



Monasticon:
História e Memória

VII Encontro Cultural
S. Cristóvão de Lafões



Título: *Monasticon: História e Memória*
Livro do VII Encontro Cultural de São Cristóvão de Lafões

Edição: Associação dos Amigos do Mosteiro de São Cristóvão de Lafões

Autores: Vários
© Autores

ISBN: 978-989-97817-0-2

Depósito legal: 343180/12

Apoios: Centro Regional das Beiras da Universidade Católica Portuguesa (Viseu)
Cofano, Cooperativa de Farmacêuticos do Norte, CRL
Diocese de Viseu
Fundação Eng. António de Almeida (Porto)
Fundação Mariana Seixas (Viseu)
Governo Civil do Distrito de Viseu
Hotel Vouga (S. Pedro do Sul)
Laboratórios Bial
Mosteiro de São Cristóvão - Turismo Rural (São Cristóvão de Lafões)
Região de Turismo Dão Lafões

O monaquismo medieval português¹

José Mattoso

Quando comecei a estudar a história do monaquismo medieval português não sabia bem o que ia encontrar. Hoje, cinquenta anos depois da apresentação da minha tese de licenciatura na Universidade de Lovaina, em 1960, reconheço que as minhas ideias de então se alteraram bastante. Gostava de reflectir um pouco sobre esta diferença. Só a pouco e pouco fui percebendo que o mundo monástico era bem mais variado e complexo do que eu pensava. Inicialmente julgava haver apenas uma forma monástica, a dos beneditinos, à qual se tinha juntado, no fim do século XI, a dos cónegos regrantes. Uns viviam em meio rural; os outros, viviam na cidade. Uns seguiam a Regra de S. Bento, os outros, a Regra de Santo Agostinho. As ordens monásticas que pela mesma altura tinham aparecido, como os cistercienses, camáldulos ou cartuxos, seriam apenas variantes da concepção de vida dos beneditinos.

Também só lentamente me dei conta de que a relação da vida religiosa da alta Idade Média com as autoridades eclesiásticas se foi alterando: o papel normativo da Cúria papal e das cúrias diocesanas, as condições impostas para a aprovação e o controle periódico ou permanente exercido pelos bispos, o grau de espontaneidade ou de reprodução, foram também aspectos que não dominei desde o princípio. Neste capítulo percebi que algumas concepções tornadas fundamentais a partir do século XVII ou XVIII não existiam antes. Algumas interpretações resultantes deste ponto de vista tiveram também de ser revistas.

Veremos, primeiro, a segunda questão, ou seja, a formação de um quadro normativo que passou a condicionar a vida monástica e lhe impôs regras que os historiadores da época moderna julgaram ter existido sempre. Esta história é indispensável para poder compreender correctamente os factos históricos e não come-

1. A última parte desta comunicação é apresentada sob forma esquemática. O carácter informativo do texto não justificava uma redacção formal. Creio que os leitores interessados poderão facilmente encontrar as referências das fontes e bibliografia que poderão consultar para completar e contextualizar os dados aqui apresentados.

ter anacronismos de interpretação. A segunda questão, ou seja a espontaneidade, variabilidade e versatilidade da vida monástica só se pode entender de forma comparativa, e em relação com condições estruturais e escalas de valores que se foram também alterando ao longo dos séculos. Uma apresentação breve das sucessivas formas que a vida monástica revestiu em Portugal durante a Idade Média será a melhor forma de compreender a função que ela exerceu na Igreja e na sociedade dessa época.

I

Quando tive de escolher um tema para a dissertação do meu doutoramento, era para mim evidente o carácter mítico da narrativa difundida pelos cronistas do século XVI acerca da origem do monaquismo beneditino em Portugal. Partindo do princípio que toda a fundação conventual tinha de resultar da iniciativa de uma comunidade precedente, como se tornou regra geral na Igreja depois do concílio de Trento, Fr. Leão de Santo Tomás, o cronista da congregação de S. Bento de Portugal, imaginou que os primeiros mosteiros beneditinos portugueses teriam sido fundados por monges enviados à Península pelo próprio S. Bento. Apesar de, para isso, faltarem quaisquer provas documentais, situou o primeiro desses mosteiros em Lorvão, que era aquele que lhe parecia ser o mais antigo. Esta narrativa tinha duas dificuldades: os autores monásticos da Península Ibérica eram Martinho de Dume e Frutuoso de Braga; viveram depois de S. Bento, mas tinham regras diferentes. Fr. Leão resolvia as dificuldades considerando as suas observâncias como variantes da RSB. Concebia-as como elementos de um tempo mítico, no qual se perdia o antes e o depois, e a própria identidade histórica das observâncias. A projecção sobre o tempo do fundador contribuía também para reivindicar a glória de a congregação a que Fr. Leão de Santo Tomás pertencia ter sido a primeira, a mais antiga ordem religiosa de Portugal, mais antiga mesmo, do que os monges de Santo Agostinho (que Fr. Leão bem sabia ter vivido antes de S. Bento).

