

Carmen Soares
Inês Calero Secall
Maria do Céu Fialho
Coordenação



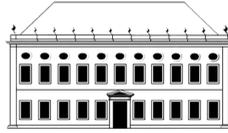
orma
& Transgressão

(Página deixada propositadamente em branco)

Carmen Soares
Inés Calero Secall
Maria do Céu Fialho
Coordenação

*N*orma
& Transgressão

(Página deixada propositadamente em branco)



D O C U M E N T O S

I
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
U

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensauc@ci.uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

CONCEPÇÃO GRÁFICA
António Barros

PRÉ-IMPRESSÃO
António Resende
Imprensa da Universidade de Coimbra

EXECUÇÃO GRÁFICA
SerSilito • Maia

ISBN
978-989-8074-24-9

DEPÓSITO LEGAL
.....

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal
Programa Operacional Ciência e Inovação 2010

© FEVEREIRO 2008, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Paula Barata Dias

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

A NORMA E SUA REVISÃO NA DINÂMICA INTERNA
DO MONAQUISMO DE AMBIENTE FRUTUOSIANO
(REINO VISIGÓTICO, SÉC. VII)*

Resumo

O género literário *Regra Monástica* exprime de modo visível o equilíbrio de tensões entre a estabilidade, promovida pela instituição e a comunidade humana que a integra, e a mudança, motivada pela alteração das circunstâncias externas que afectam a comunidade.

O caso frutuosiano, cuja produção textual, em revisão ou acrescento de normas anteriores, se prolongou durante os anos do final do período visigótico, é um bom exemplo de como uma comunidade faz chegar aos seus textos normativos, não só um projecto ideal de uma comunidade perfeita, mas também uma relação com a História próxima que afecta as instituições monásticas, neste caso a instabilidade do mundo visigótico nos anos finais do séc. VII, e as experiências de um quotidiano de vida, dependentes dos mais instáveis dos factores, os indivíduos que o animam..

S. Frutuoso foi, seguindo os dados biográficos da biografia que um autor anónimo lhe dedicou, eremita, monge, abade, líder fundador de mosteiros, bispo e, provavelmente, autoridade máxima da congregação de mosteiros gerada sob sua inspiração. Ao interpretarmos como factuais alguns elementos

* Este trabalho foi desenvolvido no âmbito do Projecto de Investigação da UI&D - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

da *Vita Fructuosi*¹, não cometemos a ingenuidade de ultrapassar os limites de verdade que possa ter uma peça literária ferida pelas limitações do género literário hagiográfico, no qual a história tantas vezes cede ao panegírico, ao ideológico, ao estilo e à tradição literária específicos do género. O percurso biográfico subscrito na sua *Vita* encontra-se largamente corroborado nos documentos produzidos no seio do movimento monástico frutuosiano, da autoria de Frutuoso, ou escritos sob sua tutela e em sua proximidade, espacial, temporal ou apenas ideológica.

São eles a *Regula Cassiani*², (RCas) que consideramos um primeiro trabalho, de simplificação e adaptação dos *De Institutis Coenobiorum*, obra maior do monge e teorizador monástico João Cassiano³, à realidade da experiência cenobítica encetada nas montanhas do Noroeste Peninsular. Segue-se a *Regula Monachorum*⁴, (RF) texto que cumpre as características de Regra Monástica pura e sintetiza o núcleo espiritual e ideológico que define a especificidade do monaquismo frutuosiano. O *Pactum Fructuosi* (PF), fórmula pública de compromisso dos monges ao seu abade, texto renovador do modelo tradicional no monaquismo visigótico de fórmula pactual que firmava o compromisso de obediência e de estabilidade individual do postulante, ou do seu representante legal, ao seu abade ou mosteiro.

¹ Sobre a vida de S. Frutuoso e protagonistas do seu tempo, M. DÍAZ Y DÍAZ, «Notas para una cronología de Frutuoso de Braga», *Bracara Augusta* 22 1968 pp. 216 ss. Também L. GARCÍA MORENO, *Prosopografía del Reino visigótico de Toledo*, Salamanca, 1974, pp.151-152. A *Vita Fructuosi* foi editada e traduzida por M. Díaz y Díaz, *La Vida de San Frutuoso de Braga*, Estúdio y edición crítica, Braga, 1974.

² A Regra de S. Frutuoso e a Regra Monástica Comum encontram-se editadas e traduzidas por CAMPOS RUIZ J. ROCA MELIÀ I., *Santos Padres Españoles II San Leandro, San Isidoro, San Frutuoso, Reglas Monasticas de la España Visigoda. Los tres libros de las Sentencias*, BAC, Madrid, 1971. É, no nosso entender, uma proposta com várias deficiências. H. Ledoyen, «La *Regula Cassiani* du 28118 et la Règle anonyme de l'Escorial A-I-13», *RB* 96, 1-2, 1986, p. 154-194 (edição crítica). A. DE VOGÜÉ, «La *Regula Cassiani*. Sa destination et ses rapports avec le monachisme frutuosien», *RB*, 95, 1985, p. 187. Estudo literário da Rcas in P. Barata Dias, «A *Regula Cassiani*, Uma Leitura do *De Institutis Coenobiorum* em ambiente frutuosiano», *Humanitas* 57, 2005.

³ JEAN CASSIEN, *Institutions Cénobitiques*, J.-C. GUY ed. et trad. SC 109, Le Cerf, Paris, 1965, pp. 7-19 (Introduction); pp. 22-33 (préface).

⁴ PL 87 cols 1109-1130. Edição crítica e tradução e comentário da Regra de S. Frutuoso, in P. Barata Dias, *Os Textos Monásticos de Ambiente Frutuosiano*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2005, pp. 375-462, (tese de doutoramento, não editada).

A utilização prevista para esta fórmula nos mosteiros frutuosianos, e as alterações que esta manifesta em relação ao modelo tradicional, permitem supor um momento de maior complexidade institucional, nomeadamente o da passagem de um mosteiro, ou de mosteiros de gestão autónoma entre si, para uma federação de mosteiros sujeitos a um mínimo de unidade espiritual e institucional.

A chamada *Regula Monastica Communis* (RMC)⁵ texto que provavelmente reúne fragmentos de momentos e autores diferentes a que posteriormente se concedeu uma unidade de acordo com os códigos do género literário da regra monástica, exprime, nos passos em que revê a organização hierárquica e vários aspectos da vida quotidiana, essa dimensão de passagem a um estado mais complexo da vida institucional do frutuosianismo. Nele também se reúnem, sob a capa unificadora, mas sem dúvida posterior ao momento que os criou, do género literário regular, exemplos dos principais pontos de tensão entre os mosteiros e a realidade secular envolvente.

Finalmente, a *Regula Consensoria Monachorum*⁶ (RCM), texto que partilha com o anterior uma estrutura artificial e que, sob a classificação de regra monástica, reúne diferentes momentos de produção, mas em que também é notória a existência de uma organização monástica complexa. O facto de, neste texto, esta surgir um momento de crise, coloca-nos num momento histórico instável que identificamos com o último quarto do séc. VII e após o desaparecimento da figura tutelar do fundador e da diluição da sua presença inspiradora para um mosteiro que, ainda que mantendo os princípios nucleares da espiritualidade frutuosiana, se fixa numa interpretação conservadora.

⁵ *Regula Monastica Communis* e *Pactum Fructuosi* (RMC; PF) – PL 87, cols. 1109-1130 e também, em edição comentada e tradução em Português, P. BARATA DIAS, *Regula Monastica Communis ou Exhortatio ad Monachos? Problemática. Tradução*. Comentário, Colibri, Coimbra, 2001.

⁶ PL 32 cols 1447-1450 e PL 66 cols 993-996. Estudo de fontes manuscritas e edição em P. BARATA DIAS. *Os Textos Monásticos de Ambiente Frutuosiano*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2005, pp. 550-568. (tese de doutoramento, não editada).

Estes dois textos, que são contemporâneos um do outro, ou com uma ligeira anterioridade da RMC sobre o segundo, a RCM, testemunham dois epílogos diferentes para o frutuosianismo. O primeiro exprimirá com pragmatismo a adaptação aos novos tempos, assegurando caminhos de sobrevivência para o monaquismo visigótico após a presença árabe e durante a Reconquista Cristã. O segundo é um texto mais fiel aos preceitos da vida monástica exprimidos na Regra dos Monges de S. Frutuoso, princípios que defende e em nome dos quais se isola diante de propostas de vida monástica mais inovadoras. Testemunhando um momento de crise de uma instituição monástica, não terá, nos moldes sugeridos, continuidade imediata⁷.

