

UM MODELO DE FORMAÇÃO MONÁSTICA ORIENTAL: EM TORNO DO IDEAL DE POBREZA NA *ESCALADA ... DE CLÍMACO*, E EM S. AGOSTINHO, S. BENTO E S. FRANCISCO¹

ANA CRISTINA RUI ALMEIDA
Universidade Católica

1. Introdução

O estudo que temos empreendido sobre o texto português da *Escada...* de S. João Clímaco, cuja edição esperamos apresentar em breve no contexto de trabalho académico, conduziu a uma análise mais detalhada do caminho percorrido por este livro de formação monástica desde a sua redacção original, em grego, no Médio Oriente, no século VII, até à sua chegada à Europa, e suscitou a curiosidade em torno das razões que terão levado ao interesse do mundo religioso latino ocidental pelo conteúdo deste texto de um autor da cristandade oriental ortodoxa.

A circunstância de a primeira tradução integral para latim da *Escada...* de João Clímaco ter surgido em Itália em finais do século XIII / princípios do século XIV, no contexto da querela em torno da noção de pobreza, e no seio da Ordem Franciscana², sublinhou aquilo que pode considerar-se uma evidência: é que a modelação patente no discurso de auto-regulamentação e formação dos movimentos e institutos religiosos sempre se situou em torno do ideal de reforma, aliás patente na História Social como na História da Igreja. Argumento frequentemente invocado por estes grupos é o da necessidade de uma autenticidade de vida religiosa que se traduza numa clara imitação da precaridade material da vida de Cristo, e que leva a que todos os movimentos de renovação espiritual coloquem a questão da propriedade e da pobreza como problemas estruturais também na vida monástica.

Procurou, assim, demonstrar-se a possibilidade de existência de um “leit motiv” em torno desta autenticidade interior, fortalecida na pobreza, como circunstância motivadora da constante retoma deste texto de aperfeiçoamento interior, a que se alia quase sistematicamente a adopção de estratégias discursivas típicas³. Para tal procurámos confrontar o tratamento do ideal de pobreza no texto de Clímaco e nas *Regras* formuladas em três Ordens monásticas paradigmáticas: a de S. Agostinho, de S. Bento e de S. Francisco, em momentos diversificados da vida religiosa e cultural europeia.

¹ Texto adaptado do trabalho e investigação realizados no âmbito do *Curso de Pós-graduação em Língua, Escrita e Cultura na Idade Média*, na Universidade de Coimbra, em Julho de 2003.

² As condições em que tal ocorreu encontram-se explanadas em: ALMEIDA, Ana Cristina Rui — “Da Palestina à Europa: trajecto de um livro de formação monástica”, in: *Península*, nº1, 2004, p. 263-268.

³ Utilizamos “discurso” na acepção de Benveniste, como algo que “ocorre em situações concretas do uso da língua, emana de um locutor e dirige-se a um alocutário, facultando a referência ao mundo e o estabelecimento de relações interpessoais.” Veja-se LOPES, Ana Cristina Macário, “Discurso”, in: *BIBLOS, Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa* — Vol. 2, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1997.

2. Vida monástica, *Escada...* e pobreza

Na origem da vida monástica estão os movimentos eremíticos nos desertos do Egipto, Palestina e Síria. Trata-se, frequentemente, de leigos que só mais tarde fazem os seus votos, não estando, muitas vezes portanto, integrados nas igrejas episcopais. São solitários, eremitas, anacoretas. A renúncia ao mundo e a toda a possessão, bem como a adopção de uma vida solitária de comunhão com Deus, são as suas principais características.

No século IV, S. Antão (†356) simboliza o surgimento do monaquismo enquanto vida em comunidade, e a sua biografia, escrita por S. Atanásio (296-373), refere como foi, precisamente, na leitura de um passo do Evangelho paradigmático para a definição da pobreza e entrega cristãs (“Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens, e dá-o aos pobres. Depois vem e segue-me... Não vos inquieteis com o dia de amanhã...”) que se fundou a sua entrega a uma vida de ascese rigorosa e oração. Alternando períodos de total solidão com momentos de vida em comunidade, veio a promover a existência de várias comunidades de eremitas, que viviam sob a sua direcção espiritual.

O cenobitismo vem a ser criado, mais propriamente, por S. Pacómio (292-346). Natural do Alto Egipto e tendo-se alistado no exército imperial, foi preso em Tebas, onde cristãos desconhecidos o auxiliam, alimentando-o. Comovido com este acto de caridade, decide dedicar a sua vida ao serviço de Deus. Junta-se a uma comunidade cristã e mais tarde retira-se para o deserto onde é orientado por um velho monge, Palamon. Após a experiência de uma visão, segundo a qual deveria edificar um mosteiro, vem a fazê-lo em 320, dotando-o de uma *Regra*, elaborada a partir dos ensinamentos de S. Antão. Trata-se de um texto copta, traduzido para grego e depois, em 404, traduzido para latim por S. Jerónimo⁴. Vivendo sob o mesmo tecto, e sob a orientação de um abade e de uma *Regra*, reuniam-se assim, levando uma vida em comum, formando perto das margens do rio Nilo, a primeira *koinonia*, ou seja, “comunidade” (do grego “κοινή”, que significa “comum”).