Assim, a história beneditina no seu período inicial tornava-se uma lenda. Apesar das controvérsias a que deu lugar – não tanto pela sua falta de consistência histórica, mas por se tornar o nó de uma polémica acerca da determinação da precedência das várias ordens na procissão do Corpus Christi – dominou a historiografia eclesiástica durante toda a época moderna, e ainda era aceite por muitos autores e obras de divulgação até aos anos 50 do século XX. Todavia, para qualquer estudante de História de então, era evidente que os textos monásticos de S. Martinho de Dume, Sto. Isidoro de Sevilha, S. Leandro e S. Frutuoso representavam um tipo de monaquismo muito diferente do beneditino. Aquilo que se devia entender como beneditino assemelhava-se mais à interpretação cluniacense do que às directivas consignadas em tais regras. Havia, portanto, um monaquismo autóctone anterior à difusão da RSB e aos vestígios da influência de Cluny. Como havia do-

cumentos que citavam a RSB antes de aparecerem influências cluniacenses na Hispânia, pensava-se que durante um certo período teria havido coexistência de observâncias monásticas, tal como em épocas mais tardias teria havido ordens religiosas diferentes: agostinhos, jesuítas ou lazaristas. Era esse, em termos gerais, o pensamento do mais célebre historiador monástico espanhol da primeira metade do século XX, Dom Justo Pérez de Urbel. Entretanto difundia-se a ideia de que, na Idade Média, não existia ainda o princípio, iniciado pelos cistercienses no século XII e generalizado depois do concílio de Trento, de um mosteiro novo ter de ser fundado por emanção de uma comunidade anterior. De facto, a ligação de um mosteiro com uma comunidade preexistente só muito mais tarde se tornou uma condição fundamental de legitimidade.

Há cinquenta anos, partia-se também do princípio que, se não era necessário a sanção de uma estrutura religiosa precedente, era, pelo menos, indispensável a existência de uma norma aprovada pela autoridade eclesiástica. Essa norma era a Regra. A Regra de S. Bento teria sido o modelo por excelência do monaquismo ocidental. Admitia-se, também, ou pressupunha-se, que as regras monásticas do Ocidente e do Oriente desempenhavam, na época, funções semelhantes às constituições das ordens religiosas mais recentes. A sua autoridade canónica baseava-se na aprovação expressa ou tácita dos textos fundadores pelas autoridades eclesiásticas legítimas. A observância de uma Regra autorizada era, portanto, uma outra condição de legitimidade. Como não se podia negar a espontaneidade e a ausência de norma no caso do movimento ascético dos Padres do Deserto, considerava-se este como uma espécie de fenómeno pré-histórico da vida religiosa. Quanto ao eremitismo mais tardio, classificava-se na categoria dos fenómenos excepcionais alheios aos esquemas canónicos da Igreja. Para os historiadores de meados do século passado a ausência de regra era incompatível com a vida religiosa. Por conseguinte, a investigação histórica acerca do monaquismo peninsular (ou mesmo do monaquismo europeu) não podia prescindir do ponto de vista institucional. A pergunta fundamental era, pois, a seguinte: que Regra seguiam? Que autoridade eclesiástica a aprovava?

Nessa época, isto é nos anos 60, começou a descobrir-se que estes princípios careciam de fundamento documental. A expansão da Regra de S. Bento tinha sido muito mais lenta e localizada do que se pensava. O princípio da prévia aprovação da autoridade eclesiástica só vinha atrapalhar a interpretação dos dados históricos. Para compreender o que os documentos diziam, era preciso admitir a predominância da multiplicidade de normas monásticas e a não intervenção do papa e dos bispos. Esta prática vigorou desde o século VI até ao século XI. O princípio contrário, isto é, a intervenção dos bispos e papas (normalmente apoiados pelos detentores do poder político) difundiu-se lentamente a partir da época carolíngia, quando Carlos Magno e os seus sucessores pretenderam impor uma certa ordem nesse, e noutros aspectos da vida cristã do Império. A intervenção das autoridades eclesiásticas e civis consistiu na criação de um mosteiro concreto que depois se tornou referência para toda a Igreja. A sua Regra era a de S. Bento, o seu abade S.

Bento de Aniano. Além de pôr em prática as prescrições consignadas no texto escrito, criava um quadro exterior com características próprias, como a acumulação de terras, o rigor da disciplina monástica, a frequência com que atraía reis e senhores poderosos, o cuidado na execução da liturgia. Paralelamente definiu-se também o modelo para os cônegos, neste caso através de uma regra nova redigida por Crodegango de Metz e da comunidade que a observava de forma exemplar.

Assim, a promoção de certas comunidades pelo Imperador, e, depois, pelos reis e pela aristocracia, tornou-se um aspecto essencial da difusão da vida monástica. Continuava a haver uma grande variedade de mosteiros menores, instáveis, pobres, efêmeros e até corruptos. O contraste com os mais ricos contribuía para aumentar o seu prestígio. Esta nova visão recebeu pelos mesmos anos, isto é, ainda na década de 60, um contributo fundamental graças aos trabalhos do erudito alemão Kassius Hallinger que, além de publicar alguns costumeiros monásticos, difundiu a noção de *regula mixta*, isto é, da predominância, até ao século X, de um regime baseado no eclectismo de observâncias monásticas. Com efeito, a análise atenta da documentação coeva mostrava a variabilidade das normas conforme o tempo e o lugar, e a sua dependência de costumes tradicionais, ou da interpretação feita pelo abade de cada comunidade, e não tanto do respeito literal das prescrições de uma ou outra Regra.