Estes textos maiores do frutuosianismo são, como fontes de interpretação de uma verdade histórica, auxiliados por outras duas ordens de textos: uma é a restante produção literária atribuída a Frutuoso. As fontes documentais atribuem ao Bispo bracarense duas cartas, uma ao seu irmão em dignidade eclesiástica, Bráulio⁸, Bispo de Saragoça; outra, ao seu par na nobreza do nascimento, o rei visigótico Recesvinto⁹. As duas cartas são fundamentais para estabelecer a cronologia relativa da biografia frutuosiana. Juntam-se dois poemas, a partir dos quais é possível conhecer alguns membros da família aristocrática de que nasceu Frutuoso. São textos fundamentais do ponto de vista sociológico¹⁰.

⁷ Sobre o monaquismo ibérico durante a Reconquista e sobre a introdução do monaquismo de inspiração beneditina, LINAGE CONDE A., *Los Orígenes del Monacato Benedictino en la Península Ibérica*, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», 3 vols, CSIC, León, 1973 (tese de doutoramento); JOSÉ MATTOSO, «Sobrevivência do Monaquismo Frutuosiano em Portugal durante a reconquista», BA, 22, 1968, pp. 1-15 (separata); JOSÉ MATTOSO, «L'introduction de la Règle de S. Benoît dans la Péninsule Ibérique», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 70, fasc. 3-4, 1979, pp. 731-742; C. J. BISHKO, «The Pactual Tradition in Hispanic Monasticism», *Spanish and Portuguese Monastic History 600-1300*, Variorum Reprints, Londres, 1984, pp. 1-43. C. J. BISHKO, «The Pactual Tradition in Hispanic Monasticism», *Spanish and Portuguese Monastic History 600-1300*, Variorum Reprints, Londres, 1984, pp. 1-43. J. FREIRE CAMANIEL, *El Monacato gallego en la Alta Edad Media*, 2 vols, Sada, A. Coruña, Instituto de Estudios Gallegos P. Sarmiento, 1998 (tese de doutoramento).

⁸ L. RIESCO TERRERO, *Epistolario de Bráulio de Saragoça*, Introducción, edición crítica y traducción, Granada, Filosofía y Letras 31, 1975, p. 167.

⁹ MGH *Epistolae* t. I, 1892 IX *Epistolae Wisigothicae*, W. GUNDLACH ed., 19, pp. 688

¹⁰ Edição dos poemas em DÍAZ Y DÍAZ M. C., «Un Nuevo código de Valerio del Bierzo», *Hispania Sacra*, 8, 1951, pp. 133-146.

Permitem-nos, por um lado, conhecer a teia de relações sociais – familiares; eclesiásticas e culturais; políticas – do fundador de mosteiros e Bispo de Braga. Por outro lado, consideramo-los profundamente desmistificadores em relação à dimensão hagiográfica de Frutuoso, aquela que é mais apelativa oficialmente, que ficou ostensivamente gravada na sua Biografia e que é mais dada a conhecer; e à realidade espiritual a que, com frequência, se pretende restringir o mundo monástico como objecto de ciência. Estes textos, em que surge expressa a voz do homem Frutuoso, expõem-nos um homem consistente – e não idealizado – bem diferente da imagem do eremita alheado do mundo e dos interesses terrenos, a que por vezes nos conduzem os estereótipos que descrevem os líderes espirituais. Frutuoso é um nobre visigótico, ciente da sua capacidade de intervenção e do seu estatuto de *primus* do reino, quando pede ao rei Recesvinto a liberdade dos prisioneiros após uma conjura falhada contra o seu reinado. Quando se dirige a Bráulio, para lhe pedir alguns livros da obra de Cassiano a que não acedera ainda, utiliza a reverência típica das codificadas relações de poder político-religiosas visigóticas, e não a humildade de um asceta.

O poema autobiográfico que compôs, sem referências cronológicas, exprime com orgulho a nobreza do seu sangue e a felicidade pela continuidade dinástica da mesma assegurada com o nascimento de um sobrinho. Declara-se parente dos Bispos Sclua de Narbona e Pedro de Béziers, da *Visigothia* Além-Pirenéus, e com Sisenando, Rei do Império visigótico em 633. O nobre Visinando, com quem entraria, segundo a *Vita Fructuosi*, em querelas por causa da herança paterna, casara com a sua irmã. O Bispo Conâncio, e sua escola episcopal em Palência, fora seu educador. Diz-nos a *Vita* que o próprio imperador intercedeu para que ele não abandonasse a Hispânia numa tentada e nunca realizada peregrinação ao Oriente. Estas personagens, Bispos e Nobres, participavam nos Concílios¹¹ que reuniam

¹¹ *História de España*, t. III *España Visigoda*, Menendez Pidal ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1995, JOSÉ ORLANDIS «El cristianismo y la Iglesia», p. 453 «es indudable que entre ambas potestades se dio una substancial coincidencia en los fines, que las llevó a sentir-se estrechamente solidarias y a apoyar-se la una en la otra con vistas a la consecución del bien superior del

as pessoas mais influentes da Igreja Visigótica, o rei vigente e os mais destacados nobres da nação pertencentes ao seu círculo próximo – a *aula regia*¹², constituíam o coração do Estado visigótico. Frutuoso estava, pois, bem, relacionado.

Um dado que consideramos essencial para o juízo de que Frutuoso foi um homem profundamente sensível ao seu valor social e consciente da sua pertença a uma elite política está no facto de, nestes textos saídos da sua lavra, nunca haver a menor referência a si próprio como monge, como asceta, ou como abade. Este título é o que os outros, nomeadamente o seu biógrafo, dizem dele. Nestes documentos, ele evoca a sua qualidade de homem da Igreja quando escreve a Bráulio – como ele possuidor da cátedra episcopal. Frutuoso não era Bispo quando escrevera a Recesvinto a pedir que revogasse as duras leis de seu pai Chintasvinto, e que libertasse os Bispos da promessa de agravarem estas leis com a excomunhão perpétua – compromisso que haviam assumido no VII Concílio de Toledo em 646. No VIII Concílio de Toledo, em 653, Recesvinto revogou, de facto, as leis, correspondendo ao pedido de Frutuoso e, três anos depois, o X Concílio de Toledo eleva-o à categoria de Bispo de Braga.

Em nada se procura desmerecer a obra monástica de Frutuoso, ou mesmo ou a espiritualidade das suas motivações. Mas considerá-la apenas do ponto de vista da inspiração religiosa é ocultar o facto de ele ter buscado na esfera religiosa o reconhecimento social e o prestígio coerentes às expectativas da sua classe, atitude que, à Época dos acontecimentos, era perfeitamente justificada. A nação visigótica foi uma das primeiras a emergir como unidade

reino. Esta articulación del elemento eclesiástico y el civil infundió su perfil característico a la realeza visigodo-católica: el rey (...) era el ungido del Señor: no una teocracia pero sí una monarquía sacral».

¹² A *aula regia* e o *officium palatinum* foram criados por Leovigildo depois de 572, decalcados sob o modelo do *senatus* e do *consistorium principis* romanos. A *aula regia* reunia os principais membros da alta nobreza visigótica, consultados em ocasiões especiais. Os nobres do *officium palatinum* assistiam o rei no trabalho governativo. SÁNCHEZ ALBORNOZ, «El aula regia y las asambleas políticas de los godos», *Estudios Visigodos*, Roma, 1971, pp. 127-141.

política organizada após a queda do Mundo Romano¹³. A herança romana, os costumes e a mentalidade gótica, as circunstâncias da conversão ao catolicismo ditaram que a Igreja assumisse, neste Estado, um estatuto de par político e a união dos interesses políticos e os interesses religiosos. A celebração dos Concílios Hispânicos, a germanização da hierarquia episcopal, revelam que a instituição religiosa se tornara, naturalmente, cenário de expansão para os senhores godos¹⁴. Alcançar a liderança de uma diocese era uma aspiração normal para um nobre visigótico, pois isso assegurar-lhe-ia a interferência no palco dos acontecimentos de governo de um estado monárquico de natureza essencialmente electiva e colegial.