S. Basílio (†379)⁵ traduziu esta *Regra*, imprimindo-lhe a sua personalidade — tomando o monaquismo de um modo mais evangélico e menos radical em relação aos primitivos movimentos monásticos. A. de Vogüé precisa que “a Regra de Basílio, bispo de Cesareia, foi traduzida por Rufino em 397 para o abade do Mosteiro de Pinetum (em Itália). A tradução destas 203 *Questões* foi feita sobre um original perdido, mais antigo e mais breve que o *Grande Ascético*, (...) que se conserva em grego (...)”⁶

⁴ “Regula Pachomii — Regra de Pacómio, fundador do cenobitismo egípcio, traduzida do grego por Jerónimo, em Belém, em 404.”: VOGÜÉ, Adalbert de — *Les Règles Monastiques Anciennes (400-700)*. Typologie des Sources Turnhout: Brepols, 1985, p.58. [Nossa tradução]

⁵ Nascido em Cesareia, na Capadócia, era oriundo de uma família nobre, abastada e culta, sendo um dos seus irmãos S. Gregório de Nisa. Coursou retórica na escola fundada por Orígenes (a qual se veio a notabilizar pela sua interpretação alegórica da *Escritura*. Estudou ainda em Constantinopla e mais tarde em Atenas, onde conviveu e travou amizade duradoura com Gregório Nazianzeno. Cerca de 356 regressou a Cesareia onde exerceu ainda como retórico, e recebeu o baptismo, tendo-se relacionado com os mais célebres ascetas do deserto, e viajado pelo Egipto, Palestina, Síria e Mesopotâmia. Distribuiu os seus bens pelos pobres e retirou-se para Neocesareia, no Iris, para constituir vários cenóbios. Aquando de uma visita de Gregório Nazianzeno, em 358, prepararam a *Philocalia*, uma antologia das obras de Orígenes, e as duas *Regras*. Os escritos de S. Basílio Magno caracterizam-se por um certo positivismo e por demonstrar bastantes conhecimentos científicos, o que se explica, segundo E. Gilson, pela circunstância de ter aprendido medicina. Cf. GILSON, Etienne — *La Philosophie au Moyen Âge*. Paris: Payot, [1976] tomo I, p. 64-67 e QUASTEN, Johannes — *Patrologia I* (Biblioteca de Autores Cristãos). Madrid: La Editorial Católica, 1984, p. 429 e 430; e *Patrologia II*, p. 224-260.

⁶ VOGÜÉ, op. cit., p. 54.

Com a tradução latina da *Regra de S. Pacómio*, feita em 404 por S. Jerónimo, e a introdução da *Regra de S. Basílio* num mosteiro em Itália, estes textos começam a ser conhecidos no mundo ocidental latino, bem como outros escritos, nomeadamente hagiografias, muitas delas traduzidas de textos que se tinham fixado a partir de uma tradição oral, também ela proveniente do oriente médio.

Se o diálogo entre os diversos mosteiros no ocidente e no oriente é importante, o papel dos bispos é igualmente relevante pois, com a sua vivência pastoral, introduzem um elemento de conciliação entre a fuga da vida do mundo, e a vida para salvação do mundo, atenuando assim as exigências ascéticas.

Na Igreja latina, disto mesmo parece ser exemplo a *Regra de S. Agostinho* (354-430), bispo de Hipona, que é constituída por “duas peças distintas, habitualmente reunidas nos manuscritos: 1. *Ordo monasterii*, composta c.395 (...), 2. *Praeceptum*, redigido c.397 por Agostinho, ele mesmo, para o seu mosteiro laico de Hipona (...)”⁷. Trata-se portanto de uma linha de orientação não só devedora do eremitismo oriental, mas que resulta também da sua própria experiência pastoral, criando um sistema misto, entre abacial e diocesano. As igrejas dos Mosteiros que adoptam a sua regra serão, portanto, abertas ao povo, e nelas se ministrarão os sacramentos.

Também a *Regra de S. Bento*, abade do Mosteiro de Monte Cassino (c.530-555), é composta por duas partes: a primeira, “espiritual, reproduz quase literalmente a *Regra do Mestre*. A segunda, institucional, inspira-se, antes de mais, no Mestre, mas também em outros autores como Agostinho, Basílio, as *Regras dos Padres*, Cassiano”⁸. É um modelo que se funda na supremacia do Abade e correlativa responsabilidade do seu rebanho. Ela destina-se a reger a vida organizada em mosteiros autónomos e localizados nos ermos, reservando-se também lugar para o estudo e as missões.