Percebeu-se então que as regras dos séculos VI a IX teriam sido indicadores de princípios espirituais e não códigos jurídicos, nem preceitos institucionais. Estes caracteres tinham a sua expressão material nas compilações de várias regras num só códice manuscrito (*codex regularum*). O próprio S. Bento de Aniano tinha reunido uma boa colecção de regras anteriores à sua época numa compilação intitulada *Concordantia regularum*. Nestas circunstâncias, era vã qualquer tentativa para encontrar beneditinos em Portugal antes do século X. O problema da introdução do monaquismo beneditino em Portugal tinha de ser colocado no contexto da recepção das concepções carolíngias acerca da unidade das crenças, princípios e práticas admitidas pela Igreja.

As concepções resultantes de uma nova forma de interpretar o alcance das normas institucionais da Igreja ocidental antes da formação do Direito Canónico tiveram uma enorme incidência na História Eclesiástica como disciplina com os seus princípios próprios. Nos anos 60, a história do Direito Canónico tinha já alcançado um grande desenvolvimento, mas estava ainda bastante presa a uma interpretação institucional das normas contidas nas compilações dos Concílios. Estas compilações também tinham um carácter orientador e não prescritivo. Daí as frequentes contradições que os intérpretes não escondiam. Só a pouco e pouco se foram percebendo os diversos aspectos que revestiu aquilo a que os historiadores do princípio do século XX chamaram a «Reforma Gregoriana», nessa altura interpretada sobretudo como uma fase das lutas entre o Papado e o Império ou como um dos elementos da Luta das Investiduras. Entretanto, na Península Ibérica, as últimas décadas do século XI e boa parte do XII eram dominadas pela intervenção de legados papais que difundiram a noção de primado papal e levaram à prática

a intervenção em decisões jurídicas sobre limites de dioceses, conflitos entre bispos, controvérsias com reis e senhores, contribuições monetárias, divisão de paróquias e muitos outros aspectos práticos da vida eclesial. Na Península Ibérica e no resto da Igreja ocidental, a intervenção papal ia sendo cada vez mais justificada pela selecção das normas conciliares favoráveis ao primado, contribuindo assim para consolidar a sua autoridade e para constituir um conjunto de normas e princípios que passaram a ser invocados pelos papas para fundamentar as suas decisões. Começava também a perceber-se que só por esta altura é que o Primado papal se tinha efectivamente tornado um primado jurisdicional e não um simples primado honorífico. Mas era preciso suprimir o recurso a normas conciliares contraditórias. Daí o título claramente programático do primeiro código legislativo da Igreja, redigido, como se sabe, pelo monge Graciano: *Concordia discordantium canonum*. Não admira que o papa tenha imediatamente feito desta obra académica um verdadeiro código legislativo. Fornecia um conjunto coerente de princípios acima de qualquer circunstância de tempo e de lugar. Graciano não tratou da vida monástica senão em termos gerais e independentemente de qualquer regra. Mas contribuiu enormemente para que as regras monásticas se considerassem como normas prescritivas.

Esta mutação foi decisiva para a difusão da noção de legitimidade canónica como resultado de uma série de procedimentos sancionados pela autoridade eclesiástica e, em última análise, pelo próprio papa. Mesmo assim, creio que a intervenção da Santa Sé e mesmo das autoridades diocesanas na vida religiosa se considerava mais como protecção e apoio a mosteiros considerados exemplares, do que como exigência de aprovação prévia para novas fundações quer de casas, quer de ordens.

A aprovação prévia da Santa Sé dá-se sobretudo a partir de 1215, quando o Papa Inocência III e o concílio de Latrão decretaram que as novas ordens seguissem ou a Regra de Sto. Agostinho ou a de S. Bento. A partir daí tornou-se norma a aprovação prévia da Sé Apostólica como garantia de legitimidade. Não se tratava, então, apenas de aprovação de regras de vida, mas também de ortodoxia doutrinal. O papado cumpria assim a sua função de fidelidade ao dogma e de combate contra os movimentos heréticos do sul da França e norte da Itália. Entretanto tinha-se desenrolado, desde o século X, a longa história do instituto da isenção canónica ou dependência imediata do papado, com a simultânea exclusão da jurisdição episcopal. Este privilégio, que, desde a fundação de Cluny, se tinha difundido lentamente, e só em casos excepcionais, viria a servir de protecção das ordens mendicantes perante as dificuldades levantadas contra elas por muitos bispos. O facto de pôr em causa uma parte das suas funções, obrigou a desenvolver os preceitos canónicos que regulamentavam a partilha de funções sacramentais e pastorais entre eles e os religiosos.

Todavia é preciso não esquecer que as autoridades eclesiásticas continuavam a não intervir nas iniciativas religiosas espontâneas quer de tipo ascético e urbano, quer de tipo eremítico e rural, como eram os reclusos, emparedadas e begui-

nas das cidades, os eremitãos que guardavam santuários isolados, os devotos que fundavam albergarias para os peregrinos, os que se dedicavam à prática de obras de misericórdia, como os hospitais. Mas a maré canónica acabou por envolver também este sector da vida religiosa, sobretudo quando ela não era puramente pessoal, isto é, quando envolvia várias pessoas e quando constituía inspiração de qualquer actividade doutrinal ou de orientação moral.

