

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA ESPIRITUALIDADE MONÁSTICA BENEDITINA NUMA HAGIOGRAFIA GALEGA DO SÉCULO XII

Andréa Reis Ferreira Torres

O exemplo da *Vida E Milagre de São Rosendo* e do Mosteiro de Celanova

O presente artigo foi elaborado a partir dos resultados parciais da pesquisa individual que vem sendo desenvolvida como projeto de monografia de final de curso, no âmbito do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e que estuda as relações existentes entre o desenvolvimento do monacato no noroeste peninsular e a produção hagiográfica dessa região no contexto do século XII. Partindo deste objetivo, analisamos a *Vida e Milagres de São Rosendo*, bem como demais documentos relacionados à atuação monástica desse personagem e à história institucional do Mosteiro de Celanova. Neste trabalho será priorizada uma abordagem que propicie aprofundar as reflexões acerca da espiritualidade beneditina no contexto da Península Ibérica centro-medieval e suas representações na hagiografia estudada.

A obra aqui analisada trata da biografia de São Rosendo, bispo de Mondonhede e fundador do Mosteiro de Celanova, nascido em Salas, perto de Santo Tirso, que é lembrado como personagem histórico de grande importância para a história da Galiza, tendo sido protagonista de ações políticas, eclesiásticas e familiares que marcaram os séculos X a XIII.ⁱ

Sua vida foi escrita ao final do século XII, pelo monge de Celanova, Ordonho, a partir de obras e materiais recolhidos previamente por outro monge, Estevão, no qual se mesclam memórias documentadas de sua vida e do Mosteiro por ele fundado.ⁱⁱ Apesar de a obra trazer especificamente o nome do seu autor, Ordonho, os autores ainda não chegaram a um consenso a respeito do quanto Estevão teria participado, uma vez que seu nome aparece em edições anteriores, como nas *Acta Sanctorum* (HENSCHEN, 1668), na *España Sagrada* (FLOREZ, 1739, 106) e por Alexandre Herculano nos *Portugaliae Monumenta Historica* (HERCULANO, 1856, 33s).

A partir de outros trabalhos realizados, percebemos que são muitas as possibilidades de encontrarmos traços em comum entre a *Vida e Milagres de São Rosendo* (VMR) e a Regra Beneditina, sendo, antes de tudo, uma possibilidade de avaliar que elementos eram priorizados

pelo autor ao constituir sua narrativa a respeito da vida do santo que já na época de produção da obra ocupava lugar de especial destaque, não apenas nos âmbitos monástico e episcopal, mas também político.

Tal eixo de análise nos permite aprofundar a pesquisa acerca dos ideais monásticos na Galiza do século XII, bem como suas representações na obra hagiográfica, o que acreditamos ser de grande importância para o estudo do desenvolvimento do monacato, uma vez que defendemos que o processo de beneditização deve ser compreendido para além daquilo que a documentação comprova a respeito da existência ou não do livro de regras em determinado mosteiro, dando maior relevância aos traços culturais que vão paulatinamente se modificando na concepção de vida monástica.

Durante a pesquisa, no entanto, sentimos necessidade de abordar a questão da espiritualidade beneditina, inclusive por meio de Cluny, que se expande para a Península Ibérica a partir do século XI, analisando de que forma esta se fez presente na documentação galega do período, bem como nas representações hagiográficas aqui estudadas. Reconhecemos que a maior parte dos estudos que tratam do fenômeno monástico na Galiza em nosso recorte temporal dá preferência para abordagens que contemplem com maior destaque os aspectos sociais e políticos, bem como os econômicos, deixando de lado o âmbito cultural, que em nosso caso será o mais privilegiadoⁱⁱⁱ.

Nesse sentido, procuraremos seguir uma análise que parta da historiografia acerca das relações politicosociais estabelecidas durante o desenvolvimento do monacato, para começar a entender quês conexões podemos fazer com suas características culturais, sobretudo relativas a espiritualidade de modelo beneditina. O motivo pelo qual essa forma de abordagem foi utilizada é a percepção de que o monacato supõe um ideal religioso que se encontra materializado em instituições externas, e que, como tal, é preciso compreender o paradoxo encontrado na vinculação entre as manifestações materiais e a espiritualidade monástica, tão marcadamente fundada na noção de afastamento do mundo (LINAGE CONDE, 1973, p. 89).