Menos conhecido, hoje, no mundo católico ocidental, é o texto de S. João Clímaco, também denominado “João, o escolástico ou sinaíta”, que deve o nome por que é conhecido exactamente à redacção da *Escada Espiritual* (em grego “κλίμαξ” significa “escada”). É um autor bastante divulgado e reverenciado na Igreja Oriental, tendo ganho particular importância na ascética mística, nomeadamente da Igreja Grega e Russa, e a importância que se atribui no mundo oriental à sua *Escada...* é similar à difusão que, no ocidente, teve a *Vita Christi*.

Nascido na Síria antes de 579, e falecido no Monte Sinai, cerca de 649, crê-se que terá tido sólida formação intelectual. Cedo se retirou para o Monte Sinai e se submeteu à orientação de um “pai espiritual”, tal como S. Pacómio. Viveu em isolamento numa pequena ermida (em Tholas, hoje Wadi El Tlah⁹), retiro que terá sido interrompido por algumas viagens, nomeadamente no Egipto. Pelo ano 600, os monges do monte Sinai pediram-lhe que assumisse a sua condução, como abade (do Mosteiro de Santa Catarina), o que fez com enorme reputação de sabedoria.

A *Escada Espiritual* ou *Escada do Paraíso* é um texto que se apresenta dividido em trinta pensamentos ou reflexões (no original grego “λόγοι”), chamados graus, degraus ou

⁷ Id., ibid., p. 53.

⁸ Id., ibid., p. 54.

⁹ CLÍMACO, San Juan — *La Escala Espiritual o Escala del Paraíso* (Tradução do grego de Isabel Gilda Almada e Mauro Matthei OSB, notas explicativas de Placide Deseille). Zamora: Ed. Monte Casino, 1990, p. 3 e ss. Este lugar é também hoje assinalado no roteiro de turismo religioso do governo egípcio.

escalões pelos editores posteriores. Parece tomar como referente o episódio bíblico da “Escada de Jacob” o qual servirá para explicar a etapa ascética e mística da vida espiritual¹⁰. Este modelo funda-se numa tradição que remonta aos textos de Evágrio Pôntico (345-399), o primeiro escritor eclesiástico a escrever sob a forma de aforismos, imitando a literatura gnómica dos filósofos e adoptando o estilo sentencioso do *Livro dos Provérbios*, que comentou. Evágrio foi também o criador das “centúrias espirituais”, uma forma literária famosa na época bizantina. Uma das suas obras (*Antirrhētikos*) continha textos seleccionados das Escrituras para combater os espíritos tentadores, distribuídos em oito partes, conforme os oito espíritos maus que mantinham o monge em constante perigo: os demónios da gula, adultério, avariza, desalento, irritabilidade, fastídio de ser monge, preguiça e arrogância. Depois da descrição destes demónios seguia-se o conjunto das sentenças das Escrituras que ajudavam o monge “activo” a combater esses vícios. E este é o primeiro testemunho literário da doutrina precursora dos sete pecados capitais. *Espelho de Monges e monjas* é também o título de um conjunto de cinquenta sentenças, que se conserva em grego, e que revela, a par ainda de outras obras, como Evágrio preferia o discurso sentencioso e conciso como forma de evitar grandes divagações e facilitar o trabalho de memorização e reflexão a que o monge sobre eles se devia entregar¹¹.

A numeração (mais do que a enumeração), o estilo aforismático e sentencioso, breve e epigramático, bem como antinómico, são opções discursivas que claramente apontam para uma intenção didáctica.

Não se tratando de um texto do género regular (de *Regras*), contém ainda assim um carácter formativo e intencionalmente pragmático, num estilo que devia ser facilmente memorizado pelos monges, particularmente no exercício da *lectio divina*¹². Nesta, a leitura era extremamente importante pois constituía o seu primeiro passo. Compreender o que pressupunha exige, no entanto, ter presente uma certa noção do próprio acto de leitura: um esforço do corpo¹³ e do espírito, isto é, um esforço realizado sobretudo com os lábios e a voz (que pronunciam o que os olhos vêem), e com os ouvidos, que escutam o que a voz verbaliza – as *voces paginaru*. A expressão *legere* significa simultaneamente *audire* — o que corresponde ao sentido etimológico de “entender”, isto é, “ouvir”. A meditação era o segundo passo da *lectio divina*:

(...) na língua profana *meditari* quer dizer, de um modo geral, ‘pensar’, ‘reflectir’, tal como *cogitare* ou *considerare*; mas, mais do que estes, implica (...) uma orientação de ordem prática, e mesmo de ordem moral: trata-se de pensar numa coisa com vista a poder fazê-la (...) exercitar-se nela. (...) Para os antigos, ‘meditar’ é ler um texto e aprendê-lo “de cor” no sentido mais forte desta expressão, ou seja, com todo o seu ser: com o seu corpo, uma vez que a boca o pronuncia; com a memória que o fixa;

¹⁰ CLÍMACO, op. cit.