A propensão para o totalitarismo canónico foi aumentando, mas não se deve esquecer que só com o concílio de Trento é que adquiriu o carácter rígido que depois a caracterizou. Esta observação é importante para evitar a tendência para fazer a história da vida religiosa apenas ou principalmente a partir dos documentos oficiais das cúrias romana e episcopais. As concessões de bulas e aprovações eram também necessárias para neutralizar as oposições de poderes nacionais, regionais ou locais, mas, por sua vez desencadeavam novas pressões de sentido contrário junto da Cúria, alimentando a sua fonte de rendimentos, quando não a sua venalidade. Não é, por isso, de admirar que os séculos XIV e XV fossem épocas de grandes confusões e contradições. Muitas vezes torna-se difícil reconstituir a história da vida religiosa, sobretudo no período fundacional, que é, justamente, o mais interessante em virtude do seu carácter habitualmente carismático. O mais importante, em todo o caso, é interpretar os dados à luz dos princípios e costumes da época, e não do ponto de vista das instituições que só no século seguinte vieram a ser adoptadas.

Voltemos ao século XI, à Península Ibérica e ao monacato cluniacense. Pela mesma época em que os historiadores da vida religiosa reconstituíam com mais pertinência as condições do seu desenvolvimento antes e durante a implantação da reforma gregoriana, os medievalistas espanhóis e franceses começaram também a perceber as consequências de um certo isolamento cultural e institucional do território castelhano-leonês em relação aos países de além-Pirinéus até aos anos de 1050 a 1100, e as mutações resultantes da recepção intensa, nesse mesmo período, de práticas e conceitos de origem francesa, fortemente apoiada pelo papado e pelos monges de Cluny. O que dissemos mais acima mostra a importância do carácter exemplar atribuído por reis, bispos e nobres a certas abadias e a desvalorização dos mosteiros pobres ou modestos. Este factor é reforçado pelo facto de o prestígio cluniacense se inserir numa ampla variedade de alterações: a substituição da liturgia moçárabe pela liturgia romana, a visita frequente de legados papais, a nomeação de bispos de origem francesa, a colaboração de cavaleiros franceses na luta contra os almorávidas, a propagação de princípios da reforma gregoriana, etc., etc. Nos anos 60, vários autores tinham estudado estes factos e o *dossier* não cessava de aumentar com indícios cada vez mais completos e abrangentes, apesar de se verificar também, em algumas fontes narrativas, uma certa ocultação dos conflitos a que esta verdadeira «invasão francesa» tinha dado lugar.

Ora o mosteiro de Cluny tinha desempenhado em todo este movimento um papel notável. Daí a pergunta: não teria sido também por intervenção dos monges de

Cluny que a Regra de S. Bento começou a ser seguida como norma predominante nos reinos de Leão e Castela? Não teriam sido eles que trouxeram o monaquismo beneditino para Portugal? A hipótese era aliciante, até pela sua simplicidade. Se assim era, não se teria dado uma beneditinização lenta e progressiva da vida monástica mas uma alteração relativamente rápida e contrastante situada no fim do século XI e com a marca de Cluny. Para demonstrar a tese tinha de encontrar os indícios dessa alteração.

O facto não era referido por nenhuma crónica nem documentos narrativos. Por isso foi preciso encontrar indícios documentais que não se podiam interpretar de outro modo. Descobri-os em pequenas alterações de vocabulário, em algumas citações quase fortuitas da Regra, e na multiplicação de factos contextuais datados efectivamente do período previsto na hipótese. Além disso deveria demonstrar uma certa permanência dos costumes monásticos peculiares da Península Ibérica até ao fim do século XI. A conjugação destes indícios tornava a hipótese, se não absolutamente certa, altamente provável. Com efeito, consegui reunir os dados essenciais. Ao contrário do que previam alguns medievalistas da época, que consideravam a história da vida religiosa medieval como uma nebulosa absolutamente impenetrável por falta de informações pertinentes, devido ao facto de a documentação coeva ser constituída apenas por contratos de doação e de compra e venda, os indícios eram suficientemente claros e coerentes.

Não vou agora retomar a demonstração. Queria apenas dizer que ela só se tornou possível depois de ter abandonado a concepção de base acerca das normas eclesiásticas, da lógica da sua aplicação à vida concreta da Igreja e às condições necessárias para conferir legitimidade às práticas efectivamente adoptadas. Apresentei-a como dissertação de doutoramento orientada pelo Professor Leopold Genicot na Universidade de Lovaina em 1966. Constituindo, nessa altura, uma certa novidade historiográfica, viria a ser confirmada pouco tempo depois pelo historiador espanhol Antonio Linage Conde numa eruditíssima obra em três grossos volumes. Embora lhe tenha depois introduzido algumas especificações de pormenor, permaneceu como aquisição historiográfica segura e com um certo alcance, mesmo para além da história monástica e eclesiástica da Península Ibérica. Como conclusão da primeira parte da minha intervenção queria sublinhar apenas a importância das noções conceptuais de base na interpretação das fontes históricas. As ideias jurídicas e institucionais vigentes nos séculos XVII a XIX foram um obstáculo intransponível à compreensão do passado (ou melhor à compreensão dos vestígios que o passado nos deixou) enquanto não se interpretaram de uma forma mais coerente com as concepções da época. Eram ideias *anacrónicas*. É evidente a necessidade de ler os textos de outras épocas à luz dos conceitos da época e não dos conceitos actuais. Hoje ninguém dirá o contrário. Mas a dificuldade está em descobrir a anacronicidade dos conceitos que usamos. A maior parte das vezes são inconscientes. É por isso que a história está sempre a mudar. Não há História definitiva.