Ainda apoiados em Linage Conde, justificamos a atenção dada ao aspecto espiritual do monacato. O ideal monástico, coincidindo com outros ideais religiosos, prevê uma “elevação mística” por meio de disciplina ascética pautada, sobretudo, na noção de solidão, que seria justamente a definidora da manifestação monástica em comparação com outras formas de religiosidade. O autor ainda observa que o vocábulo *monachus* teve uma dupla interpretação

etimológica, pois apesar de salientar a noção de unidade, foi entendido como formador de uma ideia de unidade entre solitários (LINAGE CONDE, 1973, 90-91).

A solidão pode assim ser vista em duas formas de vida religiosa, a dos cenobitas e dos eremitãos, e assim ela é encontrada na Regra Beneditina (RB), cujos mosteiros adotaram ambas as formas, mas sem nunca deixar de dar maior importância ao modo de vida cenobítico, sendo estes os principais destinatários da dita Regra (RB, I, 1-5; 13). Isso, contudo, não impediu o estabelecimento de ordens monásticas que combinassem cenobitismo e eremitismo, como é o caso da camuldulense, verdadeiramente beneditina, e da Cartuxa, também profundamente influenciada pela Regra (LINAGE CONDE, 1973, 94).

De maneira sintética, podemos dizer que S. Bento define um estilo de vida que seria um meio termo entre a rigidez da vida penitencial do Oriente e a suposta liberdade exacerbada dos mosteiros ocidentais contemporâneos, criando uma religiosidade que estava pautada na estabilidade da permanência no mosteiro e no equilíbrio pretendido por uma rotina que devia englobar a ascese, a leitura e o trabalho manual, tudo isso sob a autoridade e orientação de um abade (RB, Prólogo). Residiria nessa maneira de levar a vida cotidiana a principal diferença do cenobitismo para o eremitismo, uma vez que a RB dava demasiado valor à função “adestradora” da vida no mosteiro, que se mostrava mais segura que uma vida errante em que muitos desvios podiam alterar o ânimo do religioso (LAWRENCE, 1999, 43-44).

Tal função adestradora da vida monástica pode ser associada ao ideal da humildade, que é marcadamente relacionada à Rosendo nas representações presentes em sua *Vida*. Apenas na passagem que trata da sua ordenação como bispo de Dumio “não por sua vontade, mas sim obrigado”^{iv} (VMR 15) vemos três ideais relacionados àquele beneditino, a saber, a negação da vontade própria (RB 5,12; 7, 19 e 31), a negação do orgulho (RB 57,2 e 3) e ainda a total obediência a um superior (RB 7,34). Desta mesma forma, esses ideais transparecem na sua nomeação como bispo de Iria, responsabilidade da qual Rosendo se consideraria indigno (VMR 17). Também por sua humildade, mesmo tendo sido o fundador de Celanova, não tornou-se seu abade, mas trouxe Fránquila, então abade de San Esteban, dando-lhe o governo de seu cenóbio e entregando-se a sua autoridade (VMR 27).

Também o ideal de pobreza, comum às duas formas de vida, estava explícito na RB. Possuir propriedade era visto como uma forma de manutenção de uma particularidade, de uma individualidade, não condizente com a vida comunitária prevista para a vivência monástica.

Renunciar aos bens materiais fazia parte do ato de negação da vontade própria, recomendado pelo Evangelho como propício àqueles que buscavam a perfeição espiritual. No caso do monacato, era imprescindível para a conformação do modelo de vida em comunidade e sob a única autoridade do abade. Ao contrário do que se veria posteriormente com os franciscanos, aqui a pobreza não previa uma situação de indigência, uma vez que, mesmo não possuindo propriedades individuais, todos partilhavam de bens comunitários, frutos de doações dos próprios monges e suas famílias ou de outros benfeitores. Sendo assim, os monges viviam de maneira relativamente confortável e protegida, fazendo com que o estado de pobreza tivesse um caráter mais psicológico que material (LAWRENCE, 1999, 46).