E, desta forma, a *Vita Fructuosi* narra o percurso em ascensão de uma vida, desde os eremitérios até à sede da capital da Galécia, com várias peripécias em que abundam episódios de conflitos com o mundo secular, mas que cessam com o alcançar da sede episcopal, momento culminante da *Vita Fructuosi* que associa, como é próprio das narrativas hagiográficas construídas em crescendo, o episódio mais importante da vida terrena do biografado à proximidade da morte.

Uma outra ordem de textos que consideramos essencial para entender o percurso e a empresa monástica do frutuosianismo são os textos normativos do mundo visigótico, nomeadamente as actas dos Concílios da Igreja goda, e as *Leges* que foram emitidas pelos reis godos.

¹³ Os visigodos instalam-se definitivamente na Península Ibérica em 532. No final do séc. VI, depois de, em 585, ter posto termo ao reino suevo localizado no Noroeste Hispânico e conquistada a Vascónia, toda a Península Ibérica se submete ao poder de Leovigildo. O III Concílio de Toledo, em 589, celebra o abandono do arianismo pela família real, pelos bispos heterodoxos e por todos os nobres visigóticos, sob os auspícios do Bispo Leandro de Sevilha. Esta unidade terá fim com a Batalha de Guadalete em 711, que dá início ao período muçulmano da Hispânia, com o desaparecimento de Rodrigo, o último rei visigodo.

¹⁴ L. ORTIZ DE GUINEA «Funciones sociales del cuerpo episcopal en el reino visigodo hispano: administración de justicia y protección de la comunidad cristiana» *Hispania Antiqua* 20 1996 pp. 451-463. L. GARCÍA MORENO, «El estado protofeudal visigodo», *L'Europe Héritière de l'Espagne visigothique*, Colloque CNRS 1990, Madrid, 1992, p. 23-24. E. SANCHEZ SALOR *Jerarquías eclesíasticas y monacales en época visigótica*, Salamanca, 1976; L. GARCÍA MORENO, *Prosopografía de la España visigótica*, Universidad de Salamanca 1974, p. 74

Os *Concilia Hispanorum*¹⁵ e as *Leges Wisigothorum*¹⁶ celebrados e aprovados nos três últimos quartos do séc. VII, pronunciaram-se com abundância sobre a realidade monástica integrada e desenvolvida nos seus âmbitos de actuação, nomeadamente nas suas dioceses e no reino visigótico. Globalmente considerada, esta presença da realidade monástica como assunto de legislação surge-nos como a confirmação do interesse que a Igreja regular suscitava por parte das instituições que sobre ela se pronunciam, a Igreja secular e o Estado, nomeadamente sobre questões que escapam à esfera especificamente religiosa ou espiritual: hierarquia interna, relações com os poderes seculares, regras de admissão e expulsão, recursos permitidos, organização da vida quotidiana, património, actividades e tipo de efectivos permitidos, são assuntos que não se limitam a ser considerados pelas normas internas de âmbito monástico que é a regra monástica.

A presença destes assuntos no articulado jurídico do mundo visigótico sugere-nos, por um lado, a importância das instituições monásticas como estruturas organizadas e influentes na comunidade, o reconhecimento destas como realidades com expressão material e, por outro lado, o elevado grau de porosidade entre estas formas de vida teoricamente estanques, se nos limitarmos aos argumentos religiosos ou espirituais. Assim, se quem entra no mosteiro morre, como indivíduo, para o mundo, passa a integrar uma estrutura cujo colectivo é plenamente interveniente no mundo.

Considerando especificamente o monaquismo frutuosiano e os cinco textos maiores indicados que, quanto a nós, reproduzem a dinâmica normativa a que o movimento esteve sujeito, é de relevar o diálogo entre as normas internas dos mosteiros e a produção legislativa eclesiástica e secular. A conformidade com as mudanças políticas e com a legislação aprovada teria sido, pois, um motivo de peso para a própria dinâmica interna dos textos regulares e para a evolução dos preceitos adoptados.

¹⁵ J. VIVES, *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*, CSIC Barcelona-Madrid 1963.

¹⁶ *Liber Iudiciorum siue Lex Visigothorum* ed. ab Recesvinto rege a. 654, renovata ab Ervigio rege a. 681 MGH *Leges I Leges Visigothorum*, K. ZEUMER ED., Hannover, 1902, pp. 33 ss.

Encontrar os pontos de coerência, ou de diálogo entre estas três instâncias de produção normativa, acertá-los com os dados hagiográficos passíveis de ser interpretados como históricos, contar com um modelo sociológico e uma mentalidade específica, tal como ela é desenhada nas cartas e nos poemas de Frutuoso, constitui, quanto a nós, uma forma de iluminar a empresa monástica frutuosiana como realidade interveniente e integrada no seu tempo, e assim explicar as razões da sua permanência em moldes tão originais, quando comparados com empresas similares no âmbito do monaquismo latino pré-beneditino.

O caso frutuosiano, cuja produção textual ocorreu em revisão ou acrescento de normas anteriormente acolhidas e se prolongou durante os anos do final do período visigótico, é um bom exemplo de como uma comunidade faz chegar aos seus textos normativos, não apenas um projecto de uma comunidade perfeita, mas também uma relação com a História próxima e suas circunstâncias, neste caso a instabilidade do mundo visigótico nos anos finais do séc. VII; e a adequação às experiências de um quotidiano dependente dos indivíduos, o mais instável dos factores.

Duplamente dinâmica, a produção normativa de ambiente frutuosiano exprime a adaptação de uma comunidade religiosa às condições de vida, internas e externas, que a afectam, de modo a garantir a estabilidade e a sobrevivência da iniciativa¹⁷. A solidez da fundação frutuosiana teria sido abalada pelo fim do mundo visigótico, ocorrido nos inícios do séc. VIII.

¹⁷ A História do movimento monástico frutuosiano não é original pelo seu dinamismo. Esta necessidade de adaptação das estruturas às circunstâncias do tempo contemporâneo é condição de sobrevivência de qualquer instituição complexa e é visível, no âmbito monástico, na história alargada de muitos movimentos religiosos organizados, sujeitos cíclicamente a reformas, que implicavam ou o desenvolvimento da estrutura básica ou a sua divisão em mais do que um carisma religioso. A família religiosa beneditina é o caso mais paradigmático deste enriquecimento que decorre das progressivas reformas. No entanto, o movimento frutuosiano é precursor desse comportamento na História do Monaquismo, algo que, até agora pensamos não ter sido reconhecido. Antes e depois do Frutuosianismo, as iniciativas individuais (isto é, um fundador, um mosteiro) dominavam, o que deu lugar à diversidade de Regras Monásticas, pontuais e nunca revistas pela comunidade emissora. Com o Frutuosianismo a experiência complexificava-se, a ponto de a comunidade inicial aceitar a revisão como condição de sobrevivência. O Frutuosianismo, particularmente durante o fim do mundo visigótico, adquire a forma de uma Congregação (isto é, uma associação de mosteiros com um governo central, sujeitos a um mesmo documento normativo), algo que nós tradicionalmente reconhecemos só ter existido sob a Regra de S. Bento e após o séc. X (Vide CARLOS MOREIRA AZEVEDO coord., *Dicionário da História Religiosa de Portugal*, Círculo dos Leitores-CEHR, 200, t. 1, cols. 482-486).

Quando a instabilidade da nação visigótica deixou de permitir o suporte institucional para o monaquismo de inspiração frutuosiense, os seus textos inspiradores, particularmente a pragmática Regra Monástica Comum e o Pacto de S. Frutuoso, animaram as estruturas sobreviventes e inspiraram o monaquismo ibérico da Reconquista, até à sua diluição nas fórmulas beneditinas.

Ao afirmar que o movimento monástico frutuosiense contém elementos congregacionais, é preciso desmontar um sólido argumento contra esta pretensão: que elementos, entre os cinco textos produzidos, sustentam uma coerência interna e provam que eles teriam surgido em continuidade temporal ou motivados no mesmo âmbito espiritual e ideológico? Afinal, quatro deles têm no seu título o termo *Regula*, algo que identificamos como típico do período da *Regula Mixta*, da tradicional produção monástica pré-benedictina formada por textos únicos, pontuais e irrepetíveis na sua aplicação (*Regula Cassiani*; *Regula Monachorum*; *Regula Monastica Communis*; *Regula Consensoria Monachorum*). Estes textos não serviriam, cada um por si, de norma interna de um só mosteiro, posteriormente agregados, à imagem dos conjuntos de regras descontextualizadas do seu ambiente de produção que circulavam como produto literário da Época?