II

Queria agora, numa segunda parte da minha intervenção falar do monaquismo praticado na Península Ibérica, e sobretudo no reino de Leão e Castela, antes da introdução do monaquismo beneditino interpretado à maneira de Cluny. A introdução dos costumes monásticos cluniacenses não resultava da filiação na congregação cluniacense. Começou a fazer-se ainda antes da fundação em Portugal de um mosteiro dependente de Cluny – o mosteiro de Rates, no ano 1100, a que se seguiram outras fundações também dependentes de Cluny. Os costumes, consignados num texto muito pormenorizado e que incluíam não só regras monásticas mas também regras litúrgicas, deve ter começado a ser seguido a partir do ano 1080 num grupo de mosteiros de Entre-Douro-e-Minho que tinham como patronos nobres próximos da corte de Afonso VI. Queriam assim reforçar a sua ligação ao soberano adoptando uma prática considerada como prestigiante. Não deve ter havido nenhuma decisão expressa de qualquer autoridade eclesiástica, porque o problema das observâncias monásticas era considerado como matéria do foro de cada comunidade. Por isso não aparece mencionada em nenhuma fonte narrativa. Além disso deve ter coexistido juntamente com a persistência de observâncias habituais próprias das tradições monásticas peninsulares. Durante um período que podemos fixar aproximadamente entre os anos de 1080 a 1120 ou 1130 várias comunidades foram adoptando os costumes cluniacenses; algumas mantiveram observâncias antigas tradicionais no ocidente peninsular; outras desapareceram ou tornaram-se igrejas paroquiais; houve também as que receberam regras monásticas de outro tipo, importadas, também da França, mas baseadas em princípios diferentes. Refiro-me aos cónegos regrantes de Santo Agostinho, que se tinham espalhado na Península, por influência de comunidades como S. Rufo de Avinhão, S. Victor de Marselha, e outros. Em Portugal a difusão do monaquismo regrante deu-se, como se sabe, a partir de uma comunidade autónoma, o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, mas fortemente influenciada pelo mosteiro de S. Rufo de Avinhão.

Este processo implantou, pois, no ocidente peninsular, as concepções religiosas que atribuíam à vida monástica um estatuto regular, isto é um modo de vida rigorosamente ordenado segundo princípios definidos *a priori*, cuja observância era garantida por uma norma sancionada, ao menos tacitamente, pelas autoridades eclesiásticas (isto é, sancionada pelo bispo da diocese). Embora não tivesse desaparecido a forma de vida espontânea que deixava aos fiéis a liberdade de viverem como entendessem a resposta aos conselhos evangélicos, a autoridade eclesiástica passou a distinguir claramente as comunidades regulares das outras. O monaquismo espontâneo ficou confinado ao género de vida eremítica. Por outro lado, este processo de institucionalização tomou duas formas fundamentais: aquele tipo de vida religiosa que tinha como modelo a fuga do mundo, como acontecia com os anacoretas do Egipto; e o que tinha como origem simultaneamente os grupos de clérigos que viviam nas cidades como auxiliares dos bispos e os ascetas urba-

nos. Estes últimos, por sua vez, derivavam dos grupos de ascetas que se organizaram em torno das basílicas fundados sobre túmulos dos mártires. Convergiram depois, nos que seguiam a chamada Regra de Santo Agostinho. A sua complexa evolução fez reunir num só modelo de vida a ascese citadina, a contemplação do deserto e o serviço litúrgico do culto martirial; a sua implantação citadina induziu a adopção de modos de vida mais regulares mas menos radicais do que os dos monges do deserto. Mas o movimento reformador do século XI inspirou a criação de comunidades que adoptaram a regularidade de observâncias de origem monástica, que foram os cônegos regulares ou regrantes, implantados na cidade.

Que aconteceu, entretanto, com o monaquismo peninsular? Como vimos conhecem-se pelo menos três movimentos monásticos peninsulares anteriores à conquista muçulmana de 711. Um deles não deixou regra alguma: o que vigorou em Dume, junto a Braga, no mosteiro fundado por S. Martinho de Dume. Dos outros dois temos as suas regras; são as de Santo Isidoro de Sevilha e de S. Frutuoso de Braga. Não esqueço um quarto movimento, que é testemunhado pela regra *ad virgines* de S. Leandro de Sevilha, do qual, todavia, não falarei por causa da especificidade do monaquismo feminino. Vejamos o que sucede com estes movimentos.

Apesar de S. Martinho de Dume não ter deixado nenhuma Regra, conhecem-se algumas das suas características através dos seus escritos e dos de seu discípulo e sucessor Pascásio. Ambos deixaram compilações das chamadas «Sentenças» dos Padres do Deserto: uma, de S. Martinho, mais breve; outra, de Pascásio, mais longa. Além disso verificou-se nestes e noutros escritos de Martinho uma nítida influência textual das célebres obras de João Cassiano, as *Instituições* e as *Conferências* ou *Colações* que descrevem os costumes dos monges do deserto e os seus ensinamentos espirituais. Sabemos muito pouco acerca das observâncias destes monges da Galécia, mas é provável que a sua forma de vida fosse bastante eclética:

- Parece terem sofrido não só a influência do monaquismo *egípcio* mas também do ascetismo heterodoxo das comunidades *priscilianistas* criadas na mesma região 200 anos antes e que S. Martinho deve ter conseguido assimilar, depois de ter neutralizado o seu conteúdo herético;
- e de alguma característica do monaquismo *celta*, pelo menos a que consistiu na atribuição da dignidade episcopal ao abade de Dume (o *episcopus sub regula*) e aos mosteiros fundados por ele.