Quanto à questão das doações, segundo Diaz y Diaz, um dos principais objetivos da *Vida* é demonstrar a importância da memória do santo, relacionada tanto a sua atuação, quanto a fundação de Celanova, esta tida como resultado de um esforço metódico e da busca por proteção real e doações familiares. A *Vida* apresenta, com especial ênfase, os esforços de Rosendo para assegurar os bens futuros e a situação institucional de Celanova, garantido que o mosteiro continuasse recebendo contribuições e que ninguém poderia tentar tirar proveito dos bens do mosteiro (VR 6, MR 2, 11, 12, 20, 21, 42; Cfr. DÍAZ Y DÍAZ ET AL, 1990, 57-58).

Ligado à noção de renúncia à propriedade, estava o ideal de obediência, também central no voto do monge, ao lado da estabilidade e da retidão de costumes. A partir do modelo de espiritualidade beneditina, era missão do monge passar a vida tentando desfazer o ato inicial de desobediência do homem à vontade divina, seguindo assim o modelo de Cristo, que foi obediente até a morte. Além disso, a completa entrega a uma autoridade, que deveria ser obedecida sempre, era crucial para evitar qualquer forma de orgulho espiritual ou arrogância perante os demais. A importância dada ao papel do abade talvez seja esse o ponto da Regra mais realçado pelo hagiógrafo de Rosendo.

A Regra Beneditina dedica seu segundo capítulo a normatização da figura do abade, a respeito de como este deve proceder e da responsabilidade à qual se deve fazer digno. O papel do abade é, sobretudo, mostrar o exemplo das boas ações (RB 2, 12), agindo de modo a melhor ensinar aos discípulos o caminho da perfeição monástica, fazendo uso, dependendo da situação, da “severidade de um mestre e do pio afeto de um pai” (RB 2, 24). Segundo Ordonho, após a morte de Fránquila, Rosendo é eleito abade. A respeito de sua atuação como superior do mosteiro, o autor escreve:

Realmente nosso afeto não pode ocultar quanta era sua santidade e quão piedoso e benigno era com todos: quando instruía com o consolo da palavra sagrada ao justo, para que aprendesse melhor, e quando corrigia com a suavidade da lei e o terror do inferno ao murmurador e ao soberbo para que se emendassem, segundo a sentença do apóstolo: ‘Repreende, exorta, admoesta com toda paciência e doutrina’ (VMR, 31)

É interessante notar que essa mesma referência bíblica (II Tim 4, 2) aparece tanto na *Vida* quanto na Regra (RB, 2, 23). A narrativa de sua atuação como abade ainda destaca que todos devem ser tratados de modo igual, sejam de origem livre ou servil (VMR 32 e 36; RB 2, 16), uma vez que para a vida religiosa tudo que importava era a bondade e a obediência (VMR 36; RB 2, 17).

Ao retratar o momento da morte de Rosendo, Ordonho faz mais algumas claras referências à Regra Beneditina, destacadamente quando coloca na boca de Rosendo a frase “Confie, meus filhos e senhores, e ponham suas esperanças no Senhor, pois não os deixarei orfãos” (VMR 39). A noção de abade como aquele que faz as vezes de Jesus Cristo e sua representação como pai estão na RB, capítulo 2, 2-3.

Parte importante também da descrição que Ordonho faz do discurso de Rosendo antes da morte é a insistência em que o abade seja eleito pela comunidade de monges e que este seja alguém dotado de todas as virtudes necessárias, sobretudo a sabedoria, para guiar os discípulos (VMR 39; RB 64, 1-2).

Parte dos trabalhos realizados em um mosteiro deveria ser de caráter intelectual e em muitos cenóbios beneditinos de toda a Europa pode-se encontrar exemplos de atividades relacionadas à produção de textos de caráter espiritual ou litúrgico, bem como a cópia e manutenção de textos antigos como as Escrituras, os livros dos Padres católicos, as *Vidas dos Padres* e as *Regras* de S. Basílio e Pacômio. Esses eram os clássicos usados também na educação dos *oblato*, jovens que eram entregues aos cuidados dos mosteiros para serem educados e fazerem parte, por toda a vida, de sua comunidade (LAWRENCE, 1999, 53-56). No caso da Galiza, existe registro dessa prática, sobretudo no século XI, tendo principal destaque o caso de Celanova e do prepósito Crescônio, que atuava como *nutribus et creatibus* (TUMBO DE CELANOVA, doc., 180, 250), e havia sido tutelado pelo próprio S. Rosendo em sua juventude (ANDRADE CERNADAS, 1997, 228).