Em primeiro lugar, podemos objectar com as razões que decorrem da história da transmissão manuscrita e com a natureza do género literário Regra Monástica¹⁸. A tradição literária consagrou o termo *Regula* para designar a norma interna seguida pelos mosteiros, fixada na escrita quando o cenobitismo se tornou popular entre os cristãos do Ocidente. Esta consagração foi, essencialmente, obra posterior ao desenvolvimento das instituições e à composição dos textos, operada durante o período da Renascença carolíngia, num momento em que, em muitos domínios, ocorria um esforço concertado

¹⁸ A. DE VOGÜÉ, *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 46, Brepols, 1985 (introdução). Ainda «Le regole monastiche Antiche, Lo spazio Letterario del Medioevo, III, Salerno Editrice, Roma, 1995, pp. 607-661. Id., «Les Règles Monastiques», *Connaissance des Pères* 67 1997. *DIP*, t. 7, s. v. «regola» I-IV (J. GIBROMONT, A. DE VOGÜÉ, G. ROCCA, cols. 1472-1496. Também A. MUNDÓ, e as páginas iniciais do seu artigo «I corpora e i codices regularum nella tradizione codicologica delle regole monastiche» (*San Benedetto nell suo tempo, Atti del VII Congresso Internazionale di Studi sull'alto Medioevo*, Spoleto, 2 vols 1973) são importantes para o conhecimento do género literário.

de ordenação e classificação da tradição cultural anterior. Para o domínio da produção literária monástica, este esforço foi liderado por Bento de Aniane, nos finais do séc. VIII, monge de ascendência visigótica que estudou, reuniu, catalogou, e realmente salvou para a posteridade todas as regras monásticas antigas nascidas ou acolhidas no Ocidente Latino entre o séc. IV ao séc. VII a que pôde ter acesso. Finalizou a sua tarefa com a promoção Regra de S. Bento, alcançada no Concílio de Aquisgrana em 816, da como disciplina única para os mosteiros do reino de Luís-o-Pio¹⁹.

Quando se comparam os documentos manuscritos da obra de Bento de Aniane com os manuscritos anteriores ou de transmissão independente à normalização beneditina²⁰, constata-se que os textos monásticos de ambiente frutuosiano sofreram modificações formais evidentes: transformações no título, nas capitulações, nas titulações. Estas modificações mostram que os textos adquiriram uma superfície «regularizada», isto é, que foram integrados no *corpus* das regras monásticas, depois de sofrerem interferências na segmentação, na introdução de títulos de teor preceptivo, na aposição de finais artificiosos²¹. Na verdade, a forma de chegada dos textos frutuosianos

¹⁹ R. GREGOIRE, «Benedeto di Aniane Nella Riforma Monastica Carolingia», *Studi Medievali*, II, 1985, p. 583. J. WINANDY, «L'oeuvre Monastique de Saint Benoît d'Aniane», *Mélanges Pré-bénédictins*, Saint Wandrille, 1947, pp. 237-258

²⁰ Normalização beneditina designa o esforço de Bento de Aniane (Benedictus Secundus) de simplificar as manifestações monásticas dispersas na obediência aos princípios da RB. Em 802, Carlos Magno ordenou o estudo e a observância da RB nas comunidades monásticas. Depois, em 816, e já sob o reinado de Luís o Pio, um sínodo de bispos reunidos em Aix-La Chapelle propõe legislação para impor a observância monástica beneditina a todo o império carolíngio (esta legislação está editada no CCM 1, 457-468). PETER KING, *A History of the monastic Movement on Latin Church*, Cistercian Publications, Massachusetts, 1999, pp. 103-130, cap. 5: «A second Benedict and his progeny», em especial pp. 107-109.

²¹ A presença de dois finais, um aspecto de natureza formal que irmana a RF, a RMC e a RCM indicia que os textos estiveram sujeitos ao mesmo processo de revisão, possivelmente na fase da sua uniformização como regra. Também a RCM, embora tenha no nono parágrafo o seu final indiscutível, apresenta os quatro parágrafos anteriores como uma unidade temática isolada dos restantes... como se correspondessem a uma fase diferente de redacção ou tivessem sido acrescentados por outra pessoa. RF 21 *Omnia se Instituta coenobii mente deuota profiteatur implere. Amen.*; RF 24 «...quousque signum intonetur ad collectam. **Explicit Regula Sancti Fructuosi.** RMC 19 «*haec quae supra notauimus, per penitentiam dignam et non fictam humilitatem unumquemque uenire cognoscatis ad ueram sanitatem. Amen.*»; RMC 20 «...sed ultima cathedra recipiantur. **Omnibus fiat, fiat.** RCM 5 «**Igitur haec quae scripta sunt cum summa diligentia obseruanda sunt ab abbate usque ad omnes fratres**; RCM 9 «**Omnia ergo quae in isto libro continentur, omnes fratres obseruent atque subscribant qui unum in Domino esse desiderant.**

à recepção carolíngia acontece com escassa indicação de proveniência, desmembrados entre si e integrados no *corpus* segundo critérios que não fazem valer a sua origem. Isto significa que, passado um século, os textos frutuosianos pervivem e são copiados por uma cultura monástica alheia às instituições de proveniência, nas quais estes textos tiveram validade operativa.

Que acontecimentos teriam produzido este resultado? Há duas interpretações possíveis: ou os textos foram ganhando esta superfície regular ao longo da sua transmissão pelo séc. VII, sendo acolhidos como unidades independentes entre si por instituições diversas e isoladas do monaquismo ibérico; ou foi já nos escritórios carolíngios que o labor de Bento de Aniane, diante dos sobreviventes de um diverso e fragmentado *corpus* monástico deslocado do seu contexto de aplicação, empreendeu um trabalho crítico e lhes deu uma formulação regular. Nestas circunstâncias, podemos especular sobre o espírito presente na recepção destes documentos: habituado a lidar com documentos únicos, emanados de um fundador e com expressão operativa numa comunidade, o que caracteriza o período da *regula mixta* que Bento de Aniane procura reformar, Bento de Aniane recebeu textos materialmente correlacionados, alguns no mesmo suporte de proveniência, atribuídos ao mesmo criador. Coube ao reformador monástico agir de acordo com os seus pressupostos culturais e os seus conhecimentos da história e prática monástica pré-benedictina dominante, generalizando textos menos claros sob o título de Regra.

O monaquismo frutuosiano produziu, de facto, uma regra monástica, a RF. Os restantes textos, possuindo elementos de revisão circunstanciada da Regra, de revogação, de acrescento às normas presentes na Regra de S. Frutuoso, extrapolariam esta função, e a sua variedade é sinal da vitalidade e do carácter precursor do monaquismo frutuosiano, cuja solidez e resistência temporal se alcança também pela auto-reflexão e consciência de grupo.

Esta necessidade de rever a substância normativa interna dos mosteiros virá a ser condição de resistência. Tornou-se frequente e necessária para o monaquismo medieval. São os Costumeiros (*Consuetudines*) e os Estatutos (*Statuta*) que absorvem a renovação normativa que garante a aplicação a

novas circunstâncias e permitem tornar maleável a substância normativa da regra fundamental, sem esta sofrer intervenções desadequadas ao seu estatuto simbólico e sagrado no seio de um movimento monástico historicamente consistente²².

Florence Cygler atribuiu a esta especialização textual uma leitura cronológica adaptada ao crescimento e à progressiva complexidade das estruturas monásticas²³: assim, há a época de composição de Regras (séc. v-vii); a época de composição dos Costumeiros (séc. viii-xii); e a época da composição de Estatutos (séc. xii em diante), cada um respondendo a uma necessidade gradual de homogeneizar uma estrutura em crescimento. Esta diferenciação dos textos decorreu, segundo a autora, da expansão generalizada de um tipo monástico para além da sua comunidade original. Assim, a Regra tinha um carácter normativo e jurídico válido na sua comunidade de origem e na vivência próxima do seu fundador. Quando esta era adoptada em comunidades novas, ou utilizada para reformar comunidades já existentes, o seu valor normativo atenuava-se com a adaptação desta aos costumes do novo local.

