS, p. 167)

A referência à juventude de Domingo de Silos como pastor de ovelhas assume um importante papel na caracterização de sua santidade ao longo da VDS. Não é à toa que Grimaldo afirma que esta atividade seria um prenúncio de sua atuação futura como clérigo, “pastor de

⁶³ MORENO MARTÍNEZ, José Luís. Santo Domingo de Silos: sacerdote en Cañas y ermitaño en Laguna de Cameros. *Berceo*, n. 144, p. 17-36, 2003. p. 18.

almas”. O símbolo de “bom pastor” aparece com bastante frequência associado a Domingo ao longo do texto hagiográfico e, logicamente, não é uma referência ao período em que foi pastor de ovelhas na juventude, mas à sua atuação clerical, buscando exaltá-lo como um exemplo a ser seguido pelos demais, tal como Jesus e outros personagens presentes no Antigo Testamento.

Ainda durante a juventude, Domingo teria abandonado o trabalho de pastor de ovelhas e procurado uma formação religiosa, com o intuito de ordenar-se sacerdote. Segundo Moreno Martinez, esta educação formal teria sido feita fora de seu povoado natal, provavelmente no mosteiro de San Millán de la Cogolla, uma vez que sua ilustre família não se contentaria com as limitações da formação oferecida na escola paroquial de Cañas.⁶⁴ Ainda, Vitalino Valcarcel, diante do silêncio da VDS em relação a este período da vida do santo, defende que esta formação pode ter sido realizada na escola monástica de Santa Maria de Cañas, mosteiro que, posteriormente, viria a ser governado pelo próprio Domingo e que se situava, como o próprio nome já indica, em seu povoado.⁶⁵ A base desta formação seria constituída pelo estudo e memorização de Salmos, Evangelhos, Epístolas e o conteúdo da missa, além da leitura e compreensão de outros livros da Bíblia, passionários e homilias dos Padres da Igreja, programa comum às escolas monásticas do contexto em questão. A VDS também nos fornece um breve relato sobre este período:

Así pues, el bienaventurado Domingo pasó cuatro años en el oficio de cuidar ovejas, transcurridos los cuales, se entregó al estudio de las letras divinas, cuyo perfecto conocimiento, útil exclusivamente al alma, obtuvo en poco tiempo con la ayuda del Espíritu Santo, que lo había guiado desde la misma cuna; y, depreciando el apasionado e hinchado orgullo de la sabiduría del mundo [...] fue promovido a la dignidad de presbítero. (VDS, p. 179-181)

⁶⁴ MORENO MARTÍNEZ, José Luís. Op. Cit., p. 19.

⁶⁵ VDS, p. 181, nota 8.

A ordenação sacerdotal de Domingo ocorreu em Nájera, então sede episcopal, com a presença do bispo Sancho⁶⁶ e, em 1025, ele foi enviado para atuar em seu povoado natal como pároco, função que exerceu durante um ano e meio.⁶⁷ A precoce ordenação de Domingo como sacerdote, aos 25 anos, em um momento em que a idade mínima para ser nomeado presbítero era de 30 anos, e a sua destinação a Cañas, podem apontar para uma carência de clérigos nesta região e para dificuldades no sustento da paróquia: ao exercer esta função perto da família, Domingo teria melhores condições de se sustentar e, até mesmo, de atrair contribuições para a paróquia, devido ao prestígio de seus familiares. Acredita-se, inclusive, que durante este período como pároco em Cañas ele tenha morado na casa de seus pais.⁶⁸ No entanto, após um período relativamente curto como sacerdote em seu povoado, Domingo decide levar vida eremítica:

Pasados un año y seis meses junto a sus padres desde que había alcanzado la dignidad de presbítero, sin perder la pureza de cuerpo y de alma y tras rechazar con la ayuda divina la mortífera mancha de los demás pecados [...] abandonó a sus padres como ladrón digno de alabanza y ganó el desierto de la vida solitaria, desposeído de todo bien humano, pero revestido de la protección de Dios. [...] qué tentaciones y luchas ininterrumpidas sufrió por parte del encarnizado enemigo del género humano; cómo brilló en las virtudes, es decir, en la abstinencia, en vigiliias continuadas, e ayunos cotidianos, así como en ininterrumpidas oraciones, no les es posible explicar nuestra ciencia y capacidad. Ciertamente, ninguno de sus íntimos, ninguno de los que se lo suplicaron pudieron arrancar eso de él. Tan sólo se conoce esto: que si entró en el desierto íntegro y digno de alabanza, salió más íntegro y más digno de alabanza. (VSD, p. 189)

A partir da leitura desta passagem, podemos perceber alguns aspectos em relação à experiência eremítica vivida por Domingo. Primeiro a hipótese de que ele teria saído de Cañas fugido, o que causa alguma estranheza, visto que além de exercer a função de pároco em seu

⁶⁶ Após 1045, a diocese foi transferida para Calahorra, que tinha sido recentemente reconquistada. Ao que parece, era comum a transferência de clérigos e de sedes episcopais para as áreas recém-conquistadas, como uma forma de promover o re-povoamento e legitimar o controle régio.

⁶⁷ MORENO MARTÍNEZ, José Luís. Op. Cit., p. 21.

⁶⁸ PÉREZ RODRÍGUEZ, Antonino M. Op. Cit., p. 391.

povoado, ao que tudo indica, ele morava com a própria família. Podemos supor que ele não contava com o apoio dos pais para seguir vida de eremita, ou então que tenha sofrido pressões da família para seguir carreira eclesiástica e alcançar uma dignidade maior. O fato interessante é que, mesmo fugindo de seu povoado, aparentemente sem dar explicações a ninguém, ele não deixa de ser alvo da exaltação do hagiógrafo, que o qualifica como um “ladrón digno de alabanza”.

Outro aspecto a ser notado é a escassez de dados no tocante a este período da vida de Domingo. Não se sabe com certeza onde e como ele viveu esta experiência religiosa. Moreno Marínez acredita que o lugar habitado por ele durante este período seria Laguna de Cameros, região montanhosa de La Rioja, onde existiam covas adequadas à vida eremítica e onde se tem notícia de uma forte devoção ao santo silense, inclusive com a construção de uma igreja em sua homenagem.⁶⁹ Entretanto, como fica explícito na passagem acima, o próprio autor da VDS reclama da falta de dados a respeito deste período, o que em nenhum momento chega a ser um problema para a sua tarefa de atribuir e divulgar as supostas virtudes alcançadas pelo santo ao longo de sua vida. Grimaldo faz questão de exaltar a experiência eremítica como um momento de grandes conquistas virtuosas para Domingo, que se dedicava aos jejuns, à abstinência e às vigílias constantes. Isto porque, como o próprio autor ressaltou, não teve acesso a muitas informações sobre o período em questão.

Após este breve período de vida eremítica, por volta de 1030, Domingo abandonou seu lugar de retiro e ingressou na vida monástica, tomando o hábito de monge no mosteiro de San Millán de la Cogolla, que havia adotado a regra de São Bento alguns anos antes de sua chegada.⁷⁰ Com pouco tempo de vida em comunidade, o abade de San Millán, na época D. Sancho,

⁶⁹ MORENO MARTÍNEZ, José Luís. Op. Cit., p. 30.

⁷⁰ PÉREZ RODRÍGUEZ, Antonino M. Op. Cit., p. 392.

encarregou-o de proceder com a reforma espiritual e material do priorado de Santa Maria de Cañas. Este convento tinha sido agregado ao patrimônio emilianense desde o século X, por doação da realeza de Navarra, mas encontrava-se em estado de precariedade devido aos ataques empreendidos por muçulmanos nos primeiros anos do século XI:

Con el consentimiento de toda la comunidad, el abad le ordenó irse a la iglesia de Santa María, de la pequeña villa de Cañas de donde, según dijimos antes, había salido para el desierto. [...] con la bendición del abad y el permiso de sus compañeros partió del monasterio del bienaventurado Millán y llegó a la iglesia de Santa María, que le había sido confiada. Pero al entrar en ella, la encontró despojada de todo recurso y de todo bien, incluso, para decirlo de una vez, de todo lo necesario. (VDS, p. 205)

Durante dois anos Domingo permaneceu como prior em Santa Maria e, segundo o relato hagiográfico, colocou em prática a reforma material e espiritual da comunidade, tarefa que ele parece ter desenvolvido com algum êxito, visto que o abade D. Sancho ordenou o seu retorno à comunidade emilianense e, logo depois, nomeou-o como prepósito, ou prior-maior, o segundo cargo mais importante dentro da abadia.⁷¹ Contudo, a volta para o mosteiro de San Millán e a promoção a um novo cargo acabou tendo como conseqüência um embate com o rei de Navarra, García Sánchez. Ao que parece, após um período de grandes gastos, o rei decidiu dispor de alguns bens de San Millán, mosteiro que historicamente tinha contado com grande aporte material e patrimonial do rei e de sua família.⁷² Domingo, na posição de prepósito da abadia, posicionou-se contra as intenções do rei navarro, o que acabou lhe gerando grandes problemas. A narração deste episódio ocupa um lugar de destaque na parte da VSD dedicada à biografia do santo:

⁷¹ VDS, p. 209-211.

⁷² PÉREZ RODRÍGUEZ, Antonino M. Op. Cit., p. 394.

Pues bien, habiendo llegado en cierta ocasión este Rey al monasterio de San Millán y habiendo exigido, según su depravada costumbre, que le dieran bienes del monasterio, el hombre de Dios, amparado en la fuerte firmeza de su espíritu, se opuso a que le fueran entregados y demostró con clarísimos argumentos que sería injusto que el Rey o cualquier persona secular o eclesiástica les atacara o saqueara o, por alguna detestable costumbre o pretexto, tomara los bienes donados al monasterio para uso de los que sirven a Dios. Recibida esta respuesta del hombre de Dios, el Rey, agitada su cólera a causa de una gran ira, le respondió así: ‘a mi y a todos los que entienden lo que es justo nos parece que es totalmente injusto e incongruente que yo carezca de los bienes de mi padre y de los antepasados de mis padres y que no posea lo que poseyeron mis predecesores’. A esto el hombre de Dios respondió: ‘confieso, glorioso rey, que todos los bienes que posee este monasterio fueron y son tuyos, de tu padre y de los antepasados de tus padres, pero comenzaron a no serlo cuando fueron concedidos al Rey Celestial y a San Millán, para el sustento de sus servidores. Y entiende que es totalmente contrario al derecho eclesiástico que los seculares se apropien de las riquezas donadas a la Iglesia. (VDS, p. 219)

De nuevo el Rey, viendo la firmeza del bienaventurado varón, habló y deliberó acerca de él con el abad del monasterio con el deseo de desposeerle del grado de prepósito y expulsarlo de allí. Por su parte el abad, descubiertas la intención y voluntad del Rey y herido ya, en lo secreto de su corazón, por el mortífero dardo de la envidia, motivada por la admirable constancia y la santísima vida de este varón, con el consentimiento del Rey, no sólo lo despojó del oficio de prior con un injusto y condenable juicio sino que lo expulsó también de su monasterio. Sin embargo, con pérfida astucia, lo encargó de regir el monasterio de Las Tres Celdas. (VDS, p. 221)

[Domingo] decidió no apartarse de la inocencia hasta la hora de su muerte, haciéndose cargo del pequeño monasterio de Las Tres Celdas de modo obediente y con increíble humildad, aunque le había sido encomendado con engaño. [...] Pero el ataque del demonio contra el hombre de Dios volvió de nuevo, pues el rey antes mencionado, bajo la incitación del enemigo de toda bondad, no permitió que viviera en paz. En efecto, apenas transcurrido medio año, dirigiéndose el Rey de nuevo hasta él, con una carencia total de vergüenza humana le exigía, por instigación del diablo, las riquezas que el hombre de Dios ni tenía ni había recibido de persona alguna. (VDS, p. 223)

Optamos por transcrever as três passagens de uma só vez para que possamos fazer uma análise de conjunto a respeito deste episódio, tentando visualizar suas implicações e as relações discursivas e de poder presentes nele. Sem dúvida, um dos aspectos que mais chama a atenção nestes trechos é a caracterização negativa do rei de Navarra, García Sánchez. Primeiro, ele aparece como usurpador do mosteiro, visto que pretendia tomar posses de bens que,

supostamente, não lhe pertenciam mais. Depois, ele figura como perseguidor pessoal de Domingo, sendo responsável direto por sua expulsão da comunidade emilianense e dando prosseguimento às cobranças, mesmo quando o clérigo já tinha se transferido para outra comunidade. Em contrapartida, o clérigo é exaltado por seu posicionamento firme diante das reivindicações do monarca, mesmo sabendo que poderia ser alvo de alguma retaliação. Segundo a narrativa de Grimaldo, Domingo chega a se valer do direito eclesiástico para fundamentar sua posição perante a insistência do rei.

Ao observar o episódio em questão à luz do quadro contextual que estabelecemos anteriormente, podemos perceber uma relação intrínseca com dois pontos em específico: as particularidades da reforma religiosa e do monacato na península ibérica. Como vimos antes, a expansão do monacato em território ibérico esteve diretamente associada com os acontecimentos da chamada reconquista e foi promovida pelos mesmos agentes envolvidos nas conquistas militares. Em decorrência disto, surgiram diversas igrejas e mosteiros de caráter privado e que, posteriormente, acabaram sendo agregados ao patrimônio de instituições religiosas de caráter regular, em um movimento de reforma clerical liderado pelos monarcas ibéricos. A própria doação do convento de Santa Maria de Cañas pela realeza de Navarra ao mosteiro de San Millán de la Cogolla, é um bom exemplo deste processo.

Contudo, como também tínhamos destacado anteriormente, esta particularidade do desenvolvimento do monacato na península ibérica propiciava uma relação de dependência das instituições monásticas em relação a estes patronos leigos, que, em diversas ocasiões, achavam-se no direito de dispor dos mesmos bens que haviam doado antes. A narração de Grimaldo nos fornece um testemunho precioso para a confirmação desta prática: “habiendo llegado en cierta ocasión este Rey al monasterio de San Millán y habiendo exigido, **según su depravada costumbre**”. Sendo assim, partindo do pressuposto que a atitude do rei García Sánchez não era

um ato fora do comum na realidade ibérica do século XI, sobretudo sabendo que ele era um dos principais patronos do mosteiro de San Millán, por que ele é caracterizado de maneira tão negativa no mencionado episódio?

Talvez uma das explicações possíveis esteja diretamente relacionada à introdução das diretrizes reformistas do papado na península ibérica. De acordo com a abordagem contextual realizada anteriormente, o século XI foi marcado por uma tentativa de introduzir os ideais reformistas de Roma nos reinos cristãos peninsulares. Nesse sentido, a execração discursiva do rei navarro no texto como usurpador de bens monásticos e perseguidor de um clérigo, poderia ser interpretada como uma espécie de propaganda hagiográfica dos ideais reformadores: a reprovação da atitude de García Sánchez por Domingo aparece fundamentada no direito eclesiástico, que por sua vez condenava a usurpação ou apropriação de bens religiosos por parte dos leigos, bem como a interferência destes nos assuntos eclesiásticos. Ou seja, Grimaldo poderia muito bem estar utilizando a narrativa como uma forma de difundir as diretrizes do papado e, quem sabe, aproveitar o ensejo para reivindicar um reconhecimento papal para Domingo de Silos, que, afinal de contas, tinha se demonstrado tão fiel às orientações de Roma ao enfrentar o mencionado monarca.

No entanto, existe também uma outra possibilidade de explicação para a postura adotada pelo hagiógrafo na caracterização negativa de García Sánchez e que estaria relacionada ao contexto de escrita da hagiografia e aos interesses intrínsecos ao reconhecimento local de santo Domingo, ou melhor, de santo Domingo de Silos, como ele é mais conhecido:

Pues bien, el fiel siervo de Dios, Domingo, saliendo del reino de Nájera y del monasterio de San Millán, según dijimos antes, se dirigió hacia el glorioso rey Fernando, el cual lo recibió honrosamente y con gran alegría y contento, pues, por obra de la fama, conocía ya de oídas cuán laudable era su vida y cuán gloriosos sus méritos y cuán sagaz y perspicaz su laboriosidad. Celebraron su

llegada los ilustres Condes junto con los Principales, y la celebró también toda la demás gente de ambos sexos. Todos daban gracias y alababan a Dios por su venida y unánimemente aplaudían al siervo de Dios. (VDS, p. 231-233)

Mientras sucedía esto, el Rey, habiendo reunido a los Condes y Principales que entonces se hallaban presentes, les habló así con prudente decisión: ‘queridísimos amigos, pienso que no desconocéis que el monasterio de Silos fue glorioso en otro tiempo; pero ahora, por el contrario, a causa de los pecados y negligencia de sus moradores, está reducido casi a la nada; y por tanto, con gran cuidado y prudencia deberíamos ocuparnos en prever un pastor conveniente y un guía prudente para ese lugar casi destruído, con cuya cordura y habilidad, junto con mi ayuda y la vuestra, sea renovado en el servicio de Dios y en las necesidades materiales’. [...] ‘si a todos vosotros unánimemente pareciera bien, yo sería de la opinión de que ese lugar fuera puesto bajo el cuidado pastoral de este esclarecido varón, que, según creo, viene hasta nosotros por favor divino’. (VDS, p. 233)

A continuación fueron enviados por el Rey, junto con el bienaventurado varón, honorables e nobilísimos varones, los cuales, llevándole con el debido honor hasta el monasterio de Silos, contaron al obispo de la diócesis todo lo dicho por los Principales y el pueblo todo. Y con la bendición del obispo y el aplauso de toda la comunidad lo encargaron del gobierno pastoral. (VDS, p. 233-235).

Pois bem, após o enfrentamento com o rei García Sánchez, Domingo abandonou o mosteiro de San Cristóbal de Tobía (citado na VDS como de Las Tres Celdas), deixou o território de Nájera e se encaminhou para o reino de Castela, isso tudo por volta de 1040. No ano seguinte de sua chegada em Burgos, ele recebeu do rei Fernando I a tarefa de empreender uma reforma espiritual e material do mosteiro de San Sebastián de Silos, que, aparentemente, encontrava-se em estado de abandono. Uma informação não encontrada na hagiografia, e que consideramos de grande relevância para a análise, é que o cenóbio de Silos estava localizado em uma zona de fronteira com o território de Navarra e que desempenhava um papel importante na colonização e na legitimação do controle político de Fernando I nesta região.⁷³

⁷³ PÉREZ RODRÍGUEZ, Antonino M. Op. Cit., p. 395.

Após a nomeação de Domingo como abade da comunidade silense, inicia-se um período de estreitamento das relações da realeza de Castela com este mosteiro: ao longo do século XI, igrejas e vilas são agregadas ao patrimônio da abadia a partir de doações reais.⁷⁴ Domingo permaneceu à frente deste cenóbio por mais de trinta anos e, ao que parece, comandou a reforma espiritual e material que lhe fora encomendada, o que lhe valeu a fama de abade reformador.⁷⁵ Contudo, seria interessante analisarmos mais de perto os aspectos que envolveram a nomeação deste clérigo, bem como o discurso hagiográfico construído sobre este episódio, para que possamos refletir de que forma eles se relacionam com o reconhecimento local do santo silense.

A narração da chegada de Domingo em Burgos, local de residência oficial da realeza de Castela, apresenta-o como uma verdadeira celebridade, visto que, segundo Grimaldo, foi recepcionado com honras pelo próprio rei Fernando I e por seus condes e com grande alegria por toda população local, pois todos já conheciam a sua fama. Posteriormente, o rei deliberou com os condes a respeito da situação precária do mosteiro de Silos, chegando a conclusão que a nomeação de Domingo como abade desta comunidade seria a melhor decisão a ser tomada. Por último, o clérigo foi enviado pelo rei para assumir o posto que lhe fora designado, acompanhado por algumas pessoas que se encarregam de dar a notícia ao bispo de Burgos e colocá-lo a par da decisão tomada pelo monarca.

Deixando de lado as exaltações do discurso hagiográfico que envolvem este episódio, um aspecto, em específico, chama nossa atenção: a forma como Domingo foi nomeado abade da comunidade de Silos. Atendo-se a narração de Grimaldo, podemos constatar que esta nomeação foi fruto de uma decisão do monarca Fernando I e não do bispo da diocese de Burgos, suposta autoridade eclesiástica da província, que foi devidamente informado da escolha do rei e apenas

⁷⁴ PÉREZ-EMBID WAMBA, Javier. Op. Cit., p. 81.

⁷⁵ PÉREZ RODRÍGUEZ, Antonino M. Op. Cit., p. 396.

procedeu com a aclamação do clérigo a frente da abadia. Se por um lado este procedimento poderia ser visto como um ato comum, tendo como base a conjuntura do monacato da península ibérica no século XI e a relação de dependência dos mosteiros com os seus patronos leigos, por outro, ao compararmos este episódio com aquele que envolveu o enfrentamento de Domingo com o rei navarro e sua conseqüente saída de Nájera, podemos identificar claramente uma diferença de tratamento por parte do hagiógrafo ao referir-se aos dois monarcas.

Fernando I era irmão e adversário político de García Sánchez. Como vimos anteriormente, ambos tinham a intenção de estabelecer controle político na região de La Rioja, que tinha sido deixada como herança de Sancho, o maior, para o primeiro. Partindo do pressuposto que a nomeação de Domingo como abade de Silos, em 1041, antecede aos enfrentamentos militares que garantiram a soberania de Castela sobre La Rioja, poderíamos concluir que a atuação de Fernando I em relação ao mosteiro de San Sebastián de Silos não era muito diferente da de seu irmão em relação ao de San Millán de la Cogolla, ou seja, ambas visavam proporcionar uma posição estratégica no tocante ao controle político da região riojana. Dito isto, poderíamos concluir que Grimaldo, ao caracterizar os dois monarcas de forma diferente em episódios que tinham uma natureza semelhante, estaria tomando partido neste conflito, buscando legitimar discursivamente um controle político que já tinha se estabelecido na prática. Nesse sentido, a caracterização negativa de García Sánchez III pode ser interpretada como um posicionamento político anti-navarrista e, ao mesmo tempo, uma propaganda pró-Castela. Apesar disto, ainda falta estabelecer a relação destes episódios com o reconhecimento local do santo silense, por isso, passemos ao próximo item deste capítulo.

5 O reconhecimento local de Santo Domingo de Silos

Neste item, trataremos especificamente dos procedimentos realizados após a morte do abade de Silos com o intuito de garantir um reconhecimento institucional de sua santidade, legitimando o estabelecimento de seu culto local e a sua veneração pelos fiéis, bem como a difusão do mesmo para outras regiões da península ibérica. Como veremos, este reconhecimento local acabou sendo o resultado de diversos atos que se prolongaram até o século XIII. Sendo assim, defendemos a hipótese de que o estabelecimento do culto a santo Domingo de Silos em território ibérico resultaria de um processo que se perpetuou por alguns séculos e não por um ato isolado. Para analisar os interesses e as relações de poder presentes neste processo, começaremos pela narração de sua morte na VDS:

[...] cuando todos, tanto los monjes como las gentes devotas que habían acudido, estaban llorando, llegó el obispo. Y viendo al santo varón ya en sus últimos momentos, bañado en lágrimas, le dijo estas palabras: ‘queridísimo padre, damos gracias a Dios omnipotente porque creemos que, una vez que has superado todas las fatigas del mundo y las muy numerosas y astutas artimañas del antiguo enemigo, te encaminas a lugares llenos de paz y de eterno refrigerio. Ahora, pues, solicitamos que seguro ya de tu gloria celestial, intercedas por nosotros ante el Señor, hacia quien te encaminas’ [...]. Mientras el obispo pronunciaba tales palabras y ruegos, el hombre de Dios dirigió al cielo sus ojos y ambas manos, que, bajando de nuevo, puso sobre su pecho, cerrando sus ojos con feliz sueño. Y así, descansando en paz con santa muerte, entregó su alma al cielo. (VDS, p. 307-309)

Después de organizar sus exequias con toda devoción, como convenía, y una vez que fueron celebradas con la debida reverencia por el obispo y por toda la devota comunidad de monjes así como por todo el pueblo de uno y otro sexo que de todas partes había llegado, su sacratísimo cuerpo fue enterrado con el gran honor que le correspondía dentro del claustro de los monjes, ante las puertas de la iglesia, donde descansó durante algunos años. (VDS, p. 309)

A partir da leitura destas passagens transcritas da VDS, podemos observar a exaltação própria do discurso hagiográfico, e nesse caso de Grimaldo, que através das palavras atribuídas ao bispo de Burgos confere um *status* de santo ao abade ainda em seu leito de morte: Domingo ainda não tinha morrido, mas o bispo já aproveitava para pedir a sua intercessão pelos que ficavam. A própria narração do sepultamento é cercada de elementos que visam realçar a importância do abade de Silos para a comunidade de monges e para a província de Burgos, visto que o evento foi, supostamente, assistido por pessoas decorrentes de diferentes lugares e a cerimônia celebrada pelo bispo local. Contudo, por mais que o hagiógrafo se esforce para atribuir um *status* diferenciado para Domingo, não constatamos nas passagens em questão qualquer procedimento que apontasse para um reconhecimento institucional local já a partir do momento de sua morte, ocorrida em 20 de dezembro de 1073.

Tudo indica que o processo de reconhecimento institucional da santidade de Domingo teve início a partir das iniciativas de seu sucessor a frente da abadia de Silos, Fortunio, que assumiu o cargo no mesmo ano da morte do santo e permaneceu como abade desta comunidade até 1106. Ao que parece, ele foi fiel continuador das reformas iniciadas por seu antecessor e principal patrocinador do estabelecimento de um culto local para o antigo abade silense, pois veria a veneração deste como uma forma de atender às necessidades materiais do mosteiro.⁷⁶ A própria escrita da VDS, por encomenda de Fortunio, aponta para esta interpretação, visto que seria uma forma privilegiada de estimular a devoção ao santo, ajudar na perpetuação de sua memória de santidade e atribuir prestígio à abadia de Silos, para onde deveriam se encaminhar os peregrinos e suas valiosas doações:

⁷⁶ PÉREZ-EMBID WAMBA, Javier. Op. Cit., p. 84.

Al crecer la excelente grandeza de sus admirables obras, por las que se han hecho evidentes las venerandas señales de sus méritos, comenzó también a hacerse ingente la devoción de las gentes hacia el venerable cuerpo del santo e infinita la cantidad de los que, de uno y otro sexo, se acercaban a su sagrado sepulcro. Por consiguiente, Jimeno, digno obispo de Dios, que asistió a todas las santas acciones de aquél, al ver tantos y tan grandes poderes milagrosos, con el consejo de Fortunio, varón digno de reverencia, abad del mismo monasterio y con la santa devoción de la comunidad entera, juzgó digno y decretó que el cuerpo del bienaventurado Domingo debía ser trasladado con toda razón a un lugar de más alta y venerable santidad. Y lo hizo con el asentimiento y la autorización del rey de las Españas, Alfonso, hijo del gloriosísimo rey Fernando, muy celebrado por toda su actividad como príncipe, hijo a su vez del rey Sancho, ilustre por su gran devoción, su valor en la guerra y su piedad cristiana, y con la aprobación de todos los obispos vecinos, de los abades y de los nobles, así como de todas las gentes del alrededor. A todos, en efecto, parecía indigno que los sacratísimos miembros de tan gran varón, encumbrado ante Dios con tanta santidad, estuvieran guardados en un lugar no destacado. (VDS, p. 311)

Así pues, llegando el obispo junto con el cortejo de sus devotos clérigos y el abad del antedicho lugar con la multitud de sus piadosos monjes, acudiendo igualmente gran cantidad de gentes nobles y plebeyas, una vez que celebraron la misa y cantaron los himnos con la reverencia e devoción que la ocasión requería, se trasladó el cuerpo del santísimo varón desde el sepulcro en el que, al morir, había sido guardado, siendo solemnemente enterado dentro de la iglesia, ante el altar de San Martín, donde ahora es venerado. En este lugar levantóse un altar en su honor y bajo su advocación para la práctica del divino sacrificio, en donde con extraordinaria frecuencia y por su intercesión se conceden los favores divinos a todos los que con fe y devoción acuden en solicitud de ayuda. (VDS, p. 311)

Ao observar estas passagens referentes ao episódio da *translatio corporis* de Domingo na VDS, podemos visualizar a participação de três diferentes instâncias de poder local: monástica, diocesana e monárquica. Segundo a narração de Grimaldo, a transladação dos restos mortais do santo, que ocorreu em 1076, teria sido decidida pelo bispo de Burgos, Jimeno, aconselhado pelo abade de Silos, Fortunio, e autorizada pelo monarca de Castela, Alfonso VI. Como veremos mais a frente, é de fato possível que tenha ocorrido uma convergência de interesses entre estas três esferas de poder local no tocante ao reconhecimento institucional do culto a Domingo de Silos.

Retomando a narração de Grimaldo, podemos observar que o bispo de Burgos ocupa um lugar central ao longo de todo processo, desde a decisão de transladar o corpo do santo de seu

sepulcro no claustro do mosteiro para dentro da igreja abacial, até a realização do cortejo que a coloca em prática. De acordo com um dos principais especialistas em santidade medieval, André Vauchez, a *translatio corporis* de um local externo para o interior de uma igreja e a construção de um altar sobre o novo sepulcro, representavam o modo oficial da canonização local em uso no século XI.⁷⁷ Além disso, o fato deste procedimento ter sido acompanhado de perto e liderado pelo bispo local está de acordo com o estudo que realizamos acerca das formas de reconhecimento da santidade na Idade Média ocidental, conforme apresentado no capítulo I desta dissertação. Neste estudo, constatamos que antes do estabelecimento dos processos de canonização como norma oficial para o reconhecimento da santidade pelo papado, o papel de controle e institucionalização do culto aos santos era, de fato, exercido pelos bispos locais. Portanto, a participação do bispo Jimeno neste episódio não seria um comportamento fora de suas atribuições normais e estaria plenamente justificada.

Entretanto, por mais que fosse atribuição corrente dos bispos reconhecer institucionalmente o culto dos santos, isto não quer dizer que eles faziam uso desta prerrogativa de forma indiscriminada, ou que eles não tivessem interesses diretos em alguns casos. Como afirmamos anteriormente, percebemos no caso específico de Domingo de Silos uma convergência de interesses de três instâncias de poderes. Nesse sentido, a disposição do abade Fortunio em liderar uma campanha pelo reconhecimento da santidade de seu antecessor pode ter sido fundamental para a citada convergência. Não seria nenhum absurdo supor que, com o intuito de lograr seu objetivo, o citado abade possa ter procurado o apoio de Alfonso VI, monarca que já tinha uma história familiar de ligação com o mosteiro de Silos e que realizou doações importantes

⁷⁷ VAUCHEZ, André. **La Santeté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge**. 2 ed. Palais Farnèse: École Française de Rome, 1988. p. 22-23.

durante o período abacial de Fortunio.⁷⁸ Caber-nos-ia, agora, justificar o interesse do monarca castellano na causa de Domingo:

A esta comunidad, ahora llamada con el nombre de su padre recién fallecido – que es titulado ‘confesor de Cristo’ – el monarca entregó el lugar de San Frutos de Duratón, en los términos de la entonces fronteriza villa de Sepúlveda. Es preciso concluir que el año de la conquista de La Rioja y del salto repoblador hacia las sierras del Sistema Central, el rey de Castilla Alfonso VI reforzaba un vínculo de tipo señorial con otro de naturaleza hagiológica.⁷⁹

O procedimento de transladação dos restos mortais de Domingo de Silos e seu conseqüente reconhecimento pela diocese de Burgos ocorreram no mesmo ano de um acontecimento político de grandes proporções para Castela. Em 1076, através de uma aliança com Aragão, Alfonso VI conseguiu impor uma grande derrota ao reino de Navarra, na batalha de Peñalén, e os territórios deste reino acabaram repartidos entre os outros dois, fato que levou à incorporação definitiva de La Rioja ao território castellano.⁸⁰ Portanto, não seria demais supor que Alfonso VI, com o intuito de legitimar esta ação militar e facilitar sua soberania sobre os territórios riojanos, tenha apoiado deliberadamente a causa de reconhecimento da santidade do abade silense, que poderia figurar como um contrapeso à veneração que naquela região se prestava a San Millán de la Cogolla, patrono de uma abadia então diretamente relacionada à realeza de Navarra.⁸¹

⁷⁸ “Así bajo el abadiato de Fortunio (1073-1116) reciben algunas aldeas como Peñacova y Frecinosa del Cid, la iglesia de San Frutos (1076) por Alfonso VI y las villas de Valnegral y Villanueva del Jarama”. GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles. Santo Domingo de Silos, el santo de la frontera ... Op. Cit., p. 135.