¹¹ Cf. QUASTEN, Johannes – *Patrologia II*, cit., p.184-193.

¹² Veja-se, para o discurso regular, DIAS, Paula Cristina Barata — «*Regula Monastica Communis*» ou «*Exhortatio ad Monachos?*...». Lisboa: Ed. Colibri/ Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2001.

¹³ Citando um estudo de 1954 de F. di Capua (*Osservazioni sulla lettura e sulla preghiera ad alta voce presso i antichi*), Leclerc exemplifica mesmo: “A certains malades qui avaient besoin de prendre du mouvement, les médecins antiques recommandaient la lecture comme un exercice physique au même titre que la promenade, la course ou le jeu de balle ». LECLERC, Dom Jean — *L’amour des lettres et le désir de Dieu*. Paris: Cerf, 1990 (3^a ed.), p. 21.

com a inteligência que percebe o seu sentido; com a vontade que deseja pô-lo em prática. Como vemos, esta actividade fundamental da vida monástica é à base de literatura.¹⁴

No virar do milénio, a crise do Império e a questão da separação do poder espiritual e temporal, com os seus apoiantes e os seus movimentos de reforma, condicionantes a que se associa também a evolução do feudalismo e da definição do papel da nobreza, da Igreja e do Papa na sociedade, produz novas soluções espirituais e monásticas — das quais temos eco nas vidas e obras, por exemplo, de Hildegarda de Bingen (1098-1179) e de S. Bernardo (1090-1153), figuras que se destacam não só pela sua determinação mística, mas também pela sua intervenção cívica e política.

Precisamente nesta época parece ter sido elaborado um florilégio, na abadia de Monte Cassino, o qual incluía um excerto da *Escada*¹⁵. Será necessário ainda pesquisar sobre as características desse excerto para avaliar do critério de selecção eleito. Mas é já significativo que parte da obra de Clímaco tenha também sido traduzida para latim e figure entre os livros deste mosteiro.

Durante os séculos XII e XIII assistimos ao surgimento da burguesia, ao crescimento das cidades e ao desenvolvimento das sociedades urbanas, em que, em épocas diferentes, encontraremos o enquadramento dos movimentos de cátaros e valdenses, franciscanos espirituais, e beguinias:

Com o triunfo das cidades, os poderes tradicionais de mando deslocaram-se para elas. A economia monetária das sociedades europeias medievais diversificaria o tecido social. Nas cidades multiplicaram-se os burgueses enriquecidos pelo comércio e pela mercancia, como a elas acorreram sectores do estrato nobiliárquico que procuravam o relacionamento próximo com as cortes régias ou senhoriais. Nela cresceram também as assimetrias sociais. Os mais pobres evidenciaram-se de forma inaudita, crescendo a contestação socio-política e a insegurança da comunidade.¹⁶

Chegados aos finais de 1200, inícios de 1300, viveremos o tempo em que a *Escada* foi integralmente traduzida do grego, pela primeira vez, por Ângelo Clareno (c.1330), um espiritual franciscano exilado no norte da Grécia, fugindo às perseguições movidas àquele grupo de maior rigor. É também nesta época que o texto terá sido conhecido em Portugal, cremos que, provavelmente, por influência do também franciscano Álvaro Pais, uma vez que este acompanhou a vida de Clareno e usou abundantemente o texto latino de Clímaco no seu *De statu et planctu ecclesiae*, redigido também na década de 30.

De resto, o penitenciário papal e bispo de Silves esteve intimamente ligado à definição regulamentar da pobreza, no contexto da Regra franciscana, e cartou-se com Clareno abordando estas dissenções que abalaram a unidade daquela ordem. Cremos que existe, portanto, uma relação entre estes factos e a cópia latina de Alcobça. Do mesmo mosteiro

¹⁴ LECLERC, *ibidem*, p. 22-3.

¹⁵ Cf. MUSTO, Ronald — Angelo Clareno, OFM: Fourteenth-Century Translator of the Greek Fathers. An Introduction and a Checklist of Manuscripts and Printings of his «Scala Paradisi». Sep. *Archivum Franciscanum Historicum*, An. 76, 1983.

¹⁶ GOMES, Saúl António — As ordens mendicantes na Coimbra Medieval: notas e documentos. Sep. *Lusitânia Sacra*, 2ª Série (10), 1998, p.153.

é a versão portuguesa (Alc. 213), que António Anselmo¹⁷ e Mário Martins¹⁸ dataram do século XV.

