

PAULA BARATA DIAS

Universidade de Coimbra

3 – O LUGAR DA *REGVLA MONASTICA COMMVNIS* NO MONAQUISMO HISPÂNICO¹

Abstract: – Despite the specific nature of the *Regula Monastica Communis*, a anonym text from Hispania's seventh century, most modern scholars, namely A. de Vogüé, (*Les Règles Monastiques Anciennes (400-700)*, Brepols, Turnhout-Belgium, 1985, p. 55) and U. Domínguez del Val, (*História de la Antigua Literatura Latina hispano-Cristina*, IV, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1999, pp. 325-358), have been considering this text as one of the ancient monastic rules. In this article, the author proposes the view that the text in question is essentially homiletic and that the name of *Regula Communis* is the way frutuosians monks called the *Regula Monachorum* after the nomination of Saint Fructuoso to the status of bishop. The arguments derive, firstly, from the discourse analysis, its *modi dicendi*, its style and rhetoric strategies, its emission, context and content; secondly, from the comparison between the *Regula Monastica Communis* and three sorts of texts: canons from hispanic councils; *homiliae ad monachos*, collected in the *corpus* of Bento de Aniano; and saint fructuoso's *Regula Monachorum*, known as the *prima* of frutuosianism and close to the so called RMC. This article is the third chapter of the author's master thesis, whose publication is to be continued in the next volume of *Humanitas*.

O fenómeno monástico foi acolhido com fervor na Hispânia do séc. IV². No entanto, factores de natureza histórica permitiram que se desenvolvessem nele características especiais que individualizaram o

¹ Publicámos na *Humanitas* de homenagem ao Doutor José Geraldes Freire (nº 50) os caps 1-2 da nossa tese de mestrado, defendida em Novembro de 1996, *Regula Monastica Communis ou Exhortatio ad Monachos? Problemática, tradução, comentário*. Neste volume da *Humanitas* apresentamos, sujeito a pequenas alterações, o terceiro capítulo do respectivo trabalho. A *Regula Monastica Communis* será doravante referida pela sigla RMC.

² O Cónone 33 do Concílio de Elvira, realizado entre os anos de 306 a 312, é o primeiro documento do Ocidente em que se expõe, para o clero, a meta da aspiração ascética realizada no celibato.

monaquismo peninsular em relação ao restante Ocidente. Debruçarmo-nos sobre o modo como duas delas se revelam na RMC permitirá não só contextualizar a RMC no seio da tradição monástica hispânica como também analisar o seu conteúdo. A primeira foi o aparecimento da heresia priscilianista na segunda metade do séc. IV, facto que coincidiu com o momento da difusão do ideal monástico, e que por isso o condicionou. A segunda característica detectável na RMC é a da natureza actual do monaquismo hispânico.

3.1 – Das Origens a S. Frutuoso

A existência de um monaquismo autóctone na Hispânia foi precoce. O seu desenrolar foi acompanhado de decisões conciliares, de epístolas e de relatos de viagens que atestam a sua existência³: a imposição de véu, a existência de formas de penitência públicas, a devoção às obras de caridade e à oração, são as manifestações ascéticas de grupos organizados em redor dos episcopados⁴. As comunidades ascéticas florescem sob a autoridade directa

³ A carta do Papa Sirício (384-399), ao Bispo tarraconense, Himério, exorta os clérigos à castidade absoluta. A instituição da virgindade como categoria especial entre povo cristão parece estar presente também no Concílio de Elvira, pois é estabelecido no cânone 13 para as *Virgines quae se Deo dedicauerunt...as quais...Si pactum perdiderint uirginitatis (...) placuit nec in finem eis dandam esse communionem*. O I Concílio de Toledo também obriga a *puellae Dei* a limitar a seu envolvimento em situações que pusessem em risco a sua devoção. Tudo isto faz supor a existência organizada, também na Igreja hispânica, de um estado ascético independente da influência oriental. *Vide*, a este propósito, A. LINAGE CONDE, *Los origines del monacato benedictino en la Peninsula Iberica*, t.1, Léon, 1973, p. 211 “El ascetismo en la España romana”.