⁷⁹ “A esta comunidade, agora chamada com o nome de seu pai recém-falecido – que é titulado ‘confessor de Cristo’ – o monarca entregou o lugar de San Frutos de Duratón, nos limites da então fronteira vila de Sepúlveda. É preciso concluir que o ano da conquista de La Rioja e do salto re-povoador até as serras do Sistema Central, o rei de Castela Alfonso VI reforçava um vínculo de tipo senhorial com outro de natureza hagiológica” [Tradução nossa]. PÉREZ-EMBID WAMBA, Javier. Op. Cit., p. 81.

⁸⁰ PÉREZ RODRÍGUEZ, Antonino M. Op. Cit., p. 397.

⁸¹ PÉREZ-EMBID WAMBA, Javier. Op. Cit., p. 89; VARASCHIN, Alain. Op. Cit., p. 259.

Desta forma, as doações realizadas por Alfonso VI à abadia de Silos ao longo do período abacial de Fortunio, e mais especificamente a que foi feita em 1076, podem ser interpretadas como uma demonstração formal do apoio monárquico à causa de santidade do antigo abade e como um fortalecimento do vínculo senhorial estabelecido por sua família com a citada comunidade. Esta constatação também ajudaria a esclarecer a atuação do bispo de Burgos no reconhecimento local de Domingo: Jimeno, que segundo a VDS era amigo de Domingo, poderia ter se posicionado favoravelmente a sua causa ao saber do apoio monárquico, ou até, em última instância, ter sido pressionado em sua decisão. Afinal de contas, como vimos anteriormente, o fortalecimento do reino de Castela ao longo do século XI foi acompanhado da consolidação de Burgos como residência oficial da corte e principal sede episcopal castellana, graças às iniciativas da própria realeza. Portanto, não seria nenhum absurdo pensar que Alfonso VI tivesse um grande prestígio junto ao bispo desta diocese e que exercesse grande influência em suas decisões.

Uma vez analisados os interesses e as relações de poder presentes no primeiro momento do reconhecimento local de Domingo de Silos, passemos agora ao debate acerca dos outros elementos que, com o passar do tempo, contribuíram para a institucionalização de seu culto:

El 29 de septiembre del año 1088 tiene lugar en Silos una ceremonia litúrgica presidida por Bernardo arzobispo de Toledo mediante la cual se procede con la consagración de la iglesia abacial, en cuyo interior y en la nave lateral izquierda se erigía un altar bajo la advocación del santo abad fallecido, Domingo. Ese día, junto al abad Fortunio, quien había encargado al monje Grimaldo redactar la primera vida del santo fundador, se encontraba el legado del pontífice Gregorio VII, el obispo de Burgos y el de Roda, así como alguna mitra francesa, por ejemplo el obispo de Aix. Se trataba de un acontecimiento que sumado a una serie de hechos como el cambio en la advocación del monasterio en 1076, o el inicio de la tradición hagiográfica de santo Domingo significaban en cierto modo la institucionalización de un culto.⁸²

⁸² “Em 29 de setembro do ano 1088 tem lugar em Silos uma cerimônia litúrgica presidida por Bernardo, arcebispo de Toledo, mediante a qual se procede com a consagração da igreja abacial, em cujo interior, na nave lateral esquerda, se erigia um altar sob a proteção do falecido santo abade, Domingo. Nesse dia, junto ao abade Fortunio, que tinha encarregado ao monge Grimaldo a redação da primeira vida do santo fundador, encontrava-se o legado do pontífice

As palavras de Ángeles García de la Borbolla ajudam a reforçar a idéia, apresentada anteriormente, de que o reconhecimento institucional da santidade de Domingo de Silos foi o resultado de um processo e não de um ato isolado. Como bem destacou a historiadora, a cerimônia de consagração da igreja abacial de Silos, em 1088, acaba se somando aos fatos ocorridos anteriormente, convergindo para a institucionalização do culto deste santo. A presença de diversas autoridades eclesiásticas, dentre as quais um legado papal, também indicaria a confirmação deste aspecto. Todavia, por diversos motivos, seria prematuro e perigoso considerar esta presença de um representante pontifício como prova de uma canonização papal. Primeiro, porque não conhecemos qualquer registro papal que ajude a fundamentar esta hipótese: Domingo de Silos não figura no Martirológio Romano, portanto, não há qualquer indício de que tenha sido canonizado. Segundo, porque a própria presença deste legado na citada cerimônia é algo incerto: pode ser resultado da tradição hagiográfica relacionada ao santo silense e, nesse sentido, teria a função de conferir uma suposta legitimação pontifícia ao seu culto.

Um outro dado interessante é a coincidência entre a data de celebração da cerimônia litúrgica mencionada acima e o marco inicial de redação da *Vita Dominici Siliensis*, segundo Vitalino Valcarcel entre 1088 e 1091, como já destacamos anteriormente. Partindo-se do princípio que as hagiografias, além de servirem como base documental de um culto em desenvolvimento, podem também funcionar como um instrumento para a confirmação institucional do mesmo, a consagração da igreja abacial de Silos pode ter sido um bom motivo para a encomenda da primeira hagiografia sobre o santo, feita diretamente ao monge Grimaldo

Gregório VII, o bispo de Burgos e o de Roda, assim como alguma mitra francesa, por exemplo, o bispo de Aix. Tratava-se de um acontecimento que, somado a uma série de fatos como a mudança de patrono do mosteiro em 1076, ou o início da tradição hagiográfica sobre santo Domingo, significavam, de certo modo, a institucionalização de um culto” [Tradução nossa]. GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles. Santo Domingo de Silos en el siglo XIII: un santo, una abadía y un rey. *Studia Silensia*, n. 25, p. 449-464, 2003. p. 449-450.

pelo abade de sua comunidade, Fortunio. Não seria exagero pensar que a escrita desta hagiografia talvez tivesse como um de seus objetivos justamente a institucionalização do culto, visto que o próprio autor demonstra certa preocupação em assegurar a suposta veracidade dos milagres narrados a partir de testemunhos diretos:

Y todo lo que narremos será confirmado, conforme al derecho eclesiástico, por testigos apropiados, si fuere necesario o tan solo con que gane la causa; testigos que realmente estuvieron allí presentes viéndolo. Lo testifican también milagros públicos y notorios que, por concesión divina y según el testimonio de toda clase de gente, ocurren con grandísima frecuencia ante su santísimo sepulcro. (VDS, p. 239)

Além da preocupação constatada nas palavras do hagiógrafo em assegurar, segundo o “derecho eclesiástico”, a suposta seriedade dos testemunhos que permitiram a narração dos milagres em seu texto, as próprias alterações realizadas ao longo do século XII, com a cópia do manuscrito original e o acréscimo de novos capítulos a obra, podem ser interpretadas como possíveis iniciativas em busca da mencionada institucionalização do culto. Para se ter uma dimensão exata desta possibilidade, basta observarmos que no primeiro quarto deste século 26 novos capítulos foram acrescentados ao texto inicial e no final deste mesmo século, outros 52 capítulos. Todos eles fazem referência direta a milagres realizados *post mortem*. Ou seja, em primeiro lugar, era uma forma extremamente eficaz de atualizar a fama de santidade de Domingo de Silos, que, com o passar do tempo, poderia ir caindo no esquecimento. Em segundo lugar, talvez fosse também um meio de reivindicar, através da documentação hagiográfica, um possível reconhecimento papal para o novo patrono de Silos, que, afinal de contas, continuava a realizar os seus milagres. Como veremos nos capítulos III e IV desta dissertação, a escrita de uma *Vita* constituía, neste período, o primeiro passo para a abertura de uma causa de canonização junto ao papado.

Esta tradição hagiográfica iniciada no final do século XI com o texto de Grimaldo e perpetuada no século XII a partir das mencionadas continuações, ganhou dois novos reforços literários no século XIII. Primeiro com a *Vida de Santo Domingo de Silos*, redigida por Gonzalo de Berceo em torno de 1236, e, depois, com *Los miraculos Romançados de como saco santo Domingo los cautivos de la cautividad*, escrito hagiográfico elaborado por Pero Marín por volta de 1285.

Gonzalo de Berceo, clérigo e poeta da região de La Rioja, além da *Vida de Santo Domingo de Silos*, redigiu outras vidas de santos, geralmente relacionados ao mosteiro de San Millán de la Cogolla, e alguns poemas sobre a Virgem Maria. Partindo do texto latino de Grimaldo, Berceo reescreveu em versos e língua vulgar a vida e os milagres de Domingo de Silos, procedimento que, por si só, já ajudava a ampliar bastante o público leitor da obra. Ao que parece, a elaboração desta hagiografia teria como principal intuito reforçar a devoção ao santo silense e ajudar no desenvolvimento de um centro de peregrinação, funcionando como um instrumento propagandístico da memória de santidade do patrono da abadia de Silos e atraindo os fiéis a visitarem o seu sepulcro.⁸³

Para Brian Dutton, a abadia de Silos não era a única comunidade monástica a obter algum tipo de benefício com a *Vida de Santo Domingo de Silos*. Este historiador chama atenção para o fato das hagiografias de Berceo apresentarem como personagens santos que, de alguma forma, se relacionavam com o mosteiro de San Millán de la Cogolla. Para ele isto seria um indicativo dos principais objetivos deste clérigo-poeta ao escrever tais obras: realizar um trabalho de propagação da memória e da história de santidade desses personagens, além de contribuir para o aumento da

⁸³ GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles. Santo Domingo de Silos en el siglo XIII... Op. Cit., p. 452.

arrecadação por parte do cenóbio emilianense.⁸⁴ A hipótese de Dutton fica ainda mais visível quando inserimos os escritos berceanos em seu contexto de produção. O mosteiro de San Millán era um dos mais conhecidos da península ibérica e, por isso, alvo de constantes peregrinações, sobretudo oriundas de Castela. Todavia, a procura dessa comunidade monástica pelos peregrinos declinou abruptamente no século XIII, principalmente graças ao surgimento de novas rotas de peregrinação, ocasionando, conseqüentemente, a diminuição da arrecadação de doações. Foi neste contexto de crise econômica para mosteiro emilianense que foram produzidas as hagiografias de Gonzalo de Berceo. Portanto, não fica difícil relacionar uma coisa a outra.

Já Pero Marín era procurador do mosteiro de Silos e, ao redigir *Los miraculos Romançados de como saco santo Domingo los cautivos de la cautividad*, preocupou-se exclusivamente em narrar milagres relacionados ao resgate de cristãos, que eram feitos cativos pelos muçulmanos, ocorridos supostamente a partir de 1232. Atribui-se a esta obra de Pero Marín a consolidação de uma fama de santidade associada a Domingo de Silos e que só tinha sido esboçada timidamente nas hagiografias anteriores, a imagem de santo redentor oficial de cativos. Tanto no texto de Grimaldo quanto no de Gonzalo de Berceo é possível constatar a presença de milagres desta natureza, mas estes representam a menor parte dos casos relatados. Sendo assim, não resta dúvida de que o texto hagiográfico de Marín foi o instrumento literário decisivo para a associação da fama de santidade de Domingo com a tarefa de resgatar cativos cristãos, que está diretamente relacionada ao contexto da reconquista.⁸⁵ Aliás, existem notícias que dão conta da

⁸⁴ DUTTON, Brian. Los móviles generales de la obra de Gonzalo de Berceo. In: GONZALO DE BERCEO. **Obras Completas**. Estudo e edição crítica por Brian Dutton. 2 ed. Londres: Tamesis Books, 1984. V. 1: La Vida de San Millán de la Cogolla. p. 177-183.

⁸⁵ GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles. Santo Domingo de Silos en el siglo XIII... Op. Cit., p. 455.

construção de igrejas em lugares recém-conquistados pelo reino de Castela em homenagem ao santo silense, exatamente em função desta imagem de redentor de cativos.⁸⁶

Ao analisarmos, conjuntamente, a tradição hagiográfica associada a Domingo de Silos, podemos perceber a presença de uma base comum a todos os textos, que seria representada pelas finalidades de incentivar a devoção a este santo, perpetuar sua memória de santidade e, talvez, pela intenção de proporcionar ao santo silense um possível reconhecimento pontifício. Afinal de contas, do final do século XI ao final do século XIII, foram redigidas nada menos do que três diferentes hagiografias sobre Domingo, isso se não considerarmos as duas fases de continuidades da VDS como produções independentes e novas. Sendo assim, não resultaria absurdo pensar que esta tradição hagiográfica, continuada e atualizada a respeito da santidade de Domingo de Silos ao longo de três séculos, estivesse, de alguma forma, pleiteando uma causa formal de canonização para o patrono silense.

Mas o fato é que, independente de terem ou não alcançado este suposto objetivo, todas estas hagiografias contribuíram decisivamente para a institucionalização de um culto público em homenagem a Domingo de Silos. Pois a construção contínua da santidade de um personagem histórico era, nessa conjuntura, um aspecto fundamental para o êxito de um reconhecimento de caráter local. Nesse sentido, era necessário, constantemente, reformular e reafirmar a memória coletiva acerca do santo, para que o seu culto não caísse no esquecimento.

6 Considerações parciais

Ao longo deste capítulo, tivemos a oportunidade de abordar diversos aspectos sobre o reconhecimento local de santo Domingo de Silos. Ao analisarmos sua trajetória de vida e os atos

⁸⁶ “se edifican en lugares recién reconquistados, en honor del santo famoso redentor de cautivos y de quien eran devotos los reyes que dirigen la reconquista, desde Alfonso VI, amigo personal de Santo Domingo, hasta Alfonso X el sabio”. MORENO MARTÍNEZ, José Luís. Op. Cit., p. 30.

ocorridos pouco tempo após a sua morte, utilizados como expedientes para a institucionalização de seu culto, pudemos perceber claramente o processo de construção de uma santidade local. Esta trajetória está visivelmente restrita ao norte da península ibérica, região em que atuou como clérigo regular e secular e que foi o ponto de partida para a difusão de seu culto. O enredo não é diferente em seu processo de reconhecimento, incentivado e promovido por autoridades locais: o abade da comunidade silense, o bispo de Burgos e o rei de Castela, Alfonso VI. Ainda que uma das etapas deste processo contasse, supostamente, com a presença de um representante do papa, o fato é que Domingo de Silos não foi canonizado oficialmente pelo papado, algo que só era possível naquele contexto a partir de dois procedimentos: ou de uma decisão jurídica isolada, pela qual o papa declararia a canonização, ou após todos os atos investigativos e inquisitoriais presentes em um processo de canonização formal. Por um lado, como já afirmamos anteriormente, não encontramos referência a qualquer documento que aponte para a abertura formal de uma causa e, por outro, o nome do santo silense não figura no Martirológio Romano.⁸⁷

Sendo assim, ao analisarmos o caso específico de Domingo de Silos, pudemos observar a conjunção de interesses regionais e a preponderância de determinadas relações de poder no processo de reconhecimento local de uma santidade, culminando na institucionalização de um culto oficial. Pois, afinal de contas, a atuação do bispo nestes episódios era a norma comum em um momento em que os procedimentos referentes ao processo de canonização ainda não estavam vigorando como regra preponderante. Nesse sentido, o reconhecimento episcopal era, de fato, o oficial. No entanto, isto não quer dizer que Domingo de Silos tenha sido aclamado oficialmente pelo papado como santo. Para isto, seria necessária a abertura de uma causa de canonização em

⁸⁷ Todos os santos reconhecidos por Roma, imediatamente passavam a figurar no Martirológio Romano, ficando gravado o dia de sua celebração litúrgica. Com o passar do tempo e a primazia de Roma sob as demais dioceses, o Martirológio Romano passou a figurar como uma espécie de lista oficial dos santos, logicamente aqueles reconhecidos pelo papado.

favor do patrono silense. Por mais que este não fosse o procedimento comum no século XI, poderia ter sido realizado nos séculos seguintes, sobretudo apoiado na tradição hagiográfica associada a este santo. E, em nosso ponto de vista, a falta deste reconhecimento pontifício está diretamente relacionada à trajetória restrita de atuação do clérigo silense e foi decisiva para a limitação de seu culto ao território ibérico, algo que ficará mais visível no decorrer do capítulo IV, onde realizamos uma análise comparativa dos casos de Domingo de Silos e Domingo de Gusmão.

CAPÍTULO III

O reconhecimento universal da santidade: a canonização de Domingo de Gusmão

1 Apresentação

No capítulo anterior, tivemos a oportunidade de debater e analisar os principais aspectos presentes no reconhecimento local prestado a santo Domingo de Silos. Neste capítulo, seguiremos praticamente o mesmo roteiro traçado no anterior. Contudo, analisaremos especificamente o caso de santo Domingo de Gusmão, conhecido por ter sido o fundador da Ordem dos Pregadores, canonizado, em 1234, pelo papa Gregório IX. Logo, partindo da primeira hagiografia produzida a seu respeito e da bula de canonização expedida pelo citado pontífice, pretendemos realizar um estudo acerca do reconhecimento universal que lhe foi prestado, buscando visualizar os possíveis interesses e as relações de poder presentes em sua aclamação oficial pela Igreja de Roma.

Como afirmamos anteriormente, esta dissertação se propõe a realizar um estudo comparativo sobre dois casos de reconhecimento oficial da santidade envolvendo santos ibéricos. No primeiro, tratamos do reconhecimento episcopal de Domingo de Silos no século XI e do desenvolvimento de um culto local em sua homenagem na península ibérica. Agora, analisaremos o reconhecimento pontifício prestado a Domingo de Gusmão através da canonização e do estabelecimento de um culto de caráter universal em sua homenagem, abarcando a toda a Igreja.

Sendo assim, este capítulo também é de grande importância para a dissertação, não só por desenvolver um estudo específico sobre a canonização de Domingo de Gusmão, o que por si só já seria um bom tema de estudo no campo da santidade medieval, mas também por se apresentar como o segundo parâmetro da comparação a ser realizada. Em nosso entendimento, a comparação destes dois casos de reconhecimento oficial da santidade nos permitirá visualizar aspectos que talvez não ficassem claros em um estudo isolado de cada um e, além disso, possibilitará uma reflexão mais geral sobre as possíveis diferenças e semelhanças existentes entre os reconhecimentos legitimados pelos episcopados locais e aqueles oficializados pelo papado.

Além desta breve introdução, o presente capítulo encontra-se dividido em cinco partes: na primeira, realizaremos uma contextualização do período referente à vida e ao reconhecimento prestado a Domingo de Gusmão, com o intuito de fundamentar a argumentação posterior a respeito das relações que ele estabeleceu com a Igreja de Roma. Na segunda, faremos um estudo sobre o *Libellus de Principiis Ordinis Praedicatorum*, hagiografia escrita por Jordão da Saxônia no século XIII e que figura como a primeira biografia sobre Domingo de Gusmão. O objetivo deste item é, sobretudo, analisar as possíveis motivações do autor e a relação da obra em questão com as diferentes etapas do reconhecimento da santidade de Domingo de Gusmão. Na terceira parte, analisaremos a sua trajetória pessoal, buscando ressaltar aspectos referentes à sua formação intelectual, atuação clerical e os elementos que contribuíram para a formação da Ordem dos Pregadores. Na quarta parte, trataremos exclusivamente dos procedimentos realizados em favor de seu reconhecimento, buscando visualizar os aspectos que foram fundamentais para a sua canonização. Por último, teceremos as considerações finais do capítulo, procurando retomar os principais pontos de nossa argumentação e realizar uma síntese da forma como interpretamos este processo de reconhecimento oficial da santidade de Domingo de Gusmão e do estabelecimento de um culto de caráter universal.

2 O contexto histórico de Domingo de Gusmão

Como afirmamos no capítulo anterior, a abordagem do contexto histórico é certamente uma das tarefas mais difíceis na elaboração de um trabalho historiográfico, devido à diversidade de temas que podem ser analisados. Contudo, o intuito principal deste esforço de contextualização não é apresentar um quadro completo e fechado sobre a conjuntura vivida por Domingo de Gusmão e pelos grupos que o reconheceram como santo. Mas sim, a partir da discussão de alguns temas específicos, gerar subsídios para uma reflexão sobre a inserção de Domingo neste quadro contextual e sobre as possíveis relações de poder e interesses que atuaram favoravelmente à sua causa de canonização.

2.1 *A renovação espiritual nos séculos XII e XIII*

Um dos aspectos mais característicos da conjuntura europeia nos séculos XII e XIII é o fenômeno de crescimento das cidades e do surgimento de novos grupos urbanos, algo que teria suscitado não só mudanças de caráter político-econômico, como também religioso nas sociedades europeias. Nesse sentido, podemos visualizar um aumento da demanda de espiritualidade nos centros urbanos, associado a um suposto desejo dos leigos em participar de novas formas de vida religiosa e manifestar a sua religiosidade abertamente.¹ Isto, de certa forma, representava um problema para a Igreja de Roma.² Pois, se de um lado, crescia a demanda por espiritualidade e experiência religiosa nas cidades, por outro, a estrutura eclesiástica continuava intrinsecamente

¹ BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Ed. 70, 1985. p. 63.

² Segundo Vauchez, “o Evangelho tendia a tornar-se, durante a segunda metade do século XII, uma arma contra a Igreja nas mãos dos movimentos contestatórios e heréticos, que a acusavam de trair ou dissimular o conteúdo autêntico das Sagradas Escrituras”. VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p. 125.

relacionada à vida no campo.³ No final do século XII, as cidades europeias ainda não figuravam como centro das atenções da atuação do clero diocesano e, sem dúvida, isto contribuiu para o crescimento de movimentos religiosos fora da hierarquia eclesiástica e que fizeram dos centros urbanos o espaço privilegiado de sua atuação.

Alguns destes movimentos, desde cedo, chamaram a atenção não só das populações urbanas como também das autoridades eclesiásticas, que temiam perder espaço para a pregação dinâmica destes grupos que valorizavam a pobreza evangélica e levavam uma vida pautada em um ideal de apostolado:

Testemunha disso é o sucesso da pregação valdense, que em alguns anos ganha, entre outras, as cidades do vale do Pó. [...] Eles retiram sua denominação de Valdo, mercador lionês que se converteu e se despojou de seus bens [...], mandou traduzir a Bíblia e decidiu pregar o Evangelho. Partiu para Roma para defender sua iniciativa no Concílio de Latrão, onde recebeu autorização para pregar desde que obtivesse consentimento do bispo diocesano, o que o novo eleito em Lyon em 1181 recusou. Valdo declarou preferir obedecer a Deus que aos homens, e veio a ruptura. Seu movimento propagou-se rapidamente ao longo do eixo do vale do Ródano, e de lá em direção às terras occitânicas e à Itália.⁴

O exemplo dos valdenses é bastante característico deste contexto caracterizado pelo aumento da demanda de espiritualidade por parte dos leigos e do surgimento de grupos de pregação itinerante que se aproveitavam do vazio deixado pelo clero diocesano nas cidades para angariar novos adeptos para o seu estilo de vida. Assim como os valdenses, muitos outros grupos religiosos também surgiram e se expandiram neste período, como, por exemplo, os cátaros,⁵ que

³ FRANK, Isnard Wilhelm. **Historia de la Iglesia Medieval**. Barcelona: Herder, 1988. p. 150.

⁴ ZERNER, Monique. Heresia. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 1, p. 503-521, p. 512.

⁵ Para maiores informações sobre os cátaros, vide: HAMILTON, B. **The Albigensian Crusade**. Londres: The Historical Association Pamphlet, 1974; WAKEFIELD, W.L. **Heresy, Crusade and Inquisition in southern France, 1100-1250**. Londres: Allen & Unwin, 1974; ; ROY, Philippe. **Les Cathares. Histoire et spiritualité**. Paris: Dervy, 1993; COSTEN, M. D. **The Cathars and the Albigensian Crusade**. Manchester: University Press, 1997; LAMBERT, Malcolm. **The Cathars**. Malden, Mass: Blackwell Publishers, 1998; BARBER, M. **The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages**. Londres/Nova York: Longman, 2000.

tiveram uma ampla atuação nas cidades do sul da França. Estes dois grupos tinham em comum, além de valorizarem os ideais de espiritualidade da pobreza evangélica e da vida apostólica, o fato de abrirem grande espaço para a atuação dos leigos e de realizarem algumas críticas ao comportamento do clero e à opulência da Igreja. Não por acaso, estes movimentos foram classificados como heréticos⁶ pela Igreja de Roma e se tornaram alvo de perseguição desde o final do século XII:

Em 1184, o imperador acertou com o papa Lúcio III, em Verona, o lançamento de um vasto programa de ação repressiva (decreto *Ad abolendam*). A amálgama foi completa, envolvendo toda espécie de adversário da instituição clerical: o decreto denunciou ‘os cátaros, os patarinos, aqueles que são erradamente chamados de humilhados ou de pobres de Lyon, os *passagini*, os *josepini* e os arnaldistas’.⁷

Portanto, até o final do século XII, não existia ainda uma alternativa no âmbito da Igreja de Roma para aqueles que quisessem adotar os ideais da pobreza evangélica e da vida apostólica como formas de vida cristã. Como pudemos observar no decreto papal, os grupos que adotaram estas idéias foram colocados em uma posição de ilegalidade e aqueles que, mesmo assim, optassem por segui-los, corriam o risco de sofrer as conseqüências. A única alternativa viável até então era ingressar em algum grupo monástico e adotar o ideal da *vita apostolica* em sua versão mais ascética, de afastamento do mundo e rigorismo espiritual.

⁶ “El carácter demoníaco global atribuido funestamente a la herejía y que la edad media asumió como herencia de la antigüedad tardía, situaba de antemano a los herejes en una posición de ilegalidad. La antigüedad cristiana había facilitado incluso un catálogo de herejes. De esta forma se etiquetaron las desviaciones del consenso de fe y de la práctica religiosa quedando incluidas en la demoniología herética”. FRANK, Isnard Wilhelm. Op. Cit., p. 186.

⁷ ZERNER, Monique. Op. Cit., p. 512.

Esta situação só se alterou efetivamente na segunda década do século XIII, com o surgimento das chamadas ordens mendicantes⁸ e com a aprovação das mesmas por parte do papado:

No começo do século XIII, restava encontrar a fórmula que permitisse a cada cristão viver de acordo com o Evangelho, no seio da Igreja e no coração do mundo. Foi esse o papel histórico dos fundadores das ordens mendicantes, são Francisco de Assis e são Domingos, assim como de seus filhos espirituais e seus êmulos: elaborar e difundir essa fórmula em todos os níveis da sociedade, especialmente nos meios urbanos.⁹

Ao adotar um ideal de vida que combinava pobreza evangélica, amor caritativo e pregação itinerante pelo mundo, os mendicantes representavam uma espiritualidade que se afastava do ideal ascético-cristão adotado pelas Ordens Monásticas e valorizavam uma nova devoção à humanidade de Cristo.¹⁰ Nesse sentido, o ideal de imitação dos apóstolos, seguido pela maioria dos movimentos religiosos e das ordens estabelecidas até então, acabou reinterpretado nos mendicantes pela imitação do próprio Cristo. E esta não era a única diferença entre as ordens.

Se as ordens monásticas, de uma forma geral, se estabeleciam no campo, os mendicantes encontraram nos centros urbanos, em pleno crescimento, o espaço ideal para sua atuação.¹¹ A carência de propriedades, a necessidade de mendigar e o caráter itinerante da atuação, características comuns aos mendicantes, só poderiam se adaptar a lugares onde houvesse concentração de pessoas e disponibilidade de capital para doações. Sem contar com o fato que as

⁸ Para maiores informações sobre o surgimento das Ordens Mendicantes, vide: HERKLESS, John. **Francis and Dominic and The Mendicant Orders**. Whitefish: Kessinger Publishing, LLC, 2007.

⁹ VAUCHEZ, André. Op. Cit., p. 126.

¹⁰ BOLTON, Brenda. Op. Cit., p. 78.

¹¹ “O terceiro modelo, o das Ordens Mendicantes, é contemporâneo do desenvolvimento das cidades no ocidente medieval. Estas ordens ‘ambulantes’ agem dentro do mundo. Sua ação de inspiração, mas também de exclusão (em particular na pastoral anti-herética dos dominicanos), possibilita criar no centro das turbulências urbanas pequenas sociedades ordenadas em função do grau de ‘conversão’”. IOGNA-PRAT, Dominique. Ordem (ns). In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 2, p. 305-319, p. 317.

idades eram os lugares mais carentes de uma atuação clerical. Ou seja, a relação dos mendicantes com os centros urbanos era uma espécie de “casamento perfeito”: de um lado, uma população necessitada de ações pastorais, querendo vivenciar novas experiências religiosas e, de outro, um grupo de religiosos ávidos por se dedicar à pregação do evangelho e necessitados de meios para garantir sua sobrevivência, devido à opção por viver em pobreza evangélica.

É quase impossível não fazer uma relação entre estes grupos mendicantes e aqueles outros que, no final do século XII, também se dedicaram à pregação itinerante e à pobreza evangélica, mas que, ao contrário dos mendicantes, foram classificados como hereges, colocados em uma posição de ilegalidade e oficialmente perseguidos pelas autoridades eclesiásticas. Sem dúvida, os distintos tratamentos recebidos por estes grupos foi resultado direto das diferentes posturas do papado nestes dois séculos. Se no primeiro momento, a sede romana, atendendo aos inúmeros apelos dos episcopados locais, optou pela perseguição dos grupos que praticavam estes ideais, posteriormente, percebeu a importância de contar com a atuação de alguns deles, desde que se submetessem à ortodoxia:

Los mendicantes, con una constitución y formación de tipo internacional, con su movilidad y cultura, gozaban de ventajas en el terreno informativo, lo que les permitió ocupar un puesto importante en la formación de la opinión pública, más eficientes que los clérigos seculares, canónigos y cistercienses, pudieran colaborar en favor de los grandes objetivos papales [...].¹²

A atuação dos mendicantes nas grandes cidades e sua proximidade com populações de diferentes regiões são aspectos que ajudam a explicar por que os papas do século XIII demonstraram tamanho entusiasmo na defesa das ordens mendicantes, apoiando sua atividade

¹² “Os mendicantes, com uma constituição e formação de tipo internacional, com sua mobilidade e cultura, gozavam de vantagens no terreno informativo, o que lhes permitiu ocupar um posto importante na formação da opinião pública, mais eficientes que os clérigos seculares, cónegos e cistercienses, puderam colaborar em favor dos grandes objetivos papais” [Tradução nossa]. FRANK, Isnard Wilhelm. Op. Cit., p. 155.

pastoral nas cidades e buscando assegurar juridicamente o seu direito de pregação, constantemente questionado pelas autoridades diocesanas. Ou seja, na prática, eles acabavam sendo mais eficazes que o clero local nas tarefas de difundir a fé cristã e de dar sustentação aos projetos pontifícios junto às populações urbanas. Por isso, desde a aprovação destas ordens, o papado tratou de beneficiá-las com uma série de mandatos e privilégios que resguardavam a sua ação pastoral de possíveis ataques do clero diocesano.¹³

A Ordem dos Pregadores,¹⁴ instituição idealizada e organizada por Domingo de Gusmão, insere-se neste quadro de surgimento e crescimento das Ordens Mendicantes no século XIII através do apoio pontifício. A formação desta ordem está diretamente relacionada a uma experiência pessoal de Domingo de Gusmão no sul da França, onde ele se dedicou à pregação itinerante e ao enfrentamento direto com os cátaros na região do Languedoc. Como veremos mais a frente, o combate às chamadas heresias foi uma das prioridades do papado na primeira metade deste século e a aprovação da Ordem dos Pregadores pelo papa Honório III, em 1216, pode ser entendida como mais uma das medidas tomadas pelo papado no sentido auto-afirmação de seu poder sobre os episcopados locais:

When the Dominican friars settled in the cities, the traditional clergy lost some of the gifts and the income from work done by priests, while the relationship between Dominicans and the urban population in non-religious matters was increasing. This situation was largely beyond the bishops' control, since the friars were under purely Papal jurisdiction.¹⁵

¹³ “Estando a serviço do papado, que durante o século XIII cumulou-os de privilégios porque rapidamente compreendeu todas as vantagens que poderia tirar para a sua política centralizadora, esses religiosos de um novo gênero com frequência entraram em conflito com o clero secular”. ARNALDI, Girolamo. Igreja e papado. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 1, p. 567-589, p. 582.