Já na segunda metade do século XVI, (e depois de, em 1400, o camaldulense Ambrósio Traversari refazer totalmente a tradução de Clarenco, que julgou demasiado rústica, sobretudo em função dos parâmetros de elegância do latim renascentista), e sob os efeitos da vigilância da Reforma Católica, a vida de Frei Luís de Granada será profundamente marcada pela proibição das suas obras de devoção, *em linguagem* (no *Index* de 1559), na sequência do que, em 1562, elaborará nova tradução da *Escada...*, para castelhano, dedicada à rainha D. Catarina¹⁹, e da qual a Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra possui uma cópia.

3. Os textos e o sentido da pobreza

3.1. Na *Regra de S. Agostinho*

Na sua introdução e comentário à *Regra* que S. Agostinho escreveu em 397, Van Bavel refere:

(...) a Regra claramente dá impressão de ser um resumo de preleções orais que Agostinho faria aos seus monges. As ideias não chegam a ser desenvolvidas, elas são simplesmente apresentadas de uma forma muito concisa. Era suposto que fossem já conhecidas, e é necessária uma certa familiaridade com outras obras de Agostinho para penetrar no significado mais profundo das breves sentenças da Regra (...) Para os seguidores de Agostinho, a Regra era certamente um resumo destinado a refrescar a memória. (...) Concebida em torno do ideal da comunidade de Jerusalém patente nos Actos dos Apóstolos (4:31-5) (...), aquilo para que a Regra apela é para que a atenção deve ser orientada no sentido da construção de relações baseadas no amor. (...) parecendo ser simultaneamente um implícito protesto contra a desigualdade numa sociedade que é tão nitidamente marcada pela ânsia de possuir, pelo orgulho e pelo poder.²⁰

A brevidade e a concisão, bem como a possibilidade de memorização, são de novo objectivos didácticos. Mas para os leitores frequentes de textos literários antigos, e tendo em conta os termos do que a Retórica preceituava para um texto desta natureza — muitas vezes plasmado sob a forma de Carta, ou em estilo jurídico — não parece, de facto que este seja um texto composto para ser lido pessoalmente e reflectido silenciosa e individualmente (o que, de resto, não faria sentido, tendo em conta as circunstâncias de leitura da época), mas precisamente para ser ouvido e comentado, à luz do sentido de uma aplicação prática do preceituado.

¹⁷ ANSELMO, António — *Os códices alcobacenses da Biblioteca Nacional (1. Códices Portugueses)*. Lisboa: Of. Gráf. da Biblioteca Nacional, 1926, p. 48-50.

¹⁸ MARTINS, Mário — “A «Escada Celestial» em medievo-português”. In: *Brotéria*, vol. LXII, nº4, 1961, p.402 e ss.

¹⁹ HUERGA, Alvaro — *Fray Luís de Granada (Una vida al servicio de la Iglesia)*. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 1988, p.156 e ss., esp.162-164.

²⁰ *The Rule of Saint Augustine* — Van Bavel OSA, Tarcisius (introd. e coment.). Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1996, p. 6-8. [Nossa tradução]

Assim sendo, e para além de todas as implicações que possa ter a diferença do texto lido mentalmente e oralizado, qual é a primeira coisa que um postulante deve fazer? Deixar tudo o que marca a sua vida em sociedade, de que se salienta tudo aquilo que cada um, apenas para si, possui. De facto, o segundo²¹ preceito da Regra é: “Entre vós não pode haver, de modo algum, propriedade pessoal. Pelo contrário, que cada um partilhe tudo em comum...”²², o que deve ser entendido, no plano do que atrás ficou exposto, isto é, de que a vivência comunitária é isso mesmo, uma irmandade de amor, e não pode trazer as marcas de casta, por assim dizer, do mundo exterior. A única discriminação que pode haver é aquilo que hoje designamos por discriminação positiva: a cada um segundo as suas necessidades — o que vem explicado, segundo nos parece, nos parágrafos seguintes, para adiante se concluir: “viveis em comunidade e portanto *uma só mente, um só coração* e honrai Deus em cada um de vós, pois *cada um de vós se tornou no Seu templo*”. Isto significa que, anteriormente pobres ou ricos, para os que querem seguir a Regra de S. Agostinho essas noções perderam eficácia, substituídas pela de “comunidade”. O discurso que traduz esta ideia é performativo, não é impositivo — a sua força ilocutória resulta do seu valor de verdade — trata-se de um discurso sobretudo assertivo.