Por influência de Cluny, as escolas para oblatos desapareceram por volta do final do século XII, quando sua função educadora foi substituída pelas escolas episcopais (DIAZ Y DIAZ, 1971, 313). No entanto, o trabalho intelectual de Celanova se manteve a todo vapor durante este século, como se pode perceber pelo registro de diversos projetos cartoriais para a transladação dos documentos originais de seu arquivo, além da produção da obra hagiográfica aqui estuda, pelos monges Estevão e Ordonho, tendo este último também escrito outra obra, chamada *Expomonogeron*, não preservada e de conteúdo desconhecido, mas provavelmente de caráter litúrgico (ANDRADE CERNADAS, 1997, 234).

Também por obra de Cluny a importância do trabalho manual perdeu muito espaço para o trabalho intelectual, sobretudo como resultado de um aumento na complexidade dos deveres litúrgicos do monge. Além disso, era considerado o trabalho próprio de camponeses e não era recomendado para monges advindos de origens sociais mais abastadas (LAWRENCE, 1999, 144).^v

A respeito da importância do trabalho manual, não encontramos muitos registros na historiografia sobre os mosteiros da Galiza, uma vez que, como já exposto, os trabalhos costumam dar maior evidência a questões socioeconômicas, mostrando como as terras monásticas eram trabalhadas por servos através do modelo da corveia (ANDRADE CERNADAS, 1997, 47).

Na hagiografia de S. Rosendo encontramos apenas uma pequena referência a este ideal. A respeito da construção de Celanova, quanto à descrição do local onde o cenóbio foi estabelecido, diz-se ser uma paragem repleta de vinhedos e árvores frutíferas, tendo de sobra terra na qual se poderia trabalhar (VMR 26). Não é identificado no texto quem seria responsável por trabalhar essas terras, assim, identificamos essa passagem da hagiografia como uma aproximação do ideal apresentado na RB, que no seu capítulo 48, 1, diz que “A ociosidade é inimiga da alma; por isso, em certas horas devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual, e em outras horas com a leitura espiritual”.

Para além da espiritualidade própria dos monges beneditinos, algo de interessante acerca da espiritualidade dos leigos e fieis também ganha grande destaque na hagiografia de S. Rosendo e na história do monacato ocidental. Existia a ideia de uma espécie de economia da salvação, que previa a reparação dos pecados por meio de boas ações que beneficiariam tanto a si quanto a seus parentes em vida e após a morte. Assim, fundar e fazer doações a mosteiros

significava conseguir um meio de intercessão divina, pois além de seu próprio sacrifício em abrir mão de parte de seus bens, ainda estariam contribuindo para a manutenção daqueles que viviam permanentemente em estado de sacrifício em nome de Deus (LAWRENCE, 1999, 91-93).

Ainda sobre a questão da vida após a morte, Andrade Cerandas apresenta uma análise a respeito da relação entre a espiritualidade beneditina e a morte. O modelo cluniacense, em seu desenvolvimento em outros locais da Europa, teria levado a importância dada aos mortos a outro nível. A intercessão em favor deste tem uma forte ligação com a igreja primitiva (Macabeus II) e percebe-se que em muitos lugares da Europa buscava uma maior inspiração pelos modelos de vida originários do cristianismo, ao menos em alguns aspectos da vida religiosa. É no século XII também que vemos o aparecimento da ideia de purgatório, ou seja, da possibilidade de expiar os pecados mesmo após a morte. Cluny, baseado no universalismo de Agostinho, introduz a tradição da festa de todos os santos, mas a celebração de missas em favor dos mortos já era observada na Galiza antes mesmo da chegada do movimento cluniacense na região (ANDREADE CERNADAS, 1997, 224).