⁴ Quanto a estudos globais sobre o monaquismo hispânico, a tese de doutoramento de JUSTO PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2ª ed. Ancla, Madrid, 1933; a tese de doutoramento de C. J. BISHKO, *Spanish Monasticism in the Visigothic Period*, Harvard, 1937; o trabalho de ANSCARI MUNDÓ, “Il Monachesimo nella Penisola Ibérica fino al séc.VII”, Spoleto, 1957; e, mais actual, a obra de LINAGE CONDE, também tese de doutoramento, *Origenes del Monacato benedictino en la Peninsula Iberica*, Léon, 1973, 3 vols, t.1, pp. 211-304, “El Monacato Hispano prebenedictino”; MENENDEZ PIDAL, *Historia de España*, t.2, p. 281, “La Iglesia en la España Visigoda”. A tese de doutoramento de J. BIARNE, *Les origines du monachisme occidental*, Sorbonne, 1992 (policopiada), ao colocar interessantes questões sobre a função do monaquismo na criação de uma mentalidade do homem “ocidental”, omite totalmente o monaquismo hispânico por não o considerar representativo dessa mentalidade, na medida em que o seu início estaria condicionado pela heresia priscilianista. *Vide* DA CL, o artigo de H. LECLERCQ, “Espagne”, t. 5, 1ª vol., cols 407-523, e ainda L. DUCHESNE, *L'Église au*

de um bispo-monge, ou indirecta—através de um abade residente no mosteiro mas escolhido pela diocese, por exemplo. Segundo alguns, S. Gregório Ilberitano, S. Dâmaso, Baquíário, S. Paulino e sua mulher Teresa, constituem exemplos de *continentes* surgidos nas comunidades cristãs por evolução e maturidade da vida espiritual das mesmas, sem que tenham sofrido a influência directa do surto do monaquismo oriental. A monja Egéria, originária da Galécia e autora da famosa *Peregrinatio*, é uma das testemunhas que comprova a existência precoce de formas de vida monástica na Hispânia⁵. Egéria fez uma peregrinação pelo Médio-Oriente entre 381-384 com o objectivo de visitar os locais santos e os santuários consagrados aos mártires. É uma pessoa curiosa, encantada com a descoberta do fervor religioso das novas paragens⁶. Ainda que Egéria se refira às suas destinatárias como *dominae uenerabiles sorores*⁷, indiciando portanto uma vivência ascética, a sua admiração diante da descoberta leva-nos a pensar que esse seria o seu primeiro contacto com o monaquismo oriental, mais organizado. Pertenceria, por isso, a uma das numerosas comunidades de *uelatae* que abundavam nas dioceses hispânicas.

VI siècle, Paris, De Boccard, 1925, p. 551, "L'Église d'Espagne". Na obra colectiva *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, DIAZ Y DIAZ inclui um artigo intitulado "La vie monastique d'après les écrivains wisigothiques (VI siècle)". Este autor assinala como característica particularizadora do monaquismo espanhol a sua dependência da estrutura eclesiástica secular e a ausência de teorização monástica dos escritores visigóticos: "rien n'est plus caractéristique de la littérature espagnole de cette époque que la manque presque totale d'intérêt pour les problèmes théologiques qui soulèvent la vie monastique".

⁵ Segundo GUARRIGUES E LEGREZ, *Moines dans l'assemblée des fidèles*, Beauchesne, Paris, 1992, "Ethérie, originaire de Galice ou du sud de la Gaule, était moniale..."; P. DURÃO, "Algumas observações sobre a linguagem da peregrinação de Etéria", BA, 21, 1967, pp. 245-247; V. VÄÄNÄNEN, *Le Journal-Épître d'Égérie-L'Itinerarium Egeriae*. Étude linguistique. Helsinki, Suomolainen, Tiedeakatemia, 1977; J. J. FREIRE, "Algumas Observações sobre a linguagem da peregrinação de Etéria", in *Colóquio sobre o Ensino de Latim*, 7-9 de Maio de 1987.

⁶ Nada mais comum para um cristão desta época do que sentir o fascínio dos locais sagrados do Oriente. S. Jerónimo e o seu séquito de mulheres piedosas, Santa Paula e Santa Eustóquio, João Cassiano... Mais tarde, já fendida a unidade do império romano, S. Gregório Magno, monge beneditino e futuro papa, S. Leandro, monge sevillhano, encontram-se em Constantinopla, para onde se tinham deslocado para se instruírem. O próprio Frutuoso, segundo a *Vita Beatissimi Fructuosi*, também tentou a viagem ao Oriente, mas foi impedido por Recesvinto, que o responsabilizou pela diocese de Braga. Claro que este tipo de comunicação só foi possível num momento em que o mesmo espaço geo-político era partilhado por duas culturas. (*Vide* II. I. MARROU, *S. Augustin et la Fin de la Culture Antique*, De Boccard, 1958, 4ª ed.) algo que o curso da história se encarregará de impossibilitar.