Não se trata apenas de uma renúncia pessoal, mas de uma vivência de pobreza comunitária, como nos movimentos monásticos pioneiros. E também hoje podemos comparar este preceito ao que a Sagrada Congregação para os Religiosos e os Institutos Seculares indica, nos seus *Elementos Essenciais da Vida Religiosa*: “o religioso renuncia ao livre uso e à disposição do que lhe pertence; depende do superior legítimo do seu Instituto em relação aos bens materiais de que tem necessidade; os donativos recebidos e as suas remunerações, põe-nas em comum como pertencendo à comunidade; aceita um estilo de vida simples e contribui para isto.”²³ No mesmo opúsculo se referem ainda os Can. 600, 668 e 668, §3, que dizem respeito à assunção do voto de pobreza.

Assim, podemos verificar o que querem dizer os comentadores quando referem a perenidade dos valores éticos patentes num texto concebido no final do século IV, antes mesmo do início da Idade Média. A pobreza é entendida, então como agora, de certo modo ainda como uma consequência do ideal clássico de moderação, aplicado e entendido no contexto de uma vivência do Evangelho própria de cada época, e procurando utilizar um discurso de carácter didáctico e simultaneamente argumentativo.

3.2. Na Regra de S. Bento

A *Regra de S. Bento* (480-547) não é um texto rigorosamente organizado; nas palavras de um beneditino ilustre, parece até apenas “um banalíssimo conjunto de preceitos para reger a vida de uma comunidade (...)”, mas acaba por revelar-se um texto tranquila e humanamente funcional, que inclui também, num dos capítulos de essencial importância da vida monástica, a sua *escada* — a *escada das virtudes*.²⁴

²¹ O primeiro é o apelo à harmonia.

²² *The rule...*, cit. p.11 (3.). [Nossa tradução]

²³ *Elementos essenciais da vida religiosa*. Braga: Ed. AO, p.14.

²⁴ *O mosteiro de S. Bento da Vitória, quatrocentos anos*. Porto, 1997. Num exemplar da *Regra de S. Bento*, do século XVII, conservado hoje no Arquivo Distrital de Braga, pode observar-se a “escada das virtudes”, representando em doze degraus da vida humana os requisitos que conduzem à suprema perfeição *Da Humildade* (cap.VII) — Arq. Distr. de Braga, Col. de Mss., 1v. 178.

Estes exemplos mostram como nos textos monásticos se faz constantemente uso da intertextualidade como estratégia de composição, nomeadamente através da utilização dos textos consagrados pela patrística²⁵, o que é, aliás, regra de composição válida também para outros textos medievais, profanos.

A *Regra de S. Bento*, porém, inscreve-se noutro género particular de textos — as *regras*²⁶ — (e por esta circunstância de certo modo distinto das *Sentenças* de S. Agostinho), *regras* que contemplam uma solução formal específica: são constituídas por um código jurídico-normativo intencionalmente pragmático. Estes textos, estruturados esquematicamente em pequenos capítulos, revelam assim, através da indicação de um recto caminho para a perfeição, passagens da vivência nos mosteiros. Trata-se de um “estilo directo, destinado a ser facilmente compreendido pelo destinatário, dado o valor performativo do discurso regular”; mas o seu espírito sintético deriva do estilo próprio dos padres do deserto que representavam uma “força de contra-cultura, desvalorizando a escrita, a leitura, as palavras”. Uma cultura oralizante mais avara, em que o silêncio é considerado instrumento ascético, sábia ignorância, chegando mesmo os subtextos patrísticos ou bíblicos a subentender-se “face ao propósito de economia de estilo e palavras patente nas Regras”²⁷. A *Regra de S. Bento*, no entanto, é bastante mais pormenorizada, no contexto da sua organização, incluindo 73 capítulos; e as normas que podemos associar ao tema da pobreza são os capítulos 33 (*Se os monges devem possuir alguma coisa de próprio*) e 34 (*Se todos devem receber igualmente o necessário*) e o seu teor é tomado, no essencial, da *Regra de S. Agostinho*, excepto no registo de impositividade do discurso, e nas *sanções* enumeradas para quem o não fizer, como é próprio da retórica jurídica, patente no discurso regular, como vimos atrás.

Senão vejamos um exemplo:

Cap.º 33 – Se os monges devem possuir alguma coisa de próprio. Especialmente este vício deve ser *cortado* do mosteiro *pela raiz*. *Ninguém ouse* dar ou receber alguma coisa sem *ordem* do Abade (...) nem ter *nada de próprio, nada absolutamente, nem* livro, *nem*, tabuinhas, *nem* estilete, *absolutamente nada* (...); Se for surpreendido (...) com este *péssimo vício* seja admoestado primeira e segunda vez, se não se emendar *seja submetido à correção*. [nosso sublinhado]

Quanto ao capítulo 34, ele é idêntico aos parágrafos que na *Regra de S. Agostinho* dispõem em relação a determinado tipo de condições especiais a que chamámos discriminação positiva, e que não devem provocar a “murmuração” no mosteiro, mas para o que se prevê, entretanto, “o castigo mais severo”.