²² A. VAUCHEZ, C. CABY eds, *L'Histoire des moines chanoines et religieux au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, 2003, p. 72 «Lors d'une fondation, en effet, on adopte une règle composée par le supérieur-fondateur lui-même, soit une règle provenant d'un autre monastère. Dans ce cas, la règle importée est modifiée pour s'adapter aux conditions locales. C'est ce que fait aussi le supérieur qui compose sa propre règle en s'inspirant d'un texte préexistant. Chaque monastère a ainsi ses normes particulières, la «coutume du lieu» dont l'abbé est le gardien (...) On suit une règle, mais en l'adaptant, c'est à dire en lui adjoignant des usages particuliers. Ces usages particuliers vont prendre le nom de «coutumes en face des règles reconnues». J. DUBOIS, *Les Ordres monastiques*, Que sais-je? N° 2241 Paris 1993 p. 3 «les monastères sont régis par des textes hiérarchisés: la règle donne l'esprit et les grands principes. *L'institution* rassemble les directives canoniques, liturgiques et disciplinaires dans les recueils appelés ordinaires, coutumes, constitutions ou déclarations. Le coutumier, pas toujours écrit, transmet les détails pratiques de la vie quotidienne. L'histoire des ordres monastiques est celle des règles qui s'effacent devant la RB». L. SCHMITZ, «Coutumiers du Moyen Âge», *DDC* t. 2, col. 307-310. CH. DEREINE, «Coutumiers et Ordinaires des Chanoines Réguliers», *Scriptorium* 5, 1951, pp. 1951, p. 107 ss. J. SEMMLER «Le monachisme Occidental du VIII au X siècle: Formation et réformation »RB 1993, pp. 68-116, p. 76 «afin qu'on puisse les vivre (les règles), il fallait les compléter par des règlements concernant la célébration du culte et de l'office divin, la prière, la méditation, l'ascèse individuelle et commune, le travail manuel et intellectuel, l'organisation des structures hiérarchiques des couvents, bref, des règlements supplémentaires que l'on appellera bientôt des coutumes monastiques».

²³ F. CYGLER, «Règles, coutumiers et Statuts (V-XIII siècles. Brèves considérations historico-typologiques», M. DERWICH ed. *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et Temps modernes, Actes du Premier Colloque International du L.A.R.H.C.O.R.*, Wrocław, 1994, 1995 . t. 1, pp. 31-49.

Torna-se «le texte de référence spirituel renfermant l'idéal spirituel de la communauté, tandis que la Coutume prend acte a des circonstances changeantes». Aplicar à produção textual frutuosiãna a teoria de Florence Cygler torna-se coerente para explicar as diferenças pragmáticas dos textos. Mas também significa aceitarmos rever a cronologia tradicional da evolução da *regula mixta* para *sub una regula vel abbate*, ou seja, das estruturas episódicas para as estruturas congregacionais.

Os elementos apontados, os que decorrem da transmissão literária dos textos frutuosiãnos e da definição genológica da Regra em relação a textos monásticos contíguos que não possuem, dentro de uma comunidade, as mesmas aplicações, são razões poderosas, mas de certa forma extrínsecas, para a consideração dos textos monásticos de ambiente frutuosiãno como expressões coerentes e diversas suscitadas pelo dinamismo de uma comunidade.

Há também a atestar a unidade denâmica da produção textual frutuosiãna traços de coerência intrínseca dos textos. Proximidade de proveniência; a mesma cultura de base visível na adopção das mesmas fontes de inspiração; vocabulário coincidente e, sobretudo, um elevado grau de remissividade interna.

Há um *munus* bíblico comum. Algumas das citações bíblicas são coincidentes: é o caso de Mt. 19, 21, «*si uis esse perfectus, uade, uende quae habes et da pauperibus*» que surge em RMC 4 e no princípio do PF. Também encontramos na RMC 4 Lc 9, 23, «*si quis uult post me uenire, abneget semetipsum et tollat crucem suam quotidie, et sequatur me*», que surge igualmente no PF. Também 1Jn. 4,18 «*Timor non est in charitate: sed perfecta charitas foras mittit timorem...*» surge na RCM 7 e na RMC 18. Act. 2, 44, «*... habebant omnia communia*» presente na RCM 1, surge também na RF 3. Alguns pertencem às fontes bíblicas universalmente utilizadas para celebrar o ideal de renúncia, a vida em comunidade, a pobreza e o desprendimento dos bens materiais da primitiva comunidade apostólica de Jerusalém, mas 1Jn. 4, 18 «*perfecta charitas foras mittit timorem*», celebrando o dom da coragem que nasce da caridade cristã chamada em momentos de adversidade, não é tão frequente na literatura monástica.

A composição da RF e da RMC acusa a consulta e a inspiração nas mesmas fontes literárias. Pacómio, Agostinho e Cassiano estão entre os autores citados nos dois textos. Há, no entanto, preferências que confirmam a composição posterior da RMC, num momento de maior maturidade da biblioteca monástica disponível. Os *Moralia in Job* de Gregório Magno, livro de recepção antiga na Hispânia visigótica, está presente na estrutura profunda da RF, tal como os quatro primeiros livros do *De Institutis Coenobiorum* de Cassiano, os mesmos cujo resumo deram origem, anos antes, à composição da RCas. Pelo seu lado, a RMC acusa o conhecimento dos restantes oito livros da obra de Cassiano e das Epístolas Jeronimianas. É ainda extraordinário o modo como na RMC influi a presença inspiradora da Regra de Santo Isidoro, e dos documentos jurídicos da Igreja e do Estado visigótico (*Leges e Canones Conciliorum*), o que, em termos de cronologia relativa, aponta a sua composição após 656, quando já tinha ocorrido a viagem de Frutuoso a Sevilha e após a sua nomeação como Bispo de Braga. Estas duas circunstâncias, pelas quais Frutuoso se tornou simpático à ordem política e religiosa vigente, obrigam-no a manifestar publicamente a sua conformidade com o sentir da nação no que respeita à administração dos mosteiros e a mostrar essa adesão na reforma mais recente das normas que impunha aos seus mosteiros.

O carácter contratual do monaquismo frutuosiano deixou marcas formais nos textos. Primeiro, o voto comum, depois a confirmação individual obtida pela assinatura²⁴. Assim, no PF, depois de uma *professio fidei* e de uma *abrenuntiatio rerum*, segue-se o voto de vida comum:

«Proinde divino ardore accensi, ecce nos omnes, qui subter notandi sumus,
Deo et tibi domino et Patri nostro tradimus animas nostras, ut secundum

²⁴ Em RCM 1: «In Domino ergo iure obseruationis et legis nos teneamus usque in finem permaneamus».

Mensagem que é retomada no final, em RCM 9 «omnia ergo quae in isto libro continentur, omnes fratres obseruent atque subscribant, qui unum in Domino esse desiderant. Verum propter illos ista sunt cauta, qui in omnibus stabiles esse noscuntur».

edictum apostolorum, et regulam, et sicuti sancta Patrum praecedentium sanxit auctoritas, uno nos in coenobio, Christo praecedente, teque docente, habitemus...»

E no final:

«...Haec sunt nomina qui manu sua unusquisque subscriptionem uel signum in hoc Pacto fecit. Id est ille ille uel illa, illaque»

A realidade concreta do pacto constitui também um traço importante de união. Tido como um dos elementos mais característicos do monacato visigótico, ele surge evocado na RF, na RMC e na RCM como uma realidade evidente para a vida monástica, particularmente quando um novo membro entrava no mosteiro. É um dos elementos que prova a natureza contratual do monacato hispânico, e o valor de confiança depositado neste documento seria tanto mais necessário quanto mais instável fosse, por tendência, a comunidade.

RF 21 De professione conuersi «... accipiet pactum eius omnem suae professionis continens originem...»

RMC 8 Quomodo senes... «cognoscimus necessitatis imbecillitate polliceri pactum ...»

RMC 18 Vt non recipiantur in monasterium ... «adnotetur in pacto cum fratribus»

RCM 8 «...quia non poterit proprie retinere quod per pactum ad omnes pertinet...»

PF final «...subscriptionem uel signum in hoc pacto fecit, id est ille, illeque; illa, illaque»

Assim, quanto ao conteúdo votado, os dois textos valorizam a garantia da estabilidade (RCM «*permaneamus usque in finem, stabiles esse noscuntur*», PF «*uno nos in coenobio habitemus*»); a obediência hierárquica (RCM «*in Domino ergo iure obseruationis*»; PF («*ut secundum edictum Apostolorum (...) sanxit auctoritas (...) teque docente*»)) e a unidade no cenóbio (PF «*uno nos in coenobio*», RCM «*qui unum in Domino esse desiderant*»).