¹⁴ Para maiores informações sobre a formação da Ordem dos Pregadores, vide: GALBRAITH, G. R. **The Constitution of Dominican Order**, 1216 to 1360. Manchester: University of Manchester, 1925.

¹⁵ “Quando os frades dominicanos se estabeleceram nas cidades, o clero tradicional perdeu algo das doações e da renda proveniente do trabalho dos prelados, enquanto a relação entre dominicanos e população urbana, em matéria não-religiosa, estava crescendo. A situação estava muita além do controle dos bispos, visto que os frades estavam sob jurisdição puramente papal” [Tradução nossa]. RÍOS DE LA LLAVE, Rita. Urban Communities and Dominican

Quando receberam a aprovação pontifícia em 1216, os dominicanos foram oficialmente colocados sob a proteção do papa e tiveram a sua atuação nas cidades legitimada. Este grupo de pregadores itinerantes, organizado e liderado por Domingo de Gusmão, acabou se constituindo, pelo menos inicialmente, como uma ordem religiosa que tinha uma função pré-determinada e que voltava todos os seus esforços para uma tarefa extremamente importante para o papado neste período: a pregação contra a heresia.¹⁶ Ou seja, partindo do pressuposto que o papado estivesse buscando fortalecer a sua autoridade sobre as demais dioceses locais ao longo do século XIII, a aprovação da Ordem dos Pregadores foi duplamente interessante neste sentido, visto que voltavam sua atuação para questões consideradas centrais pelo papado, como a pregação do Evangelho e o combate às heresias, e ainda ajudavam a reforçar o poder pontifício nas regiões em que atuavam, em detrimento das prerrogativas episcopais.

Contudo, este patrocínio pontifício, que foi fundamental para o crescimento e a difusão das Ordens Mendicantes, só foi possível devido ao fortalecimento do poder da Igreja de Roma desde o final do século XII. Pois, certamente, não devia ser uma tarefa fácil contrariar os interesses do clero local em favor de instituições recém-criadas e que não faziam parte da hierarquia secular. Tanto que, como veremos, embora estes grupos mendicantes já tivessem prestígio com o papado desde o final deste século, as ordens só foram aprovadas na segunda década do século XIII, o que aponta para uma resistência no reconhecimento de novas ordens e que, certamente, estava relacionado à disputa de poder dos episcopados locais com a sede romana.

Communities in Medieval Castile-León: a Historiographical Outline. *In: Religion, Ritual and Methodology Aspects of Identity formation in Europe*. Pisa: Edizioni Plus/Universidade de Pisa, 2006. p. 45-60, p. 53.

¹⁶ LINAGE CONDE, Antonio. Los dominicos. *In: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). Historia de la Iglesia en España*. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 2, p. 136-142, p. 137.

2.2 A Igreja e o papado no século XIII

O século XIII é apontado por uma parte dos historiadores como sendo o período em que o papado alcançou o auge de seu poder na Idade Média e Inocêncio III (1198-1216) seria o maior representante deste fortalecimento.¹⁷ O governo deste pontífice apresenta-se como o ápice da chamada monarquia papal e demarca a passagem para um momento em que a Igreja de Roma começa a se organizar segundo esquemas jurídicos, legitimando o seu poder, inicialmente, nas Decretais de Graciano.¹⁸ Ao que parece, ele tinha uma visão exaltada da soberania do papa sobre os demais poderes e acreditava que era seu dever exercer autoridade suprema sobre as esferas secular e regular. Em seu entendimento, o papa encontrava-se a meio caminho entre os homens e Deus, abaixo deste, mas, certamente, acima daqueles.¹⁹

Lotário de Segni era o seu nome de batismo e ele tinha apenas 37 anos quando foi eleito papa em 1198. Integrante de uma nobre família de Roma, sobrinho do papa Clemente III (1187-1191), Lotário teve acesso às mais reconhecidas universidades da Europa naquele período: estudou teologia em Paris e se especializou em direito canônico na universidade de Bolonha.²⁰ Antes de ser eleito papa, ele atuou como cardeal diácono em Roma, graças a uma nomeação feita por seu tio, Clemente III. O nível de seus estudos universitários certamente deve ter influenciado o desenvolvimento de seu pontificado, sobretudo a formação jurídica, que foi fundamental para a defesa do primado de Roma e do caráter supremo do poder papal sobre os demais. O pontificado de Inocêncio III apresentou quatro grandes linhas de atuação:

¹⁷ SAYERS, Jane. **Innocent III. Leader of Europe, 1198-1216**. Londres/Nova York: Longman, 1994.

¹⁸ PAREDES ALONSO, Francisco Javier. **Diccionario de los papas y concilios**. Barcelona: Ariel, 2005. p. 203.

¹⁹ DUFFY, E. **Santos e pecadores: história dos papas**. São Paulo: Cosac & Naify, 1998. p. 111.

²⁰ *Ibidem*, p. 110.

[...] el restablecimiento de la independencia de los Estados Pontificios, gravemente alterada por Enrique IV, lo que obligaría a medidas cerca del Imperio y de los reinos; desarrollo de la cruzada que restañase los terribles efectos de Hattin y encomendase los errores de la tercera; la destrucción de la herejía; y la reforma de la Iglesia en la cabeza y en los miembros.²¹

De todas as diretrizes do programa pontifício de Inocêncio III, o combate à heresia é a que mais apresenta relações diretas com a trajetória clerical de Domingo de Gusmão e, em nosso entendimento, é de grande relevância para a análise de seu reconhecimento oficial pela Igreja de Roma. Desde o início de seu pontificado, Inocêncio demonstrou grande preocupação com a difusão de doutrinas não ortodoxas pela Europa e buscou tomar iniciativas que pudessem reverter esta situação. Ainda no primeiro ano de seu governo expediu a bula *Urgentis et senium* (25 de março de 1198), que equiparava a heresia ao crime de Lesa Majestade.²² Embora esta decisão abrisse precedente para uma ampla perseguição aos considerados heréticos pelas autoridades seculares, pelo menos no início, Inocêncio adotou uma postura mais conciliadora em relação a estes grupos. Tanto que procurou estabelecer uma distinção entre os que eram vistos como heréticos irreduzíveis e aqueles que, em sua perspectiva, tinham apenas cometido alguns desvios, mas que poderiam ser “recuperados” para a Igreja e, quem sabe, até utilizados no combate à heresia. Talvez a grande descoberta de Inocêncio III tenha sido perceber que, por causa de seu estilo de vida austero, os grupos que viviam em pobreza voluntária e eram frequentemente denunciados pelos bispos locais tinham a capacidade de enfrentar os chamados heréticos irreduzíveis em pé de igualdade, algo que o clero secular não estava em condição de fazer, sobretudo devido ao seu estilo de vida.²³

²¹ “[...] o restablecimiento da independência dos Estados Pontifícios, gravemente alterada por Henrique IV, o que obrigaria medidas acerca do Império e dos reinos; desenrolar da cruzada que estancasse os terríveis efeitos de Hattin e encomendasse os erros da terceira; a destruição da heresia; e a reforma da Igreja na cabeça e nos membros” [Tradução nossa]. PAREDES ALONSO, Francisco Javier. Op. Cit, p. 204.

²² ZERNER, Monique. Op. Cit., p. 514.

²³ BOLTON, Brenda. Op. Cit., p. 117.

Exatamente por colocar uma ênfase maior na unidade da Igreja e por entender que muitos daqueles que eram classificados como hereges podiam retornar para a ortodoxia, Inocêncio III buscou incentivar a formação de pregadores itinerantes que estivessem dispostos a pregar o Evangelho e enfrentar os chamados hereges com a força do convencimento. Ainda no início de seu pontificado, ele tentou utilizar monges nesta função e incumbiu dois abades da Ordem de Cister de organizar uma vasta campanha de pregação no sul da França, local de grande concentração de grupos cátaros e que era uma das grandes preocupações do papa.²⁴

Entretanto, grande parte do poder de atração exercido pelos cátaros nas populações desta região não estava somente associado ao contato direto com o público, mas sim fortemente amparado pelo seu estilo de vida austero, que combinava os ideais da pobreza voluntária e do apostolado itinerante. Embora os monges cistercienses tivessem uma preparação intelectual adequada para a pregação, certamente não causavam uma impressão de humildade e simplicidade a estas populações, visto que se deslocavam em “vistosas montarias” e se apresentavam “finamente vestidos”.²⁵ Logo, a missão de pregação organizada por Inocêncio III, na prática, se demonstrou pouco eficaz na tarefa de disputar a atenção dos habitantes das cidades com os grupos heréticos e, menos ainda, no objetivo de converter os cátaros à ortodoxia, visto que uma das críticas que dirigiam ao clero secular estava justamente direcionada à idéia de riqueza.

A pouca eficácia desta campanha de pregação organizada e patrocinada pelo papado, certamente foi um dos motivos que levou esta instituição a dar um tratamento diferente aos grupos que professavam a pobreza evangélica, buscando abrir espaço para que eles pudessem atuar de acordo com a ortodoxia e em sintonia com os projetos da Igreja de Roma. Mas, como vimos, durante o pontificado de Inocêncio III, ele ainda encontrou grandes dificuldades ao tentar

²⁴ ZERNER, Monique. Op. Cit., p. 514.

²⁵ DUFFY, E. Op. Cit., p. 112.

apoiar a atuação destes grupos e sofreu forte oposição por parte do clero diocesano, que via sua posição ameaçada pela atuação dos mendicantes. Talvez este aspecto possa ser notado justamente no momento em que o papa se reuniu com os bispos locais e tentou introduzir novas diretrizes da reforma papal nos episcopados.

O IV Concílio de Latrão, convocado por Inocêncio III desde 19 de abril de 1213, só teve início em 11 de novembro de 1215, sendo realizado em Roma, no palácio de Latrão. Considerado pelos medievalistas como o maior concílio ecumênico da Idade Média, o Lateranense produziu um corpo de legislação disciplinar e reformadora a serviço da Igreja de Roma, e que ao longo de seus 70 decretos conciliares aborda uma grande diversidade de aspectos relacionados à vida clerical, ao governo da Igreja e aos temas de grande relevância do período para o papado: cruzada, combate à heresia e reforma da Igreja.²⁶ Além de representar as principais diretrizes da reforma conduzida pelo papado, os cânones do IV Concílio de Latrão também apresentam os possíveis pontos de divergência entre os anseios do pontífice e os interesses defendidos pelos clérigos diocesanos e regulares em suas respectivas regiões de atuação:

Por temor a que una variedad excesiva de órdenes religiosas produzca grave confusión en la Iglesia de Dios, prohibimos formalmente fundar en el futuro cualquier nueva orden; todo aquel que crea sentirse llamado a la vida religiosa debe elegir una de las órdenes ya aprobadas. De idéntica manera, quien desea fundar una nueva casa religiosa debe recibir la regla y la institución de alguna de las órdenes ya aprobadas. Prohibimos también que una persona se haga recibir como monje en varios monasterios y que un abad esté al frente de más de uno.²⁷

²⁶ PAREDES ALONSO, Francisco Javier. Op. Cit, p. 211.

²⁷ “Por temor de que uma variedade excessiva de ordens religiosas produza grave confusão na Igreja de Deus, proibimos formalmente fundar no futuro qualquer nova ordem; todo aquele que creia sentir-se chamado à vida religiosa deve eleger uma das ordens já aprovadas. De idêntica maneira, quem deseja fundar uma nova casa religiosa deve receber a regra e a instituição de alguma das ordens já aprovadas. Proibimos também que uma pessoa se faça receber como monge em vários mosteiros e que um abade esteja à frente de mais de um” [Tradução nossa]. **LATERANENSE IV**. Estudo e edição crítica de Raimunda Foreville. Vitória: ESET, 1972. Decreto XIII, p. 170.

Em nosso entendimento, o décimo terceiro decreto do IV Concílio de Latrão pode ser interpretado como um testemunho desta reação por parte das autoridades episcopais e regulares sobre uma possível proliferação de ordens que acolhessem aos grupos que professavam pobreza voluntária e se dedicavam à pregação itinerante. Sem dúvida alguma, o temor maior do clero secular e regular, já devidamente estabelecido na hierarquia da Igreja, era perder espaço de atuação para estas pessoas que adotavam um novo ideal de espiritualidade. Inocêncio III, embora aparentemente reconhecesse a importância dos novos movimentos religiosos para a unidade da Igreja e para a difusão da fé, parece ter seguido à risca o que foi estabelecido no concílio ecumênico, visto que não foi em seu pontificado que foram oficialmente aprovadas as Ordens Mendicantes.

Dois dias após a morte de Inocêncio III, em julho de 1216, foi escolhido como seu sucessor o cardeal bispo de Albano, Cencio Savelli, que adotou o nome de Honório III (1216-1227). O novo papa deu continuidade às campanhas missionárias organizadas por Inocêncio III e intensificou o combate aos cátaros no sul da França, demonstrando uma pré-disposição em dar prosseguimento às principais diretrizes do pontífice anterior. Nesse sentido, coube a Honório III colocar em prática as decisões emanadas do IV Concílio de Latrão, sobretudo no tocante à cruzada, à repressão da heresia e a renovação do episcopado.²⁸ Além disso, foi durante o seu pontificado que ocorreu a aprovação das Ordens Mendicantes, através de duas bulas papais,²⁹ dando legitimidade à atuação daqueles grupos que há um bom tempo já vinham desenvolvendo trabalho pastoral junto às populações dos principais centros urbanos, mas que até então eram alvo

²⁸ DUFFY, E. Op. Cit., p. 115.

²⁹ “por indicaciones del papa Honorio III, quien aprobaba el Instituto el 22 de diciembre de 1216, por su bula *Religiosam vitam*, y más tarde, el 21 de enero del año siguiente, dirigida a los hermanos *praedicatoribus*”. LINAGE CONDE, Antonio. Op. Cit., p. 137.

de constantes perseguições por parte dos episcopados locais e que não tinham conseguido se estabelecer oficialmente na hierarquia da Igreja de Roma.

No que concerne à postura adotada pelo papado no tratamento das heresias, Honório III parece ter seguido uma diretriz bastante semelhante à de seu antecessor: por um lado, buscou criar instrumentos jurídicos para fundamentar a condenação da heresia e, por outro, procurou se valer dos grupos mendicantes para o trabalho de pregação junto às populações urbanas e para possíveis conversões de hereges. Um exemplo claro do primeiro aspecto mencionado, pode ser visto na Constituição aprovada em novembro de 1220, pelo imperador Frederico II, por ocasião de sua coroação pelo papa em Roma. Ao que tudo indica, o documento assinado por ele foi redigido pela cúria pontifícia e colocava em prática a decisão de declarar a heresia como crime de Lesa Majestade, até então apenas insinuada por Inocêncio III no terceiro decreto do IV Concílio de Latrão.³⁰ Contudo, o pontificado de Honório III ficou definitivamente marcado pelo impulso proporcionado aos novos movimentos religiosos que vinham se desenvolvendo desde o início do século e que, até então, não tinham conseguido ser legitimados oficialmente pelo papado:

Favoreciendo la expansión del cristianismo por las tierras aún paganas de Livonia, Estonia, Samland y Prusia, tomó a los habitantes de ellas bajo su especial protección. Aceptó en 1216 las comunidades de beguinas dedicadas al cuidado de hospitales y leproserías. Otorgó por dos bulas (22 diciembre 1216 y 21 enero de 1217) el pleno reconocimiento de la orden de los dominicos bajo la regla de san Agustín. Aprobó (22 noviembre de 1223) la carta definitiva de los franciscanos en cuya redacción intervino el cardenal Ugolino, que sería su sucesor.³¹

³⁰ “Todos los herejes condenados deberán ser abandonados a las actuales autoridades seculares o a sus magistrados para que padezcan la pena merecida”. **LATERANENSE IV**. Op. Cit., p. 159.

³¹ “Favorecendo a expansão do cristianismo pelas terras ainda pagãs da Livônia, Estônia, Samland e Prússia, colocou seus habitantes sob especial proteção. Aceitou em 1216 as comunidades de beguinas dedicadas ao cuidado de hospitais e leprosas. Outorgou por duas bulas (22 de dezembro de 1216 e 21 de janeiro de 1217) o pleno reconhecimento da ordem dos dominicanos sob a regra de Santo Agostinho. Aprovou (22 de novembro de 1223) a carta definitiva dos franciscanos em cuja redação interveio o cardeal Ugolino, que seria seu sucessor” [Tradução nossa]. PAREDES ALONSO, Francisco Javier. Op. Cit, p. 214.

Uma vez oficializadas, as Ordens Mendicantes foram de grande importância para os projetos pontifícios. Durante o pontificado de Honório III os mendicantes estiveram especialmente envolvidos em missões de pregação do Evangelho e de conversão dos chamados pagãos e hereges, às vezes nas regiões mais longínquas. A atuação destes grupos era duplamente importante para aumentar o prestígio do papado com os cristãos: por um lado, identificavam a Igreja de Roma com os ideais evangélico e apostólico, tão caracterizados na atuação dos mendicantes, e, por outro, abriam uma espécie de linha de comunicação direta do papado com as populações, atuando como mensageiros pontifícios.³² Já no período posterior, embora tenham continuado a trabalhar como verdadeiros agentes ou comissários papais nas diversas regiões abrangidas pela Igreja, os mendicantes tiveram que se adaptar a novas funções, atuando principalmente como inquisidores pontifícios.³³

Em março de 1227, uma comissão composta por três membros do colégio de cardeais de Roma propôs, como substituto de Honório III, o sobrinho de Inocêncio III, Ugolino dei Conti de Segni. Ele já tinha sido cardeal diácono em Roma e, desde 1206, atuava como bispo de Ostia. Uma vez eleito papa, adotou o nome de Gregório IX e, ao que parece, exerceu o poder pontifício de forma menos conciliadora que seu antecessor e conferiu ao seu pontificado uma característica de enfrentamento das questões mais relevantes para o papado através do uso da força e do poder político.³⁴ Um exemplo claro deste aspecto pode ser observado no confronto político aberto com o imperador Frederico II que, por não se engajar nos projetos pontifícios – sobretudo na cruzada, foi excomungado em duas ocasiões por este papa.

³² BOLTON, Brenda. Op. Cit., p. 91.

³³ Segundo Zerner, “elas se impunham como as melhores especialistas na perseguição à heresia, por meio do ofício de inquisidor que lhes foi confiado na maioria das vezes”. ZERNER, Monique. Op. Cit., p. 515.

³⁴ DUFFY, E. Op. Cit., p. 115.

No tocante ao combate à heresia, Gregório IX adotou também uma linha de atuação mais caracterizada pelo uso do poder contra os desvios da ortodoxia. Tanto que em 1231, organizou juridicamente e instituiu a inquisição pontifícia através da bula *Excommunicamus*.³⁵ Criada inicialmente com o intuito de complementar os tribunais inquisitoriais diocesanos, a inquisição papal atuava como uma espécie de corte internacional dedicada a julgar o crime de heresia, constituída sob a alegação de que este não respeitava qualquer limite de fronteira. Teoricamente esta intervenção papal seria uma forma de colocar limites ao uso indiscriminado dos tribunais de inquisição diocesanos pelas autoridades locais, inclusive para a condenação de determinadas pessoas por motivos políticos e não religiosos. Na prática, a inquisição pontifícia acabou mesmo, não poucas vezes, suplantando a atuação das autoridades diocesanas, a quem deveriam supostamente apenas prestar assistência.³⁶ Em nosso entendimento, esta centralização da prerrogativa de julgar o crime de heresia caminhava na mesma direção de outras medidas tomadas ao longo do pontificado de Gregório IX e que indicavam uma tentativa de centralização mais generalizada do uso do poder pelo papado, através de uma fundamentação jurídica:

El decênio de 1230 a 1240 señala un importante desarrollo interno en el gobierno de la Iglesia. Gregório IX encargó a san Raimundo de Peñafort (1175-1275) una codificación legislativa que fue promulgada como *Liber Decretalium extra decretum vagantium* el 5 de septiembre de 1234 y constituye el primer código universal e indudable del derecho canónico. [...] La Iglesia iba a disponer del gran cuerpo de leyes que aseguraba su administración. Al mismo tiempo, el papa continuaba la centralización de poderes, reservándose las canonizaciones, restringiendo mucho el poder de los obispos para conceder indulgencias, y estableciendo como obligación la visita *ad limina* en que éstos daban cuenta del estado de su diócesis.³⁷

³⁵ ZERNER, Monique. Op. Cit., p. 515.

³⁶ FRANK, Isnard Wilhelm. Op. Cit., p. 194.

³⁷ “O decênio de 1230 a 1240 assinala um importante desenvolvimento interno no governo da Igreja. Gregório IX encarregou a Raimundo de Peñafort (1175-1275) uma codificação legislativa que foi promulgada como *Liber Decretalium extra decretum vagantium* no dia 05 de setembro de 1234 e constitui o primeiro código universal e inquestionável do direito canônico. [...] A Igreja ia dispor do grande corpo de leis que assegurava sua administração. Ao mesmo tempo, o papa continuava a centralização de poderes, reservando-se as canonizações, restringindo muito

Como podemos observar, o estabelecimento da inquisição pontifícia por Gregório IX, em 1231, não foi um fato isolado, mas sim o indicativo da forma como ele pretendia governar a Igreja. Mais do que uma medida de combate à heresia, a inquisição papal demonstrou uma predisposição deste pontífice em concentrar em suas mãos prerrogativas que eram exercidas até então pelas autoridades eclesiásticas nas diversas regiões de atuação da Igreja. A reserva pontifícia das canonizações também era uma medida que apontava para esta nova orientação do papado, ou seja, tratava-se de resguardar ao papa o direito de investigar uma determinada fama de santidade e de proferir um juízo final a seu respeito.³⁸ É interessante notar como estes dois procedimentos, tanto a inquisição quanto a canonização, estão fundamentados na realização de inquéritos conduzidos por comissários nomeados diretamente pelo papa. Se, por um lado, eles apontam para este processo de centralização das prerrogativas eclesiásticas na figura do papa, por outro, estão profundamente relacionados com uma suposta necessidade de se alcançar a verdade:

O inquérito vai ser o substituto do flagrante delito. Se, com efeito, se consegue reunir pessoas que podem, sob juramento, garantir que viram, que sabem, que estão a par; se é possível estabelecer por meio delas que algo aconteceu realmente, ter-se-á indiretamente, através do inquérito, por intermédio das pessoas que sabem, o equivalente ao flagrante delito.³⁹

O que se buscava teoricamente com a realização desses inquéritos, seja para julgar o crime de heresia ou validar uma causa de canonização, era a reconstituição de uma determinada situação que já tinha passado. Sendo assim, o pontificado de Gregório IX conferiu à verdade um

o poder dos bispos para conceder indulgências, e estabelecendo como obrigação a visita *ad limina* em que estes davam conta do estado de suas dioceses” [Tradução nossa]. PAREDES ALONSO, Francisco Javier. Op. Cit, p. 216.

³⁸ “A partir da segunda metade do século XII, o papa se acredita o único habilitado [...] a exercer uma função que os bispos haviam até então executado com ele: a proclamação dos santos. Isso ocorre através de um processo complexo [...] que se estabeleceu na primeira metade do século XIII e que visava verificar se os candidatos propostos pelos postulantes locais, eclesiásticos ou leigos, possuíam as qualidades requeridas”. ARNALDI, Girolamo. Op. Cit., p. 583.

³⁹ FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. 3 ed. Rio de Janeiro: NAU, 2002. p. 72.

valor absoluto, que só poderia ser alcançado através de determinados procedimentos, desde que realizados da maneira correta e pelas pessoas aptas para tal. Esta seria uma possível justificativa para a transferência de prerrogativas que, antes, eram exercidas pelos episcopados locais para a sede romana. Ou seja, partia-se do princípio de que as dioceses locais não teriam a liberdade e a isenção necessárias para este tipo de julgamento, devido às relações estabelecidas com os poderes temporais. Mas, em nosso entendimento, este processo de centralização das prerrogativas eclesiásticas no papado não era motivado somente por supostos desvios dos episcopados locais, mas também e, sobretudo, pela possibilidade do papado exercer o seu poder nas diversas regiões em que a Igreja estava representada:

O inquérito na Europa Medieval é sobretudo um processo de governo, uma técnica de administração, uma modalidade de gestão; em outras palavras, o inquérito é uma determinada maneira do poder se exercer. Estaríamos enganados se vissemos no inquérito uma razão que atua sobre si mesma, se elabora, faz seus próprios progressos; se vissemos o efeito de um conhecimento, de um sujeito do conhecimento se elaborando.⁴⁰

Sendo assim, ao resguardar para si mesmo prerrogativas eclesiásticas que eram, até então, exercidas pelos bispos locais, Gregório IX encontrou uma forma de reafirmar o poder do papado sobre as demais dioceses e de exercê-lo através dos procedimentos inquisitoriais. Como fica claro nas palavras de Foucault, o inquérito não era somente uma forma de se reconstituir uma realidade passada, mas também, e acima de tudo, uma maneira de exercer o poder. Ao assumir a linha de frente dos julgamentos de crimes de heresia e das causas de canonização, o papado passou a ter a possibilidade de controlar decisões estratégicas e de utilizá-las de acordo com seus próprios interesses. O estabelecimento dos processos de canonização como norma pontifícia para o reconhecimento oficial da santidade, sem dúvida, aponta para este aspecto, como destaca o

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. Op. Cit., p. 73.

historiador Michael Goodich: “In selecting these individuals out of the many who could claim virtuous and miraculous lives, Rome was often guided as much by political as by religious consideration”.⁴¹

Sem dúvida, todo este processo de reafirmação do poder pontifício apresenta relações diretas com o reconhecimento oficial da santidade de Domingo de Gusmão, realizado exatamente através de um processo de canonização, em que o inquérito era, supostamente, a base para a decisão do papa Gregório IX. Mas, como ficou claro na argumentação logo acima, tais processos não podem ser vistos apenas como procedimentos neutros em busca de uma verdade absoluta, que seria alcançada através de um inquérito oficial e referendada pela decisão final do papa. As canonizações estiveram diretamente relacionadas aos interesses contextuais do papado e a decisão final do pontífice a respeito de uma causa de santidade, certamente, não estava apenas amparada em critérios religiosos, mas também em aspectos políticos.

3 O Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum

Nesta parte do capítulo, realizaremos um breve estudo sobre a hagiografia em que se fundamenta boa parte de nossa argumentação a respeito do reconhecimento oficial da santidade de Domingo de Gusmão. O objetivo deste estudo é realizar uma apresentação geral da obra antes de utilizá-la ao longo deste capítulo para a reconstrução da trajetória pessoal deste santo e para a sustentação de nossas idéias a respeito das relações de poder e dos interesses envolvidos em seu

⁴¹ “Ao selecionar estes indivíduos da maioria que poderia reivindicar vidas virtuosas e milagrosas, Roma estava frequentemente guiada tanto por critérios políticos quanto religiosos” [Tradução nossa]. GOODICH, Michael. The politics of canonization in the thirteenth century: lay and Mendicant saints. In: WILSON, Stephen. (ed.). **Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History**. Cambridge: University Press, 1983. p. 169-187, p. 170.

caso. Sendo assim, trataremos da autoria, do público alvo, de suas possíveis finalidades e de outros aspectos que consideramos pertinentes para a análise que realizaremos posteriormente.

O *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum* (LOP)⁴² foi escrito na primeira metade do século XIII pelo Mestre Geral da Ordem dos Pregadores, Jordão da Saxônia. Esta obra trata da história de formação da ordem iniciada por Domingo de Gusmão e, por conseguinte, acaba tratando da própria biografia do santo fundador. Portanto, ela se apresenta mais como uma crônica sobre a ordem dominicana do que propriamente como uma *Vita* sobre Santo Domingo. Mas uma coisa é certa: o texto de Jordão serviu como base para a grande maioria dos escritos posteriores, tanto sobre a Ordem, quanto sobre Domingo.

O LOP foi redigido originalmente em latim e conservado em alguns manuscritos medievais. Na biblioteca da Universidade de Würzburgo, encontra-se um códice com duas partes: uma datada de 1330 e outra de 1400. Já na biblioteca de San Marcos, em Veneza, conserva-se um manuscrito do século XV, procedente do convento de Bolonha. A versão que tivemos acesso é uma tradução do latim para o castelhano e encontra-se disponível no livro intitulado *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporâneos*,⁴³ sendo elaborada a partir da edição crítica do *Libellus* feita por H. Scheeben em 1935. Ele tomou como base para sua edição os códices de Veneza e Würzburgo, mencionados anteriormente.

Os pesquisadores ainda não chegaram a uma conclusão a respeito da data exata de escrita do *Libellus*. Acredita-se que sua composição teria começado no final de 1231 e se estendido até 1233, ano em que ocorreu o reconhecimento local da santidade de Domingo de Gusmão em Bolonha, após uma cerimônia de *translatio corporis*. Este evento recebe uma atenção especial na

⁴² Daqui em diante, ocasionalmente, utilizaremos a sigla LOP para fazer referência ao texto de Jordão da Saxônia.

⁴³ JORDÃO DA SAXÔNIA. *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*. In: GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria (ed.). **Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporâneos**. Madrid: BAC, 1947. p. 163-218.

narração de Jordão da Saxônia, no último capítulo da obra. Mas é possível que este capítulo tenha sido inserido posteriormente, visto que é apresentado como uma carta encíclica. Contudo, pode-se afirmar que esta hagiografia foi concluída antes da divulgação da bula de canonização de Domingo, em 1234, já que esse fato não é mencionado no texto e, certamente, um acontecimento como este não ficaria de fora de uma obra desta natureza se tivesse ocorrido antes de sua conclusão.

Jordão era oriundo da Saxônia (região da atual Alemanha) e sua família era nobre, vassala dos condes de Eberstein. Ele nasceu por volta de 1190, no castelo de Padberg, próximo à vila de Masberg. Sabe-se que em 1219 ele já era bacharel em teologia pela Universidade de Paris e que teria ingressado na Ordem dos Pregadores em 1220. A partir de então, teve uma trajetória de rápida ascensão nos cargos desta instituição. Com menos de dois meses como frade, ele foi enviado para assistir ao Capítulo Geral da Ordem, realizado em maio de 1220, em Bolonha. Nessa ocasião, ele recebeu a tarefa de ensinar textos da Sagrada Escritura aos frades de Paris. Em maio de 1221, foi realizado outro Capítulo Geral da Ordem em Bolonha e, embora não tenha comparecido a este capítulo, ele foi nomeado prior provincial da Lombardia. Após a morte de Domingo, em agosto de 1221, Jordão foi eleito Mestre Geral da Ordem, em um Capítulo Geral celebrado em Paris, em maio de 1222. Ele exerceu este cargo durante 15 anos, tendo sido responsável pela fundação de mais de 240 conventos dominicanos, além de ter atraído para a ordem nomes como os de Alberto Magno e Raimundo de Peñafort. Ele morreu em fevereiro de 1237, retornando de uma viagem à Terra Santa: a embarcação na qual viajava naufragou na costa da Síria.