Nota-se assim a adopção de um discurso não já assertivo mas directivo, o que revela num texto composto 150 anos depois do de S. Agostinho, não só a variabilidade das fontes que o compõem, mas também uma visão da cultura monástica bastante diferente, a que não pode ser estranha a derrocada do Império Romano, patente no rigor moral, e bem assim na intransigência jurídica, provavelmente fruto de um desejo de segurança, mas também primeiro passo para a desactualização do texto. Quanto mais pormenorizadas são as normas, tanto mais

²⁵ DIAS, op. cit., p. 12 ss.

²⁶ Cf. VOGÜÉ, op. cit.

²⁷ DIAS, op. cit., p. 19-20 e 26.

elas tendem a provocar a fuga ao seu cumprimento, e tanto mais se torna necessário continuamente actualizá-las.

Entretanto, a transformação do contexto em que se inscreve o discurso e a regulamentação das relações humanas que ele visa, transforma profundamente a sua realização.

3.3. Na *Escada ...* de Clímaco

Em introdução à edição castelhana do texto grego da *Escada...* sublinham-se as características de construção deste texto, “sem rigor excessivo, segundo um sistema de oposição próprio do pensamento antigo, segundo o qual se unem de novo os pontos de doutrina semelhantes, a dois níveis diferentes”²⁸. Trata-se do exercício retórico da exemplificação, com o recurso a relatos edificantes, ou mesmo pequenos episódios referidos por outros, à imagem e semelhança do discurso parabolizar de Jesus Cristo, abundando também, como é natural num livro de edificação mística destinado a monges, as citações de textos bíblicos. As intenções didácticas são, assim, por demais evidentes. A própria organização do texto da *Escada...* o demonstra: depois de referir a *Ruptura com o mundo*, nos três primeiros graus, segue-se uma etapa predominantemente ascética da vida espiritual em que se recordam as virtudes fundamentais à vida monástica (nos graus 4 a 7), após o que se refere a luta contra as paixões, em que se integra o grau 16 — “Do amor ao dinheiro e da não possessão”²⁹.

Dos dois tipos de discurso patentes neste texto de reflexão monástica seleccionámos dois exemplos, dos parágrafos 19 e 25:

19. Guardemo-nos, ó monges, de ter menos fé que os pássaros; com efeito, eles não têm nenhuma preocupação e não armazenam nada (Cf. Mt. 6, 26).

25. O amor ao dinheiro é a raiz de todos os males, e a Escritura o diz (Cf. 1 Tim. 6, 10); porque engendra o ódio, os roubos, a inveja, as separações, as inimizades, as disputas, o rancor, a dureza de coração e os assassinatos.³⁰

O que torna extraordinária a retoma no ocidente, no século XIII, do texto de Clímaco, é exactamente a constatação desta diferença, procurando, de novo, uma realização discursiva que não só traduza valores intemporais, mas que os formule com uma ética particular, procurando agir sobre o destinatário assertivamente e não directivamente. Aliás, a própria utilização da 1ª pessoa do plural (“guardemo-nos”) introduz uma feição dialógica que sublinha esta subtilidade ao colocar locutor e alocutário sob a mesma responsabilização.

É assim que estes exemplos mostram como a concepção de desapego aos bens materiais é iminentemente espiritual, uma vez que o objectivo da *Escada...* é propiciar um roteiro de ascensão mística, até que o monge — chamemos-lhe assim, embora o contexto seja totalmente outro, no deserto da Palestina — atinja o estágio de vida contemplativa.

²⁸ CLÍMACO, op. cit., p.10. [Nossa tradução]

²⁹ Citamos pela edição castelhana, uma vez que estamos a preparar a edição portuguesa.

³⁰ Id., ibid., p.189. [Nossa tradução]

3.4. Na Regra de S. Francisco

Ao referir-se à vida de Francisco, e ao contexto da sua existência, entre finais do século XII e princípios do XIII, André Vauchez chama a atenção para a imagem moderna da cidade de Assis: "... a calma e o silêncio que aí se desfrutam nada evocam das suas actividades económicas hoje desaparecidas, assim como das lutas de partidos e de clãs de uma extrema violência de que a cidade medieval foi palco." Mais adiante refere também:

Francisco era filho de um rico mercador de panos (...) pelas suas origens familiares e a sua profissão pertencia ao *popolo*, isto é, a um grupo social que, no quadro ainda feudal que caracterizava Assis no fim do século XII, estava submetido à preponderância da nobreza e excluído do poder (...) [embora Francisco vivesse] à maneira dos nobres e [fizesse] parte da mocidade dourada da cidade." Depois de circunstâncias várias que o levaram a uma mudança e "decepcionado pela vida que levava até então, procurou durante muito tempo a sua via e tomou progressivamente consciência da sua vocação: servir não qualquer nobre dama mas a Pobreza e realizar proezas não nos campos de batalha mas ao serviço de Cristo, cujo rosto lhe era revelado nos desafortunados.³¹