A entrada no mosteiro para o postulante segue, na RF, na RMC e na RCM, o mesmo ritual de *probatio* diante de um superior e de uma comunidade com voz activa no acolhimento do novo membro²⁵.

Há a mesma hierarquia básica nos cargos no interior do mosteiro. Os quatro textos, a RF, a RMC, o PF e a RCM, apresentam uma concepção semelhante do poder do abade em contraponto com o do prepósito, dos decanos e do conselho de notáveis.

Nas principais decisões, a RF tem a preocupação de moderar o poder do abade ou do prepósito com a presença de um conselho de irmãos notáveis que garante a equidade das mesmas, para que os inocentes não sejam prejudicados²⁶.

A RCM, a RMC e o PF, mais específicos, concebem também uma ideia muito comum do que chamaremos de «direito de apelo». No caso de um monge se sentir vítima de uma injustiça, poderá recorrer ao seu superior imediato, seguindo a escala hierárquica até que o problema esteja sanado. O PF leva o direito de apelo ao extremo de ele poder ser conduzido ao exterior do próprio mosteiro, aos outros mosteiros, ao bispo, ao próprio conde da província, o que demonstra as fortes ligações entre as fundações monásticas e os principais intervenientes na sociedade²⁷.

²⁵ RF 20: «... nisi experimentum sui in opere et penuria in opprobriis dederit et conuiciis»; «anno integro uni spiritali traditus seniori, non statim commiscendus congregationi» (...) «**expleto anno probatus moribus et laboribus** fratrum societate donetur»; «abbatis uel fratrum spiritalium fuerit iudicio comprobatus (...) secum dum quod **abbatis uel fratrum optimorum consilium** conuenerit deliberatio facienda»; RMC 4 «... iugiter **ab ebdomadariis exprobrentur** acrius percuntentur»; RMC 18 «et postmodum comprobatus monasterium sub regula introducuntur et **anno integro** a cunctis fratribus ex industria conuiciis comprobetur...»; RCM 3 «**probet propositum fratrum atque exemplum** (...) ipse ab illo qui prior est et ceteris consentientibus».

²⁶ RF 13 «Abbati uel praeposito iuxta personarum acceptionem non liceat iudicare, neque aliquem fraudulentem uel iniuste damnare, sed, ut dictum est, **spiritalium et ueridicorum fratrum in huiusmodi rebus est retinenda sententia**, qui sibi Dei iudicium ponentes prae oculis, non permittant pessime opprimere animam innocentis»; RF 14 «et in omnibus monachorum excessionibus congrua animaduersio adhibenda **est secundum abbatis et seniorum iudicium** conueniens neglegentiae, aetati siue personae eritque. Summa discretionem prouiteatur ne grauius pro leuibus inferantur, aut e contrario pro maximis leuis...»

²⁷ RCM 6 «De his autem fratribus qui in unitate consistunt, si quis subito aduersus alterum altercatus fuerit, emendetur non solum semel sed secundo ac tertio ut Euangelium (...) si autem noluerit se emendare, ille cui iniuria irrogata est, post primam uel secundam correptionem non reuocauerit contumacem, **denuntiet et illud abbati...**»; RMC 12 «Neglegentiam cunctorum

Também a punição reservada aos crimes mais graves, seis meses de reclusão e de excomunhão, são coincidentes na RF e no PF²⁸: A Regra de que o PF fala é a RF, mas as circunstâncias de penalização descritas são mais próximas do ambiente alterado descrito pela RMC 1, 2, o que nos permite afirmar que, tendo a RF conservado o estatuto de disciplina monástica fundamental, a RMC existia já como sua revisão circunstanciada.

Os textos foram compostos no seio do mesmo movimento monástico, mas em circunstâncias históricas diferentes. As marcas desse dinamismo estão presentes na alteração da substância normativa, salto que é evidente entre a RF e a RMC. Consideremos a natureza da propriedade monástica e a alteração da base social de recrutamento dos efectivos admitidos ao mosteiro como exemplos da revisão da substância normativa.

Para os três textos, RF, RMC e RCM, diverge o modo de considerar esta questão delicada, considerada, no discurso monástico, como fonte de perturbação do monge.

A RF insiste que a *peculiaritas*, ou seja, a posse privada de bens, deve ser afastada pelo monge. Vestes, livros, ferramentas de trabalho, alimentos

ipsi praeuideant, et emendandi potestatem habeant, et **quod ipsi praepositi sic hoc districte et rationabiliter agant** ut abbate suo nullo modo praesumant inquietare **exceptis quod utrique non uoluerint adcelerare**»; PF «tibi uero, domino nostro, suggerimus, si uelles, quod credi certe nefas est (...) aliquem ex nobis iniuste aut superbe aut iracunde habere, aut certe unum diligere et alterum liuoris odio contempnere, unum imperare, alterum adulare sicut uulgus habet, **tunc habeamus et nos concessam a Deo potestatem non superbe, non iracunde, per unamquamque decaniam praeposito nostro querimoniam inferre. Et praepositus tibi (...) nostram querelam pandere (...)** Quod si corripere te minime uolueris, **tunc habeamus et nos potestatem cetera monasteria comonere aut certe episcopum qui sub regula uiuit uel catholicum Ecclesiae defensorem comitem...**»

²⁸ RF 4 «...contra sanctionem regulae usumque ueternum carnibus presumpserit, **sex mensium spatio retrusioni et paenitentiae subiacebit...**»; RF 14 «...Inoboedientem, murmuratorem, contradictorem siue furtiuis commissationibus (...) **flagelliis uerberibusque curandus est...**»; RF 15 «...in iure comprobata patenter ab accusatoribus uerissimis siue testibus causa, publice uerberetur (...) uinculisque arctatus ferreis, **carcerali sex mensibus angustia maceretur**»; PF «quod si aliquis ex nobis contra regulam et tuum praeceptum murmurans, contumax, inoboediens uel calumniator existeret, tunc habeamus potestatem omnes in unum congregare, et lecta coram omnibus **regula culpa publice probare, et flagella seu excommunicationem secundum intuitu culpa**e (...) suscipiat (...) Si quis sane ex nobis contra **regulam**, occulte cum parentibus, germanis, filiis, cognatis uel propinquis, aut certe cum fratre secum habitante (...) **ut per sex menses indutus tegmine raso aut cilicio, discinctus et discalceatus, in solo pane et aqua in cella obscura exerceat quodlibet opus excommunicatus...**»

estão à disposição de todos enquanto comunidade²⁹. Não encontramos nos caps. 20 e 21, dedicados à recepção de postulantes, a mais pequena alusão que confirme que o monge deva deixar os bens no século em favor da família ou dos pobres. Pensamos que esta não é uma omissão inocente da parte da RF.

O texto fundamental do monacato frutuosiano previa como forma de sustento da comunidade o usufruto dos bens, móveis e imóveis, integrados no mosteiro por cada um no momento do ingresso e colocados em comum³⁰.

²⁹ RF 3, RF 7; RF 18 (a proibição da *furtiva commissatione*).