⁷ *Ed. cit.* na nota 5 (cap. 3, 8).

O monaquismo de influência oriental bafejou a Hispânia nos finais do séc. IV, tal como o sul da Gália e as costas e ilhas de Itália. Justo Pérez de Urbel atribui a S. Martinho de Braga o papel de introdutor do monaquismo na Galécia, organizado como uma instituição autónoma das estruturas seculares e hierárquicas da Igreja⁸. A sua decisão de traduzir, ou de mandar traduzir para latim, uma colecção de *Apophthegmata Patrum*, testemunho mais legítimo do espírito do deserto, revela o intuito de implantar um monaquismo segundo o espírito oriental, tal como Cassiano o fizera nos mosteiros provençais⁹. O valor matricial da acção de S. Martinho condicionará as terras do Noroeste hispânico quanto ao tipo de monaquismo aí desenvolvido¹⁰.

Um século depois, S. Frutuoso herdou do fundador Martinho a sede episcopal do mosteiro de Dume e da metrópole de Braga¹¹. Os dois autores da Galécia aproximam-se no enlevo que colocado na expansão do monaquismo no seio das comunidades cristãs do Noroeste hispânico. S. Frutuoso, homem de um povo e de uma época diferente da de S. Martinho, diferenciou-se do seu antepassado pela sua cultura e nascimento germânicos, facto que é visível nos documentos do frutuosianismo.

⁸ PÉREZ DE URBEL, *op. cit.*, p. 183 "La vida monástica debió arraigar muy particularmente en tierras gallegas (...) siempre fué aquélla una región propicia a los grandes renunciamentos". DIAZ Y DÍAZ, "El monacato en la diócesis de Astorga durante la Edad Media", *Actas do Congresso de Astorga*, 15-17 de Dezembro de 1994, p. 33, considera que S. Martinho herdou uma estrutura monástica já existente. Como movimento sistemático e paralelo à hierarquia secular, o monaquismo nasceu no Oriente, no séc. IV. As comunidades cristãs ocidentais desenvolveram autonomamente comunidades de continentes mais ligadas à estrutura secular. Quando falamos de monaquismo de influência oriental pensamos em movimentos paralelos e inicialmente independentes da hierarquia secular. Estes, antes de serem aceites, suscitaram a desconfiança da Igreja, o que é visível nos cânones conciliares. Ver, a este propósito, GUARRIGUES, LEGREZ, *Moines dans l'assemblée des fidèles*, pp. 66-72; 81-95, que, quanto a nós, exagera ao considerar estas comunidades da Gália e de Hispânia como "pré-monásticas". P. BARATA DIAS, "A Espiritualidade do monaquismo antigo", *Arquipélago*, 14, 1996, pp. 211-230.

⁹ A melhor obra de conjunto sobre S. Martinho de Dume é ainda o trabalho de C. W. BARLOW, *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia*, New Haven, 1950. Para um conspecto geral sobre a vida e a obra de S. Martinho, cf. J. G. FREIRE, "Martino di Braga", *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. 5, Roma, 1978, cols. 1029-1034.

¹⁰ H. I. MARROU, *L'Église de l'Antiquité tardive*, Seuil, 1985, p. 221, falando de S. Cesário de Arles (502-542) e de S. Martinho de Braga (561-580): "Les deux derniers ont été pour leurs régions des grands organisateurs, réunissant, animant des conciles, attentifs à résoudre les problèmes qui posait le développement des institutions ecclésiastiques..."

¹¹ Ver PÉREZ DE URBEL, "El espíritu oriental en el monasterio dumiense", pp. 194-215.

3.2 – Poderemos falar de implicações priscilianistas na RMC?