O prólogo da hagiografia de Jordão da Saxônia pode nos dar uma boa idéia sobre o público alvo da obra e suas possíveis finalidades:

Rogándomelo muchos frailes, deseosos de saber cómo tuvo origen la Orden de Predicadores, que la divina Providencia suscitó contra los peligros de estos últimos tiempos, cuáles fueron los primeros frailes y cómo se multiplicaron y fueron confortados por la gracia de Dios, investigué y pude comprobar de labios de quienes intervinieron en los principios [...]. (LOP, p. 163)

Así, me ha parecido poner todo esto en orden, pues aunque no fui de los primeros frailes, con ellos, sin embargo, traté y al mismo bienaventurado Domingo, no sólo antes de entrar en la Orden, sino después, viviendo en ella, vi bastantes veces y alterné familiarmente con él, con él me confesé, por su voluntad recibí el diaconado y vestí este hábito a los cuatro años de haber fundado la Orden. (LOP, p. 163)

He juzgado, pues, conveniente consignar por escrito lo que personalmente vi y oí y lo que supe por relación de los primeros frailes, de la vida y milagros de nuestro bienaventurado Padre Domingo y de algunos otros frailes según que las circunstancias me lo traigan a la memoria, no sea que los hijos que luego nazcan y se levanten ignoren los orígenes de su Orden y quieran inútilmente conocerles cuando no se halle, a causa del tiempo transcurrido, quien pueda relatarles nada cierto. (LOP, p. 163-164)

De acordo com as passagens citadas, fica claro que um dos objetivos de Jordão da Saxônia era realmente escrever um texto sobre as origens da Ordem dos Pregadores e não uma *Vita* sobre Domingo de Gusmão. A motivação principal para esta obra, segundo suas palavras, seria atender a curiosidade dos frades que queriam saber a respeito da história de fundação da ordem. Sendo assim, os dominicanos eram o público alvo desta hagiografia. E, na posição de Mestre Geral da ordem, caberia a Jordão da Saxônia a tarefa de elaborar o primeiro texto oficial relatando sobre as origens dos dominicanos e, além disso, deixar uma base documental para as produções posteriores. Ele chega a temer que com o passar do tempo não houvesse mais condições de escrever um texto que estivesse de acordo com os fatos ocorridos e que deram origem a ordem.

Contudo, poderíamos também vislumbrar uma outra possibilidade como a principal motivação para a redação do *Libellus*: a abertura de uma causa de canonização para Domingo de

Gusmão. É dado conhecido que os processos de canonização no século XIII eram sempre precedidos por um pedido oficial de abertura de causa e que a existência de uma legenda era um elemento considerado fundamental para o andamento do processo e para a decisão final do pontífice. Sendo assim, partindo-se do princípio que o texto de Jordão foi finalizado após o reconhecimento local em Bolonha, com a *translatio corporis*, não fica difícil associar uma coisa a outra. Ou seja, a abertura de um processo de canonização em favor do santo fundador da ordem pode ter sido a principal motivação de Jordão da Saxônia, que, como Mestre Geral, certamente, tinha interesses diretos no reconhecimento oficial do santo fundador por parte do papado.

Um outro aspecto interessante para se notar, é que ele admite ter tido contato direto com Domingo de Gusmão, que supostamente teria sido o responsável por seu ingresso na ordem, e com os frades da primeira geração. Mais do que isso, ele afirma ter tido uma relação “familiar” com o fundador dos dominicanos, antes e depois de ingressar na Ordem dos Pregadores. Esta informação confere grande importância ao seu texto e o coloca como testemunha privilegiada dos últimos anos de vida do santo fundador. O fato de ele ter sido o primeiro sucessor de Domingo a frente dos dominicanos, por si só, já o colocaria como um dos mais aptos a falar sobre a história da ordem, visto que a posição que ocupava lhe dava condições de ter contato com os primeiros frades, que exerciam outros cargos na hierarquia desta instituição. Mas um outro dado em suas palavras pode reforçar ainda mais esta idéia: ele afirma ter ingressado na ordem quatro anos após a fundação, ou seja, em 1220, ano de realização do primeiro Capítulo Geral dos dominicanos. Apenas cerca de dois anos após ter se tornado dominicano, Jordão foi eleito substituto de Domingo de Gusmão à frente dos frades pregadores, como Mestre Geral. Esta ascensão rápida de Jordão na ordem pode ser interpretada como comprovação desta relação de proximidade que ele afirma ter tido com o santo fundador e com os primeiros frades, demonstrando o prestígio que ele tinha dentro desta instituição religiosa.

4 A vida e a trajetória religiosa de Domingo de Gusmão

Domingo de Gusmão⁴⁴ nasceu em Caleruega, um pequeno povoado localizado na província de Burgos (reino de Castela), no ano 1170. Filho de Félix de Guzmán e Juana de Aza, ele era o caçula da família e tinha outros dois irmãos: Antonio e Manes. O primeiro se ordenou sacerdote e dedicou sua vida ao serviço com os pobres, junto a um hospital. O segundo associou-se ao projeto missionário do irmão, fazendo parte do primeiro grupo de pregadores liderados por Domingo e que deu origem a Ordem dos Pregadores. Os primeiros capítulos da obra de Jordão da Saxônia fazem menção à formação intelectual de Domingo de Gusmão, que ainda durante a infância teria tido acesso a uma educação formal:

Desde la niñez fué educado por sus padres, y de un modo especial por un tío suyo arcipreste. Hiciéronle instruir primeramente en los usos de la Iglesia, a fin de que aquel a quien Dios había escogido para sí, como vaso de elección, ya en la niñez, como vasija nueva, se impregnase de fragancias de santidad y nunca más las perdiese. (LOP, p. 165)

Después fué enviado a Palencia para instruirse en las artes liberales, cuyo estudio a la sazón allí florecía. [...] Después que creyó haber asimilado lo suficiente estos conocimientos, dejando esta clase de estudios, como si temiese emplear con menos fruto la brevedad del tiempo, se entregó al estudio de la Teología y empezó a saborear las divinas enseñanzas [...]. (LOP, p. 165)

Por volta dos seis anos, em 1176, Domingo foi enviado por seus pais para viver com seu tio, que ficou responsável por sua instrução inicial. O tio era arcipreste, o que nos permite concluir que a primeira formação intelectual de Domingo foi repleta de ensinamentos religiosos.

⁴⁴ Para maiores informações biográficas sobre Domingo de Gusmão, vide: MANDONNET, Pierre. **Saint Dominique: L'idée, l'homme, et l'oeuvre**. Paris: Desclée de Brouwer et Cie, 1937; GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria (ed.). **Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos**. Madrid: Católica, 1947; VICAIRE, M. H. **Histoire de Saint Dominique**. Paris: CERF, 1957; _____. **St. Dominic and his Times**. Londres: Darton, Longman & Todd, 1964; MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo. **Domingo de Guzmán, Evangelio Viviente**. Disponível em: www.dominicos.org.ve/betica/catedra/evang_viviente.pdf, acessado em: maio de 2007.

Sendo assim, não seria demais interpretar que seus pais o tivessem levado para viver com este tio clérigo justamente com o intuito de que ele seguisse carreira religiosa. O fato é que, por volta dos 14 anos de idade, ele foi encaminhado a Palência, para dar prosseguimento aos seus estudos no Estudo Geral que existia nesta cidade. Neste período, esta instituição era o principal centro de formação intelectual da Península Ibérica, o que significa dizer que os responsáveis de Domingo deveriam ter uma situação econômica razoável, para conseguir arcar com as despesas de um estudo desta proporção.

Em Palência, Domingo cursou as ciências liberais, divididas em Trivium (Gramática, Dialética e Retórica) e Quadrivium (Aritmética, Música, Geometria e Astronomia). Após completar esta formação inicial, que durava cerca de seis anos, ele ingressou nos chamados estudos superiores, que neste contexto era o equivalente a uma formação universitária, escolhendo a Teologia como ramo de especialidade. Ao final de quatro anos, ele acabou assumindo a cátedra de Sagrada Escritura como professor, função que exerceu até 1199.⁴⁵ Ao que tudo indica, Domingo iniciou sua carreira religiosa paralelamente aos estudos realizados em Palência, visto que em 1191 ele teria firmado uma ata em Palência identificando-se como cônego do cabido regular da diocese de Osma:

Mientras disponía el varón de Dios estas ascensiones en su corazón y progresaba de virtud en virtud, mostrándose cada día superior a sí mismo a los ojos de sus compañeros, [...] llegó su fama a oídos del bispo de Osma, quien, habiendo indagado diligentemente el fundamento de la misma, lo llamó para hacerlo canónigo regular de su iglesia. [...] Se maravillan todos ante tan precoz y nunca vista cumbre de perfección, y convinieron en nombrarle superior, para que, colocado a mayor altura, iluminase a cuantos le contemplasen, arrastrándolos con su ejemplo. (LOP, p. 169)

⁴⁵ Existe um longo debate sobre a posição ocupada por Domingo de Gusmão no Estudo Geral de Palência. Alguns pesquisadores argumentam que ele não poderia ser professor e aluno ao mesmo tempo. Outros dizem que ministrar aulas era a complementação final para a formação superior, adquirindo o título de mestre, com o qual ele foi seguidas vezes mencionado nos documentos. Sobre esta discussão, vide: GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria. Op. Cit., p. 65.

Martin de Bazán era o bispo de Osma mencionado no texto de Jordão da Saxônia, e que, supostamente, motivado pela boa reputação de Domingo, o teria convidado para se tornar cônego do cabido regular da Catedral de Osma.⁴⁶ Em 1201, este bispo faleceu e em seu lugar assumiu o prior da Catedral de Osma, Diego de Acevedo. Por coincidência ou não, neste mesmo ano Domingo de Gusmão foi elevado a superior do cabido. O fato é que, como veremos, toda a trajetória inicial de Domingo como clérigo teve participação direta do novo bispo de Osma e que, ao que tudo indica, teria sido o verdadeiro idealizador do grupo de pregadores que passou a atuar no sul da França e que, posteriormente, viria a originar a Ordem dos Pregadores. O próprio Jordão da Saxônia dedica uma boa parte de seu texto para falar da trajetória de Diego a frente deste grupo de pregadores, que, inicialmente, era formado justamente pelos cônegos de sua diocese. Nesta parte da obra, Domingo de Gusmão figura praticamente como um coadjuvante dos atos de Diego:

Aconteció por aquel tiempo que el rey Alfonso de Castilla deseaba casar a su hijo Fernando con una doncella noble de las Marcas. Con este motivo se dirigió al mencionado obispo de Osma, rogándole hiciese de procurador en aquella gestión. Accedió al prelado a la demanda regia, y rodeándose de honrada compañía, según lo exigía su gran virtud, tomó también consigo al varón de Dios Santo Domingo, superior de su iglesia, y emprendiendo el viaje, llegó a Tolosa. [...] La misma noche en que llegaron a la ciudad, mantuvo el superior una larga discusión con el hospedero, hombre hereje, y habló con tal fuerza de persuasión y calor, que no pudiendo aquél resistir al espíritu y sabiduría con que hablaba, le redujo a la fe por la misericordia de Dios. (LOP, p. 170-171)

Esta foi a primeira de muitas viagens que Domingo de Gusmão faria ao longo de sua trajetória clerical. E logo em sua primeira saída da península ibérica, em 1204, ele foi justamente para o sul da França, local de atuação privilegiada dos cátaros, como vimos anteriormente. Na

⁴⁶ Ibidem, p. 66.

companhia do bispo de Osma, algo bastante recorrente no início de sua carreira clerical, Domingo saiu em missão para conseguir uma aliança de matrimônio para o filho do rei de Castela. Aliás, é interessante ressaltar que esta parece ter sido uma das poucas ocasiões em que ele teve qualquer tipo de relação com a realeza de Castela. Como podemos observar, a trajetória clerical de Domingo, após se tornar cônego regular de Osma, será quase que inteiramente fora da península ibérica, as voltas com sua pregação itinerante e com a liderança do grupo que veio a formar a Ordem dos Pregadores.

Mas o fato é que, logo em sua primeira viagem, pelo menos segundo o texto de Jordão da Saxônia, Domingo já travou o seu primeiro debate com um suposto herege e conseguiu convencê-lo a retornar a fé cristã defendida pela ortodoxia. Ou seja, a idéia que o hagiógrafo tenta passar é que, muito naturalmente, Domingo desenvolveu este “dom” para combater a heresia, algo que aparece em sua tradição hagiográfica como um dos principais símbolos de sua santidade, senão o principal. Mas, como já tínhamos mencionado anteriormente, ao que parece, a idéia de formar um grupo de pregadores contra heresia pode não ter sido originária de Domingo de Gusmão, mas sim do bispo de Osma:

Presentándose al sumo pontífice Inocencio III, le suplicó insistentemente que, a ser posible, aceptara la dimisión de su cargo, alegando con muchas razones su insuficiencia y la inmensa dignidad del oficio, superior a sus fuerzas. [...] Confió también al Pontífice el íntimo propósito de su alma de consagrarse con todas sus fuerzas a la conversión de los cumanos si se dignaba atender su petición. (LOP, p. 171)

No sólo rehusó el Papa aceptar su renuncia, mas ni siquiera le permitió que para remisión de sus pecados y conservando su sede, entrase a predicar en territorio de los cumanos. (LOP, p. 171-172)

Em uma segunda oportunidade, em 1205, Diego de Acevedo e Domingo de Gusmão retornaram às Marcas para acertar o matrimônio encomendado pelo rei de Castela, Alfonso VIII. Mas ao chegarem ao local, souberam que a donzela pretendida pelo filho do rei havia morrido. Na volta desta viagem, Diego resolveu passar em Roma para se entrevistar com o papa Inocêncio III e enviou um mensageiro a Castela para dar a notícia ao rei. A narração do encontro do bispo de Osma com o pontífice romano, por parte de Jordão, é bastante clara: Diego tinha o objetivo de entregar seu cargo ao papa e de conseguir autorização especial para se dedicar exclusivamente à conversão de hereges. Ou seja, como já tínhamos ressaltado, é bem provável que a iniciativa de formar um grupo de pregadores para confrontar os hereges tenha sido do bispo de Osma e não de Domingo. E o mais interessante é que Jordão da Saxônia não fez o menor esforço para encobrir este fato. Como veremos mais a frente, a tradição hagiográfica dominicana posterior a Jordão da Saxônia, a começar por Pedro Ferrando, que foi o primeiro a redigir uma *Vita* propriamente dita de Domingo de Gusmão, tentou alterar alguns fatos narrados por ele, com o intuito de atribuir ao fundador da ordem atos que seriam de Diego de Acevedo.

Ao retornar de sua entrevista com o pontífice romano, o bispo de Osma passou por Cister, local onde naquele momento existia uma famosa ordem monástica fundada no século XII, a dos cistercienses. Não só resolveu tomar o hábito desta ordem, como decidiu convidar alguns monges para se juntar ao grupo de cônegos regulares de sua diocese. A aproximação de Diego com os cistercienses certamente nos ajuda a entender um evento ocorrido em 1206, quando o bispo de Osma, acompanhado por Domingo de Gusmão e um grupo de clérigos, encontram-se em Montpellier junto a uma missão de pregação organizada pelo papa Inocêncio III para confrontar os hereges do sul da França. Este fato gera algum estranhamento, pois, segundo a narrativa de Jordão da Saxônia, o pontífice tinha sido bastante claro ao negar as intenções do bispo de Osma de entregar seu cargo e se dedicar à pregação. E foi além, não permitindo sequer que mantivesse

o episcopado e partisse em missões de pregação. Das duas uma, ou Diego de Acevedo estava deliberadamente ignorando as decisões do papa, ou em algum momento, não documentado por Jordão, ele conseguiu a devida autorização. O fato é que em 1206, segundo a narrativa do *Libellus*, ele estava com seus clérigos em Montpellier:

Indagó primero los ritos y los costumbres de los herejes, advirtiendo los manejos, exhortaciones y ejemplos de santidad simulada con que solían halagar pérfidamente a los incautos para hacerles caer en la herejía; y viendo, por el contrario, el grande y costoso aparato de caballos y vestidos de los enviados, les dijo: '[...] Creo imposible que vuelvan a la fe sólo con palabras estos hombres que se apoyan más bien en los ejemplos. Ved los herejes, que so color de piedad, simulando ejemplos de pobreza y austeridad evangélica, seducen a las almas sencillas. Con un espectáculo contrario edificaréis poco, destruiréis mucho y no lograréis nada'. (LOP, p. 172-173)

En seguida, impulsado por el espíritu de Dios, llamó a los suyos y les dio orden de regresar a Osma con sus acémilas y aparatoso séquito, reteniendo en su compañía tan sólo un grupito de clérigos y declarando que era su propósito detenerse en aquella tierra para propagar la fe. Retuvo consigo al mencionado Domingo, superior, al que tenía en mucho y amaba con entrañable afecto. [...] Los abades, oído el consejo y animados por el ejemplo, determinaron hacer lo mismo; remitieron todos los bagajes a sus procedencias y no conservaron para sí más que los libros necesarios para el rezo, el estudio y la controversia. Tomando al obispo por superior y cabeza de toda la obra, yendo a pie, sin dinero, en voluntaria pobreza, comenzaron a predicar la fe. (LOP, p. 173)

Mais uma vez, a narrativa de Jordão da Saxônia apresenta Diego de Acevedo como o grande protagonista e Domingo de Gusmão como seu coadjuvante. O fato de ter realizado uma aproximação com a Ordem de Cister anteriormente, talvez ajude a explicar a possível interferência do bispo de Osma na organização da missão pontifícia de pregação no sul da França. O hagiógrafo atribui a Diego a iniciativa de confrontar os hereges utilizando-se dos mesmos ideais que eles, vivendo em pobreza evangélica e dedicando-se à pregação itinerante. A partir desta idéia, o bispo de Osma teria, definitivamente, decidido permanecer na região e dar início ao seu propósito inicial, de se dedicar exclusivamente à pregação e à conversão de hereges.

Segundo a narrativa do *Libellus*, os abades cistercienses, que estavam ali por ordem do pontífice, decidiram seguir o exemplo de Diego e colocaram-no como líder do grupo.

Já a historiadora Brenda Bolton, atribui a idéia de alterar a forma de pregação desta missão pontifícia ao papa Inocêncio III, que teria escrito uma carta aos cistercienses pedindo-lhes para “combater os heréticos pela palavra e pelos actos, *in opere et sermone*, usando roupas miseráveis para que, tanto pelo ensinamento quanto pelo exemplo, os heréticos pudessem ser afastados do erro”.⁴⁷ Sendo assim, poderíamos interpretar que Diego de Acevedo e Domingo de Gusmão não teriam aparecido em Montpellier por acaso, ou que tampouco estivessem desobedecendo as ordens do pontífice, mas sim que estivessem trabalhando como comissários papais, passando as novas diretrizes de Inocêncio III para o grupo de pregação que estava reunido naquela região por ordem do pontífice.⁴⁸

Após o encontro com a missão em Montpellier, o bispo de Osma parece finalmente ter conseguido reunir um grupo de pregadores para o objetivo de realizar um projeto de pregação itinerante pelo sul da França. Logicamente, Domingo de Gusmão estava neste grupo, como o “braço direito” de Diego, apontando para o aspecto diversas vezes exaltado por Jordão da Saxônia. Ainda em 1206, teriam percorrido diversas cidades do Languedoc, passando por Servian, Béziers, Carcasona, Verfeil, Montreal e Fanjeaux. Durante este período, ocorreu a fundação do primeiro mosteiro deste grupo:

Con objeto de recibir a algunas nobles mujeres, a quienes sus padres, venidos a menos en fortuna, entregaban a los herejes, para que las educasen y mantuviesen, fundó un monasterio situado entre Fanjeaux y Montreal, en el lugar llamado Prulla, en donde hasta nuestro días las siervas de Cristo sirven a su Creador con grandes ejemplos de santidad [...]. (LOP, p. 175)

⁴⁷ BOLTON, Brenda. Op. Cit., p. 87.

⁴⁸ Esta hipótese encontra-se defendida por um dos principais especialistas sobre a vida de Domingo de Gusmão: MANDONNET, Pierre. Op. Cit., p. 39-40.

A fundação do mosteiro em Prouille aparece na narrativa de Jordão da Saxônia como mais uma iniciativa de Diego de Acevedo, no sentido de dar continuidade ao enfrentamento com os cátaros no sul da França. A criação desta comunidade, voltada para atender as filhas de famílias nobres, segundo o hagiógrafo, foi possível graças a uma doação realizada pelo bispo de Toulouse, Fulco, que após a morte de Diego se transformará no grande apoio episcopal ao grupo de pregadores. Foi exatamente a fundação desta comunidade que se tornou alvo de alteração hagiográfica com o passar do tempo. Primeiramente, na *Legenda secunda* de Constantino de Orvieto, a fundação do mosteiro de Prouille é omitida no texto. Ao que parece, no Capítulo Geral dominicano celebrado em 1259, ficou ordenado que fosse feita uma alteração, apresentando a fundação do mosteiro como obra de Domingo de Gusmão e não de Diego de Acevedo. Tal alteração encontra-se já presente na Legenda escrita por Humberto de Romans, o Mestre Geral da ordem responsável pela celebração do capítulo mencionado.⁴⁹

Independentemente de quem teria sido o verdadeiro responsável por esta fundação, o fato é que o convento de Prouille, além de atender a educação de mulheres, logo foi transformado em um ponto de apoio para o trabalho do grupo de pregadores. Em 1207, Diego de Acevedo retornou para sua diocese, em Osma, e deixou Domingo de Gusmão à frente do grupo. Segundo Jordão da Saxônia, o bispo tinha a intenção de visitar as igrejas de sua diocese e arrecadar fundos para concluir as obras do mosteiro feminino, além de garantir sustento para o grupo que tinha permanecido no sul da França.⁵⁰ O retorno do bispo de Osma à península ibérica acabou culminando com sua morte e se transformou na grande oportunidade de Domingo de Gusmão assumir, de fato, a liderança do projeto de pregação contra à heresia. Mas não sem encontrar algumas dificuldades:

⁴⁹ GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria. Op. Cit., p. 34.

⁵⁰ LOP, p. 175.

Conocida la noticia de la muerte del varón de Dios don Diego, todos los que habían quedado en aquellas tierras tolosanas regresaron a sus casas. Fray Domingo quedó solo allí en la brega de la predicación. Algunos le siguieron por algún tiempo, sin estarle sometidos por deber de obediencia. (LOP, p. 176)

Después de la muerte del obispo de Osma comenzase a predicar en Francia la cruzada contra los albigenses, pues indignado el papa Inocencio al ver que la indomable rebeldía de los herejes no se doblegaba al suave impulso de la verdad ni era quebrantada por la espada espiritual que es la palabra de Dios, decretó fuesen impugnados con la fuerza de la espada material. (LOP, p. 176)

Segundo o texto do *Libellus*, após a morte de Diego de Acevedo, a maior parte daquele grupo de pregadores que tinha sido formado com o intuito de se dedicar à pregação itinerante e ao confronto com a heresia acabou dispersando-se. Domingo de Gusmão, que tinha ficado responsável pelo grupo, teria dado continuidade ao trabalho, sendo acompanhado por uns poucos. Para piorar a situação do cônego de Osma, o papado abandonou a tática de combater os hereges pela pregação e partiu para o enfrentamento armado, dando início a uma cruzada contra os albigenses, fato também relatado no texto de Jordão.

Durante um período de aproximadamente oito anos, de 1207 até 1215, Domingo de Gusmão se dedicou exclusivamente à pregação no Languedoc, dando continuidade ao trabalho que tinha iniciado junto com o bispo de Osma. Ao longo deste período, ele assumiu isoladamente a liderança do grupo de pregadores e conseguiu estabelecer alianças no sul da França, tanto que recebeu algumas doações para ajudar no sustento de seu grupo e fundar novos conventos. Ainda durante este período, ele chegou a ser convidado para assumir o comando de algumas dioceses (Conserans, Béziers e Comminges),⁵¹ que ficaram vagas após o término da cruzada, mas não aceitou e decidiu dar continuidade ao trabalho que já vinha desenvolvendo desde 1205, quando saiu pela primeira vez da península ibérica.

⁵¹ GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria. Op. Cit., p. 76.

Sem dúvida alguma, este longo período de dedicação ao trabalho de pregação itinerante e de confrontação com os hereges no sul da França foi fundamental para que Domingo de Gusmão começasse a organizar o seu próprio grupo de pregadores. Mais um dos aspectos que chama atenção em sua trajetória como pregador é que ele esteve quase sempre recebendo apoio de alguma autoridade eclesiástica local. Primeiro foi o período em que atuou como cônego de Osma, quando teve a presença constante de Diego de Acevedo ao seu lado. E, após a morte do bispo de Osma, Domingo acabou encontrando uma outra autoridade episcopal para apoiar o seu trabalho na figura de Fulco, bispo de Toulouse. Este bispo disponibilizou a sexta parte do dízimo recolhido pelas igrejas de sua diocese para ajudar no sustento do grupo de pregadores de Domingo de Gusmão. E foi quem o acompanhou em sua segunda viagem a Roma, para assistir ao IV Concílio de Latrão, com o objetivo de conseguir se entrevistar com o papa. Esta seria a segunda ocasião em que Domingo de Gusmão esteve com Inocêncio III, visto que já tinha se encontrado com ele acompanhando ao bispo de Osma. Ao que parece, Domingo de Gusmão não foi a Roma com o propósito de participar do Concílio, mas sim de conseguir a aprovação para o seu grupo de pregadores, além da ratificação do recebimento da renda diocesana, que já estava financiando seu grupo:

Escuchada su solicitud, el Jerarca de la Sede romana exhortó a fray Domingo a que volviese a sus frailes y que con su consentimiento unánime, previa una madura deliberación, eligiesen una Regla de las ya aprobadas y el obispo les asignase una iglesia; después de lo cual volvería al Papa a recibir confirmación de todo. (LOP, p. 180)

Regresando, una vez celebrado el concilio, y habiendo comunicado a los frailes la resolución del Sumo Pontífice, eligieron los futuros Predicadores la Regla del egregio predicador San Agustín, añadiéndole algunas observancias más austeras [...]. Resolvieron y determinaron no tener más posesiones, para que la solicitud de las cosas terrenas no fuese obstáculo a la predicación, pero les pareció bien quedarse con las rentas. (LOP, p. 180-181)

El obispo de Tolosa, con asentimiento del cabildo, les cedió tres iglesias: una dentro de la ciudad, otra en la villa de Pamiers y la tercera entre Zorréese y Puy-Laurens, Santa María de Lescure. En cada una de ellas debía haber casa prioral. (LOP, p. 181)

Como vimos anteriormente, o IV Concílio de Latrão foi considerado um dos maiores concílios ecumênicos da Idade Média e foi convocado pelo papa Inocêncio III com o intuito de reafirmar as diretrizes pontifícias e de discutir temas considerados centrais para a Igreja de Roma no período. É interessante notar a iniciativa de Domingo de Gusmão de ir buscar junto ao papado autorização para as rendas que lhe foram oferecidas pelo bispo de Toulouse e para a formação de uma ordem religiosa.⁵² Ou seja, isto apontaria uma preocupação de sua parte em relação à hierarquia eclesiástica e que não pretendia, em momento algum, desenvolver um trabalho de pregação que pudesse ser identificado como desobediência à Igreja, algo que já tinha acontecido com outros grupos, que inclusive viraram alvo de perseguição por parte do papado.⁵³ Com sua atitude, Domingo de Gusmão demonstrava que, embora não estivesse mais atuando como cônego regular em Osma, ainda se sentia como um clérigo e que, portanto, deveria dar satisfação de seu trabalho para a autoridade máxima da Igreja.

Contudo, não foi desta vez que ele conseguiu a aprovação oficial de seu grupo de pregadores. Uma vez ouvida a solicitação de Domingo de Gusmão, o papa Inocêncio III ordenou que, junto com seus companheiros, escolhesse uma das regras já aprovadas e que estabelecesse um local como residência. A atitude do pontífice estava de acordo com as determinações tomadas no IV Concílio de Latrão, já mencionadas anteriormente, que proibia o surgimento de novas ordens. Portanto, embora a idéia de criação de uma ordem específica de pregação contra a heresia

⁵² Contrariando a perspectiva apresentada no texto de Jordão da Saxônia, Pierre Mandonnet defende a idéia de que a fundação da Ordem dos Pregadores foi uma ordenação expressa do papa Inocêncio III. Vide: MANDONNET, Pierre. Op. Cit., p. 154-155.

⁵³ Vicaire chama atenção para o fato de que os ideais de *vita apostólica* adotados por Domingo de Gusmão têm a mesma origem daqueles que foram adotados por diversos grupos heréticos do mesmo período. Vide: VICAIRE, M. H. Op. Cit.

até pudesse, de alguma forma, agradar ao papa, certamente não havia ambiente para a aprovação da mesma, pois figuraria como uma desobediência às decisões conciliares, o que, talvez, pudesse abrir um precedente para que as outras autoridades episcopais também não acatassem os decretos conciliares.

Aparentemente sem outra alternativa, Domingo de Gusmão retornou a Toulouse, onde havia fundado um convento para os pregadores pouco antes de viajar a Roma, e estabeleceu a regra de Santo Agostinho como fundamento de vida em sua comunidade. Esta escolha não provoca nenhuma dúvida, visto que já estava ambientado com esta regra há algum tempo, pois era a mesma utilizada pelos cônegos regulares de Osma. Mais uma vez, contou com a ajuda do bispo de Toulouse, que concedeu três igrejas para que ele pudesse se estabelecer com o seu grupo. Uma vez escolhida a regra e estabelecido o grupo na igreja de San Roman em Toulouse, restava agora a obtenção da aprovação pontifícia.

Em setembro de 1216, Domingo de Gusmão retornou a Roma levando a Regra de Santo Agostinho e o primeiro projeto de uma Constituição para sua ordem. Foi recebido pelo papa Honório III, que tinha sucedido a Inocêncio III, falecido em julho deste mesmo ano. O encontro deve ter lhe gerado grandes expectativas, visto que a mudança de direção no pontificado romano poderia não favorecer ao seu objetivo. Contudo, em 22 de dezembro do mesmo ano, pouco menos de dois meses após ter se encontrado com Domingo, Honório III expediu duas bulas papais confirmando a criação da ordem, fato mencionado no texto de Jordão da Saxônia:

En el entretanto, el papa Inocencio acabó sus días, y le sucedió Honorio, a quien visitó en seguida fray Domingo, obteniendo de él la confirmación de la Orden, con todas las cosas que pretendía, plena y absolutamente, según se había proyectado y organizado de antemano. (LOP, p. 181)

A aprovação pontifícia da ordem, certamente, foi de extrema importância para o crescimento da mesma, pois colocava o fundador e seus companheiros sob a proteção especial do papado. Além disso, Domingo de Gusmão, a partir deste momento, esteve cada vez mais próximo do centro de decisões da Igreja. Após a divulgação das bulas pontifícias, Domingo não retornou imediatamente para Toulouse: permaneceu em Roma, a convite de Honório III, proferindo palestras sobre as Epístolas de São Paulo nas escolas e no claustro da basílica de São Pedro.⁵⁴ Ou seja, ao que tudo indica, a aprovação da ordem foi apenas o início de uma relação mais duradoura entre Domingo de Gusmão e o novo pontífice.

Não há dúvida que a fundação oficial da Ordem dos Pregadores, em 1216, teve relações diretas com as necessidades do papado naquele contexto. Como assinalamos anteriormente, uma das maiores preocupações da Igreja de Roma neste período era o combate às heresias. Não há como não estabelecer uma relação entre esta demanda pontifícia e a aprovação da Ordem Dominicana pelo papa Honório III. Como destaca Linage Conde, “Se trataba de la primera vez en que una orden religiosa tomaba existencia para realizar una obra externa en la Iglesia con arreglo a unas metas preconcebidas de actuación”.⁵⁵

Após permanecer por algum tempo em Roma, em 1217 Domingo de Gusmão retornou ao sul da França, para o convento de Prouille, e decidiu dispersar seus frades para outras cidades da Europa. Enviou-os para Paris, Madri e Bolonha, decidindo permanecer com alguns frades em Roma. Segundo Jordão da Saxônia, esta decisão causou certo espanto nos frades, que, visto que a ordem tinha sido fundada há pouco tempo e eles ainda não eram muito numerosos.⁵⁶ Mas o fato é que, após a aprovação oficial da Ordem dos Pregadores e do período que permaneceu em Roma, a convite de Honório III, Domingo decidiu expandir o espaço de atuação de seus frades

⁵⁴ GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria. Op. Cit., p. 87.