³⁰ RF 5 *De operatione*; 6 *De ferramentis*. No cap. V há uma passagem que nos parece decisiva: l. 97 «*Peculiare opus institutum est ut nullus exerceat monachus, quasi sibi proprium uindicandum...*». Que ocasiões se prestariam para o monge desenvolver um trabalho *peculiaris*, isto é, em favor do seu pecúlio, se à sua entrada não estivessem associadas o colocar em comum da sua parcela de terra, ou dos seus instrumentos de trabalho como artífice, por exemplo? O horário de trabalho é breve e ocupa o espaço entre os momentos de prece, que constitui a principal obrigação do monge. Vários sinais no-lo apontam: a RF nunca dá pormenores sobre o tipo de trabalho feito pelos monges. O programa de experimentação dos conversos implica a realização de tarefas em favor dos hóspedes e dos peregrinos. O converso auferia, na qualidade de postulante, de um estatuto inferior. Entre as formas de «maceração pelo trabalho», este devia aquecer água para a lavagem dos pés, transportar enxergas, levar lenha aos hebomadários da cozinha. Se estes eram os trabalhos servis destinados aos postulantes, sujeitos a um regime de experimentação pelo trabalho, o que cabia aos monges de título pleno? O confronto entre a RF e as suas fontes literárias também é significativo para a avaliação do peso real do trabalho no quotidiano monástico. A RPac é uma das fontes mais recorrentes da RF. (em P. BARATA DIAS, «*De lucifugis daemonibus, de spinis euellentibus, de abstractis unguis*». Alguns detalhes da recepção da Regra de pacómio nos textos frutuosianos», *BEC* 42 147-159, analisamos com mais detalhe o modo como a recepção frutuosiana de Pacómio é feita à luz de uma experiência do quotidiano que não valoriza excessivamente o trabalho manual). Esta, adoptando muitas das suas sugestões, omite outras bem pitorescas, que servem para condenar a *peculiaritas monachi*, por exemplo, o caso do monge que, passando no campo, vê um fruto caído no chão e o guarda para si (RPac. Leges 102). Os monges frutuosianos teriam poucas ocasiões para se confrontarem com esta circunstância. A previsão dos movimentos autorizados ao monge não favorece a ideia de uma comunidade cuja principal ocupação fosse o trabalho. A RF 22 proíbe o monge de se deslocar para lá do claustro, e as idas ao *hortulum* e ao *pomoerium* (cerca) do mosteiro devem colher a benção do superior. Não queremos dizer que os monges não trabalhassem, tanto que o trabalho manual era reconhecido como via de santificação. Mas este assumia um peso modesto no quotidiano monástico, e não podia garantir a sustentação económica da comunidade. O ofício frutuosiano é, também, um dos mais longos do monaquismo ocidental, o que nos autoriza a afirmação de que a oração contínua era a principal ocupação do monge (A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, t. XI, pp. 141-144 (volume ainda não publicado, que gentilmente nos foi cedido pelo autor, paginação provisória). Seria, pois, outra, a fonte de sustentação. A VF sugere-nos uma pista, da própria experiência de Frutuoso. A sua primeira fundação foi feita em terrenos da família, já depois de falecidos os pais, e à custa do património pessoal. Assim, a oportunidade de fundar mosteiros coincidiu com o acesso ao património da família por herança, e não ocorreu

Já a RMC é peremptória no abandono dos bens a favor dos pobres antes da entrada no mosteiro. Esta decisão é expressa de modo recorrente, e com tal veemência que podemos prever que não emana de uma situação pessoal ou de uma escolha ideológica teórica, antes resulta de uma avaliação de uma situação de facto, a que vigorava até aí nos mosteiros, isto é dos efeitos perturbadores que a partilha dos bens provindos do século exerceram sobre a estabilidade da comunidade³¹.

Interpretando os excertos da RMC acima citados, verificamos que esta não se limita a censurar a *peculiaritas* no mosteiro, tal como o faz a RF: que ninguém chame de seu um utensílio, uma peça de roupa, uma tabuínha, pois a vida apostólica implicava a abdicação da posse privada de bens. Os mosteiros do inícios do frutuosianismo estimulavam a partilha dos bens pessoais e não a renúncia colectiva à propriedade.

Revolucionariamente, a RMC agrava os interditos ligados ao património. Tal como descrevem os primeiros capítulos da RMC, mosteiros menos cautelosos (acrescentamos nós, «que reprovamos no comportamento mas sobre os quais exercemos o dever de tutela) permitem a entrada de monges com os seus bens. Estes, quando saturados da vida monástica, procuram regressar ao século e levar o que entregaram ao mosteiro. A lei dá-lhes uma certa cobertura, na medida em que são *iudices saeculares* e *saiones*, isto é, personagens da administração visigótica que arrebatam ao mosteiro os seus bens. Para combater esta fonte de instabilidade, impõe-se uma medida

antes, o que nos sugere que o acto fundacional estava condicionado pela liberdade de dispor da herança. Sabemos também, pela VF, que esta anexação do património familiar a um mosteiro lesou a restante família de Frutuoso, o que originou conflitos.

³¹ RMC 7 «Peculiaritas aut in utensilibus, aut in uestimentis aut in quibuslibet rebus uilissimis saltem et abiectis omni modo uitetur»; RMC 18 «Comperimus per minus cauta monasteria qui cum facultaticulis suis ingressi sunt. Postea tepefactos cum grande exprobatione repetere. Et saeculum quod reliquerant ut canes ad uomitum reuocare, et cum suis propinquis quod monasterio contulerant hoc extorquere, et iudices saeculares requirere, et cum saionibus monasteria dissipare. (...) Proinde solerter praeuidendum est et omni intentione discernendum, ut tales non recipiantur (...) Nihil enim de pristinis facultatibus suis in eundem locum ubi ingredi se petit monasterium, uel unum nummum, recipiatur, sed, ipse manu sua, cuncta pauperibus eroget».

radical, a da renúncia ao património pessoal que deve anteceder a entrada no mosteiro.

Já a RCM alinha com o estabelecido pela RF, e mantém a colocação dos bens privados em comum a título permanente, tal como é conservadora quanto à constituição masculina dos efectivos do mosteiro.

Mais próxima do exemplo do fundador e próxima das primeiras fundações de Frutuoso, a RF aceitava integrar os bens dos postulantes na propriedade comum do mosteiro, que assim reproduzia a estrutura social envolvente: membros das famílias nobres entregariam ao mosteiro as suas terras e os seus servos, o que contribuía para a viabilidade económica da comunidade. Tal situação revelou-se, com o tempo, fonte de instabilidade para os mosteiros que se reconheciam na tradição frutuosiana, sobretudo com o aumento de conversões e a multiplicação de casas, com a popularidade do movimento, e com a impossibilidade de o fundador acompanhar cada um dos mosteiros por ele inspirados.

A RMC 1 testemunha a fundação, à revelia de qualquer autoridade episcopal, de mosteiros familiares, nas suas próprias casas, com as famílias, servos e vizinhos «*nonnulli in suis domibus, cum uxoribus filiis et seruis atque uicinis monasteria componere*».

Estes falsos monges merecem condenação porque não há renúncia da vida material, nem abandono do seu espaço doméstico «*nihil de propria substantia pauperibus erogant*». Quando se aborrecem uns com os outros, estalam imediatamente conflitos pela divisão dos bens «*res quas ante per imaginariam karitatem expetendas communiter miscuerant, non iam simpliciter sed cum exprobratione unus alteri raptat*». Estes falsos monges manifestam grande preocupação pelo futuro, pela propriedade que, na sua frágil conversão, se limitaram a colocar como «penhor», e pela salvaguarda dos interesses da sua descendência «*et pro suis pignoribus more luporum doleant, (...) sed cum scandala semper studio rapacitatis anbelant, et non de poena futura cogitant, sed unde uxores et filios pascant, acrius anxiant*».

A situação é profundamente irregular e escandalosa: temos famílias que consagram os seus bens (casas, terras, bens móveis) à vida em comum, mas

que, ao menor conflito, abandonam o estado monástico, pretendendo resgatar o que haviam posto em comum. Nada, neste comportamento, ilustra o monge que morre para o mundo e vive apenas, no presente, uma vida despojada, em prece e entrega pessoal a Deus.

As rivalidades entre fundações mostram que a vida cenobítica se havia tornado socialmente atractiva e vantajosa para os grupos que a promoviam: permitiam a cativação e concentração de riqueza e funcionavam como pólos atractivos de pessoas piedosas, e com elas dos seus bens. O conflito aberto eclodia quando um monge abandonava a sua primitiva instituição e era recebido noutra, o que testemunha a competição entre casas monásticas: (RMC 3 «*Si certe aliquis insecutor monasterii accesserit, et aliquid auferre conauerit, et per uim tollere uoluerit, uni de laicis causam iniungat (...) qui et res monasterii absque peccato iudicet et quaerat*»).

A RMC apresenta uma proposta de transformação da comunidade no sentido de eliminar os factores de perturbação. Assim, corta o mal pela raiz, impondo a *recte abrenuntiatio*³² a todos que entram no mosteiro.

Põe-se, claramente, o problema do recrutamento de efectivos para o mosteiro e da sustentabilidade económica do projecto. Sem acesso aos bens dos conversos, os mosteiros revistos pela RMC elevam o trabalho como forma essencial de garantir a viabilidade económica, associada ao alargamento da base social de recrutamento.

A pastorícia surge como uma solução para a viabilidade económica da comunidade, defendida pela RMC para uma comunidade que, inicialmente a encara com estranheza e como uma novidade incompatível com as tradicionais obrigações do monge no interior do mosteiro. Por isso protestam (*solent murmurare*) os monges de tal encarregues³³.

³² RMC 4 «*acrius percunctentur si recte abrenuntiarint an non*» (...) *quod si horum quod supra diximus more pietatis uel unum nummum alicui male abrenuntians reliquit, statim eum foras pelli mandamus*».