A heresia priscilianista fez parte do conjunto de heresias que se desenvolveram a partir das doutrinas gnósticas e se expandiram a partir do II¹². Ainda hoje misteriosa quanto à sua ideologia, estava notoriamente marcada por um exterior ascético, conjugado com a crítica da doutrina trinitária aprovada em Niceia em 425. Por causa das suas práticas ascéticas (passe-se o pleonasma), confundiu-se, nos seus inícios, com qualquer forma de monaquismo organizado. A primeira heresia surgida em solo ocidental perturbou a Igreja hispânica, quer na sua amplitude, quer na sua repressão, e vários autores deste agitado séc. IV o testemunharam. No Concílio de Saragoça, em 380, a hierarquia católica condenou a heresia priscilianista, começando por reprimir os excessos ascéticos a ela associada. Seis anos depois, Prisciliano de Ávila e alguns dos seus mais directos seguidores foram decapitados em Tréveris. Como nos diz Sulpício Severo, a morte de Prisciliano teve como efeito a sua elevação popular a mártir, sobretudo na Galécia e na Lusitânia, regiões onde o culto se espalhou e se conservou, activo ou latente, durante séculos¹³.

¹² Ver MENENDEZ Y PELAYO. *Historia de los heterodoxos españoles*, t.1, BAC, Madrid, 1986, pp. 133-222, que apresenta a problemática histórica que rodeia o priscilianismo. O tom desta obra, no entanto, é marcadamente tendencioso, o que lhe retira isenção como obra de referência científica; LINAGE CONDE, *op. cit.* “El ascetismo en la España visigoda”, pp. 213-222, refere as relações entre o movimento priscilianista e o monaquismo nascente; PINHARANDA GOMES, *História da filosofia portuguesa*, “A Patrologia Lusitana”, t. 2, Porto, 1983, pp. 132-222; e, mais recentemente, J. CABALLIDO REY, “O priscilianismo: o âmbito histórico”, *O pensamento galego na História*, Universidade de Santiago de Compostela, 1992, 2ª ed., SPIC, pp. 47-63.

¹³ Sulpício Severo na *Chronica* II, 46-51 contando os excessos da perseguição a Prisciliano e ao priscilianismo, traçou um quadro negro dos sequazes de Prisciliano, Itácio de Faro e Hidácio de Mérida. Perseguiam quem tivesse palidez de cera, quem jejuasse com demasiado rigor, o sacerdote que fosse celibatário, o que se fizesse monge. O próprio S. Jerónimo em *De uiris illustribus*, 121 enaltece a cultura e o ascetismo de Prisciliano (Ver A. DI BERARDINO, *Patrología*, 3ª ed., t.3, BAC, trad. em Castelhana, Madrid, 1993, pp. 159-165, bibliografia incluída). LINAGE CONDE, *op. cit.*, pp. 213-214, sobre a relação entre o monaquismo e o priscilianismo: “Sus destinos peninsulares habían de ser, sin embargo, profundamente afectados por la aparición de un movimiento herético precisamente de su signo, el cual no pudo por menos de comprometerlo, sino en su condena si en las prevenciones suscitadas logicamente.” A condenação do priscilianismo condicionou de facto o monacato espanhol incipiente, ao revesti-lo de uma cautela e vigilância repressiva. A primeira vez que *Monachus* surge documentado num texto hispânico, (cânone 6 do Concílio de Saragoça, 380), aparece num contexto negativo: *Vt clericus qui propter luxum monachus uult esse, excommunicetur.*

Em 400, os bispos e clérigos priscilianistas abjuraram em massa. O primeiro Concílio de Toledo prevê e regulamenta novas medidas de combate à heresia: centralização da Igreja, controle das irregularidades nas ordenações eclesiásticas, submissão da instituição monástica à autoridade da Igreja secular¹⁴. O priscilianismo manteve um reduto na Galécia depois da invasão bárbara de 409, e manifestava-se pontualmente, como podemos ver pelas decisões conciliares posteriores, apostadas em eliminá-lo. No Concílio de Braga de 563 proclama-se um novo anátema contra as doutrinas heréticas. Segundo Menendez Pidal, esta foi a última acção concertada e intencional contra a seita priscilianista¹⁵.

O priscilianismo afectou indirectamente a nascente instituição monástica, ao estimular o centralismo e a vigilância da hierarquia eclesiástica sobre a instituição regular. Esta atitude de desconfiada vigilância que incidiu sobre movimentos menos ortodoxos é detectável na RMC, a ponto de alguns autores atribuírem à RMC um papel de reacção a um surto priscilianista¹⁶. E, de facto, a RMC começa por atestar uma situação de conflito. Resumamos o que é dito: algumas pessoas movidas por uma falsa piedade fundam mosteiros familiares, não sujeitos à autoridade de um abade¹⁷, o que é causa de escândalo, porque eles afirmam serem monges mas não cumprem os preceitos da obediência e da pobreza. Tentam mesmo aliciar outros membros

¹⁴ *COLLECTIO CANONVM ECCLESIAE HISPANIAE*, PL 84, col. 635.