⁵⁵ LINAGE CONDE, Antonio. Op. Cit, p. 137.

⁵⁶ LOP, p. 182.

pregadores, que até então tinham atuado exclusivamente no sul da França, e com isso, aproximou cada vez mais a sua instituição religiosa das principais demandas do papado no século XIII.⁵⁷

Tanto a decisão de permanecer em Roma, quanto à de dispersar seus frades para outras grandes cidades com o objetivo de expandir a ordem e fundar novos conventos, reforçam esta hipótese de que Domingo estava cada vez mais próximo do papado e de seus projetos. Visto que, por um lado, ao permanecer na cidade que abrigava a sede pontifícia, Domingo de Gusmão pôde manter-se em contato com as principais decisões eclesiásticas e com as diretrizes emanadas do papado. E por outro, ao dispersar seus poucos frades entre algumas das principais cidades da Europa, ele podia estar deliberadamente atendendo a uma necessidade de pregação da fé, de acordo com a ortodoxia, nestes centros urbanos, que até então eram alvos de grupos de pregadores não autorizados oficialmente.

É interessante notar também que Paris e Bolonha eram cidades que contavam com duas das maiores universidades da Europa neste período, e que uma das principais características da Ordem dos Pregadores era justamente a preocupação com a formação intelectual de seus frades.⁵⁸ Ou seja, talvez Domingo de Gusmão tenha escolhido estas cidades para fundar novas comunidades exatamente com o intuito de atrair para sua ordem alguns estudantes universitários, fato que aparece mencionado inclusive no texto de Jordão da Saxônia.⁵⁹ O próprio autor do *Libellus* é um exemplo claro deste aspecto: foi convidado a ingressar na Ordem, por Domingo de Gusmão, após ter concluído seus estudos na Universidade de Paris.

Após a dispersão dos frades dominicanos, em 1217, Domingo de Gusmão permaneceu em Roma por aproximadamente dois anos. Neste período, voltou a proferir palestras sobre as

⁵⁷ “No século XIII, os Dominicanos tornar-se-iam nos administradores da Inquisição e nos dirigentes dos estudos teológicos das universidades. Paris e Bolonha, mais do que Tolosa, tornaram-se seus quartéis-generais e o mundo todo transformou-se no seu campo de conversão”. BOLTON, Brenda. Op. Cit. p. 89.

⁵⁸ LINAGE CONDE, Antonio. Op. Cit, p. 141.

⁵⁹ LOP, p. 185.

Epístolas de São Paulo e o Evangelho de São Mateus no Palácio de Latrão, dedicou-se à pregação na cidade e fundou um convento dominicano em São Sixto, com o apoio do papa Honório III.⁶⁰ Apenas em 1219, ele deixou a cidade de Roma, partindo em viagem de visita às comunidades que tinham sido fundadas por seus frades:

El mismo año partió el Maestro Domingo para España, y fundadas allí dos casas, una en Madrid, que ahora es de monjas, y otra en Segovia, la primera de frades que hubo en España, regresando de allí, pasó por París el año de 1219, donde encontró una treintena de frailes reunidos. [...] Permaneciendo allí poco tiempo, se encaminó a Bolonia, hallando en San Nicolás una numerosa comunidad, que apacentaba fray Reginaldo [...]. Todos recibieron con gozo al viajero, reverenciándole como a padre. Estableciendo allí su residencia, cuidaba aquella nueva plantación [...]. (LOP, p. 187)

Interessante notar como o próprio hagiógrafo caracteriza Domingo de Gusmão como um “viajero”. Desde que saiu da península ibérica em sua primeira viagem com Diego de Acevedo, a trajetória de Domingo foi marcada por constantes deslocamentos e dificilmente permanecia em uma única cidade por muito tempo. Ao que parece, o ideal de pregação itinerante era realmente um ponto fundamental para Domingo de Gusmão, que não só teve uma atuação clerical caracterizada por estes deslocamentos como também optou por dispersar seus frades para diferentes regiões logo após a fundação da ordem.

Ainda nesse sentido, chama atenção o fato de que a península ibérica, local de seu nascimento, não figura entre os lugares mais visitados por Domingo em sua trajetória de pregação. Na verdade, desde que saiu de lá, por volta de 1206, tudo indica que esta tenha sido a primeira vez em que ele retornou ao território ibérico e, mesmo assim, de passagem. Ou seja, a trajetória clerical do fundador da Ordem dos Pregadores é um indicativo claro de que ele não voltou sua atuação para os possíveis problemas contextuais de sua própria região.

⁶⁰ GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria. Op. Cit., p. 91.

Pelo contrário, ao optar por se dedicar a um trabalho de pregação itinerante e, sobretudo, de combate à heresia, Domingo de Gusmão voltou-se para uma questão religiosa que era central para a Igreja de Roma, e que tinha poucos reflexos na região da qual ele provinha: embora existam indícios de atuação de grupos cátaros e valdenses em alguns reinos da península ibérica, ao que parece, eles não tiveram nestes territórios a mesma difusão alcançada no sul da França.⁶¹

A viagem mencionada no texto de Jordão da Saxônia, citada logo acima, nos dá uma visão de um Domingo de Gusmão mais preocupado com o desenvolvimento da ordem e menos dedicado ao trabalho pessoal de pregação itinerante. De uma única vez, ele passou por cerca de cinco cidades diferentes com o intuito de fiscalizar o andamento dos projetos encomendados aos frades que ele dispersou anteriormente. Após este período, Domingo se estabeleceu no convento de San Nicolás, fundado em Bolonha, que passou a ser uma espécie de “quartel-general” da Ordem dos Pregadores, de onde o Mestre Geral dava as diretrizes para os frades das demais comunidades:

El año del Señor 1220 se celebró en Bolonia el primer Capítulo general de la Orden, al que asistí personalmente, enviado de París con otros tres frailes. Porque el Maestro Santo Domingo en sus letras había ordenado que fueran enviados cuatro frailes de París al Capítulo de Bolonia. (LOP, p. 197)

El año de 1221, en el Capítulo general de Bolonia, me impusieron el oficio de prior provincial de Lombardía. Cuando llevaba un año en la Orden y las raíces no habían ahondado lo suficiente, me pusieron a gobernar a los demás [...]. En este mismo Capítulo se envió una comunidad de frailes a Inglaterra, con fray Gilberto por prior. (LOP, p. 198)

Os dois primeiros Capítulos gerais da Ordem dos Pregadores foram realizados em Bolonha, em 1220 e 1221, com a presença do fundador da ordem e Mestre Geral, Domingo de

⁶¹ OLIVER, A. La herejía en los reinos hispánicos. In: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 2, p. 78-111, p. 111.

Gusmão. Através das passagens do texto de Jordão, podemos perceber que, com a convocação destas reuniões, Domingo pretendia aprimorar a organização de sua ordem religiosa, passando as novas diretrizes aos frades, ordenando a fundação de novas comunidades e dividindo as regiões de atuação dos dominicanos em províncias, cada uma com os seus respectivos priores. Na primeira passagem, Jordão menciona a convocação feita por Domingo, demonstrando a necessidade de participação dos frades de todas as comunidades no Capítulo Geral da ordem. Já na segunda, o hagiógrafo destaca o fato de ter sido nomeado prior provincial da Lombardia, em um momento que ainda tinha pouco tempo de ter ingressado na ordem. Este fato corrobora a hipótese que levantamos anteriormente sobre uma possível relação de confiança entre o fundador da ordem e Jordão da Saxônia, que pouco depois seria eleito para substituí-lo como Mestre Geral.

No período entre estes Capítulos Gerais, Domingo de Gusmão participou de sua última missão de pregação e contou com total respaldo do papado. Aliás, a missão em questão teria sido idealizada pelo próprio papa Honório III, que requisitou ao fundador da Ordem dos Pregadores que se dedicasse à pregação e à confrontação de hereges na Lombardia.⁶² Segundo nos consta, esta região da península itálica também foi alvo da atuação dos mesmos grupos de hereges que atuavam no sul da França, o que explicaria a disposição de Domingo em retomar novamente seu trabalho de pregação contra a heresia. Além disso, como tínhamos observado anteriormente, o fundador da Ordem dos Pregadores demonstrou, assim que a ordem foi aprovada, uma pré-disposição para participar dos projetos pontifícios, sobretudo no tocante ao combate da heresia. Poderíamos até supor que a decisão de permanecer no convento de Bolonha e transformá-lo na principal sede dos dominicanos tenha sido motivada por uma questão de proximidade com a Igreja de Roma, e pela possibilidade de estar mais próximo do pontífice que tanto havia colaborado para o crescimento de sua ordem.

⁶² GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria. Op. Cit., p. 102-103.

Este projeto de pregação contra a heresia na Lombardia não aparece mencionado no texto de Jordão da Saxônia, mas sabe-se que Domingo de Gusmão passou por diversas cidades da península itálica (Brescia, Módena Cremona, Mantua, Pádua e Verona), nas quais foram fundados conventos dominicanos, e que foi nesta oportunidade que ele conheceu o cardeal Ugolino, que neste período atuava como legado pontifício no norte da Itália.⁶³ O contato de Domingo de Gusmão com mais este integrante da hierarquia pontifícia, em nosso entendimento, pode ser interpretado como mais um elemento que pesou em seu reconhecimento oficial como santo pelo papado. Afinal de contas, como já assinalamos, este cardeal acabou sendo eleito papa posteriormente, com o nome de Gregório IX, e foi o responsável direto pela canonização de Domingo de Gusmão em 1234. Mas antes disto, ele participou da cerimônia de sepultamento do fundador da Ordem dos Pregadores, em Bolonha, o que nos leva ao próximo item deste capítulo.

5 Os reconhecimentos local e universal de Domingo de Gusmão

Após ter presidido o segundo Capítulo Geral da Ordem dos Pregadores, em 1221, Domingo de Gusmão teria passado em Veneza para se encontrar justamente com o legado pontifício, Ugolino, e conversar a respeito da missão de pregação que estava em desenvolvimento na Lombardia.⁶⁴ Ao retornar desta viagem, em julho deste mesmo ano, ao que parece já se encontrava enfermo e, desde então, não saiu mais do convento de San Nicolás em Bolonha. A sua morte, ocorrida em 06 de agosto de 1221, é narrada no texto de Jordão da Saxônia, mas o que mais chama atenção neste evento é a participação do mencionado cardeal em seu sepultamento:

⁶³ GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria. Op. Cit., p. 103.

⁶⁴ Ibidem, p. 107.

Por los días en que ocurrió su muerte hacía de legado pontificio en Lombardía el venerable cardenal obispo de Ostia, hoy Romano Pontífice Gregorio, que había venido a Bolonia. Con este motivo, muchos señores poderosos y prelados de la Iglesia se hallaban también presentes. [...] Al saber la muerte del Maestro Domingo, a quién había tratado familiarmente y amado con grandísimo afecto, conecedor de su virtud y santidad, se presentó y quiso celebrar él mismo el oficio de la sepultura, estando allí presentes muchos que supieron su dichoso tránsito y eran testigos de la santidad de su vida. Todos ellos estaban convencidos que había recibido ya la estola de la inmortalidad. (LOP, p. 201)

Esto despertó la devoción del vulgo y la reverencia de los pueblos. Muchos atribulados de diversas enfermedades y dolencias acudían a su sepulcro, permaneciendo allí día y noche hasta alcanzar el remedio de sus males. Entonces testificaban sus curaciones suspendiendo en el sepulcro del Santo exvotos de cera en forma de ojos, manos, pies y de otros miembros, según hubieran sido las enfermedades o la salud devuelta de tan diversas maneras. (LOP, p. 201)

Segundo Jordão da Saxônia, no dia da morte de Domingo de Gusmão, o cardeal bispo de Ostia, Ugolino, se encaminhou para Bolonha com o intuito de participar da cerimônia de sepultamento. Ele mesmo teria sido o responsável por celebrar o ofício litúrgico nesta ocasião. O cronista faz questão de ressaltar os possíveis laços de amizade entre Domingo e Ugolino, a quem ele já identifica como Gregório IX, em uma referência ao contexto de escrita da obra, quando o mesmo já fora eleito pontífice romano.

O fato de um legado pontificio ter comparecido e tomado à frente da cerimônia litúrgica de sepultamento de Domingo de Gusmão, por si só, já figura como mais um sinal de sua aproximação com a Igreja de Roma e com o apoio que lhe era prestado pelo papado. Poderíamos até imaginar que, com o intuito de dar legitimidade ao santo e engrandecer os fatos referentes a sua vida, o cronista estivesse hiper-valorizando a relação entre os dois. Mas, ao que tudo indica, a obra de Jordão da Saxônia teria sido utilizada como uma das peças importantes para a sua causa

de canonização⁶⁵ e seria, no mínimo, constrangedor que ele inventasse uma relação de proximidade com o papa Gregório IX, supondo que o texto passou por análise dos integrantes da cúria romana. Por outro lado, como veremos, o texto da bula de canonização de Domingo de Gusmão não omite uma relação de proximidade com aquele que o declarava oficialmente como santo, Gregório IX, reforçando o aspecto mencionado no *Libellus*.

Na segunda passagem citada, Jordão da Saxônia menciona uma suposta devoção estabelecida prontamente no sepulcro de Domingo de Gusmão no convento de San Nicolás. Segundo o autor, diversas pessoas com enfermidades passaram a freqüentar o lugar de seu sepultamento em busca de curas milagrosas e, à medida que elas ocorriam, deixavam ex-votos sob a sua sepultura em agradecimento e testemunho da capacidade de intercessão do novo santo. Contudo, existe um aspecto que chama bastante nossa atenção neste suposto desenvolvimento rápido de um culto ao santo fundador em sua sepultura. O primeiro reconhecimento prestado a Domingo de Gusmão, de caráter local, só foi ocorrer cerca de doze anos após a sua morte. Se a devoção prestada pelos fiéis em Bolonha era tão efetiva e freqüente como defende Jordão da Saxônia em seu texto, por que se demorou tanto tempo para que a santidade de Domingo fosse reconhecida pela autoridade episcopal de Bolonha?

Apenas em 24 de maio de 1233, quando se celebrava um Capítulo Geral da ordem em Bolonha, sob a presidência do então Mestre Geral Jordão da Saxônia, ocorreu a cerimônia de *translatio corporis* que figurou como uma primeira etapa do reconhecimento oficial da santidade de Domingo de Gusmão. Em virtude deste evento, Jordão redigiu uma carta encíclica relatando todo o processo de transladação dos restos mortais do fundador da ordem, documento que se encontra acrescentado ao texto do *Libellus* na versão que estamos utilizando. A data de redação

⁶⁵ “His case was further supported by the eloquent *Libellus* of Jordan of Saxony, an account of the first years of the order. This document was apparently circulated privately among the Friars Preachers as documentary evidence to support their case”. GOODICH, Michael. Op. Cit., p. 178.

identificada nesta carta coincide com o dia em que ocorreu a *translatio corporis*,⁶⁶ o que apontaria para uma preocupação por parte do Mestre Geral da Ordem dos Pregadores em divulgar o mais rápido possível o reconhecimento da santidade de Domingo de Gusmão para todas as comunidades dominicanas. Ou seja, é bem possível que Jordão da Saxônia tenha dado início a um movimento dentro da ordem com o intuito de conseguir uma aprovação oficial para o culto a Domingo de Gusmão e que a *translatio corporis* tenha ocorrido durante a realização do Capítulo Geral em Bolonha, não por coincidência, mas sim como parte de um planejamento acertado previamente com outros integrantes da Ordem dos Pregadores e com o episcopado local.

A narração da *translatio corporis* na carta encíclica redigida por Jordão da Saxônia apresenta diversos elementos que visam dar uma legitimidade oficial de Roma ao reconhecimento local que estava sendo prestado a Domingo de Gusmão e, portanto, figura como mais um elemento que aponta para um possível projeto visando à canonização do santo fundador:

Vueltos pues, en sí algunos frailes, trataban de trasladarlo a un lugar más decoroso; pero ni esto querían hacer sin licencia del Romano Pontífice. [...] Podían ciertamente enterrar por sí a su Padre los que eran a un tiempo hermanos e hijos; pero, al buscar para esto mayor autoridad, obtuvieron un bien mejor; pues así esta traslación gloriosa no fue una traslación simple, sino canónica. (LOP, p. 210)

Con todo pasó algún tiempo mientras los frailes preparaban urna decente y otros fueron al sumo pontífice Gregorio para solicitar su permiso. Mas él, como varón de gran celo y fe, los reprendió muy duramente por no haber tratado a tan gran Padre con el honor que se debía. Y añadió: ‘Conocí a este varón, perfecto imitador de toda la Regla apostólica, el cual no dudo esté asociado en la gloria con los santos apóstoles’. Escribió luego al arzobispo de Ravena que, por cuanto Su Santidad, embargado por muchos negocios, no podía asistir personalmente, asistiese él con sus obispos sufragáneos. (LOP, p. 210)

⁶⁶ “Fueron dadas estas letras en la ciudad de Bolonia, a 24 de mayo del año del Señor 1233, indicción VI, ocupando la Sede romana Gregorio IX y gobernando el Imperio Federico II”. LOP, p. 213.

Na primeira passagem citada, Jordão da Saxônia se esquivava da responsabilidade de buscar o apoio do papado para a cerimônia de transladação dos restos mortais de Domingo de Gusmão, afirmando ter sido dos próprios frades de Bolonha a idéia de ir requisitar a autorização do pontífice romano para este evento local. Independente de onde tenha partido a iniciativa, o fato é que, desde o início, buscou-se conferir uma legitimidade papal para o reconhecimento da santidade de Domingo de Gusmão. Ou seja, ao buscar um reconhecimento institucional para o seu fundador, a Ordem dos Pregadores, seja na figura de Jordão da Saxônia ou dos frades de Bolonha, não se contentou em realizar uma cerimônia de transladação que contasse somente com o respaldo do episcopado local e, segundo o texto em questão, requisitou a autorização expressa de Gregório IX para a realização da *translatio corporis*.

Talvez esta atitude justifique-se pelas mudanças ocorridas ao longo deste século no tocante aos procedimentos necessários para o reconhecimento oficial da santidade. Como vimos anteriormente, o papado já vinha há algum tempo buscando centralizar a prerrogativa do reconhecimento da santidade que durante um longo período foi exercida pelos episcopados locais. O próprio Gregório IX foi um dos principais responsáveis por este processo de centralização, que estabeleceu a canonização como uma reserva pontifícia e como norma oficial da Igreja de Roma para a requisição de um reconhecimento oficial de santidade. Portanto, não é de se estranhar que a causa de canonização de Domingo de Gusmão tenha sido prontamente aceita pelo papado, pouco tempo depois da realização da *translatio corporis*, que figurava naquele período como a primeira etapa para o estabelecimento de um culto local. Principalmente, porque em seu caso formou-se um grupo específico para atuar em favor de sua canonização e isto era um fator fundamental para a nova realidade das aclamações oficiais da santidade:

As soon as a judicial procedure before a bishop or the Holy See became obligatory or at least general practice, pressure from an unorganized community became insufficient. And so we see groups being formed to take up causes and press them towards a successful conclusion. [...] Religious, whose orders could play the necessary role of pressure groups, thus came to have a considerable advantage over lay candidates for canonizations.⁶⁷

Segundo o sociólogo Pierre Delooz, o estabelecimento destes procedimentos como norma geral para o reconhecimento oficial da santidade gerou a necessidade da formação de grupos especializados para a defesa de uma causa de canonização, o que, em sua visão, deu ainda mais vantagem para os clérigos como principais alvos deste reconhecimento. A idéia defendida por este sociólogo parece encaixar-se perfeitamente com a forma como foi conduzida a causa de canonização de Domingo de Gusmão. Depois da realização da *translatio corporis*, ao que tudo indica foi formada uma comissão específica para requisitar ao papa Gregório IX a abertura de processo de canonização para o santo fundador, com a participação de alguns frades dominicanos e com o respaldo do episcopado local e de integrantes da Universidade de Bolonha.⁶⁸ Ou seja, no caso de Domingo de Gusmão houve uma preocupação por parte da Ordem dos Pregadores e das outras instituições locais de Bolonha, que certamente tinham ligações com a ordem dominicana, em seguir todos os passos necessários para conseguir a canonização do santo fundador. Nesse sentido, Domingo de Gusmão, antes mesmo de ter o seu processo julgado, já se apresentava como um candidato forte à canonização, pelo simples fato de ter sido formado um grupo específico para a defesa de sua causa, algo que se adequava a esta nova conjuntura mencionada por Pierre Delooz.

⁶⁷ “Assim que o procedimento judicial perante o bispo ou à Santa Sé se tornou obrigatório, ou pelo menos uma prática generalizada, pressão exercida por comunidades não-organizadas se tornou insuficiente. E logo nós vemos grupos sendo formados para assumir causas e pressioná-las para uma conclusão bem sucedida. [...] Religiosos, cujas ordens podiam exercer a regra necessária de pressionar grupos, logo vieram a ter uma considerável vantagem sobre candidatos leigos às canonizações” [Tradução nossa]. DELOOZ, Pierre. *Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church*. In: WILSON, Stephen (ed.). **Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History**. Cambridge: University Press, 1983. p. 189-216, p. 199.

⁶⁸ GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria. Op. Cit., p. 230.

Esta comissão formada em Bolonha, ainda em 1233, pouco depois da cerimônia de transladação dos restos mortais de Domingo de Gusmão, enviou uma legação a Roma, portando as cartas postulatórias que requisitavam a abertura formal de um processo de canonização. Em resposta a esta legação, o papa Gregório IX nomeou, em 13 de julho de 1233, três comissários para que realizassem um processo informativo sobre as virtudes e intercessões milagrosas do santo.⁶⁹ Desta forma, teve início oficialmente o processo de canonização de Domingo de Gusmão, que foi dividido em duas partes: um inquérito conduzido em Bolonha e outro em Toulouse. Como vimos anteriormente, o processo de canonização não era apenas uma forma de estabelecer critérios e de conferir um caráter mais jurídico a uma decisão que visava determinar a validade ou não de uma causa de santidade. Partindo dos pressupostos de Foucault, poderíamos afirmar que este procedimento fundamentado na realização de um inquérito, era, acima de tudo, uma forma encontrada pela Igreja de Roma para exercer o seu poder sobre as demais dioceses.⁷⁰

Nesse sentido, embora tenhamos consciência do lugar de destaque ocupado pelo processo de canonização no século XIII como parte dos procedimentos necessários para a obtenção de um reconhecimento oficial da Igreja de Roma no tocante à santidade, assim como Pierre Delooz, partimos do princípio que a decisão final para este reconhecimento não partia do corpo jurídico formado para examinar as causas de canonização, mas sim do próprio pontífice romano: “It would therefore follow that the judicial procedure of canonization would always have to be completed by an extra-judicial decision of a political nature”.⁷¹ Ou seja, mesmo após o estabelecimento dos processos de canonização, o reconhecimento oficial da santidade continuou sendo determinado por uma decisão pessoal de uma autoridade eclesiástica, que neste caso era o

⁶⁹ GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria. Op. Cit., p. 231.

⁷⁰ FOUCAULT, Michel. Op. Cit. p. 73.

⁷¹ “Portanto, disto seguiria que o procedimento judicial de canonização teria sempre que ser completado por uma decisão extrajudicial de natureza política” [Tradução nossa]. DELOOZ, Pierre. Op. Cit., p. 201.

papa e não mais os bispos, mas que continuava sendo caracterizada por atender a interesses específicos. Portanto, esta transferência de prerrogativa não significava uma suposta isenção maior por parte da autoridade máxima da Igreja de Roma no momento de conferir ou não o título de santo a um candidato. O papado também tinha interesses envolvidos nas canonizações, que muitas vezes eram decididas por critérios de natureza política e não religiosa, como demarcou o sociólogo Pierre Deloiz.

Uma vez terminado o processo investigativo conduzido pelos comissários papais, foram produzidas atas contendo as declarações dos testemunhos tomados em Bolonha e Toulouse. Em nosso entendimento, o resultado final do processo de canonização de Domingo de Gusmão foi embasado em uma decisão institucional do papado, que foi representado pelos integrantes da cúria romana e pelo pontífice em exercício. Aos primeiros, coube a tarefa de leitura e análise do material produzido ao longo do procedimento inquisitorial, resultando deste trabalho a divulgação de um parecer oficial sobre a causa de canonização em julgamento. Já o segundo, como representante máximo da Igreja de Roma, exerceu a prerrogativa de dar o parecer final do papado para esta causa, ordenando a inscrição de Domingo de Gusmão no Catálogo de Santos e expedindo, por esta razão, uma bula de canonização para anunciar o fato a todos os integrantes da Igreja.

O fato da última decisão sobre a causa de canonização ser uma prerrogativa do pontífice romano não significava que ele poderia julgar sozinho o mérito da questão. Sendo assim, em nosso entendimento, o reconhecimento pontifício da santidade de Domingo de Gusmão deve ser encarado como a concretização de uma decisão de natureza institucional. Desta forma, o parecer final de Gregório IX expressaria muito mais os interesses desta instituição romana do que, supostamente, as motivações pessoais do papa para este caso. Partindo deste pressuposto, optamos por abordar de forma privilegiada a bula de canonização de Domingo de Gusmão e não

as atas de seu processo, por entender que o resultado de todo este processo levou mais em consideração os interesses contextuais do papado do que as supostas virtudes e milagres apurados pelo processo, referendados pelos testemunhos.

A bula *Fons Sapientiae* foi expedida em 03 de julho de 1234 e assinada pelo papa Gregório IX pouco mais de um ano após a *translatio corporis* de Domingo de Gusmão em Bolonha e do início formal do processo de canonização. O documento apresenta uma defesa dos motivos que levaram o papa a canonizar Domingo de Gusmão e divulga abertamente a decisão aos prelados de toda a Igreja, não só autorizando como incentivando à devoção do santo fundador da Ordem dos Pregadores em todas as partes em que a Igreja estivesse presente. O primeiro aspecto que chama atenção no documento é que o texto, em momento algum, se dirige aos cristãos como um todo, e sim apenas aos integrantes das hierarquias eclesiástica e regular: “Gregorio, obispo, [...] a los venerables hermanos, arzobispos y obispos, y amados hijos los abades, priores, arcedianos, deanes y demás prelados de la Iglesia a cuyas manos llegaren estas letras”.⁷² Ou seja, apesar de se tratar de um documento que visa tornar pública uma decisão do pontífice romano, ele não se dirige diretamente ao público em geral, mas sim aos seus clérigos, para que estes, como seus legítimos representantes, fizessem a notícia chegar aos demais cristãos e, acima de tudo, tratassem de promover a devoção ao novo santo.

Na primeira parte do documento, foi desenvolvida uma argumentação que tem como fundamento a idéia de que Deus “renueva sabiamente los prodigios por la inconstancia de los espíritus y repite los portentos contra los peligros de la infidelidad”.⁷³ Esta passagem refere-se aos supostos períodos da história da Igreja em que a instituição esteve ameaçada por perigos

⁷² BULA DE CANONIZAÇÃO DE SANTO DOMINGO. In: GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria (ed.). **Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos**. Madrid: BAC, 1947. p. 320-323, p. 320. A partir daqui, passaremos a nos referir a este documento apenas com a sigla BCSD.

⁷³ BCSD, p. 320.

internos e externos. Embora neste momento não seja feita uma menção direta a Domingo de Gusmão, a bula começa a defender a santidade do personagem exaltando a importância de sua principal obra para a Igreja de Roma: a Ordem dos Pregadores. Nesta parte inicial do texto, defende-se a tese de que em diferentes momentos, de grande dificuldade para esta instituição romana, Deus teria manifestado sua grandiosidade enviando verdadeiros exércitos de salvação, que aparecem mencionados em seu texto como “carros”:

El primer carro era tirado por caballos rufos, que representan a los príncipes de los pueblos, a los poderosos de la tierra, que, sometiéndose por el holocausto de la fé al Dios de Abraham, padre de los creyentes, y para fundamento de la nueva alianza, purpuraron los vestidos, a ejemplo de su castillo, en Bosra, es decir, en las angustias de la tribulación, enrojecieron con su sangre todas las insígnias de su milicia. (BCSD, p. 320-321)

Mas, porque con la multitud nació la presunción y con la libertad la malicia, apareció la segunda carroza de caballos negros, símbolo de duelo y penitencia, en quienes estaba representado aquel batallón, conducido por el espíritu al desierto claustral, bajo la dirección del santísimo Benito [...] batallón que devolvió a los hijos de los profetas, en grata sociedad de una alegre convivencia, el bien de la vida común. (BCSD, p. 321)

Después de esto, como para reforzar las tropas fatigadas y trocar la alegría por el llanto, apareció la tercera carroza, tirada por caballos blancos, o sea los hijos del Císter y de Flora, que, cual ovejas esquiladas y cargadas con la plenitud de la caridad, hizo salir del lavatorio de la penitencia, marchando a su frente San Bernardo [...], que los ha guiado a los vales ubérrimos para que los viadores libertados por él clamen virilmente al Señor, canten himnos y planten sobre las olas el campamento del Dios de las batallas. (BCSD, p. 321)

Con estos tres ejércitos se defendió el nuevo Israel de otros tantos ejércitos filisteos, mas, llegada la hora undécima, [...] el padre de familias quiso congrega una milicia mas valerosa para proteger de una multitud infestísima la viña que había plantado con su diestra [...], la cual no solo estaba atestada de espinas y malezas de vicios, sino casi demolida por las zorras, que intentaban convertirla en la amargura de una viña estéril. [...] Y así como lo hemos podido ver después de los tres primeros carros, distintos por sus símbolos, ha aparecido la cuarta carroza de caballos robustos y de varios colores; esto es, las legiones de los frailes Predicadores y Menores, con sus caudillos elegidos para el combate. (BCSD, p. 321-322)

Portanto, na primeira parte de sua argumentação, a bula não faz uma menção direta a Domingo de Gusmão, mas associa a sua vida clerical ao surgimento das Ordens Mendicantes no século XIII e à importância que elas tiveram para a Igreja de Roma. Em sua visão, o surgimento destas ordens, que o texto menciona apenas como frades pregadores e menores, ou seja, dominicanos e franciscanos, veio atender a uma necessidade contextual da Igreja no século XIII, que enfrentava diversos problemas nesta conjuntura, já mencionados anteriormente neste capítulo: aumento da demanda de espiritualidade leiga, surgimento e crescimento de movimentos considerados heréticos, dificuldade de uniformizar o comportamento do clero de acordo com as diretrizes do papado, entre outros.

Vimos anteriormente como o desenvolvimento destas ordens foi importante para o papado, que as colocou sob sua proteção especial e defendeu a atuação de seus integrantes mesmo sob forte contestação do clero local das diversas regiões abarcadas pela hierarquia eclesiástica. Os mendicantes foram utilizados em projetos de grande interesse da Igreja de Roma, como a evangelização de áreas ainda pouco vinculadas à fé cristã e a confrontação direta com grupos que estavam fora da ortodoxia, e que atuavam, sobretudo, nos centros urbanos. Certamente, são estes grupos, quase sempre classificados como hereges, que aparecem referidos no documento quando este afirma que a Igreja estava “casi demolida por las zorras, que intentaban convertirla en la amargura de una viña estéril”. E, nesse sentido, a relação deste discurso com a instituição religiosa fundada por Domingo de Gusmão parece bastante clara.

A Ordem dos Pregadores, aprovada pelo papado em 1216, voltava todo o seu projeto de atuação religiosa para uma pregação itinerante nos centros urbanos e que se caracterizava por uma confrontação constante com as heresias. Portanto, foi uma ordem religiosa fundada com o objetivo muito claro de voltar todos os seus esforços para uma das questões consideradas, naquele momento, como fundamentais para a Igreja de Roma. O próprio Domingo, como vimos,

teve uma atuação clerical caracterizada por este ideal de pregação itinerante e de combate às heresias, e pelo engajamento em projetos desenvolvidos pelo papado. Ou seja, fica bastante claro que, antes mesmo de falar especificamente sobre o santo que estava sendo canonizado, Gregório IX procurou destacar a importância da instituição que ele criou para as necessidades contextuais da Igreja de Roma, partindo da idéia de que os mendicantes seriam este quarto exército enviado por Deus para defender o cristianismo neste momento de grande dificuldade.