Não se deve esquecer, por fim, que a província romana da Galécia, cuja capital era Braga, foi uma das mais superficialmente romanizadas do Império, sobretudo nas zonas rurais, e que, por isso, as observâncias monásticas martinianas devem ter sido interpretadas em função de uma *religiosidade muito rural*. Os cânones do concílio de Braga de 563, presidido por Martinho de Dume também podem dar alguma ideia do ambiente primitivo da região confiada agora a um clero pouco numeroso, com algum conhecimento da civilização romana, e com uma res-

ponsabilidade directiva para com uma população de estruturas quase tribais. Mas também

– uma sociedade em processo de desagregação:

(abandono das antigas autoridades)

(actividades predatórias de bandos armados suevos e depois visigodos)

(abuso da força e da autoridade e tentativa de preservação de regras jurídicas por parte do clero da época visigótica)

(abandono das *villae*, fuga dos servos e escravos)

(agrupamento dos habitantes – livres e servos em fuga – em aldeias)

Os monges organizam células em que tentam manter ordem, estabilidade, produção.

Fruituoso de Braga (mesma região: Galécia), século VII (†665). Regra de Fruituoso:

Cap. 6. Trabalho; 7. Ferramentas; 8. Obediência; 13. Delitos; 14. Excomunhão; 15. Insubordinados e lascivos; 16. Mentira, roubo e violência; 17. Culpados.

O trabalho (cap. 6 e 7) é organizado em equipas de dez, cada qual com seu decano; de manhã recebem as ferramentas e saem com ele como um grupo de forma quase militar e voltam daí a três horas, guardam as ferramentas e depois, sempre como um colectivo rezam em comum, comem, voltam a trabalhar e a rezar.

Prevêm-se faltas, desobediência, vícios, entre eles infracções sexuais, violência e roubos e um código punitivo severo que inclui a exclusão dos sacramentos, a reclusão e a humilhação diante de toda a comunidade (cap. 13, 14, 15, 16, 17).

Há, portanto uma sociedade rude que a vida monástica disciplina e civiliza, mas que não impede a desorganização social. A desagregação social é compensada pelos sínodos de abades e por uma actualização dos costumes: *Regula communis*.

Complemento: *Regula communis*: preceitos de sínodos de abades (século VII-VIII?): multiplicação de comunidades que se inspiram na vida monástica e na celebração da liturgia, mas como emanção de grupos locais de parentes ou como forma de preservar pequenas unidades de produção agrícola (*villae*). = «Monaquismo familiar». Censuradas como abuso pela RC, cap. 1:

Título: «Que ninguém ouse fazer mosteiros por sua iniciativa pessoal sem consultar o sínodo dos abades e que o bispo* não confirme por meio do direito estabelecido e da regra». [NB: a referência ao bispo pode ser tardia]

O texto mostra que se tratava de prática corrente:

«Costumam alguns, por medo do inferno, criar mosteiros para si mesmos nas suas casas, com suas mulheres, filhos e servos ou com vizinhos, mediante juramento, e em suas vilas consagrar igrejas dedicadas aos mártires e dar-lhe o falso nome de mosteiros. Nós, porém, não lhes chamamos mosteiros, mas perdição das almas e subversão da Igreja. Daí surgem heresias e cismas e grandes controvérsias [...]. Vivendo como lhes apetece, não querem estar sujeitos aos anciãos, nada dão de seu aos pobres, apressam-se a

roubar, para, com suas mulheres e filhos, ganharem mais do que quando viviam no século [...]. Associando-se aos vizinhos com os quais se tinham comprometido por juramento, acabam por se separar deles [...]. Aqueles bens que tinham posto em comum roubam-nos uns aos outros [...]. Elegem abades ignorantes e que lhes fazem a vontade [...] ».

O sínodo abacial condena os severamente, mas multiplicam-se em toda a Galécia. Provavelmente constituem uma forma de subsistência de muitas aldeias. Note-se a expressão: «por medo do inferno». Todo o mosteiro é como uma espécie de protecção contra a ira de Deus, as catástrofes, as guerras e epidemias.

Monaquismo dúplice ou *tuitio* de comunidades femininas para com as quais os monges se comprometiam a celebrar a liturgia da missa. Admite-se a *tuitio* e mais tarde os mosteiros dúplices (situação de insegurança).

Traditio: entrega de indivíduos ou casais com filhos que ficam na dependência do mosteiro e beneficiam da sua protecção e dos benefícios espirituais. Provavelmente os *traditi* formam unidades de exploração (casais) dependentes do mosteiro: cf. *villae*.

Monaquismo pactual: o abade tem de cumprir condições. Os monges podem pedir a intervenção de autoridades exteriores: bispo ou conde. Alguns autores consideram-no próprio da P. Ibérica. [NB: costume considerado muito estranho pela historiografia do séc. XX: manifestação considerada germânica, ab. Herwegen; Ch. Bishko; Linage Conde – pacto comum a toda a P. I.]

Outro tipo de monaquismo: o de Isidoro de Sevilha:

Monaquismo culto, cidadão, segundo as prescrições dos concílios, regido por preceitos de carácter jurídico, menos austero. Prevê penas e castigos, mas as faltas parecem menos rudes. Capítulo especial sobre os livros (códices). Referência a leituras de livros pagãos: cautela na sua leitura, mas não proibição.

Provavelmente mantém-se no Sul da Hispânia e prolonga-se depois das invasões de 711 em comunidades moçárabes.