54

Estas circunstâncias permitem compreender o contexto e objectivos daquilo que Francisco defendeu, nos poucos escritos que deixou, um dos quais é, precisamente a *Regra*. Nela se apresenta permanentemente este serviço à *dama Pobreza*, como podemos ver pelos seguintes exemplos: "1º [*Os irmãos devem viver em obediência e castidade*] (...) A regra e vida dos irmãos é esta, a saber: Viver em obediência, em castidade e sem nada de próprio (...); 2º [Da admissão e hábito dos Irmãos] ... venda tudo o que tem e distribua o preço pelos pobres (...); E todos os irmãos se vistam de hábitos pobres (...); 8º [Que os irmãos não recebam dinheiro]; 9º [Do pedir esmola]; 14º [Como os Irmãos devem andar pelo mundo] ... nada levem ... nem saco, nem alforge, nem pão, nem dinheiro, nem bordão (...)"

O sentido da pobreza, referida sob a forma de uma alegoria, é, portanto, não só marcado, na sua radicalidade, por uma experiência pessoal que visa a total identificação com o mais pobre dos pobres, mas também por uma dimensão espiritual e ascética, que só se compreende se tivermos em conta o contexto do seu tempo e da violência social e ética, urbana, em seu redor.

Curiosamente, no confronto com a segunda Regra (*Bullata*), os termos do primeiro ensinamento alteram-se: "observar o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem nada próprio e em castidade". Assim como muitos dos preceitos atrás referidos são alterados: "2º: ... E todos os irmãos se vistam com hábitos pobrezinhos (...); 4º: Que os irmãos não recebam dinheiro (...); 6º: Que os irmãos nada tenham de seu, do pedir esmola e dos Irmãos enfermos: 1. Os irmãos nada tenham de seu, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma ..."

³¹ VAUCHEZ, A. — "S. Francisco de Assis". In *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1996, p. 244 e ss.

Como afirma José Mattoso,

...os fenómenos caracterizados pela afluência de grupos desenraizados às cidades e *villae novae* desde o fim do século XI, e que levaram depois ao aparecimento, em muitos lugares, dos primeiros grupos do proletariado rural e urbano, podem relacionar-se com importantes modificações do ideal de pobreza praticado pelas ordens religiosas contemporâneas, proclamado pelos autores da literatura espiritual e propostas pelos bispos e pastores ao povo cristão.³²

Assim, a radicalidade da entrega de Francisco à pobreza só pode ser entendida como directamente proporcional ao sofrimento observado em seu torno, numa dimensão provavelmente nunca vista.

Entretanto, a utilização quer de formas simples ou perifrásticas de infinito (“devem viver”) quer de formas de conjuntivo (“se vistam / não recebam”) conferem um aspecto mais assertivo e não directivo ao discurso.

4. Conclusão

Face a esta abordagem, ainda que limitada, é possível concluir, sobre uma relação estreita entre um texto de reflexão como é a *Escada...* de Clímaco, e a reflexão espiritual dentro e fora dos mosteiros, quer do ponto de vista do conteúdo, quer da forma do discurso. Como Mattoso referia, há diversos movimentos, já no século XI-XII, que reagem à pobreza de formas diferentes:

(...) uns restauram ideais de renúncia e despojamento (...) [outros] põem os bens em comum, tomando por modelo o grupo dos apóstolos ou a comunidade de Jerusalém; (...) outros fazem da assistência aos pobres um dos deveres fundamentais do pároco ou do bispo.³³

Não admira, pois, a pervivência do texto de Clímaco, enquanto leitura de franciscanos espirituais italianos (Ângelo Clareno), de franciscanos portugueses (Álvaro Pais), de cistercienses e de dominicanos, face ao que estes movimentos religiosos têm em comum. Trata-se de um clássico — e neste sentido, modelo da leitura monástica, da *lectio divina*. “Em busca de Deus através da leitura, esta é auxiliada pelas palavras do abade que tem obrigação de explicar a Escritura aos seus monges, de comentar a *Regra* e de exortar ao progresso na «conversão dos costumes».”³⁴

Tudo isto através de um discurso que alie firmeza de intenções e espírito evangélico na acção, numa estratégia comunicativa caracterizada pela escolha de actos ilocutórios assertivos, que têm em conta não só a especificidade dos alocutários, mas também o contexto e finalidade em que este discurso se produz.

³² MATTOSO, José — “O Ideal de Pobreza e as Ordens Monásticas em Portugal durante os séculos XI-XIII”. In *A Pobreza e a Assistência aos Pobres na Península Ibérica Durante a Idade Média*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973, Tomo II, p. 637.

³³ Idem, *ibidem*, p. 646.

³⁴ Idem — *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 212.