¹⁵ MENENDEZ PIDAL, *op. cit.*, p.151: "Puede afirmar-se que el Concilio de Braga enterró definitivamente al priscillianismo (...) Por oculto: que estuviese la secta se comprende que los concilios toledanos no la anatematizasen alguna vez? Todo induce a sospechar que en los siglos VII y VIII el priscillianismo pertenecía a la historia, por más que durasen algunas supersticiones, últimos efectos de la epidemia".

¹⁶ A. ALMEIDA MATOS, "La *Regula monastica communis*, su origen y autoría", *Annalecta Sacra Tarraconensia*, 51, 1978, p. 191-202. A *Regula Consensoria*, regra que figura na PL como sendo de autor anónimo, é actualmente considerada como fruto do ascetismo priscilianista, e, neste sentido, seria a primeira regra monástica nascida em solo espanhol. Ver D. DE BRUYNE, "La *Regula consensoria*, une règle des moines priscillianistes", *Révue Bénédictine*, 25, 1912, pp. 83-88. Segundo A. MATOS afirmaria na sua tese de doutoramento (*Hinos do Temporal Hispânico*), Coimbra, 1987, a RMC e a *Regula Consensoria Monachorum* (RCM) associam-se os seus traços priscilianistas, defendendo mesmo que podem ter o mesmo autor primordial, Prisciliano.

¹⁷ TEODORO GONZALEZ, *Historia Ecclesiastica de España*, p. 654: "Este fenómeno aparece en la Iglesia visigoda a pesar de la oposición de la jerarquía. Alguns de esos monasterios quedaban en poder de la familia que los fundaba. En ellos vivian sus fundadores, sus familiares y amigos..." A própria *Vita Fructuosi*, (DÍAZ Y DÍAZ ed., Braga, 1974, pp. 93, 101, 107, 109) narra várias situações de arrebatamento excessivo de populares. Estes acorriam aos mosteiros com as suas famílias, inspirados pelo exemplo de S. Frutuoso, abandonando suas casas.

ara as suas congregações. Inesperadamente, a RMC limita-se a reputá-los de vulgares e ignorantes":

(RMC 6-36)...*In suis sibi domibus monasteria componere et cum uxoribus (...) et in suis sibi uillis et nomine martyrum ecclesias consecrare (...) Inde surrexit haeresis et schisma et grandis per monasteria controuersia (...) sed hypocritas et haereticos esse credatis (...) Nulli seniorum uolunt esse subiecti, et nil de propria substantia a pauperibus erogant (...) Et uulgares et ignari cum sint (...) tali se saepe exemplo taliter alios uiuere inuitant (...)*

O conflito parecia alastrar também para a sociedade secular. Os mais elhos revelam ser os mais facilmente seduzidos pelas más doutrinas, ou então os mais arreigados ao erro da sua juventude¹⁸. A RMC manifesta stranhamente um grande azedume para com uma determinada classe de *resbyteri*, que fundam mosteiros clericais e que difamam os mosteiros defendidos pela RMC:

(RMC 54-82) *Solent nonnulli presbyteri simulare sanctitatem (...) et cum episcopis, saecularibus, principibus terrae (...) et quod non facientes cognoscimus, quasi in crimine deprehensi publice per plateas adnuntiantes (...)*

A RMC aconselha a que se evite ocasião de conflito com os populares e cautela as possíveis ocasiões de revolta dos monges refractários, que costumam investir contra o mosteiro, com as sua famílias, para recuperar os bens que haviam posto em comum¹⁹. Apesar da repressão inicial, a RMC parece ser tolerante com esta forma de monaquismo familiar, esforçando-se por a integrar na instituição monástica. Assim, são admitidas famílias no mosteiro; não admitidos os idosos, que têm o mau costume de deambular por *uanae uibulae*; são aceites os arrependidos de terem cometido pecados graves, e são mesmo integrados depois de terem cumprido penitência e de provarem o seu arrependimento. Pelo contrário, os que se revelam contrários a qualquer disciplina, e que se manifestam contra o mosteiro, são tratados com a dureza da justiça secular²⁰.