Séculos VIII a XI: Continua a multiplicação dos mosteiros familiares e dúplices. Apesar da condenação de S. Frutuoso, desempenham uma acção importante na reestruturação da sociedade astur-leonesa. Muitos exemplos em Portugal. São mosteiros efémeros e muitas vezes não se distinguem de simples igrejas. Alguns deles tornam-se rapidamente igrejas paroquiais. Só na diocese do Porto, talvez a mais pequena das dioceses portuguesas, contei 18 no século X, dos quais 4 desaparecem antes do ano 1000; 36 no século XI, dos quais 15 desaparecem antes do 1200

Relação provável dos mosteiros «familiares» com os vínculos do parentesco. Desejo de assegurar a função sagrada como propiciadora da protecção divina («medo do inferno»).

Afrouxamento da vigilância episcopal até 1050. Continuam as fundações e até se multiplicam, mas no Concílio de Coyanza (1055) começa a notar-se preocupação com a sua regularidade.

Mas a partir do século X aparecem os grandes mosteiros protegidos pelos reis da dinastia astur-leonesa, pela alta nobreza e pelos bispos (cf. o título do cap. 1 da *R. Communis*), como os mosteiros protegidos pelos reis carolíngios (como Saint-Gall): Mosteiros ricos, com domínios extensíssimos, milhares de dependentes.

S. Rosendo (bispo de Dume): sínodos de abades, reforma de comunidades, doação de pequenos mosteiros a outros maiores, *tuitio* de mosteiros femininos e mosteiros dúplices. Lenta diminuição de mosteiros familiares.

Casos de Guimarães e de Lorvão. Alguns deles conhecem a Regra de S. Bento (Guimarães), mas mantêm o regime da *regula mixta* de meados do séc. XI, sob a dinastia navarra, Fernando I apoia uma reforma eclesiástica que inclui uma reforma monástica. Expressão concreta: concílio de Coyanza, 1055, e concílio de Compostela de 1056. Um dos cânones recomenda que os monges sigam ou a Regra de S. Bento ou a de Isidoro (leia-se, creio, o monaquismo de modelo francês – Cluny – ou de modelo peninsular – Isidoro). Os bispos passam a considerar-se como responsáveis pela vida monástica nas suas dioceses. Parece haver maior rigor na disciplina. Proíbe-se a «divisão» dos mosteiros (ou a secularização dos bens).

Os patronos de muitos mosteiros menores entregam-nos a abadias maiores. Nesse contexto: fundação de Pendorada e participação de Randulfo, abade de Leça, dependente da Vacariça, como auxiliar do bispo Sisnando do Porto, redactor das actas do concílio de Coyanza. Pacto «atenuado» na Vacariça e seus satélites: Lorvão, Leça e Anta.

Cluny. A partir de 1075-1080 introdução dos costumes de Cluny em Sahagún (que mantém inicialmente a liturgia moçárabe, mas depois recebe a romana). Daí os costumes irradiam para os mosteiros portugueses: primeiro para os protegidos pela família de Riba Douro (Pendorada, Paço de Sousa, etc.), depois para outros (Tibães, S. Romão do Neiva, Pedroso, Pombeiro, etc.). Temos uma versão latina dos costumes de Cluny-Sahagún com alguns textos em português no mosteiro de Pombeiro.

Características do monaquismo cluniacense:

Separação dos monges do coro e dos «conversos»; os monges do coro deixam de fazer trabalhos manuais.

Liturgia solene e que ocupa quase todo o dia (ofício do dia, de N^a S^a e dos defuntos, os salmos «familiares antes» e depois de cada hora canónica, etc. Na Quaresma chegavam a rezar 220 salmos num só dia).

Novos cânticos, procissões, preces especiais pelos defuntos e sobretudo pelos benfeitores, celebração de aniversários dos defuntos, acumulação do santoral hispânico com o santoral cluniacense.

Solenização das igrejas e maiores recursos decorativos.

O monaquismo consagrado sobretudo ao louvor divino torna-se modelo absoluto.

Monaquismo beneditino nos séculos XI a XIII:

Nos anos 1080 a 1150, acumulação de domínios, igrejas dependentes, sepultura de patronos e protectores. Responsabilidades eclesiais: abades de Tibães, Sto. Tirso, etc. nomeados como juizes apostólicos. Construção de igrejas românicas (até séc. XIII em alguns casos). Depois, isolamento progressivo, estabilização da organização dominial, cessação de doações. Provavelmente relações privilegiadas com famílias patronais. Acordos com os bispos, que continuam a ter sobre eles jurisdição canónica. Tentativas de isenção recusadas pelos bispos: conflito dos cluniacenses de Rates e outros mosteiros com o arcebispo de Braga. Separação das mesas abacial e conventual. Organização em «ovenças». Aparentemente insensíveis ao ideal de pobreza. As famílias patronais continuam a protegê-los. Lugar de sepultura. Deve-se manter a ideia de que asseguram a intercessão pelos defuntos.

Eremitas (fim séc. XI a fim séc. XII): sucedâneos dos mosteiros de regras peninsulares e familiares. Provavelmente sem relação com a parentela. Agora em lugares verdadeiramente isolados (S. Pedro das Águias, Pitões das Júnias, etc.) perto de estradas e cruzamentos de estradas; serviço aos viajantes e peregrinos (cf. também comunidades de acolhimento – albergarias – e construção de pontes como obra de misericórdia). Alguns transformam-se em cistercienses – no Douro – ou premonstratenses (Ermida de Paiva). Para o fim do séc. XII tornam-se igrejas paroquiais. Séc. XIII: eremitas nas cidades: emparedadas e reclusos, beguinas (agora ou só no séc. XIV?).