Vale destacar, contudo, que apesar do termo *purgatorium* não aparecer claramente na documentação galega, encontram-se menções a um *infernum inferiore*, que seria algo próximo a essa ideia de um lugar de purgação e remissão dos pecados (GUREVICH, 1983, 80-81). Os beneditinos, sobretudo por sua limitada atividade pregadora, que se restringia a sermões proferidos pelos monges encarregados da “*cura animarum*”, no entanto, não devem ter efetivado uma grande difusão das ideias de purgatório, pelo menos não como um *locus* concreto. O que a documentação, inclusive pré-beneditina, mostra é que havia uma crença na possibilidade de auxiliar os mortos em sua situação no *além*, mas sem chegar a definir um espaço quase geográfico como prevê a ideia de Purgatório. Sendo assim, percebe-se que o movimento cluniacense não trouxe nenhuma grande inovação para o aspecto relacionado à morte presente na espiritualidade monástica característica da Galiza do século XII (ANDREADE CERNADAS, 1997, 225).

No que diz respeito ao tratamento dado aos peregrinos e pobres a partir do ideal de hospitalidade da RB, que prevê que qualquer um que sente fome ou sede deve ser tratado como o próprio Cristo, observa-se que mesmo antes do processo de beneditização tal tradição já era bem difundida na Galiza, uma vez que a região apresentava um dos destinos de

peregrinação mais importantes da Idade Média (ANDREADE CERNADAS, 1997, 225). A influência da RB, contudo, pode ser percebida em alguns aspectos como o local destinado a oração dos peregrinos e pobres, que deveria ser em capelas separadas, anexas ao mosteiro, objetivando a não interferência dos hóspedes nas orações e demais tarefas rotineiras dos monges. Exemplo desse modelo é a capela celanovense de San Miguel, destinada a receber esses pobres e peregrinos (NUÑEZ RODRIGUEZ, 1989, 25). Ainda na passagem sobre a construção de Celanova, a hagiografia aqui estudada afirma que tudo foi feito para que o edifício atendesse às necessidades dos monges, bem como para que pudesse receber de maneira adequada hóspedes e peregrinos (VMR 27).

Um dos pontos levantados por Lawrence que mais chama atenção em relação ao modelo de vida monástica encontrado nas representações hagiográficas de Ordonho e na documentação da Galiza de modo geral, do século X ao XII, é a noção de que Bento teria escrito uma Regra que não considerava a existência, em suas comunidades, de membros ordenados, nem mesmo no caso do abade (LAWRENCE, 1972, 51). Segundo Gregório Magno, um homem não poderia servir sob obediência eclesiástica e ao mesmo tempo professar sob uma regra monástica, pois as tarefas de uma igreja exigiam muito mais do que alguém confinado à disciplina de um mosteiro poderia oferecer (EWALD; HARTMAN, 1891, 281-282). No entanto, essa premissa foi afrouxada pelo próprio Gregório, que intencionou utilizar monges na evangelização, ainda no século VII (LAWRENCE, 1999, 52).

Ao longo da narrativa hagiográfica, Rosendo torna-se cada vez mais próximo do ideal monástico de caráter cenobítico. Segundo Díaz y Díaz, o capítulo 18 da Vida, sobre suas ações políticas e até militares na expulsão de normandos e sarracenos quando no governo da Sede Apostólica de Iria, trata-se de uma interpolação que tenta enfatizar a propensão de Rosendo à conversão monástica, uma vez que ao invés disso ele poderia ter tido grandes glórias nos âmbitos eclesiástico e político, pois além de ser de origem nobre, ainda contava com a total confiança dos reis (DÍAZ Y DÍAZ, 2007, 78)

De um modo geral, Ordonho parece procurar estabelecer um equilíbrio entre o papel de Rosendo como bispo e como monge. Este ponto pode ser entendido a partir do ponto de vista de André Vauchez, que afirma que o modelo de santidade do século XII mesclava as virtudes tradicionais, como origem nobre e atuação política e militar - sendo capaz de defender seu povo tanto de inimigos temporais, povos invasores, quanto dos espirituais, demônios que

causam danos no corpo e na mente-, com aquelas inspiradas, sobretudo, pela Reforma Gregoriana, como a castidade, a caridade, o asceticismo e principalmente a humildade (VAUCHEZ, 1988, 332-333).