Portanto, partindo da própria defesa realizada por Gregório IX na bula de canonização, não é de se estranhar que dominicanos e franciscanos tenham sido os grandes beneficiários da política papal de canonização, sobretudo, na primeira metade do século XIII. Como destaca o historiador Michael Goodich, a Igreja de Roma parece ter utilizado as canonizações como uma forma de se fortalecer e de defender seus próprios interesses: “Those families, religious orders or localities which had served the papacy in its conflict with Saracen, heretic or Hohenstaufen were duly accorded recognition through the institution of sainthood”.⁷⁴ Ou seja, ao trazer para si a prerrogativa do reconhecimento oficial da santidade, o papado tinha a possibilidade de utilizar as canonizações como uma forma de fortalecer alianças com os grupos que atuavam de acordo com as suas necessidades contextuais e, nesse sentido, fica bastante claro o motivo pelo qual os mendicantes foram os principais alvos da política de canonização do papado no século XIII. Afinal de contas, como vimos anteriormente, eles atuaram como verdadeiros agentes papais em diversas regiões da Europa, buscando expandir a fé cristã de acordo com a ortodoxia e se engajando nos principais projetos pontifícios, como no caso da atuação dos frades pregadores nas principais cidades onde supostamente existia um crescimento das heresias.

⁷⁴ “Aquelas famílias, ordens religiosas ou localidades que tinham servido ao papado em seu conflito com Sarracenos, hereges e Hohenstaufen eram devidamente reconhecidos através da instituição da santidade” [Tradução nossa]. GOODICH, Michael. Op. Cit., p. 181.

Contudo, não poderíamos deixar de observar que a canonização de Domingo de Gusmão não está fundamentada por Gregório IX neste documento apenas na importância da Ordem dos Pregadores para os projetos pontifícios, mas também em sua própria vida como clérigo. Nesse sentido, em uma segunda parte da argumentação, o texto discorre longamente sobre as virtudes apresentadas pelo santo ao longo de sua vida:

De este modo suscitó Dios el espíritu de Santo Domingo, dándole, como a caballo de su gloria, la fortaleza y el ardor de la fe, rodeando su cuello del clamor de la divina predicación. Desde su infancia tuvo un corazón senil [...] y, entregado a Dios y consagrado a la religión bajo la Regla de San Agustín, diligente en el ministerio sagrado [...] y no apartándose nunca del tabernáculo del Señor; esto es, del magisterio y ministerio de la Iglesia militante, [...] sacudió de terror a las sectas de los herejes y se regocijó la Iglesia de los fieles. A la par que en edad, creció también en gracia. Embriagándole un gozo inefable por el celo de las almas, se consagró enteramente a la predicación y, regenerando a muchos por el Evangelio de Cristo, mereció obtener en la tierra, con la conversión de tan valiente multitud, que abrazó el ministerio evangélico, el nombre y la obra de los patriarcas. Como pastor e ínclito caudillo del pueblo de Dios, instituyó con sus méritos una nueva Orden de Predicadores [...]. (BCSD, p. 322-323)

Como podemos observar, o documento atribuiu uma diversidade de virtudes a Domingo de Gusmão que teriam se manifestado ao longo de sua vida: consagrado à religião; magistério e ministério em favor da Igreja militante; combate às heresias; resgate de pessoas através da pregação do Evangelho de Cristo; converteu grande multidão a ministério evangélico (referência aos frades dominicanos); fundador da Ordem dos Pregadores. Em nosso entendimento, de todas as virtudes apresentadas pelo papa como sendo características do santo em vida, três delas apresentam grande relação entre si e, certamente, ajudaram a fundamentar a argumentação disposta na bula, no sentido de justificar a canonização de Domingo de Gusmão: a pregação, o combate às heresias e a fundação da Ordem dos Pregadores.

Como vimos anteriormente, a trajetória clerical de Domingo, desde que saiu pela primeira vez da península ibérica, foi marcada pelo ideal da pregação itinerante. Certamente, no contexto em que viveu, ele não foi o único a abraçar este ideal de vida, pois, afinal de contas, na passagem do século XII para o XIII houve uma renovação espiritual caracterizada pela valorização da pobreza evangélica e da pregação itinerante como novas formas de experiência religiosa, que se pautavam sobretudo na idéia da *imitatio Christi*. Pudemos observar antes, que vários grupos influenciados por estes mesmos ideais surgiram e se desenvolveram vinculados, sobretudo, aos centros urbanos e que muitos deles acabaram sendo identificados como heréticos, por se desviarem da ortodoxia ou por tentarem assumir funções do clero local sem ter autorização para tanto. Talvez esta seja a grande diferença da trajetória de Domingo de Gusmão para a de muitos outros de seu período que acabaram sendo perseguidos pelas autoridades eclesiásticas e seculares. Desde o início, ele esteve dentro da hierarquia eclesiástica e sua atuação clerical, também caracterizada pela pregação em grandes cidades e pela vida em pobreza evangélica, foi, desde cedo, influenciada e apoiada por autoridades eclesiásticas locais, como os bispos de Osma e Toulouse, Diego de Acevedo e Fulco. Ou seja, embora adotasse um estilo de vida bastante influenciado pelos ideais de espiritualidade de sua conjuntura, Domingo de Gusmão manteve uma atuação clerical de acordo com as diretrizes da ortodoxia e, até por isso, recebeu apoio constante de outros membros da hierarquia da Igreja.

Um outro motivo para receber apoio das autoridades diocesanas é que as pregações de Domingo de Gusmão atacavam uma das questões consideradas fundamentais pela Igreja de Roma neste período: o combate às heresias nos centros urbanos da Europa. Vimos anteriormente que uma das grandes preocupações do papado na primeira metade do século XIII era encontrar um meio de impedir o crescimento de grupos religiosos que mantinham uma atuação considerada fora da ortodoxia e que, por isso, eram vistos como perigosos para a Igreja. Ao longo deste

século, diversas medidas foram tomadas pelos diferentes pontífices para alcançar este objetivo e uma delas foi a de patrocinar a atuação de grupos de pregadores que estivessem submetidos à ortodoxia e que se mantivessem obedientes às determinações papais. O grupo de pregadores liderado por Domingo de Gusmão e que atuava no sul da França, uma das regiões mais problemáticas no tocante ao desenvolvimento das heresias, encaixava-se perfeitamente nestes pré-requisitos e não foi por acaso que, em 1216, este grupo foi oficialmente reconhecido pelo papado como uma ordem religiosa vinculada à hierarquia da Igreja de Roma. Ou seja, na atuação clerical de Domingo de Gusmão, pregação itinerante e combate às heresias eram dois elementos que estiveram o tempo todo relacionados e que, não por acaso, foram transformados no principal fundamento da Ordem dos Pregadores, instituição idealizada por ele, mas que só foi oficialmente autorizada porque atendia a uma necessidade da Igreja de Roma naquele momento.

Em nosso entendimento, a legitimação pontifícia da Ordem dos Pregadores, em 1216, e o reconhecimento oficial da santidade de Domingo de Gusmão através da canonização, em 1234, não são atos isolados. Mas sim, fatos que apresentam uma relação muito clara entre si: ambos são oficializados pelo papado em virtude de seus interesses conjunturais. E embora os processos de canonização, supostamente, tivessem a função de atribuir um caráter mais isento ao reconhecimento oficial da santidade pela Igreja de Roma, na prática, as canonizações eram resultado de uma decisão institucional do papado e, desta forma, levava em consideração os interesses desta instituição, como destaca o historiador Michael Goodich:

The function of these trials and the publicity they engendered has been shown to be a product of Rome's need to counteract the resurgent heretical threat; service against the Saracens and the Hohenstaufen were subsidiary goals. While the Christian idealism and *imitatio Christ* embodied in the life of the saint of course

remained paramount, the immediate aims behind papally confirmed sainthood were specified and limited by the political interests of Rome.⁷⁵

Sendo assim, fica bastante claro que o combate às heresias figura como o principal fundamento para a canonização de Domingo de Gusmão pelo papado, visto que ao longo de sua vida não só se dedicou a este trabalho considerado fundamental para a Igreja de Roma, como também foi o responsável pela organização e instituição de uma ordem religiosa que tinha como principal fundamento esta mesma tarefa. Não resta dúvida de que Domingo de Gusmão, ao ser canonizado pelo papa Gregório IX, foi transformado em um verdadeiro símbolo desta luta contra as heresias devido a sua identificação com esta questão. Aliás, é interessante perceber como, mesmo após a sua morte, a Ordem dos Pregadores continuou extremamente associada a esta tarefa de combate às heresias, mantendo a sua vinculação aos projetos do papado e fornecendo os principais agentes para a Inquisição pontifícia,⁷⁶ que foi estabelecida como principal medida de tratamento aos grupos heréticos justamente durante o pontificado de Gregório IX. Ou seja, ao reconhecer oficialmente a santidade do fundador desta ordem, o papado estava também renovando uma aliança estabelecida desde a aprovação oficial da Ordem dos Pregadores, em 1216, e que ainda continuava se demonstrando extremamente interessante para a Igreja de Roma neste período.

⁷⁵ “A função destes julgamentos e a publicidade que eles produziram figuraram como um produto das necessidades de Roma para opor-se a ameaça representada pelo ressurgimento das heresias; serviço contra os Sarracenos e os Hohenstaufen eram metas subsidiárias. Enquanto o idealismo Cristão e a *imitatio Christ* encarnados na vida dos santos permaneciam, é claro, preeminentes, os objetivos imediatos por trás da confirmação papal de santidade eram especificados e limitados pelos interesses políticos de Roma” [Tradução nossa]. GOODICH, Michael. Op. Cit., p. 183.

⁷⁶ “Ciertamente ambas instituciones, la Orden de Predicadores y la Inquisición, nacen hacia los mismos años 1215-1230. Es cierto también que la actividad inquisitorial de los primeros dominicos está muy pronto documentada, y en ese sentido sabemos que ellos contribuyeron al funcionamiento de la institución particularmente mediante al ejercicio de diversas funciones inquisitoriales”. LARIOS RAMOS, Antonio. Los Dominicos y la Inquisición. **Clio & Crimen**, n. 2, p. 81-126, 2005.

Por fim, nos dois últimos parágrafos da bula de canonização, podemos observar o caráter oficial da decisão do pontífice romano, que declara a canonização de Domingo de Gusmão e toma as medidas necessárias para a difusão de seu culto em todas as dioceses:

Como por la mucha familiaridad que con Nos tuvo, quando desempeñábamos una dignidad inferior, constasen los argumentos de su santidad por el testimonio de su insigne vida y nos fuese dada plena fe por los testigos idóneos de la verdad de dichos milagros, Nos, [...] para que podamos gozar en el cielo del patrocinio poderoso de aquel de quien merecimos tener en la tierra el consuelo de su entrañable familiaridad, con el consejo y asentimiento de nuestros hermanos y de todos los preladados asistentes al solio pontificio, hemos decretado inscribirle en el 'Catalogo de los Santos', estableciendo firmemente y mandando a todos vosotros por las presentes que celebréis vosotros y hagáis celebrar solemnemente su natalicio el día 5 de agosto [...]. (BCSD, p. 323)

Nos, deseando que sea frecuentemente visitado, con los honores dignos de la devoción cristiana, el venerable sepulcro de este insigne confesor que ilustra la Iglesia entera con los resplandores de sus prodigios, a todos los fieles penitentes y confesados que lo visiten, con la reverencia y devoción debidas, cada año en dicha festividad [...], perdonamos misericordiosamente un año de la penitencia que sobre ellos pese. (BCSD, p. 323)

Na primeira passagem, a bula declara a inscrição de Domingo de Gusmão no Catálogo dos Santos, uma espécie de livro contendo os nomes dos santos que foram oficialmente reconhecidos pela Igreja de Roma e que, por isso, devem ser anualmente lembrados através de suas datas de celebração. O texto também estabelece uma data para a festividade litúrgica em homenagem a Domingo de Gusmão e ordena aos clérigos das diversas regiões que celebrem a sua festa neste dia e que divulguem entre os fies de sua diocese.

Ainda nesta primeira citação, aparece destacada a relação de proximidade que o papa Gregório IX teve com Domingo de Gusmão, aspecto que já tínhamos demarcado anteriormente. Mas o texto fez questão de ressaltar que a decisão de canonizá-lo esteve fundamentada nos testemunhos que atestaram os seus milagres e foi apoiada pelos integrantes da cúria romana.

Nesse sentido, o documento tratou de fundamentar a decisão final do pontífice em todos os procedimentos que constituíram a causa de canonização, desde a abertura do processo até o parecer final. Desta forma, buscou-se dividir a responsabilidade da decisão final de Gregório IX com as pessoas que participaram de todas as etapas do processo e procurou-se afastar qualquer suspeita sobre a canonização de um clérigo com quem, comprovadamente, ele manteve uma relação de proximidade.

Na outra citação, podemos observar uma segunda medida tomada pelo papado com o intuito de promover a devoção a Domingo de Gusmão entre os fiéis. A bula declara que aqueles que visitassem o sepulcro deste santo no dia estabelecido para a sua festividade e lhe prestassem a devida reverência, receberiam imediatamente o perdão de um ano de penitência. Ou seja, além de determinar aos clérigos diocesanos que celebrassem e divulgassem a festa do santo recém-canonizado, o documento buscou estabelecer um atrativo para que os cristãos visitassem o sepulcro de Domingo de Gusmão e prestassem a devida homenagem ao santo reconhecido oficialmente pela Igreja de Roma. Com este tipo de medida, o papado buscava incentivar a devoção aos santos canonizados e diminuir a procura pelos chamados santos locais. Pois, afinal de contas, os verdadeiros santos eram aqueles reconhecidos oficialmente pelo papado e que representavam os ideais defendidos pela Igreja de Roma, e não aqueles que tinham sido alvo de culto local estabelecido pelas autoridades episcopais e sem a legitimação do papa. Desta forma, a canonização transformava-se em um instrumento pelo qual o papado buscava exercer o seu poder sobre as demais dioceses e atrair para os personagens identificados com a Igreja de Roma à devoção que até então ajudava a fortalecer a relação dos cristãos com as igrejas locais.

6 Considerações parciais

Ao longo deste capítulo, tivemos a oportunidade de debater diversos aspectos relacionados ao reconhecimento oficial da santidade de Domingo de Gusmão. Primeiramente,

tratamos de abordar algumas questões referentes ao seu contexto histórico. Depois, procuramos acompanhar a sua trajetória pessoal, ressaltando os elementos que, de alguma forma, poderiam ter contribuído para o seu reconhecimento como santo no século XIII. E, por último, buscamos analisar os procedimentos utilizados nas duas etapas de seu reconhecimento da santidade, tanto no âmbito local quanto universal. O objetivo principal deste estudo era analisar os possíveis interesses envolvidos na canonização de Domingo de Gusmão.

Nesse sentido, o primeiro aspecto que chamou nossa atenção foi o caráter abrangente da atuação clerical de Domingo de Gusmão. Embora tenha nascido, crescido e iniciado carreira religiosa na península ibérica, Domingo adotou um ideal religioso, caracterizado principalmente pela pregação itinerante, que o levou a uma vida clerical de constantes deslocamentos pelos principais centros urbanos da Europa. Praticamente, desde 1204, quando saiu pela primeira vez de sua região de origem, Domingo de Gusmão se engajou em uma questão conjuntural de grande relevância para a Igreja de Roma: o combate às heresias. Ao adotar esta tarefa como principal objetivo de sua atuação clerical, ele dedicou uma boa parte de sua vida religiosa à formação de um grupo de pregadores voltado exclusivamente para este fim. Daí o surgimento da Ordem dos Pregadores, que, desde o início, direcionava os seus frades para as cidades onde supostamente os grupos heréticos estavam conquistando a atenção do público e, através da pregação do Evangelho e da confrontação direta com os hereges, buscavam enfraquecer a sua atuação nestes locais.

Como argumentamos anteriormente, a conjunção destes três elementos (pregação itinerante, combate às heresias e formação da Ordem dos Pregadores) na figura de Domingo de Gusmão transformaram-no em um forte candidato à canonização, visto que ele se identificava com questões consideradas fundamentais para a Igreja de Roma neste período. Diante de tantos cultos locais desenvolvidos graças ao entusiasmo de populações cristãs e referendados pelos episcopados locais, o papado buscou ao longo do século XIII, com o estabelecimento das

canonizações, reconhecer como santos figuras que tivessem alguma identificação com os ideais e os interesses específicos da sede romana. Nesse sentido, Domingo de Gusmão era um dos candidatos perfeitos para o papado, não só pela sua atuação clerical engajada no combate às heresias como também pela continuidade do trabalho da ordem religiosa fundada por ele e que, até o momento de sua canonização, permanecia atuando em projetos pontifícios.

Sendo assim, a canonização de Domingo de Gusmão pelo papa Gregório IX, em 1234, embora deva ser analisada e considerada dentro de suas especificidades, de certa forma, nos permite visualizar que a transferência das prerrogativas do reconhecimento oficial da santidade, que antes eram exercidas pelos episcopados locais, para o papado, pode ser interpretada como parte de um projeto maior de fortalecimento da Igreja de Roma e de afirmação do poder do pontífice romano sobre os demais bispos. Visto que, como já argumentamos anteriormente, o estabelecimento dos procedimentos de inquérito como forma de averiguação de uma causa de santidade foi muito mais uma forma encontrada pelo papado para exercer sua autoridade e seu poder sobre as demais dioceses, do que propriamente um meio de atingir uma suposta isenção maior no momento de decidir a validade ou não de uma santidade. Afinal de contas, como ficou comprovado no caso de Domingo de Gusmão, o papado, assim como os episcopados locais, também exercia a prerrogativa do reconhecimento oficial da santidade de acordo com seus próprios interesses.

CAPÍTULO IV

Domingo de Silos X Domingo de Gusmão: uma reflexão comparada sobre o reconhecimento institucional da santidade nos âmbitos episcopal e pontifício

1 Apresentação

Por tudo o que fizemos até aqui, este capítulo apresenta-se como o mais importante para o conjunto da dissertação, visto que nele apresentamos as principais constatações da pesquisa realizada no decorrer do mestrado. Através de uma análise comparativa dos dois casos estudados nesta dissertação, buscamos dar conta dos questionamentos lançados ao longo deste trabalho. Desta forma, a análise em questão esteve norteadada para dois objetivos principais: verificar as especificidades dos reconhecimentos de santidade prestados a Domingo de Silos e Domingo de Gusmão, além de refletir, de uma forma mais ampla, sobre as semelhanças, diferenças e limites existentes entre os reconhecimentos episcopal e pontifício.

Esse capítulo apresenta-se dividido em duas partes diferentes: na primeira, retomamos alguns dos aspectos levantados nos capítulos II e III sobre as trajetórias pessoais e os reconhecimentos obtidos por Domingo de Silos e Domingo de Gusmão. Desta forma, pudemos finalmente destacar os principais elementos presentes em cada caso, além de refletir sobre os aspectos que contribuíram para que eles fossem alvos de diferentes formas de reconhecimento institucional da santidade, analisando as implicações deste fato para cada um. Na segunda parte, apresentamos as considerações finais do capítulo, buscando realizar uma síntese de nossa

argumentação ao longo do mesmo e apresentar as constatações surgidas desta análise comparativa.

2 Domingo de Silos e Domingo de Gusmão em uma perspectiva comparada

Ao compararmos as trajetórias pessoais destes dois santos ibéricos, pudemos perceber diversos elementos de aproximação e distanciamento. Em primeiro lugar, devemos ressaltar o fato de eles serem oriundos de famílias nobres, mesmo sendo elas de diferentes regiões da península ibérica. Embora muitas vezes os próprios hagiógrafos busquem ressaltar este pertencimento nobiliárquico como um pré-requisito para a santidade, não acreditamos que nos casos estudados esta origem nobre tenha atuado como um fator central para o reconhecimento da santidade de ambos. Mas, de qualquer forma, é um elemento que nos ajudou a entender a formação educacional a que eles tiveram acesso. Algo que certamente influenciou na vida clerical deles e que, nos contextos em questão, poderia atuar como um diferencial na trajetória de uma pessoa, sobretudo, se partimos do pressuposto que a educação formal a que eles tiveram acesso não era facultada a todos os grupos sociais.

Desta forma, assim como o pertencimento a uma família nobre, a educação formal de ambos pode ser entendida como uma semelhança entre os dois casos. Contudo, a formação obtida por Domingo de Silos, ao que tudo indica, tinha como principal propósito a preparação para o sacerdócio. Já no caso de Domingo de Gusmão, esta educação assumia uma perspectiva mais ampla, na qual o estudo das chamadas ciências liberais funcionava apenas como a primeira etapa de uma formação mais especializada, que seria complementada através do estudo de um ramo mais específico das ciências: Domingo de Gusmão optou por uma especialização em Teologia,

perfazendo um total de quase 10 anos de formação. Apesar disso, também não acreditamos que o acesso à educação possa ter tido um papel central no reconhecimento de ambos.

Entretanto esta formação foi um elemento importante para a trajetória clerical dos dois, visto que ocuparam postos elevados nas instituições das quais fizeram parte: Domingo de Silos, após exercer diversas funções na hierarquia monástica, chegou a abade do mosteiro de Silos e Domingo de Gusmão, depois de atuar junto ao bispado de Osma, foi fundador e Mestre Geral da Ordem dos Pregadores. Não é difícil imaginar que a ocupação destes cargos, nos contextos em questão, não era usualmente possibilitada a pessoas que não tivessem uma formação intelectual minimamente condizente com a função exercida e com o *status* que lhe era próprio. Portanto, por mais que a formação intelectual de ambos, em nosso entendimento, não possa ser visualizada como um aspecto fundamental para a aclamação da santidade, certamente teve implicações diretas na trajetória de ambos como clérigos, abrindo a possibilidade de ocupar cargos de maior relevância em suas instituições religiosas, algo que lhes permitiu estabelecer diferentes relações de poder com a hierarquia da Igreja e com as autoridades locais das regiões em que atuaram.

Ao compararmos a vida clerical de cada um, as diferenças ficam bem mais visíveis do que no tocante à formação intelectual. Domingo de Silos, após as experiências de sacerdócio e vida eremítica, teve uma atuação religiosa restrita aos reinos ibéricos de Navarra e Castela. Ele iniciou sua trajetória monástica na comunidade de San Millán de la Cogolla, tendo atuado ainda como prior deste mosteiro e de outros dois vinculados ao mesmo: Santa Maria de Cañas e São Cristóbal de Tobía (também conhecido como o mosteiro de “Las Tres Celdas”). Após este período, fugiu para Castela devido aos conflitos com o rei de Navarra e acabou sendo indicado pelo rei castellano para ocupar o posto de abade da comunidade de Silos, tendo exercido esta função até a sua morte, perfazendo um total de mais de trinta anos à frente desta comunidade beneditina. Ao observar a trajetória clerical de Domingo de Silos, é possível perceber que sua atuação se

restringiu a uma configuração local, no máximo regional, e que, ao longo da mesma, pôde se relacionar com alguns representantes dos poderes ibéricos, seja através de enfrentamento, como no caso do rei navarro, seja através de alianças, como pudemos visualizar na relação com o rei de Castela e até com o bispo de Burgos.

Já Domingo de Gusmão teve uma trajetória clerical de caráter mais abrangente que a de Domingo de Silos. Após o término de sua formação intelectual no Estudo Geral de Palência, ele atuou como cônego regular do cabido de Osma, onde conheceu o bispo Diego de Acevedo, figura de grande relevância para o início de sua carreira clerical. Foi exatamente na companhia deste prelado que ele saiu em sua primeira viagem fora da península ibérica, em 1204, e, desde então, dedicou-se exclusivamente ao trabalho de pregação itinerante contra as chamadas heresias em diversas cidades da Europa. Ao longo desta experiência clerical, que combinava uma espécie de apostolado anti-herético com o ideal de pobreza evangélica, Domingo de Gusmão deu continuidade ao trabalho iniciado pelo bispo de Osma e conseguiu reunir um grupo de pregadores a sua volta. Como vimos, foi desta experiência de pregação itinerante que surgiu a Ordem dos Pregadores, instituição religiosa aprovada pelo papado e dedicada, pelo menos inicialmente, ao trabalho de combate aos grupos identificados como hereges.

Ao compararmos as duas trajetórias clericais, diversos aspectos chamam nossa atenção. Primeiramente, a área de atuação: Domingo de Silos, como já assinalamos, desenvolveu sua vida como clérigo de forma bastante restrita à realidade ibérica, mais especificamente aos reinos de Navarra e Castela. Já Domingo de Gusmão teve uma atuação clerical caracterizada pelos constantes deslocamentos comuns à sua pregação itinerante, que o fez passar por algumas das principais cidades da Europa no século XIII (Paris, Bolonha, Roma, Madrid, etc). Se, por um lado, o clérigo silense se relacionou com algumas autoridades locais, por outro, o fundador dos dominicanos teve a possibilidade de estabelecer relações não só com autoridades eclesiásticas

locais, como os bispos de Osma e de Toulouse, mas também com as principais autoridades da Igreja de Roma em seu período, os papas Inocêncio III, Honório III e Gregório IX. Em nosso entendimento, o estabelecimento destas diferentes relações pessoais e de poder ocupou um espaço considerável nos processos de reconhecimento da santidade aos quais ambos foram submetidos, como veremos mais à frente.

Além disso, as diferentes trajetórias possibilitaram a associação de ambos com identidades distintas, relacionadas às suas respectivas famas de santidade, e que entendemos se tratar de âmbitos regional e institucional. Afinal de contas, com uma trajetória exclusivamente vinculada a dois reinos ibéricos, como poderia Domingo de Silos ter sua fama de santidade associada à Igreja de Roma? Difícil imaginar. Sobretudo em um período em que os processos de canonização começavam a se afirmar como norma para o reconhecimento institucional da santidade pelo papado e que, como vimos anteriormente, esta prerrogativa foi exercida de acordo com os interesses contextuais desta instituição romana. Ou seja, a própria atuação clerical de Domingo de Silos favorecia a uma vinculação de sua fama de santidade com a realidade ibérica e com os problemas contextuais desta configuração territorial, como era o caso do processo de reconquista. Neste sentido, a tradição hagiográfica deste santo, ao longo do tempo, tratou de associá-lo à imagem de redentor de cativos. Era uma forma de vincular Domingo de Silos a uma identidade regional, relacionada a um problema contextual da península ibérica. Isto, certamente, favorecia a sua veneração pela população hispana e, mais especificamente, pelos habitantes de La Rioja – região fronteira entre os reinos de Navarra e Castela, onde ele passou a maior parte de sua vida como clérigo – e da província de Burgos, local de instalação do mosteiro de Silos e do reconhecimento episcopal de sua santidade.

Já no caso de Domingo de Gusmão ocorreu justamente o oposto. Com uma atuação clerical caracterizada pela pregação itinerante contra os grupos considerados hereges, ele passou

a maior parte de sua vida como clérigo fora da península ibérica. Portanto, não seria de se esperar que Domingo de Gusmão fosse alvo de um reconhecimento local neste território, ou que tivesse sua fama de santidade associada a uma questão regional, o que, de fato, não parece ter acontecido. Ao contrário, sua trajetória clerical foi caracterizada por uma dedicação quase que exclusiva a uma questão considerada fundamental pela Igreja de Roma no século XIII: o combate à heresia. Desta forma, não fica difícil visualizar a associação de sua fama de santidade a uma identidade institucional, vinculada ao papado, que, através das canonizações, buscava reafirmar o seu poder acima das demais dioceses, reconhecendo como santos personagens que estivessem devidamente alinhadas com suas diretrizes doutrinárias e com seus interesses conjunturais. Neste caso, Domingo de Gusmão era um dos candidatos ideais de seu tempo, visto que além de ter tido uma trajetória clerical marcada pela universalidade de sua atuação em favor de uma questão fundamental para a Igreja de Roma, foi o responsável direto pela fundação de uma instituição religiosa amplamente identificada com os projetos pontifícios e que continuou atuante mesmo após a sua morte.

Já em relação aos procedimentos utilizados nos reconhecimentos institucionais da santidade de ambos, em um primeiro momento a comparação nos aponta semelhanças, visto que tanto Domingo de Silos quanto Domingo de Gusmão tiveram, pelo menos inicialmente, seus cultos desenvolvidos de forma local. Contudo, em ambos os procedimentos podem-se notar diferenças *a priori* sutis, mas que apontam para uma maior aproximação de cada caso com os interesses dos poderes locais ou do papado.

No caso de Domingo de Silos, a transladação foi mais rápida, apenas três anos após a sua morte.¹ E, como vimos anteriormente, resultou da convergência de interesses entre a comunidade silense e a realeza de Castela, que certamente exerceu alguma pressão sobre a diocese local,

¹ Como vimos no capítulo II desta dissertação, o reconhecimento episcopal da santidade de Domingo de Silos foi instituído através do ato de transladação realizado em Burgos, em 1076, quando seus restos mortais foram transportados do sepulcro em que se encontravam para o altar da igreja da abadia de Silos.

responsável pela cerimônia de transferência dos restos mortais e, como consequência, pela aclamação episcopal da santidade de Domingo de Silos. Ou seja, neste caso fica bastante claro a convergência de interesses entre três diferentes instâncias de poder local: o mosteiro, a diocese e a realeza. Além disso, no caso do santo silense o estabelecimento de um culto público esteve associado à sua região de atuação na península ibérica: a iniciativa de elevação de seus restos mortais ao altar de uma igreja foi tomada por autoridades de Burgos, província em que se situava o mosteiro de Silos, apontando mais uma vez para o caráter local de seu reconhecimento e de seu culto.

Já no caso de Domingo de Gusmão, a *translatio corporis* ocorreu, segundo a hagiografia de Jordão da Saxônia, por iniciativa dos próprios frades de Bolonha. O que pode até ser visto como uma aproximação com o caso de Domingo de Silos, que teve o estabelecimento de seu culto local associado à comunidade em que foi abade, sobretudo a partir das iniciativas de seu sucessor à frente da abadia de Silos, Fortunio. Outro aspecto que também pode ser interpretado como uma semelhança entre os casos, visto que o estabelecimento de um culto local para Domingo de Gusmão também parece ter tido grande apoio de seu substituto à frente da Ordem dos Pregadores, Jordão da Saxônia. Contudo, cabe destacar que no caso de Domingo de Gusmão este reconhecimento local ocorreu em Bolonha e não na península ibérica, o que aponta exatamente para a trajetória do fundador dominicano fora deste território e que, de certa forma, ajuda a explicar o fato dele não ter sido alvo de uma aclamação local na península ibérica.

Entretanto, em nosso entendimento, existe um outro aspecto que estabelece uma diferença ainda mais visível entre os procedimentos utilizados para o reconhecimento da santidade de ambos. A cerimônia de *translatio corporis* de Domingo de Silos foi visivelmente um ato local promovido e amparado oficialmente pelas instâncias de poder em Castela: o abade de Silos, o bispo de Burgos e o rei de Castela. Já a cerimônia realizada em Bolonha por ocasião do

reconhecimento local de Domingo de Gusmão esteve vinculada a Ordem dos Pregadores, visto que foi promovida pelos dominicanos de Bolonha e realizada durante um capítulo geral da ordem. Contudo, foi amplamente apoiada pelo papado, que não só autorizou o procedimento, como enviou um representante oficial para acompanhar a transladação e conduzir a cerimônia litúrgica final. Ou seja, no caso de Domingo de Gusmão, até o reconhecimento local foi respaldado pelo papado, que não só autorizou a transladação dos restos mortais do fundador da Ordem dos Pregadores, como designou que o arcebispo de Ravena tomasse à frente dos procedimentos litúrgicos comuns a este ato.