Observâncias peninsulares: paralelamente à adopção dos costumes cluniacenses em mosteiros patrocinados por ricos homens, persistência da *regula mixta* em mosteiros de cavaleiros e infanções, que se vão depois inserindo no monaquismo canonical e adoptam preferentemente a regra de **Sto Agostinho** como em Santa Cruz de Coimbra. Exemplos: Moreira da Maia, Refojos de Lima, Ansede, Vila Boa do Bispo, Grijó, etc. Alguns proclamam o ideal de «liberdade» que significa independência de patronato. A maioria são mosteiros antigos que se adaptam aos novos tempos. Poucas fundações de raiz com a RSA.

Por meados do séc. XII: **monaquismo feminino**. Resulta da evolução de mosteiros dúplices, adopta a RSB e é por vezes muito pobre. Provavelmente resultante da necessidade de acolher mulheres excluídas do casamento. Exemplos: Vairão, Semide, Recião (eremitas), Ferreira de Aves, Canedo, Rio Tinto, Jazente, etc.

Cónegos regrantes:

Em Santa Cruz de Coimbra, 1131. Conhecem-se bem as origens, o modelo de vida, as referências, os factos: Telo e Teotónio. Monaquismo citadino. Ideal de Jerusalém. Isenção canónica e rivalidade com o bispo. Protecção régia (cf. Durand; ideologia política: os cónegos pretendem ser os orientadores do rei?). Acção pastoral (pregação, exemplaridade, culto divino). Fundação em Lisboa, Almaziva. Viveiro de bispos (Braga – João Peculiar – Porto, Lamego). Questões internas, séc. XIII. Sto. António. Costumes e RSA transmitidos aos mosteiros antigos de infanções e cavaleiros que recusam a RSB, mas difusão provavelmente lenta.

Monaquismo cisterciense:

Rivalidade Cluny-Cister. S. Bernardo e conquista de Lisboa; Tarouca e Alcobça, 1153; absorção do eremitismo duriense; novas fundações no Norte: Fiães, Bouro, Aguiar. Absorção do monaquismo feminino: Arouca, Celas de Coimbra, Almoster, Cós, Castris. Grande desenvolvimento económico (trabalho dos conversos?). Tecnologia moderna, comercialização – abastecimento de Lisboa – minas) construção de abadia; iluminuras, livros litúrgicos, bíblias, livros. A partir de Afonso II, panteão régio, influência política, rivalidade com Sta. Cruz de Coimbra. Acabam por ter também poder feudal (coutos) e pouca diferença com beneditinos, mas maior intervenção económica, social – panteão dos Sousas e do rei – e política.

Monaquismo eremítico dos séculos XIV e XV; emparedadas, devotas e beguinhas:

Emparedadas no tempo de Sancho II: cf. *devotae* de Santo Tirso, de Coimbra, de Santarém (vindas de Entre-os-Rios). Umam desaparecem outras tornam-se regulares. No séc. XIV, encontram-se às dezenas em Lisboa e Évora. Algumas são chamadas beguinhas. Vivem de esmolas. Como noutras cidades europeias: Florença, Siena, Bruges, Colónia, etc. Ligação a Dominicanas e Clarissas? Cf. beguinhas da Renânia e da Flandres. Aparentemente resultado de experiências pessoais e de um certo individualismo na escolha de devoções e vivência religiosa.

Aspectos monásticos das reformas dos séculos XIV e XV

Tema mal conhecido. Intervenção normativa da Santa Sé. Obtenção de bulas por pressões pessoais e por intervenção de protectores. Frequentes cisões e unificações. Ambiguidade na escolha e variação de doses entre pastoral e solidão, entre mendicância e acumulação de bens, privilégios e rigor disciplinar, apoio ou rejeição dos bispos.

Eremitas espontâneos na Serra de Ossa 1366, 1371, 1372; em 1378 já são reconhecidos pelas autoridades eclesiásticas em Montemor-o-Novo, Serpa, etc. Depois, na Península de Setúbal, Óbidos e Tavira. Protecção régia e de membros da casa real. Absorvem eremitas espontâneos no Alentejo e Estremadura. Concentração como dependentes da Serra de Ossa e imposição de regras canónicas. Tentativa de absorção pelos Jerónimos e Loios, c. 1430-1470.

Jerónimos: Vasco Martins eremita, discípulo do OFM Tomás de Sena. Na Penha Longa (Sintra). Bula de 1400, para construção em Sintra e Mato. Depois em Coimbra, Espinheiro (Évora), Belém (Lisboa), Cabo de S. Vicente, Berlengas, etc. Tendência eremítica de uns, mendicante de outros. Fundados em Espanha, 1373. Protegidos pelos reis de Espanha. Instrumentos de reforma de outras ordens. Formação intelectual: influência humanística. Não excluem actividades pastorais, sobretudo a pregação.

Observantes OFM desde 1392 no Norte, vindos da Galiza: eremitérios em lugares muito austeros junto ao mar (Matosinhos e ilha da Madeira), ou isolados: Viana do Castelo, Vila Nova de Cerveira, Orgens (Viseu), Bom Jesus da Franqueira

(Viana), Gouveia, etc. Não deixam de ser itinerantes: pregação popular. Conseguem uma certa autonomia dentro da Ordem desde 1420 ou 1447. Separação consolidada em 1517. Depois fusão sob regime observante (três províncias).•