Um dos aspectos do renascimento cultural que teve lugar na Europa no período de 1050 a 1200 previa um retorno ao cristianismo primitivo, trazendo à tona a ideia de que os apóstolos eram como monges e que, logo, os padres deviam ser como tais. Exemplo disso foi o Concílio de Roma, no qual foi sugerido que os padres abrissem mão de seus bens e passassem a viver em comunidade. Nesse período também começou a se observar uma maior tendência à oficialização do celibato para os clérigos, tudo culminando num fortalecimento das comunidades de cônegos regulares já no final do século XI (LAWRENCE, 1999, 184).

A RB, tal como apresentada por Cluny, já não satisfazia a todos esses anseios do século posterior. Surge aí também a ordem cisterciense, que além de tentar a revalorização do trabalho, como já mencionado anteriormente, ressalta a importância da pobreza voluntária, o que teve grande relevância no próspero século XII. Além da crítica à riqueza de algumas abadias, Cister questionava também a validade do excesso de tempo e atenção dados à oração vocal e aos rituais litúrgicos externos, que acabavam privando o monge de se dedicar à oração individual e à contemplação (LAWRENCE, 1999, 185).

Sendo assim, chamamos a atenção para o fato de que a hagiografia de S. Rosendo foi escrita nesse mesmo século XII, mas em contexto bem diferente daquele que Lawrence retrata. Dentro desse mundo onde clérigos deveriam parecer mais com monges e monges deviam cada vez mais se afastar do mundo, nada podemos encontrar de similaridade com o relato de Ordonho sobre a vida de Rosendo e o monacato em Celanova. O fato de Rosendo ser um abade-bispo e isso ser explicitamente mencionado na hagiografia tinha a ver, sobretudo com o contexto da Galiza, que previa um monacato profundamente marcado pela proximidade com o poder episcopal (MATTOSO, 1962, 46). Apesar de Ordonho pretender apontar para um afastamento de Rosendo das atividades episcopais para se dedicar exclusivamente à vida cenobítica, não seria possível inscrever, a partir da hagiografia ou da historiografia consultada, a Galiza do século XII nesse modelo, apontado por Lawrence, de retorno ao primitivo e resposta a uma nova chamada para o deserto.

Bibliografia

BISKHO, C. J. *Spanish and Portuguese Monastic History (600-1300)*. Londres: Variorum Reprints, 1984.

DIAS, Geraldo J. A. C. A Regra de S. Bento, norma de vida monástica: sua problemática moderna e edições em português. *Revista da Faculdade de Letras*, v. 3, n. 2. Porto, 2002. p. 9-48.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. San Rosendo y su época. *Rudesindus*, n. 2. Lugo, 2007, p. 73-84.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C.; GÓMEZ, María V. P.; PINTOS, Daria V. *Ordoño de Celanova: Vida y Milagros de San Rosendo*. La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1990.

EWALD, P.; HARTMAN, L. M. (Eds.). *Gregorii I Papae Registrum Epistolarum I. Monumenta Germaniae Historica*, 1891.

FLOREZ, Henrique. *España Sagrada. Theatro Geographico-Historico de Iglesia de España*, Tomo XVIII. Madri: Oficina de Pedro Marin, 1739.

HENSCHEN, Godofredo. *Acta Santorum Martii a Ioanne Bollandò S.I. colligi feliciter coepta*, tomo I, 1668.

HERCULANO, Alexandre (org.). *Portugaliae Monumenta Historica*. In: *Scriptores*, v. 1. Lisboa, 1856. p. 33s.

LAWRENCE, C. H. *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*. Madrid: Córdor, 1999.

LINAGE CONDE, J. A. En torno a la benedictización: la recepción de la Regla de San Benito en el monacato de la península ibérica a través de Leyre y aledaños. *Príncipe de Viena*, v. 46, n. 174, 1985.

_____. *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*. León: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Centro de Estudios “San Isidoro”, 1973. 3v.

MATTOSO, José. *L'abbaye de Pendorada des origines à 1160*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade, 1962.