É interessante notar que no processo de reconhecimento local de Domingo de Gusmão, os integrantes da Ordem dos Pregadores, independente de quem tenha tido a iniciativa, se foram os frades de Bolonha ou o Mestre Geral da ordem, buscaram visivelmente amparar este reconhecimento no poder papal.² Esta iniciativa de recorrer ao papado para dar maior legitimidade à aclamação local da santidade chamou muito a nossa atenção. Afinal de contas, por que os dominicanos sentiram a necessidade de amparar esta cerimônia de transladação no poder papal, partindo do princípio que este tipo de procedimento era usualmente legitimado pelos episcopados locais? Em nosso entendimento, a iniciativa dos integrantes da Ordem dos Pregadores é um indício claro da transferência da prerrogativa do reconhecimento oficial da santidade para o papado, em um processo que já vinha ocorrendo desde o século XI e que estava em plena consolidação no século XIII, quando os processos de canonização já estavam

² Não podemos deixar de observar que a iniciativa da Ordem dos Pregadores, de alguma forma, pode ter sido facilitada pela própria relação pessoal estabelecida anteriormente pelo fundador da ordem com o pontífice em exercício no período da *translatio corporis* realizada em Bolonha. Cabe lembrar que Gregório IX, quando ainda era cardeal bispo de Ostia e atendia pelo nome de Ugolino, estabeleceu relações pessoais com Domingo de Gusmão na época em que atuava como legado pontifício na península itálica, mesmo período em que Domingo realizava uma de suas últimas atuações clericais de combate aos chamados hereges na mesma região. Além disso, segundo a narrativa da *Libellus*, o cardeal Ugolino foi o responsável pela cerimônia litúrgica de sepultamento de Domingo em 1221. Portanto, podemos interpretar que se tratava de uma relação de amizade, e não meramente clerical, já que a bula de canonização admite esta proximidade entre Gregório IX e Domingo, como vimos anteriormente no capítulo III.

juridicamente fundamentados como norma para estes casos. Ou seja, ao requisitar a autorização papal para um procedimento que era normalmente associado à atuação dos episcopados locais, os dominicanos já estavam se enquadrando em uma nova realidade no tocante ao reconhecimento da santidade e, com isso, demonstravam uma pré-disposição em submeter o fundador da ordem a todos os procedimentos estabelecidos pelo papado como pré-requisitos para uma canonização. O que nos leva ao aspecto que, em nosso entendimento, apresenta-se como o maior distanciamento entre estes dois santos.

De todos os procedimentos utilizados no reconhecimento institucional e oficial destes dois santos pela hierarquia da Igreja, aquele que mais os distancia é a canonização. Por mais que ambos tenham tido seus cultos iniciados de forma local, mesmo com as sutilezas já ressaltadas, Domingo de Gusmão foi alvo de um processo de canonização e, desta forma, conseguiu ingressar na seleta lista dos santos legitimados oficialmente pela Igreja de Roma.³ Algo que, de acordo com nossa pesquisa, não ocorreu com Domingo de Silos.

Poderíamos até questionar se existia, de fato, alguma necessidade de se recorrer a uma legitimação pontifícia para o culto público estabelecido em favor de Domingo de Silos em Castela, visto que no século XI a aclamação da santidade por parte de uma autoridade diocesana permanecia como norma geral nestes casos. Como vimos no capítulo I desta dissertação, o primeiro reconhecimento formal de santidade com a participação direta do papado ocorreu no final do século X, mas apenas no decorrer do século XI o papa Alexandre III se manifestou publicamente sobre a intenção de estabelecer a canonização como uma reserva pontifícia.⁴

³ “From 1200 to 1334, that is, from Innocent III to John XXII, despite the enormous number of persons who became the objects of purely local cults, only twenty-six were officially canonized”. GOODICH, Michael. The politics of canonization in the thirteenth century: lay and Mendicant saints. In: WILSON, Stephen (ed.). **Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History**. Cambridge: University Press, 1983, p. 169-187, p.170.

⁴ GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael. El culto a los Mártires y Santos en la cultura cristiana. Origen, evolución y factores de su configuración. **Kalakorikos**, n. 5, p. 161-185, 2000. p. 176.

Todavia, o estabelecimento dos processos de canonização como norma para o reconhecimento institucional da santidade pelo papado e a reserva jurídica deste ato como prerrogativa do pontífice romano, foram estabelecidos no direito canônico somente no pontificado de Gregório IX, após 1230.⁵

Mesmo assim, nada impediria que o santo silense pudesse ser reconhecido oficialmente pelo papado bem depois de sua morte, através de um ato isolado do pontífice romano ou da abertura de um processo formal de canonização. O fato de Domingo de Silos ter sido alvo de uma aclamação episcopal no século XI não impediria que ele pudesse, posteriormente, obter um reconhecimento legitimado oficialmente pela Igreja de Roma e, em consequência disto, ter seu culto público expandido para as demais dioceses. Ainda neste século o pontífice romano já havia manifestado sua intenção de centralizar as decisões concernentes à oficialização da santidade e, mesmo não sendo a norma em seu período, Domingo de Silos poderia ter sido alvo de um processo de canonização posteriormente, como ocorreu em diversos outros casos.

Em nosso entendimento, Domingo de Silos não deixou de receber um reconhecimento oficial pontifício por uma questão de “falta de possibilidade”, mas sim por falta de interesse da Igreja de Roma. Assim como ele, muitos outros santos reconhecidos localmente não tiveram seus cultos ratificados pelo papado, que, em contrapartida, tratou de reservar as canonizações formais para santos que estivessem de acordo com suas diretrizes e seus interesses. Dar legitimidade para cultos de santos amplamente identificados com as igrejas e com os poderes locais era caminhar na direção contrária do fortalecimento do papado. Logo, desde o momento em que passou a exercer a prerrogativa do reconhecimento oficial da santidade, a Igreja Romana tratou de utilizar este poder em favor do seu fortalecimento institucional e da reafirmação de sua autoridade sobre

⁵ PAREDES ALONSO, Francisco Javier. **Diccionario de los papas y concilios**. Barcelona: Ariel, 2005. p. 216.

as demais dioceses, canonizando santos que pudessem ser identificados com as diretrizes do papado e não com as igrejas locais.

Portanto, no caso de Domingo de Silos, em nosso entendimento, não foi aberto um processo de canonização em seu favor porque isto só ajudaria no fortalecimento das instituições religiosas locais que contribuíram diretamente para o seu reconhecimento e para o estabelecimento de um culto público em seu favor: o mosteiro de Silos e o episcopado de Burgos. Nesse sentido, o papado estaria contribuindo para o reforço da relação dos cristãos ibéricos, sobretudo dos devotos do santo silense, com estas instituições, que, desde o início, colocaram-se a frente do reconhecimento da santidade de Domingo de Silos, atuando como promotoras de seu culto e como responsáveis pela tutela de suas relíquias.

Além disso, a atuação clerical de Domingo de Silos e sua fama de santidade não suscitavam uma aproximação direta com os interesses do papado naquela conjuntura, pelo contrário. Como vimos anteriormente, o clérigo silense não só levou uma vida altamente restrita a uma determinada região da península ibérica, como também teve sua fama de santidade associada a problemas contextuais desta localidade. Sendo assim, nada contribuía para a associação de sua memória de santidade às diretrizes pontifícias entre os séculos XI e XIII. Ao contrário do que ocorreu com Domingo de Gusmão.

Como vimos no capítulo III, logo após a cerimônia de *translatio corporis* em Bolonha, foi formado um grupo específico para promover a causa de canonização de Domingo de Gusmão junto ao papado, contando com a presença de alguns frades da Ordem dos Pregadores naquela cidade e de integrantes da universidade local. Em nosso entendimento, este é um dos aspectos visivelmente diferentes nos dois casos estudados, visto que o processo de reconhecimento local de Domingo de Silos em Castela, ao que tudo indica, não parece ter sido acompanhado por uma tentativa de legitimar oficialmente o seu culto público com uma autorização papal, fosse através

de uma decisão expressa do pontífice romano ou do início de um processo de canonização em seu favor, mesmo que posteriormente.

Não podemos deixar de observar que, no caso de Domingo de Gusmão, o fato de ser fundador de uma ordem religiosa em pleno crescimento certamente pesou a seu favor, já que os integrantes da mesma acabavam atuando como promotores e defensores de sua canonização junto ao papado. Neste caso, não seria forçoso interpretar que houve uma pressão dos dominicanos sobre o papado para que o fundador da ordem fosse oficialmente reconhecido como santo pela Igreja de Roma. Nesse sentido, o tempo passado entre a morte de Domingo (1221) e o reconhecimento episcopal em Bolonha (1233), e deste para a canonização (1234) é um dado que ajuda a sustentar esta interpretação: em primeiro lugar, houve uma distância temporal relativamente grande entre a morte do santo e o primeiro reconhecimento do qual foi alvo (12 anos), levando-nos a inferir que o estabelecimento do culto público em Bolonha não teria sido em consequência de uma suposta devoção popular formada em torno do sepulcro do fundador dos dominicanos, tal como tenta defender Jordão da Saxônia em seu texto. Pois se assim o fosse, por que demorou tanto tempo para o reconhecimento episcopal? Será que o bispo de Bolonha perderia a oportunidade de estabelecer prontamente um culto público para um personagem que estivesse sendo alvo de grande veneração popular, ainda mais sendo este fundador de uma ordem religiosa amplamente apoiada pelo papado?

O próprio contexto em que se deu este reconhecimento episcopal ajuda a responder estes questionamentos: a *translatio corporis* e a elevação dos restos mortais de Domingo de Gusmão ao altar de uma igreja foram feitas durante a realização de um capítulo geral da Ordem dos Pregadores, no período em que Jordão da Saxônia ainda era o mestre geral da ordem. Isto é, desde o primeiro momento, a instituição dominicana esteve à frente de todo este processo em busca de um reconhecimento oficial da santidade para o fundador da ordem, primeiramente,

atuando sobre os poderes locais em Bolonha, cidade que abrigava a principal sede da ordem e, depois, exercendo pressão sobre o papado. A própria formação de uma comissão específica dentro da Universidade de Bolonha para dar suporte ao processo de canonização de Domingo de Gusmão aponta para esta direção: a relação dos dominicanos com a universidade local⁶ foi fator preponderante para a formação de um grupo especializado para atuar no processo de canonização. Sendo assim, a ordem lançava mão de suas alianças locais para alcançar o objetivo maior de um culto mais abrangente para Domingo de Gusmão e, desta forma, se fortalecer ainda mais nas diferentes regiões em que atuava.

Ou seja, no caso de Domingo de Gusmão, ele contava com o apoio institucional de uma ordem religiosa para o seu reconhecimento oficial pela Igreja de Roma. Como vimos anteriormente, a atuação da Ordem dos Pregadores nos projetos pontifícios foi de suma importância para o papado no século XIII, seja na tarefa de confrontação aos grupos identificados como hereges, seja atuando diretamente como agentes do papa em regiões onde o clero local não se fizesse tão atuante, sobretudo nas cidades. Logo, não é difícil imaginar que esta instituição religiosa tenha exercido, desde o início, forte influência sobre os poderes locais em Bolonha para o reconhecimento episcopal e que, posteriormente, também tenha assumido o papel principal de promover e defender a causa de canonização de Domingo de Gusmão junto ao papado. Para isso, contou com a ajuda da Universidade de Bolonha neste projeto, instituição de ensino que, comprovadamente, tinha amplas relações com a Ordem Dominicana e que, portanto, tinha interesses diretos no caso.

O fato é que, ao passar pelo processo de canonização e ser oficialmente reconhecido pela Igreja de Roma, Domingo de Gusmão deixou de ser um santo local para se tornar um santo

⁶ É importante lembrar que a formação intelectual de seus frades era uma das características mais marcantes da Ordem dos Pregadores, que, não por acaso, manteve-se extremamente vinculada às diversas universidades criadas no século XIII nas principais cidades da Europa.

universal. Isso não quer dizer que sua festa passou a ser celebrada ao redor do mundo por todos os fiéis da Igreja Católica. Mas o *status* de santo canonizado deu a Domingo de Gusmão uma possibilidade de culto que não foi facultada a Domingo de Silos, nem a qualquer outro santo local cujo reconhecimento não tenha sido legitimado por Roma: a de ser celebrado em qualquer diocese do mundo e não apenas no lugar que se constituiu como base para a sua veneração.

Não podemos deixar de observar que esta possibilidade de ampliação do grupo de veneração e de difusão do culto para as diversas regiões de atuação da Igreja Romana não era benéfica somente para a instituição religiosa associada ao santo, mas também para o papado, que, através da veneração de um santo escolhido de acordo com seus próprios interesses, encontrava-se representado em qualquer lugar em que ele fosse cultuado. Desta forma, os santos canonizados acabavam funcionando como “embaixadores” dos interesses e das diretrizes pontifícias nas diversas dioceses espalhadas pelo mundo, e ainda serviam como um modelo ideal a ser seguido pelos clérigos e fiéis das diferentes regiões.

Contudo, seria ingenuidade da nossa parte não perceber que a difusão do culto prestado a Domingo de Gusmão não esteve somente, e prioritariamente, associada à sua canonização, mas também ao fato de sua fama de santidade estar intrinsecamente relacionadas à fundação da Ordem dos Pregadores, instituição religiosa ainda atuante em diversas partes do mundo e em pleno crescimento naquele período. Cabe lembrar que a ação continuada desta Ordem Mendicante só foi possível graças ao reconhecimento oficial prestado por Honório III em 1216, autorizando a sua abertura e funcionamento, delimitando áreas de atuação e direcionando recursos para a mesma. Nesse sentido, poderíamos até interpretar o reconhecimento oficial da santidade de Domingo de Gusmão como um prolongamento daquele que previamente já tinha sido dado a *Ordo Praedicatorum* pela Igreja de Roma. De uma forma ou de outra, tendo sido ele canonizado pela sua atuação pessoal ou pela fundação de uma instituição religiosa intimamente

relacionada aos projetos pontifícios, ou as duas coisas juntas, acreditamos ter demonstrado as motivações do papado para este caso, as implicações deste reconhecimento oficial para a universalidade de seu culto público e a importância da Ordem dos Pregadores para que ambos os reconhecimentos da santidade, episcopal e pontifício, fossem prestados a Domingo de Gusmão.

Ao analisarmos comparativamente os casos de santidade de Domingo de Silos e Domingo de Gusmão pudemos também observar os limites, as aproximações e as diferenças entre duas instâncias de reconhecimento oficial da santidade. Nesse sentido, em primeiro lugar, cabe lembrar que a aclamação episcopal permaneceu como norma comum e legítima pelo menos até o século XI, quando, no bojo de um movimento reformista, o papado começou a tomar medidas para transferir esta prerrogativa para a sua esfera de decisões. É interessante perceber como no caso de Domingo de Silos não observamos nenhuma movimentação maior no sentido de buscar uma legitimação pontifícia para o reconhecimento que já tinha sido prestado pelo episcopado de Burgos. Já na documentação concernente a Domingo de Gusmão, podemos visualizar justamente o contrário: desde o início buscou-se amparar os procedimentos locais em uma autorização pontifícia, com os objetivos de dar maior legitimidade ao reconhecimento da santidade e de ampliar o espaço de seu culto público.

Nos casos estudados, o reconhecimento episcopal da santidade apresentou como principal procedimento a realização de uma *translatio corporis*, que era acompanhada da elevação dos restos mortais do santo do sepulcro em que se encontravam para o altar de uma igreja, passando a figurar como relíquia de santidade e funcionando como uma legitimação oficial local para o estabelecimento de um culto público. Todo este procedimento encontrava-se amparado no poder episcopal que participava através de seus representantes de todas as etapas do processo: dava a autorização para a transladação, participava do deslocamento dos restos mortais do santo para um

novo sepulcro e encontrava-se à frente da cerimônia litúrgica que finalizava todo o processo de reconhecimento local, dando legitimidade para a veneração deste santo por parte dos fiéis.

Não pudemos deixar de observar a importância das hagiografias neste processo de reconhecimento local da santidade. Em primeiro lugar, os martirologios locais que funcionavam como uma espécie de registro oficial contendo o nome dos santos legitimamente reconhecidos pelos episcopados e selecionando um dia específico para a celebração de sua data festiva no calendário litúrgico. As próprias *Vitae* têm uma função de registro neste contexto, à medida que ajudavam a perpetuar a memória de santidade associada ao santo (ou santos) que aparece(m) ao longo da narrativa. Mas além desta característica, elas desempenhavam um papel primordial na difusão de um culto local para outras regiões, devido ao seu caráter mais circular que os martirologios. E também eram utilizadas como documentos comprobatórios da existência de culto público em favor de um determinado santo. Não por acaso, este tipo de hagiografia era considerado peça importante para a abertura de um processo de canonização,⁷ visto que funcionava como uma espécie de testemunho histórico da veneração prestada ao santo a ser investigado.

Ainda no século XI podemos visualizar uma tentativa de transferência do reconhecimento oficial da santidade para o papado, que buscou centralizar a prerrogativa que, até então, era exercida pelos bispos de atribuir legitimidade a um culto público. Este movimento de centralização ficou ainda mais claro com a afirmação dos processos de canonização como norma para o reconhecimento pontifício durante o século XII e a posterior fundamentação jurídica deste procedimento no século XIII. Mas é importante percebermos que não se tratou de uma

⁷ “In order to determine the base of support enjoyed by the successful canonization cases, one must determine the sources of the campaigns which preceded papal action. Such campaigns characteristically involved the receipt of letters describing the putative saint’s miracles and the composition of a tentative *Vita et Miracula*”. GOODICH, Michael. Op. Cit., p. 171.

transferência total da prerrogativa de reconhecimento da santidade dos episcopados locais para o papado.

Em nosso entendimento, a Igreja de Roma não conseguiu, de fato, centralizar a prática de reconhecimento da santidade como uma prerrogativa exclusiva do pontífice, visto que mesmo após o estabelecimento dos processos de canonização os bispos locais continuaram estabelecer cultos públicos aos santos em suas dioceses. O que ocorreu foi que este processo de centralização atribuiu um caráter jurídico e universal aos cultos estabelecidos pelo papado, criando uma distinção clara entre as aclamações episcopais e pontifícias. Este é um dos aspectos que pudemos visualizar na comparação dos reconhecimentos prestados a Domingo de Silos e Domingo de Gusmão, já que no primeiro caso a aclamação episcopal foi vista pelo grupo promotor da causa como uma instância legítima por si só e, no segundo, buscou-se claramente fundamentar os procedimentos locais com uma autorização pontifícia.

No caso do reconhecimento pontifício, a legitimidade do ato encontrava-se ancorada em dois procedimentos específicos: na realização de um processo formal de canonização e na divulgação de uma bula papal. No primeiro caso, o papa em exercício constituía uma comissão para investigar a vida, as virtudes e os milagres atribuídos ao candidato em questão, através da realização de um inquérito. Posteriormente, após a análise do material produzido pelos comissários papais pela cúria romana e da divulgação de um parecer deste grupo ao papa, cabia ao pontífice romano a decisão final de canonizar ou não a pessoa que teve sua causa de santidade defendida perante o papado. Existiam ainda os casos em que o papado abria mão da realização de um processo de investigação e declarava solenemente a canonização de um santo por ato direto do pontífice romano.

Como afirmamos no capítulo III, não partilhamos da idéia de que o processo de canonização em si possa ser vislumbrado como o aspecto determinante da decisão final do papa.

Entendemos que a afirmação dos inquéritos pontifícios como norma para o reconhecimento oficial da santidade foi mais uma forma encontrada pelo papado para exercer sua autoridade sobre os episcopados locais do que propriamente a criação de um procedimento supostamente mais rigoroso e que permitiria ao pontífice romano tomar uma decisão melhor fundamentada do que aquelas realizadas pelos bispos locais. Mas independente da perspectiva que se adote, uma coisa podemos constatar a partir de nossa análise: nesta instância de reconhecimento todos os procedimentos encontravam-se fundamentados e justificados como uma prerrogativa do papa, e não das autoridades episcopais. Algo que se encontra presente no caso de Domingo de Gusmão, visto que desde o início o grupo promotor de sua causa buscou se comunicar diretamente com o papado, demonstrando que, neste período, o episcopado local não era mais visto como a principal instância de reconhecimento oficial da santidade.

3 Considerações finais

Ao compararmos estes dois casos de reconhecimento institucional e oficial da santidade pudemos observar diversos pontos de aproximação e divergência. Contudo, desde o início desta dissertação, ficou explícito que o aspecto que mais chamava nossa atenção neste trabalho comparativo era o fato de que Domingo de Gusmão ter sido canonizado e Domingo de Silos, não. Acreditamos que a análise realizada neste capítulo tenha contribuído para uma resposta nesse sentido.

Como ficou claro no capítulo II e neste, que estamos concluindo, no caso de Domingo de Silos faltaram elementos que justificassem um interesse por parte do papado em uma possível canonização, mesmo que realizada posteriormente. A trajetória de vida restrita a dois reinos ibéricos, o interesse de instituições e autoridades locais em seu culto público, e a associação de

sua fama de santidade a um problema contextual da península ibérica (o santo redentor de cativos), são fatores que certamente contribuíram para o seu reconhecimento episcopal em Burgos. Mas no caso da abertura de um processo de canonização, se é que isto em algum momento foi cogitado, ao invés de pesarem a favor, todos estes aspectos acabariam atuando contra Domingo de Silos. Pois, como afirmamos anteriormente, o papado buscou se fortalecer e reafirmar sua autoridade acima das demais dioceses através das canonizações. E neste caso, um reconhecimento pontifício da santidade do abade silense caminharía na direção contrária da política papal de canonização.

Já no caso de Domingo de Gusmão, ocorreu justamente o contrário: diversos fatores pesavam a seu favor e até apontavam para um planejamento prévio de sua canonização. A trajetória clerical de âmbito abrangente e em favor dos interesses contextuais do papado (a expansão da fé cristã e a defesa da ortodoxia em um momento em que, supostamente, ocorria o crescimento de movimentos identificados como heréticos) por si só já despertaria o interesse do papado em sua causa de canonização no século XIII. Não bastasse isso, Domingo de Gusmão ainda contava com o apoio irrestrito de uma instituição religiosa que gozava de prestígio e poder não só nas diferentes regiões em que atuava, como junto ao papado: a Ordem dos Pregadores. Acreditamos ter demonstrado a importância desta instituição em todo o processo de reconhecimento da santidade de Domingo de Gusmão, desde a aclamação episcopal em Bolonha (em 1233) até a canonização (em 1234).

Contudo, é necessário destacar que o fato de não ter sido canonizado não significou o desaparecimento do culto a Domingo de Silos, que continuou sendo promovido pelo mosteiro ao qual o santo esteve associado em vida e que se tornou local de seu sepulcro após a morte. Nesse sentido, a elaboração e a conservação das hagiografias relacionadas a este santo certamente atuaram como elementos preponderantes para a manutenção de seu culto. Mas não poderíamos

deixar de observar, mais uma vez, que a canonização é de fato um grande diferencial entre os dois casos, pois deu a Domingo de Gusmão a possibilidade de um culto universal, algo que não ocorreu com Domingo de Silos.

Por fim, cabe ressaltar algo que chamou muito nossa atenção nos dois casos estudados: tanto no reconhecimento da santidade de Domingo de Silos quanto no de Domingo de Gusmão ficou bastante visível a existência de relações de poder nos procedimentos adotados nos âmbitos episcopal e pontifício. Nesse sentido, a atuação de autoridades e instituições, de níveis local e central, pesou visivelmente nos diferentes reconhecimentos prestados a estes santos, o que nos levou a concluir que, ao contrário do que alguns pesquisadores já pensaram, a santidade não é um fenômeno caracterizado acima de tudo por uma essência transcendental e pautado em uma decisão de caráter meramente religioso. O estudo das diferentes formas de reconhecimento da santidade nos permitiu abordar a santidade em uma perspectiva histórica e visualizar o caráter político das decisões tomadas pelas autoridades responsáveis por legitimar e promover o culto aos santos nos casos analisados.

CONCLUSÃO

Logo na introdução, ressaltamos o caráter comparativo de nosso trabalho e defendemos a idéia de que a base metodológica do mesmo encontrava-se ancorada em uma análise comparada dos reconhecimentos institucionais prestados a dois santos ibéricos: Domingo de Silos e Domingo de Gusmão. Desde o início desta dissertação, assumimos a perspectiva de abordar o fenômeno da santidade, exclusivamente, a partir do reconhecimento da santidade.

Por isso, no capítulo I, realizamos um estudo sobre as diferentes formas de aclamação da santidade, com o intuito de demonstrar que esta prerrogativa nem sempre esteve resguardada ao pontífice romano e que, ao longo do tempo, existiram diferentes instâncias de reconhecimento da santidade, institucionais e não-institucionais, universais e locais, jurídicas e não-jurídicas. No entanto, diante do leque de possibilidades apresentadas, optamos por estudar duas formas específicas desta prática histórica de legitimação da santidade, através da comparação de dois casos de santos reconhecidos oficial e institucionalmente pela hierarquia da Igreja em diacronia: um pela instância episcopal e outro pela pontifícia.

Nos capítulos II e III, fizemos um trabalho de reconstrução das trajetórias pessoais destes dois santos e dos procedimentos realizados por ocasião dos reconhecimentos prestados a ambos. O objetivo principal destes estudos específicos era analisar os possíveis interesses, bem como as relações de poder envolvidas tanto na aclamação episcopal de Domingo de Silos como na canonização de Domingo de Gusmão. Nos dois capítulos, tivemos a oportunidade de analisar separadamente alguns dos aspectos presentes em cada caso. Mas, ainda nestes capítulos, reafirmamos a importância de analisar comparativamente estes dois casos, visto que se baseavam

em instâncias diferentes de reconhecimento da santidade e que este dado tinha implicações diretas na possibilidade de difusão de seus cultos públicos.

Uma análise comparativa destes dois casos de reconhecimento institucional da santidade, através da visualização e da comparação crítica das diferentes trajetórias, dos interesses envolvidos, dos procedimentos realizados e das instâncias de poder atuantes em cada caso, nos permitiu refletir historicamente sobre esta prática de legitimação da santidade. Deste modo, buscamos demarcar os limites, diferenças e semelhanças existentes nas aclamações de santidade recebidas por Domingo de Silos e Domingo de Gusmão, além de identificar as especificidades do culto público prestado a cada um deles.

Em última instância, acreditamos que esta comparação nos possibilitou também debater, de uma forma mais geral, sobre estes dois tipos de reconhecimento institucional da santidade: a aclamação episcopal e a canonização. Por isso, desde o início desta dissertação, deixamos claro que o objetivo deste trabalho não era apenas analisar especificamente estes dois casos, mas também utilizá-los como ponto de partida para uma reflexão mais geral sobre estas duas instâncias de reconhecimento da santidade: o episcopado e o papado.

Como assinalamos no primeiro capítulo da dissertação, o desenvolvimento de cultos locais legitimados pelos episcopados foi uma constante desde o final do século V e permaneceu como norma geral, pelo menos, até o final do século XI. Neste período, o papado começou a requisitar para si a prerrogativa exclusiva de reconhecer oficialmente os santos considerados pela hierarquia da Igreja como dignos de veneração pelos fiéis. O caso de Domingo de Silos é um exemplo de que os episcopados continuaram exercendo localmente este poder até o final do século XI e que, neste momento, ainda eram considerados como portadores da legitimidade necessária para conferir um *status* oficial ao culto público de um santo.

Pelo menos neste século, não parece ter ocorrido um esforço maior por parte das autoridades envolvidas no reconhecimento de santidade prestado em Burgos, no sentido de buscar uma legitimidade papal para o culto a Domingo de Silos. O que nos leva a inferir que esta aclamação episcopal não era vista somente como institucional naquele período, mas também como oficial. Este suposto movimento por um reconhecimento pontifício para Domingo de Silos pode até ter ocorrido no século XIII, quando se elaboraram outras duas hagiografias sobre o santo silense. Contudo, essa é uma hipótese que vamos desenvolver em trabalhos posteriores.

A partir do estudo do reconhecimento prestado a Domingo de Silos e de uma análise pautada no conceito de relações de poder pudemos observar a atuação de diferentes instâncias de poder ibérico em seu caso, atuando a favor do estabelecimento de um culto público em sua homenagem na província de Burgos. Ao que tudo indica, a iniciativa em favor deste reconhecimento oficial teria partido da própria instituição monástica da qual fazia parte e que, certamente, tinha interesses diretos no estabelecimento deste culto: como, por exemplo, uma maior entrada de doações para o mosteiro de Silos. O apoio da realeza castelhana atuou como um fator importante, sobretudo no tocante a uma possível pressão exercida sobre o bispo de Burgos para a realização da *translatio corporis* e, conseqüentemente, para a aclamação local da santidade do patrono silense. Como também vimos anteriormente, a corte castelhana pode ter utilizado o culto a Domingo de Silos como uma forma de legitimar suas ações políticas de expansão territorial sobre o reino de Navarra junto às populações desta região.

Por outro lado, o desenvolvimento de cultos de caráter mais abrangente, que começaram a ser associados à atuação pontifícia ainda no final do século XI, parece só ter se difundido como prática comum para o reconhecimento oficial da santidade pelo papado a partir do século XII, quando os processos de canonização foram instituídos como procedimentos necessários à legitimação de cultos públicos universais pela Igreja de Roma. Todavia, este procedimento só foi

efetivamente estabelecido como norma jurídica no século XIII e o caso de Domingo de Gusmão é um indicativo deste aspecto. Embora tenha sido alvo de um reconhecimento episcopal, desde o início buscou-se uma legitimação pontifícia para o estabelecimento do culto local e, assim que este foi efetivado, tratou-se de promover a sua causa de canonização junto ao papado, demonstrando claramente que os principais defensores de sua aclamação como santo não se davam por satisfeitos somente com o ato episcopal realizado em Bolonha.

Ao estudarmos os procedimentos realizados e os grupos envolvidos nos dois tipos de reconhecimento prestados a Domingo de Gusmão, a partir também do conceito de relações de poder, pudemos observar a atuação de poderes locais em seu caso. Entretanto, percebe-se claramente uma diferença em relação a Domingo de Silos: ao buscar um reconhecimento oficial para o santo fundador da ordem, os dominicanos não se contentaram em receber somente uma aprovação episcopal. Primeiro, buscaram respaldá-la com o consentimento do papa e, depois, trataram de seguir todos os passos necessários para alcançar o reconhecimento pontifício, através da abertura de uma causa de canonização em favor do primeiro Mestre Geral da ordem. Ou seja, no caso de Domingo de Gusmão as relações de poder estabelecidas ultrapassaram os limites locais, à medida que os integrantes da Ordem dos Pregadores utilizaram-se do caráter universal, do prestígio e do poder de sua instituição para alcançar o nível máximo de um reconhecimento oficial da santidade, no período em questão, para o santo fundador dos dominicanos.

Outro aspecto a ser ressaltado a partir da comparação realizada diz respeito à associação da santidade de ambos a diferentes formas de identidade, que optamos por denominar de regional e institucional. No caso de Domingo de Silos, a trajetória clerical restrita aos territórios da península ibérica e a atuação de instâncias de poder local convergiram para um reconhecimento episcopal que, como qualquer outro deste tipo, dificilmente possibilitaria uma difusão muito ampla de seu culto. Daí a vinculação de sua fama de santidade a uma questão regional e que até

podemos interpretar como uma construção posterior ao reconhecimento. Mas, de qualquer forma, este fato contribuiu para a manutenção de seu culto e para a associação de sua imagem de santidade aos conflitos internos da península ibérica e não a um modelo representativo da Igreja de Roma, não só pelo tipo de reconhecimento obtido, como também pela convergência de sua fama de santidade ao processo da reconquista. Diante disso, podemos afirmar que ele não tinha sequer a possibilidade de se impor como santo patrono da península ibérica, quanto mais ser alçado a um *status* de santidade universal. Logo, parece-nos bastante claro que a santidade de Domingo de Silos apresenta-se intrinsecamente relacionada aos problemas contextuais da região de fronteira em que viveu, como, por exemplo, a disputa de poder envolvendo mosteiros, bispados e reinos ibéricos.

Já no caso de Domingo de Gusmão, tanto a atuação clerical mais abrangente, quanto a defesa de seu reconhecimento por uma ordem religiosa que gozava de bastante prestígio e poder em diversas cidades da Europa e junto ao papado, certamente figuraram como fatores preponderantes para o estabelecimento de um culto de caráter universal. A fama de santidade de Domingo de Gusmão acabou sendo associada não aos problemas específicos de uma determinada região, mas sim a uma questão mais geral e que, como vimos, era considerada uma das principais demandas do papado no século XIII: o uso da pregação cristã como um instrumento eclesiástico de combate às chamadas heresias.