³³ RMC 9 «*et quia solent nonnulli qui greges custodiunt murmurare, et nullam se pro tali seruitio putant habere mercedem, cum se in congregatione orantes et laborantes minime uidentur (...) proinde isti non debent despiciere quas delegatas oues habent, quia exinde non*

Da pastorícia resulta a ração melhorada que cabe aos doentes, crianças e velhos, os recursos necessários para a recepção dos hóspedes e a libertação dos servos, e, numa província tão trabalhosa, de outro modo mal se conseguiria o pão quotidiano para mais de três meses.

As actividades económicas dos mosteiros, o património a eles afecto por ocasião das primeiras conversões, reclamavam mão-de-obra. A par disso dessa necessidade, a afirmação como instituições cooperantes com o poder secular leva a que o mosteiro acolha velhos, doentes, viajantes, condenados da justiça secular e penitentes sujeitos a penas canónicas. Esta diversidade não existe na RF, mas passa a integrar as normas do frutuosianismo pela RMC, tornando-se os mosteiros pólos de atracção populacional, hospital, hospedaria, prisão e reformatório. Destes novos elementos, a mais curiosa é a presença de famílias: (RMC 6) estas devem despojar-se de toda a noção de propriedade privada, vivendo no mosteiro «*tamquam hospites et peregrini*». Os *infantuli*, passam a ser cuidados pelo seu decano, responsável pela sua educação no espírito da regra, e pelo *cellarius*, que cuida da sua alimentação e higiene³⁴:

A RMC dedica, por fim, uma grande atenção à gestão destes mosteiros que reuniam homens e mulheres. A RMC 1 atestara, no cap. I, a existência destas estruturas irregulares³⁵. Não deixa, contudo, de ser uma questão sensível para o monaquismo antigo: a RMC, em primeiro lugar, refere a

unam, sed multas consecuntur mercedes: inde sustentantur infirmi, inde recreantur paruuli, inde fouentur senes, inde redimuntur captiui, inde suscipiuntur hospites et peregrini. Et insuper uix tribus mensibus per pleraque monasteria abundarentur, si sola cotidiana fuissent paxamata in hac prouincia plus omnibus terris laboriosa».

³⁴ RMC 6 «Et neque parentes solliciti sint pro filiis neque filii pro parentibus, **neque communem confabulationem habeant** (...) illos tamen paruulos quos adhuc in crepundia uidemus tenerulos, propter misericordiam, **concessam habeant licentiam, quando uoluerint, ad patrem aut ad matrem pergant** (...) eligatur cellarius (...) ut teneat propter ipsos paruulos, senes, infirmos uel hospites (...) ceterum uero sic instruantur (...) ipsi infantes suum habeant decanum qui plus de eis intellegit, ut regulam super eos obseruet et ab eo semper admoneantur, ne aliquid absque regula faciant aut loquantur...»

³⁵ A VF 15 (ed. cit., p. 108) dá conta do fervor inspirado por Frutuoso em famílias inteiras, que abraçam a vida monástica em instituições separadas «*Tanta itaque in utroque sexu almifica florebat sanctitas atque eximia crescebat fama perfectionum ut uiri cum filiis suis ad sanctam se conuenterent congregationem monachorum, matronas uero eorum cum filiabus suis sancto se sociarent consortio puellarum*».

disciplina universal, avessa à presença dos dois sexos no mesmo mosteiro (RMC 15 «*Placuit sanctae communi regulae ut monachi sororibus uno monasterio non audeant*»).

Mas, sob estritas regras de separação física (não devem habitar debaixo do mesmo tecto, nem partilhar o refeitório, nem trabalhar no mesmo local), é possível acolher no *ordo monasticus* homens e mulheres.

Uma constituição social mais diversa reclama um reforço na disciplina interna e na hierarquia que a aplica. Assim, a RMC reforça a cadeia de comando, o poder do abade em relação aos outros cargos, as medidas punitivas contra a desobediência e a sedição.

Em conclusão, de fundações dispersas, com uma estrutura hierárquica incipiente, a subida de Frutuoso às sedes episcopais de Dume e de Braga significou, para as fundações monásticas que se reviam na inspiração do asceta fundador, um verdadeiro momento de viragem. De estruturas fechadas à hierarquia religiosa, evoluem para uma fase mais simpática à Igreja secular, de que O Bispo Frutuoso era agora representante. Tomado pelas ocupações episcopais, há que reforçar a hierarquia interna de cada mosteiro, para que estes se mantenham estáveis sem a presença do fundador. Estas fundações atravessavam o que poderíamos classificar como uma crise de crescimento e um momento de passagem de testemunho.

Se as primeiras fundações asseguravam a sua viabilidade económica com o património pessoal do fundador e com os bens postos em comum pelos membros da comunidade, o número de vocações e a popularidade do movimento, conjugados com a diversidade social dos novos aderentes, que agora já não eram apenas membros das elites cultas, obrigam a repensar o modelo económico e institucional dos mosteiros.

A decadência da civilização visigótica, que se registou em meados do séc. VII, contribuiu para uma revisão da proposta monástica frutuosiense no sentido de um abaixamento das expectativas. Assim, o modelo de recrutamento social exigia uma reforma. Abrandam os interditos, diversifica-se a base social dos novos membros do mosteiro e, simultaneamente, reforça-se a verticalidade da hierarquia interna. Se a *charitas* sobressai na RF como

vínculo da comunidade, na RMC emerge a *oboedientia*. As duas são virtudes monásticas, mas a prevalência de uma sobre a outra definem comunidades diferentes, a primeira mais fraternal, a segunda mais paternal, correspondendo ao aumento do poder abacial.

A passagem de geração contribuiu para a dinâmica normativa que registamos entre a RF e a RMC, e para adensar o que classificámos como uma crise de crescimento. Passados trinta anos desde as primeiras fundações (630-635), os monges da primeira geração frutuosiana, muitos companheiros próximos de Frutuoso, começariam a desaparecer, por morte. Talvez o próprio fundador tenha também desaparecido por estes anos (665-670). Este facto humano possuía graves consequências para o estatuto jurídico da comunidade e sua relação com o mundo secular, numa atmosfera geral de instabilidade política, de dissolução do poder do Estado, de indefinição jurídica. Punha-se, pela primeira vez, o problema de como lidar com o património que o monge integrara, no momento da sua conversão, no mosteiro. Esta crise latente, com o cerne nas disputas de propriedade, surge bem expressa nos primeiros capítulos da RMC e também em todo o esforço que esta desenvolve na clarificação jurídica dos aspectos mais sensíveis da relação entre o mundo monástico e o século.

Esta alteração essencial traz consigo novas características para os mosteiros: em primeiro lugar, o trabalho passa a ser essencial para a manutenção económica das comunidades. Estas passam a depender de uma força de trabalho constante, pelo que o mosteiro abre as portas a uma composição social mais diversa, como os cativos resgatados e os penitentes da justiça secular. Alguns procuram o mosteiro por necessidade, sobretudo os noviços idosos e os penitentes da justiça secular, e este não lhes fecha as portas, ainda que reconheça a debilidade da conversão.

Os riscos serão, como testemunha a RMC, compensados pelo reforço da disciplina e pelo rigor das medidas penitenciais. Se, na RF, estas se aplicam essencialmente sobre faltas espirituais e morais de cada monge que minam o seu progresso em santidade segundo o catálogo de Cassiano (Inst. V-XII), sobressaindo a gula, a ira, a preguiça, a luxúria, vícios de paixão que o

podem abater no seu projecto monástico como indivíduo, já a RMC incide sobre os vícios intelectuais que, alastrando, minam a obediência dos membros da comunidade e a autoridade dos superiores no mosteiro: a soberba, a vaidade, a sedição, a murmuração, a revolta contra os superiores.

A abundância da produção normativa em ambiente frutuosiano não deve ser, portanto, vista como um sinal de instabilidade ou de insipiência do monacato pré-benedictino de expressão ibérica, ou sequer como um sinal da originalidade do monaquismo visigótico. Pelo contrário, ele é reflexo da consistência institucional e do traçar de uma estratégia de permanência activa na sociedade envolvente, atitude que foi precursora no monaquismo frutuosiano, juntamente com a estrutura congregacional, e que veremos desenvolver-se no monaquismo da Europa Medieval.

(Página deixada propositadamente em branco)

Série
Documentos

•

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

2008