ORDOÑO DE CELANOVA. *Vida y milagros de San Rosendo*. Edição, tradução e estudo por DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., PARDO GÓMEZ, María Virtudes e VILARIÑO PINTOS, Daría. La Coruña: Fundación Pedro Barrié de La Maza, 1990.

VAUCHEZ, A. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma: Ecole française de Rome, 1981.

i Sobre a vida de Rosendo, sua atuação política, eclesiástica e relações familiares, conferir: SAEZ, E. Los ascendientes de San Rosendo: notas para el estudio de la monarquía astur-leonesa durante los siglos IX y X. *Hispania*, n. 8, Madrid, 1948, p. 3-25; MATOSO, J. San Rosendo e as correntes monásticas de sua época. *Do tempo e da História*, n. 5, Lisboa, 1972, p. 05-27; CERNADAS, J. M. A.; CASTIÑEIRAS, M. A.; SINGUL, F.(Eds). *Rudesindus. El legado del santo*. Orense: Iglesia del monasterio de San Salvador de Celanova, 2007. HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, J. R. *San Rosendo, Obispo de Mondoñedo, fundador de Celanova y pacificador de la Gallaecia*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

ii Documentos referentes a Celanova, utilizados pelo autor da VR: 1) *La infanta Jimena, hija de Ordoño II y Elvira, confirma a Froila Gutiérrez, hermano de san Rosendo, la villa de Villare*. Madri: Archivo Histórico Nacional, *Tumbo de Celanova*, f. 174v-175, 936; 2) *Froila y su mujer Sarracina ceden su villa de Villare a san Rosendo para que allí construya su nuevo monasterio*. Madri: Archivo Nacional, *Tumbo de Celanova*, f. 93r-93v, 936; 3) *Ylduara, viuda de Gutier Menendiz y madre de san Rosendo, da al monasterio de Celanova villas, prsueras y una copiosa lista de objetos*. Madri: Archivo Historico Nacional, *Cartulario de Celanova*, 938; 4) *Donación de san Rosendo al monasterio de Celanova*. Madri: Archivo Historico Nacional, *Tumbo de Celanova*, f. 2v-4, 942; 5) *Testamento monastico de san Rosendo*. Madri: Archivo Historico Nacional, *Tumbo de Celanova*,

f.2-2v, 977; 6) *Alfonso V, al tiempo que confirma todas las donaciones anteriores a Celanova, describe las circunstancias en que tuvo lugar la primera donación a los abuelos de S. Rosendo*. Madrid: Archivo Histórico Nacional, *Tumbo de Celanova*, f. 4v-5, 1007; 7) *Escritura de fundación del monasterio de Caaveiro, La Coruña, en que parece haber intervenido san Rosendo*. Madrid: Archivo Histórico Nacional, *Tumbo de Caaveiro*, f. 2-3. 8) Breviarios: *Breuiarium almae ecclesiae Compostellanae*, Salamanca, 1569; e *Breuiarium monasticum secundum ritum et morem Congregationis Sancti Benedicti Vallisoleti*, Salamanca, 1569. 9) Texto da Canonização de S. Rosendo pelo Cardeal Jacinto Bobo (Cf. GARCIA Y GARCIA, A. A propos de la canonization des Saints au XIIe siècle. *Revue de Droit Canonique*, n. 17, 1968, pp. 3-15).

ⁱⁱⁱ Fazemos aqui referência, sobretudo, à obra de J. M. Andrade Cernadas, *El Monacato Benedictino y la sociedad de la Galicia medieval (siglos X al XIII)*, que trata especificamente de nosso recorte, mas que aborda a questão do monacato buscando “uma análise de seu protagonismo social” (ANDRADE CERNADAS, 1972, 7). Além desta, fazemos referência também à obra de J. C. Bishko, citada em nossa bibliografia, em especial os capítulos intitulados *Gallegan pactual monasticism in the repopulation of Castile* e *The Cluniac Priors of Galicia and Portugal: their acquisition and administration*.

^{iv} “*non sponte sed quasi coactus*”

^v Esse foi um dos aspectos mais criticados, posteriormente, pelos cistercienses, que buscaram revalorizar o trabalho como benefício espiritual, mas sem grande sucesso.