Nesse sentido, poderíamos afirmar que a construção de uma imagem de santidade pautada neste ideal de pregação anti-herética, no caso de Domingo de Gusmão, decorreu tanto da sua experiência clerical como das necessidades contextuais do papado, que mesmo após a sua morte continuou requisitando a ajuda dos frades dominicanos para esta tarefa. Nesse caso, a identidade associada à fama de santidade do santo dominicano apresenta-se como institucional. Não no sentido de que tenha sido uma construção original do papado associá-lo ao mencionado ideal,

mas sim por ter reconhecido oficialmente como santo um clérigo que se dedicou quase que exclusivamente a tarefa de combate às heresias. Ou seja, a própria canonização de Domingo de Gusmão no século XIII apresenta-se como um indicativo da vinculação de seu trabalho e de sua fama de santidade às diretrizes, demandas e interesses da sede romana e, portanto, de sua adequação a uma identidade institucional e não regional.

Por fim, diante de tudo o que apresentamos, parece-nos bastante clara a pertinência de um estudo comparativo sobre os reconhecimentos institucionais prestados a Domingo de Silos e Domingo de Gusmão pela hierarquia da Igreja. Não só por nos permitir visualizar as especificidades de cada caso, mas também por nos possibilitar refletir de uma forma mais geral sobre limites, diferenças e semelhanças existentes entre os reconhecimentos prestados pelas instâncias episcopal e pontifícia. Nesse sentido, a partir das reflexões e das constatações apresentadas ao longo desta dissertação, parece-nos claro que o reconhecimento oficial da santidade pela hierarquia da Igreja, no período em questão, apresenta relações diretas com o estabelecimento de relações de poder e com a criação de identidades, que variam em cada caso de acordo com os grupos envolvidos e com os seus respectivos interesses. Pelo menos, esta é a constatação mais geral que podemos tirar da análise comparativa dos casos de Domingo de Silos e Domingo de Gusmão.

BIBLIOGRAFIA

1 Documentações medievais impressas

BULA DE CANONIZAÇÃO DE SANTO DOMINGO. *In*: GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria (ed.). **Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos**. Madrid: BAC, 1947. p. 320-323.

BUJANDA, Fernando. Documentos para la Historia de la diócesis de Calahorra. **Berceo**, n. 2, p. 111-146, 1947.

GONZALO DE BERCEO. **La Vida de Santo Domingo de Silos**. Edição crítica de Aldo Ruffinatto. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1978.

_____. **Obras Completas**. Estudo e edição crítica por Brian Dutton. Londres: Tamesis Books, 1978. V. 4: La vida de Santo Domingo de Silos.

_____. **Vida de Santo Domingo de Silos**. Edição crítica de Teresa Labarta Chaves. 3 ed. Madrid: Castalia, 1984.

_____. **Obra Completa**. Coordinada por Isabel Úria Maqua. Madrid: Espasa-Calpe, 1992.

GRIMALDO. Vita Dominici Silensis. *In*: VALCARCEL, Vitalino. **La “Vita Dominici Siliensis” de Grimaldo**. Estudio, Edición Crítica y Traducción. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982.

JORDÃO DA SAXÔNIA. Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum. *In*: GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria (ed.). **Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos**. Madrid: BAC, 1947. p. 163-218.

LATERANENSE I, II, III. Estudo e edição crítica por Raimunda Foreville. Vitoria: ESET, 1972.

LATERANENSE IV. Estudo e edição crítica de Raimunda Foreville. Vitória: ESET, 1972.

2 Obras de caráter teórico-metodológico

BORGES, Vavy Pacheco. História Política: totalidade e imaginário. **Revista Estudos Históricos**, n. 17, p. 1-10, 1996.

BURKE, Peter. **História e teoria social**. São Paulo: UNESP, 2002.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. História Política. **Revista Estudos Históricos**, n. 16, p. 1-5, 1996.

CARDOSO, C. F.; PÉREZ BRIGNOLI, H. O método comparativo na História. *In*: _____. **Os métodos da História**. 3 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 409-419.

_____.; VAINFAS, Ronaldo. História e Análise de Textos. *In*: _____. (orgs.). **Domínios da História: Ensaio de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1998. p. 375-399.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1988.

DETIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. São Paulo: Idéias e Letras, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Surveiller et Punir. Naissance de la prison**. Paris: Gallimard, 1975.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. 3 ed. Rio de Janeiro: NAU, 2002.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. A História Política no Campo da História Cultural. **Revista de História Regional**, v. 3, n. 1, p. 25-36, 1998.

HAUPT, H - G. O lento surgimento de uma História Comparada. *In*: BOUTIER, J.; JULIA, D (org.). **Passados recompostos; campos e canteiros da História**. Rio de Janeiro: UFRJ/ FGV, 1998. p. 205-216.

KOCKA, Jurgen. Comparison and beyond. **History and Theory**, n. 42, p. 39-44, February of 2003.

PAULA, Elaine Baptista de Matos. et al. **Manual para elaboração e normalização de Dissertações e Teses**. 3 ed. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ SiBI, 2004. (Série Manuais de Procedimentos, nº 5)

PORTO, Thiago de Azevedo; FALCI, Priscila Gonzalez. Método, teoria ou historiografia? Reflexões sobre a História Comparada. *In*: SILVA, Andréia C. L. Frazão da. (coord.). Semana de Integração Acadêmica do CFCH, 1, Rio de Janeiro, 22 a 26 de maio de 2006. **Anais eletrônicos...** Rio de Janeiro: CFCH, 2007. (CD-ROM)

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In*: _____. (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 73-102.

THEML, Neyde, BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. História Comparada: Olhares Plurais. **Estudos Ibero-Americanos**, v. 29, n. 2, p. 7-22, 2003.

VEYNE, Paul. **O inventário das diferenças**. História e Sociologia. São Paulo: Brasiliense, 1983.

3 Instrumentos de estudo

ALDEA VAQUERO, Q.; MARIN MARTINEZ, T.; VIVES GATELL, J. **Diccionario de Historia Eclesiástica de España**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973. 5v.

BERARDINO, Ângelo Di. **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BLEIBERG, G. **Diccionario de Historia de España**. 2 ed. Madrid: Revista de Occidente, 1969. 3v.

BONNASSIE, P. **Dicionário de História Medieval**. Lisboa: Gradiva, 1985.

LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2v.

GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. (org.) **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 1 e 2.

PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito. **LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Loyola, 2003.

PAREDES ALONSO, Francisco Javier. **Diccionario de los papas y concilios**. Barcelona: Ariel, 2005.

4 Obras específicas

AGUADÉ NIETO, S. Las universidades y la formación intelectual del clero castellano en la Edad Media. *In*: _____. (coord.). **Universidad, cultura y sociedad en la Edad Media**. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1994, pp. 159-206.

ALONSO-GETINO, L. González. Capítulos provinciales y priores provinciales de la Orden de Santo Domingo en España. **La Ciencia Tomista**, n. 13, p. 67-96, 1916.

_____. Dominicos españoles confesores de reyes. **La Ciencia Tomista**, n. 14, p. 374-451, 1916.

ÁLVAREZ BORGE, I. Órdenes mendicantes y estructuras feudales de poder en Castilla la Vieja (siglos XIII y XIV). **Revista de Historia Económica**, v. 17, n. 3, p. 543-578, 1999.

ANDRÉS, A. Notable manuscrito de los tres primeros hagiógrafos de Santo Domingo de Silos. **Boletín de la Real Academia de la Historia**, n. 4, p. 172-194, 1917.

ARNALDI, Girolamo. Igreja e papado. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 1., p. 567-589.

ATIENZA, J. G. **Monjes y monasterios españoles en la Edad Media**. Madrid: Temas de Hoy, 1994.

AYLLÓN GUTIÉRREZ, Carlos. **La Orden de Predicadores en el Sureste de Castilla**. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”, 2002.

BAÑOS VALLEJO, Fernando. **La Hagiografía como género literario en la Edad Media: Tipología de doce Vidas individuales castellanas**. Oviedo: Departamento de Filología Española, 1989.

BECCARI, Camilus. **Beatificación y Canonización**. Disponível em: <http://www.encyclopediacatolica.com/c/canonizacion.htm> , acessado em: 08/02/2007.

BELTRÁN DE HEREDIA, V. Examen crítico de la historiografía dominicana en las Provincias de España y particularmente en Castilla. **Archivum Fratrum Praedicatorum**, n. 35, p. 195-248, 1965.

BISHKO, Charles Julian. Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny. **Cuadernos de Historia de España**, n. 47-48, p. 31-135, 1968.

BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Ed. 70, 1985.

BOSCH, Vicente. La “santidad” en los manuales de Teología espiritual anteriores al Concilio Vaticano II. In: R. BUSTILLO, M.; CASAS, C.; GIL-TAMAYO, J. A. et al. **El caminar histórico de la santidad cristiana: de los indicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II**. Universidad de Navarra: Servicio de Publicaciones, 2004. p. 309-324.

BROWN, Peter Robert Lamont. **The cult of the saints (Its Rise and Function in Latin Christianity)**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

_____. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. In: _____. **Society and the Holy in Late Antiquity**. Berkeley: The University of California Press, 1982. p. 103-152.

CÁRCEL ORTI, Vicente. **?Qué es una beatificación y una canonización?**. Disponível em: www.es.catholic.net , acessado em: 31/05/2007.

CERTEAU, M. de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. *In: ____*. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 1982. p. 266-278.

CORDERO RIVERA, Juan. **Los monasterios Riojanos en la Edad Media: Historia, Cultura y Arte**. Logroño: Ateneo Riojano, 2005.

DELOOZ, Pierre. Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church. *In: WILSON, Stephen (ed.)*. **Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History**. Cambridge: University Press, 1983. p. 189-216.

_____. Sainteté et martyre. **Revue d'Histoire Ecclésiastique**, v. 95, n. 3, Juillet-Septembre 2000.

DÍAZ IBÁÑEZ, Jorge. **La organización institucional de la Iglesia en la Edad Media**. Madrid: Arco Libros, 1998.

DUFFY, E. **Santos e pecadores: história dos papas**. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

ESTEPA DIEZ, C.; RUIZ, T. F.; BONACHÍA, J. A; CASADO, H. **Burgos en la Edad Media**. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1984.

FACI LACASTA, Javier. La reforma gregoriana en Castilla y León. *In: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.)*. **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 1, p. 262-275.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier. El culto y la devoción a los santos. *In: GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo. (org.)* **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 2, p. 301- 318.

FONTAINE, Jacques. Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de P. Brown. **Analecta Bollandiana**, n. 100, p. 17-41, 1982.

GAJANO, Sofia Boesch. Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia. **Studi storici**, n. 23, p.119-136, 1982.

_____. Santidade. *In*: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 2, p. 449-464.

GALBRAITH, G. R. **The Constitution of Dominican Order, 1216 to 1360**. Manchester: University of Manchester, 1925.

GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles. 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**, v. 31, n. 1, p. 127- 145, 2001.

_____. La santidad en el mundo medieval: un concepto unívoco y una diversidad de modelos. Separata de Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores. Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. XXI, Pamplona, 3-5 de mayo de 2000. **Actas...** Universidad de Navarra: Servicio de Publicaciones, 2001. p. 125-139.

_____. Santo Domingo de Silos en el siglo XIII: un santo, una abadía y un rey. **Studia Silensia**, n. 25, p. 449-464, 2003.

GARCÍA SERRANO, F. Mundo urbano y dominicos en la Castilla medieval. **Archivo Dominicano**, n. 18, p. 255-273, 1997.

GARCIA TURZA, Francisco Javier. De los monjes a los frailes: La coyuntura del año 1200 en la sociedad y en la Iglesia. *In*: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la. Semana de Estudios Medievales, VI, Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995. **Actas...** Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1995. p. 13-28.

GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria (ed.). **Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos**. Madrid: BAC, 1947.

GERARDI, R. Santidade. *In*: PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito. **LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Loyola, 2003. p. 680.

- GOODICH, Michael. A Profile of Thirteenth Century Sainthood. **Comparative Studies in Society and History**, n. 44, p. 429-37, 1976.
- _____. The Concept of Sainthood in the Hagiographical Prologue. **History and Theory**, n. 20, p. 168-174, 1981.
- _____. The politics of canonization in the thirteenth century: lay and Mendicant saints. *In*: WILSON, Stephen (ed.). **Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History**. Cambridge: University Press, 1983. p. 169-187.
- _____. Vision, Dream and Canonization Policy during the Pontificate of Innocent III (1197-1216). *In*: MOORE, John C. (ed.). **Innocent III and His World**. Aldershot: Ashgate, 1999. p. 151-163.
- _____. **Lives and Miracles of the Saints: Studies in Medieval Latin Hagiography**. Aldershot: Ashgate, 2004.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael. El culto a los Mártires y Santos en la cultura cristiana. Origen, evolución y factores de su configuración. **Kalakorikos**, n. 5, p. 161-185, 2000.
- HERKLESS, John. **Francis and Dominic and The Mendicant Orders**. Whitefish: Kessinger Publishing, LLC, 2007.
- KLEINBERG, Aviad. **Histoires de saints: Leur rôle dans la formation de l'Occident (Broché)**. Paris: Gallimard, 2005.
- LAPPIN, Anthony. **The Medieval Cult of Saint Dominic of Silos**. Leeds: Maney Publishing for the Modern Humanities Research Association, 2002. (MHRA Texts and Dissertations, 56).
- LARIOS RAMOS, Antonio. Los Dominicos y la Inquisición. **Clio & Crimen**, n. 2, p. 81-126, 2005.
- LECLERCQ, H. Saint. *In*: CABROL, Fernand; LECLERCQ, Henri; MARROU, Henri. (dir.). **Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie**. Paris: Letouzey et Ané, 1953. T. 15, p. 373-462.

- LINAGE CONDE, Antonio. Los dominicos. *In*: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 2, p. 136-142.
- _____. Las Órdenes religiosas en la baja Edad Media: los Mendicantes. *In*: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 2, p. 117-174.
- _____. De los monjes a los frailes. Notas sobre la implantación de la vida religiosa medieval en el territorio castellano-leonés. *In*: W., A. A. **El pasado histórico de Castilla y León**. Burgos: Junta de Castilla y León, 1983. V. 1: Edad Media, p. 263-274.
- LINEHAN, P. **La Iglesia Española y el papado en el siglo XIII**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1975.
- LLORCA, Bernardino. Derechos de la Santa Sede sobre España. El pensamiento de Gregorio VII. *In*: FLICHE, A. (dir.). **Reforma Gregoriana y Reconquista**. Valencia: Edicep, 1976. p. 553-569.
- M. DE LOS HOYOS, M. Primeras fundaciones dominicas en España. **Boletín de la Institución Fernán González**, n. 31, p. 198-219, 1952.
- MACKEN, P. Canon. **Desarrollo histórico del proceso de canonización**. Disponible em: www.es.catholic.net , acessado em: Maio de 2007.
- MANDONNET, Pierre. **Saint Dominique: L'idée, l'homme, et l'oeuvre**. Paris: Desclée de Brouwer et Cie, 1937.
- MANSILLA REOYO, D. **Iglesia Castellano Leonesa y curia romana en los tiempos del rey San Fernando**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1945.
- _____. Restauración eclesiástica en los reinos de Asturias, Galicia, León y Castilla. *In*: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 2, p. 611-636.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo. **Domingo de Guzmán, Evangelio Viviente**. Disponible em: www.dominicos.org.ve , acessado em: Maio de 2007.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo. Los concilios españoles de la época gregoriana. *In*: FLICHE, A. (dir.). **Reforma Gregoriana y Reconquista**. Valencia: Edicep, 1976.

MARTÍN MARTÍN, José Luis. **Historia de Castilla y León**. Valladolid: Ámbito, 1985.

MORENO MARTÍNEZ, José Luís. Santo Domingo de Silos: sacerdote en Cañas y ermitaño en Laguna de Cameros. **Berceo**, n. 144, p. 17-36, 2003.

NIETO SORIA, J. M. **El Pontificado medieval**. Madrid: Arco Libros, 1996.

_____. **Iglesia y poder real en Castilla. El episcopado (1250-1350)**. Madrid: Universidad Complutense, 1998.

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.

PALACIOS MARTÍN, Bonifacio. Los dominicos y las órdenes mendicantes en el siglo XIII. *In*: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la. Semana de Estudios Medievales, VI, Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995. **Actas...** Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1995. p. 29-42.

PÉREZ-EMBID WAMBA, Javier. **Hagiología y sociedad en la España medieval: Castilla y León (Siglos XI-XIII)**. Huelva: Universidad de Huelva, 2002.

_____. Usos de la hagiografía durante la reforma gregoriana. *In*: _____. et al. La Reforma Gregoriana y su proyección en la cristiandad Occidental. Siglos XI- XII. Semana de Estudios Medievales. 32, Estella, 18 a 22 de julio de 2005. **Actas...** Pamplona: Gobierno de Navarra, 2006. p. 113-151.

PÉREZ RODRÍGUEZ, Antonino M. En la otra vertiente del Año Mil; con Santo Domingo de Silos, por ejemplo. *In*: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (coord.). **Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval**. Semana de Estudios Medievales, IX, Nájera, 1998. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999. p. 383-400.

PIETRI, Charles. L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur. *In*: LES FONCTIONS DES SAINTS DANS LE MONDE OCCIDENTAL (IIIe-XIIIe SIÈCLE), Rome, 1988. **Actes...** Palais Farnèse: École Française de Rome, 1991. p. 15-36.

REYES VIZCAÍNO, Pedro. **El proceso de beatificación y canonización**. Disponível em: www.es.catholic.net, acessado em: Maio de 2007.

RÍOS DE LA LLAVE, Rita. Urban Communities and Dominican Communities in Medieval Castile-León: a Historiographical Outline. *In: Religion, Ritual and Methodology Aspects of Identity formation in Europe*. Pisa: Edizioni Plus/Universidade de Pisa, 2006. p. 45-60.

RIVERA RECIO, Juan Francisco. Relaciones de la Sede Apostólica con los distintos reinos hispanos. *In: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). Historia de la Iglesia en España*. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 1, p. 259-262.

RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Estampa, 1995.

RYAN, James D. Missionary Saints of the High Middle Ages: Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, n. 1, p. 1-28, January of 2004.

SANZ SANCHO, Iluminado. La política de Fernando I respecto a Roma y Cluny. *In: La Península Ibérica y el Mediterráneo entre los siglos XI y XIII*. Madrid: Polifemo, 1998. p. 101-119.

SAXER, V. Culto dos mártires, dos santos e das relíquias. *In: BERARDINO, Ângelo Di. Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 896-898.

SEMERARO, M. Canonização. *In: PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito. LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 91.

SILVA, Andréia C. L. Frazão da. Hagiografia e poder nas sociedades ibéricas medievais. *Humanas*, n. 10, p. 135-172, 2001.

. A santidade como construção histórica: o caso de Santo Domingo de Silos. Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM. IV, Belo Horizonte, 6 a 8 de julho de 2001. *Atas...* Belo Horizonte: PUC-MG, 2003. p. 640- 648.

THURSTON, H. Saints and Martyrs (Christian). *In*: HASTINGS, J. (ed.). **Encyclopedia of Religion and Ethics**. New York: Charles Scribner's Sons, 1962. V. 11, p. 52-59.

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

VAUCHEZ, André. Santidade. **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. V. 12, p. 287-300.

_____. **La Santeté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge**. 2 ed. Palais Farnèse: École Française de Rome, 1988.

_____. O Santo. *In*: LE GOFF, J. (dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230.

VICAIRE, M. H. **Histoire de Saint Dominique**. Paris: CERF, 1957.

_____. **St. Dominic and his Times**. Londres: Darton, Longman & Todd, 1964.

WILSON, Stephen (ed.). **Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History**. Cambridge: University Press, 1983.

5 Obras gerais

AIGRAIN, R.L. **Hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire**. Paris: s/ed, 1953.

ALVAR, M. Gonzalo de Berceo como Hagiógrafo. *In*: GONZALO DE BERCEO. **Obra Completa**. Coordinada por Isabel Úria Maqua. Madrid: Espasa-Calpe, 1992. p. 29-59.

ARDEMAGNI, E. J. Hagiography in Thirteenth-Century Spain: Intertextual Reworking. **Romance Languages Annual**, n. 2, p. 313-316, 1990.

BAÑOS VALLEJO, Fernando. Lo sobrenatural en la vida de Santo Domingo. **Berceo**, n. 110-111, p. 21-32, 1986.

- BERLIOZ, Jacques. **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1996.
- BIAGGINI, Olivier. Le témoin impossible: Gonzalo de Berceo et la construction de l'auteur. XXXe Congrès de la Société des Hispanistes Français. **Actes La Question de l'auteur**. Brest: Université de Bretagne Occidentale, 2002. p. 131-146.
- BISHKO, Charles Julian. The Spanish and Portuguese Reconquest, 1095-1492. In: HAZARD, Harry W. **A History of the Crusades**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1975. V. 3, p. 396-456.
- BOGLIONI, Pierre. L'Église et la divination au Moyen Âge, ou les avatars d'une pastorale ambiguë. **Théologiques**, v. 8, n. 1, p. 37-66, 2000.
- CIKLAMINI, Marlene. Sainthood in the Making: The Arduous Path of Guomundr the Good, Iceland's Uncanonized Saint. **Alvíssmál**, n. 11, p. 55-74, 2004.
- CIROT, G. L'humour de Berceo. **Buletin Hispanique**, n. 44, p. 160-165, 1942.
- _____. L'expression dans Gonzalo de Berceo. **Revista de Filología Española**, n. 9, p. 154-170, 1922.
- CORRO DEL ROSARIO, P. Gonzalo de Berceo. **La Ciudad de Dios**, El Escorial, n. 141, p. 401-412, 1925.
- COCHELIN, Isabelle. Orders and exclusions. **Early Medieval Europe**, v. 13, n. 4, p. 395-403, 2005.
- CONNOLLY, J., E.; DEYERMOND, A.; DUTTON, B (eds.). **Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh**. Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990.
- CORNELLI, Gabriele. "Homens Divinos" entre Religião e Filosofia: Para uma História Comparada do termo no Mundo Antigo. **Revista Estudos de Religião**, p. 1-20, Junho de 2003.

- DELEHAYE, H. **Les légendes hagiographiques**. 4. ed. Bruxellas: Sociedad de Bolandistas, 1973.
- DEYERMOND, Alan. Berceo y la poesía del siglo XIII. *In*: RICO MANRIQUE, Francisco. **Historia y crítica de la literatura española**. Barcelona: Crítica, 1979. p. 127-140.
- DIAGO HERNANDO, Máximo. El intervencionismo nobiliario en los monasterios riojanos durante la Baja Edad Media. Encomiendas y usurpaciones. **Hispania**, n. 182, p. 811-861, 1992.
- DÍAZ IBÁÑEZ, Jorge. **Iglesia, sociedad y poder en Castilla. El obispado de Cuenca en la Edad Media (siglos XII-XV)**. Cuenca: Alfonsópolis, 2003.
- DUBOIS, J; LEMAITRE, J.L. **Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale**. Paris: CERF, 1993.
- DUTTON, B. Ha estado Gonzalo de Berceo en Silos?. **Berceo**, n. 58, p. 111-114, 1961.
- _____. Gonzalo de Berceo: unos datos biográficos. *In*: PIERCE, F.; JONES, G. A (eds.). CONGRESSO DE HISPANISTAS, 1, s/1, s/d. **Actas...** Oxford: Dolphin Book, 1964. p. 249-254.
- _____. Los móviles generales de la obra de Gonzalo de Berceo. *In*: GONZALO DE BERCEO. **Obras Completas**. Estudio e edição crítica por Brian Dutton. 2 ed. Londres: Tamesis Books, 1984. V. 1: La Vida de San Millán de la Cogolla, p. 177-183.
- FACI LACASTA, Javier. La influencia económica, social y cultural del monacato. *In*: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 1, p. 192-214.
- FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier. **La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (S. XI-XIII)**. Gijón: Trea, 2005.
- FLICHE, A. El programa pontificio de Inocencio III. *In*: _____. (dir.). **La cristiandad romana**. Valencia: Edicep, 1975.

FORESTI SERRANO, C. Esquemas descriptivos y tradición en Gonzalo de Berceo. **Boletín de Filología**, n. 15, p. 5-31, 1963.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Peregrinos, monges e guerreiros. Feudo-clericalismo e Religiosidade em Castela Medieval**. São Paulo: Hucitec, 1990.

FRANCHINI, E. Dos notas al texto de la Vida de Santo Domingo de Silos y del Poema de Santa Oria. **Revista de Poética Medieval**, n. 1, p. 113-22, 1997.

FRANK, I. W. **Historia de la Iglesia Medieval**. Barcelona: Herder, 1988.

FROLICH, Roland. **Curso Básico de História da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1987.

GAJANO, Sofia Boesch. Agiografia altomedievale. **Rivista di storia e letteratura religiosa**, n. 14, p. 463-465, 1978.

_____. Uso y abuso de los milagros en la cultura da la Alta Edad Media. *In*: LITTLE, Lester K.; ROSENWEIN, Barbara H. **La Edad Media a debate**. Madrid: Akal, 2003. p. 506-520.

_____. **Il miracolo come oggetto di storia. Riflessioni di una medievista**. Disponível em: <http://www.issrgo.it/Il%20miracolo.htm> , acessado em: Fevereiro de 2007.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. Cultura en el reinado de Alfonso VIII de Castilla: Signos de un cambio de Mentalidades y sensibilidades. *In*: _____. et al. **CURSO DE CULTURA MEDIEVAL**, 2, Aguilar de Campo, 1990. **Actas...** Madrid: Centro de Estudios del Románico, 1992. p. 167-194.

GERBET, M. C. **L'Espagne au moyen âge. VIII-XV siècle**. Paris: Armand Colin, 1992.

_____. **Las noblezas españolas en la Edad Media (siglos XI-XV)**. Madrid: Alianza, 1997.

GICOVATE, B. Notas sobre el estilo y la originalidad de Gonzalo de Berceo. **Bulletin Hispanique**, v. 62, n. 1, p. 5-15, 1960.

- GIMENO CASALDUERO, Joaquin. Berceo: La norma hagiográfica de la Vida de Santo Domingo de Silos. *In: Chevalier, Maxime, López, Francois, Pérez, Joseph, Salomón, Noel* (ed.). Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, 5, Bordeaux, 2-8 de septiembre de 1974. **Actas...** Bordeaux: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos. Universite de Bordeaux III, 1977. p. 441-448.
- GOMÉZ REDONDO, F. Relaciones entre historiografía y hagiografía. *In: CONNOLLY, J. E.; DEYERMOND, A.; DUTTON, B* (eds.). **Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh**. Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990. p. 55-58.
- HOMET, R. **Los collazos en Castilla (siglos X-XIV)**. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1976.
- IOGNA-PRAT, Dominique. Ordem (ns). *In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude* (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 2, p. 305-319.
- JEDIN, H. Historiografía Eclesiástica e Historia Científica de la Iglesia. *In: ____*. (org.). **Manual de Historia de la Iglesia**. Barcelona: Herder, 1966. T. 1, p. 56-65.
- JESÚS LACARRA, María. La maestría de Gonzalo de Berceo en la Vida de Santo Domingo de Silos. **DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica**, n. 6, p. 166-176, 1987.
- LE GOFF, J. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Lisboa: Estampa, 1984.
- LINAGE CONDE, Antonio. Introducción de la Regla benedictina. *In: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo* (dir.). **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 1, p. 149-171.
- _____. El movimiento cluniacense en España. *In: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo* (dir.). **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 1, p. 171-191.
- LOMAX, D. The Lateran reforms and Spanish literature. **Iberomania**, n. 1, p. 299-313, 1969.
- MACGREGOR, James B. Negotiating Knightly Piety: The Cult of the Warrior-Saints in the West, ca. 1070 –ca. 1200. **Church History**, v. 73, n. 2, p. 317-345, June of 2004.

- MENÉNDEZ PELÁEZ, J. El IV Concilio de Letrán, la Universidad de Palencia y el Mester de Clerecía. **Studium Ovetense**, n. 12, p. 27-39, 1984.
- MITRE FERNANDEZ, Emilio. **Iglesia y vida religiosa en la Edad Media**. Madrid: Istmo, 1991.
- MOORE, R. I. **La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental. 950 - 1250**. Barcelona: Crítica, 1989.
- OLIVER, A. La herejía en los reinos hispánicos. *In*: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 2, p. 78-111.
- ORLANDIS, J. **La Iglesia en La España Visigótica y Medieval**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1976.
- PEREZ DE URBEL, J., MUIR WHITEHALL, W. Los manuscritos del Real Monasterio de Santo Domingo de Silos. **Boletín de la Real Academia de la Historia**, n. 95, p. 521-601, 1929.
- PÉREZ ESCOHOTADO, Javier. Berceo como traductor: Fidelidad y contexto en la Vida de Santo Domingo de Silos. **LIVIUS. Revista de Estudios de Traducción**, n. 3, p. 217-227, 1993.
- RIVERA RECIO, Juan Francisco. El reinado de Alfonso VI. *In*: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. V. 2, T. 1, p. 236-241.
- RODRIGUES, José Carlos. **O Corpo na História**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.
- RODRÍGUEZ-PICAVEA, Enrique. The Frontier and Royal Power in Medieval Spain: A Developmental Hypothesis. **The Medieval History Journal**, v. 8, n. 2, p. 273-301, 2005.
- RUCQUOI, A. La formation culturelle du clergé en Castille à la fin du Moyen Age. *In*: _____. et al. Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de Enseignement Supérieur Public, 22. **Actas...** Paris: Publications de la Sorbone, 1993. p. 249-62.

RUIZ DOMINGUEZ, J. A. **El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo**. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999.

SÁINZ RIPA, E. Reflexões sobre a Educação Clerical no Reino de Castela durante o Medievo. **Plures - Humanidades**, v. 2, n. 1, p. 27-45, 2001.

SAYERS, J. **Innocent III. Leader of Europe 1198 - 1216**. Londres/Nova York: Longman, 1994.

SILVA, Andréia C. L. Frazão da. A produção literária de Gonzalo de Berceo, a Reforma Gregoriana e a Igreja Católica. *In*: MONGELLI, L. M. et al. Encontro Internacional de Estudos Medievais, 1, São Paulo, 4 a 6 de julho de 1995. **Atas...** São Paulo: USP, UNICAMP, UNESP, 1996. p. 118-124.

_____. Hagiografia, história e poder: as Vidas de Santos de Gonzalo de Berceo. **Anuario Brasileño de Estudios Hispánicos**, n. 7, p. 77-91, 1997.

_____. Religião e religiosidade na Península Ibérica Medieval: uma abordagem micro-histórica. **História: Questões e Debates**, n. 33, p. 77-102, 2001.

ÚRIA MAQUA, I. Sobre la transmisión manuscrita de las obras de Berceo. **Incipit**, n. 1, p. 13-23, 1981.

_____. Gonzalo de Berceo y el Mester de Clerecía en la nueva perspectiva de la crítica. **Berceo**, n. 110-11, p. 7- 20, 1986.

VARASCHIN, Alain. San Millán de la Cogolla: le temps du monastère ou l'imaginaire de Gonzalo de Berceo. **Cahiers de Civilisation Médiévale**, n. 24, p. 257-267, 1981.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. Between Virginity and Spiritual Espousals: Models of Feminine Sainthood in the Christian West in the Middle Ages. **The Medieval History Journal**, v. 2, n. 2, p. 349-359, 1999.

VELÁZQUEZ, I. **Hagiografía y culto a los santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias**. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2002.

ZERNER, Monique. Heresia. *In*: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 1, p. 503-521.

YNDURAIN, D. Algunas notas sobre Gonzalo de Berceo y su obra. **Berceo**, n. 90, p. 3-67, 1976.

_____. La literatura española en el siglo XIII. **Cuadernos HISTORIA 16**, ano 3, n.25, p.67-98 maio de 1978.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)