Partindo da interpretação que fizemos dos passos citados, parece-nos que o problema documentado na RMC é de crescimento anárquico de

¹⁸ Cap. VIII *Solent plerique nouicii senes uenire...* Trata-se de uma interpretação nossa. A haver resquícios de comportamentos priscilianistas, eles viriam provavelmente dos mais velhos, mais recuados no tempo e por isso com maior possibilidade de contacto com a heresia priscilianista, de debelação tão árdua, a ajuizar das decisões conciliares.

¹⁹ RMC 95-104; RMC 529-537.

²⁰ Famílias no mosteiro, RMC 169-182; os idosos, RMC 212-228; 557-563; os corrigíveis, 611-613; Pacto 668-675.

vocações ascéticas alheio ao controle da hierarquia episcopal, à qual os mosteiros estavam por lei submetidos²¹, associado a uma má interpretação da doutrina monástica, fundamentada numa psicologia milenarista (cap. I *ob metum gehennae*). A RMC reage duramente contra esta realidade²². Ora, como vimos, os estudiosos são unânimes em considerar o priscilianismo um movimento de características ascéticas e rigoristas. A democraticidade, a partilha absoluta de bens, os mosteiros familiares, a animosidade contra a hierarquia religiosa são traços descritos nos documentos que relatam a crise priscilianista, mas são também característicos do despertar do fenómeno monástico, o qual, na sua versão comunitária, tinha por inspiração a primeira comunidade de Jerusalém²³. Assim, os populares, movidos pela ignorância, deixavam-se arrastar ao primeiro fervor para formas ingénuas, mas condenáveis, de viver a vida cristã. Alguns sacerdotes retiravam da exploração das ingénuas e excessivas crenças populares ganhos de popularidade e de sustento. Cristalizado no inconsciente colectivo da população galaica, associado a um vulgar e difuso culto do mártir Prisciliano, o priscilianismo pode ter deixado, como herança mais duradoura, não a sua base teológica, mas sim manifestações culturais próximas do apelo ascético sentido pelos populares. Convergência de comportamentos, sem dúvida, mas diferentes na sua motivação consciente. Os problemas diagnosticados na RMC foram provocados por comportamentos e atitudes erradas, sintomas de um entusiasmo ingénuo pelo viver ascético, e não por uma vontade consciente de heresia²⁴. Juntemos a este movimento espontâneo uma motivação política e social, visível no conflito de classes e lutas pela propriedade, os dois já identificados na RMC.

²¹ Cf. cap. I: *Vt nullus praesumat suo arbitrio monasteria facere, nisi communem consulerit, et hoc episcopus per Canones et Regulam confirmaverit*; cap. II: *Vt presbiteri saeculares non praesumant absque episcopo qui per Regulam uiuit aut Concilio sanctorum Patrum...*

²² Não encontramos em nenhuma regra monástica os vocábulos: *haeresis, schisma, haereticos, hypocritas* (J. M. CLÉMENT, *Lexique des Anciennes Règles Occidentales*. Abbaye de S. Pierre, Stenbrugge, 1978, 2 vols). Esta linguagem, quanto a nós, nada mais reflecte do que um estilo retórico.

²³ Já no Oriente o monaquismo surgiu com uma radicalidade quase anti-social, em conflito com a hierarquia, características estas que se suavizaram com a adopção do monaquismo no seio da Igreja (Ver J. FESTUGIERE, *Les Moines de l'Orient—Culture ou Sainteté*, 1965; P. BARATA, *Esquisses pour l'Étude de la Regula Monastica Communis—La spiritualité du Monachisme Occidental*, Caen, 1994, pp. 12-19 "L'Église devant l'essor du monachisme", tese de DEA, policopiada).

²⁴ LINAGE CONDE, *op. cit.*, p. 302 fala muito a propósito que "en la región se padecía de una epidemia hipertrófica de vocaciones monasticas".

Passado o rigor dos dois capítulos iniciais, a RMC manifesta-se tolerante e não parece visar o erro teológico, mas sim a disciplina. Mesmo a unição, quando empregue, tinha em mente a reconversão do culpado. A RMC admitia receber famílias dentro do mosteiro, os velhos que "erraram durante setenta ou mais anos", e os penitentes de crimes graves²⁵. Aos monges faltosos são-lhes imputados os vícios que derivam de uma vivência marcada pela ausência das verdadeiras virtudes cristãs: a obediência, a obreza, a caridade, o amor pelo próximo, a paciência²⁶.

3.3 – A RMC como um comentário jurídico e como uma exortação homilética

3.3.1 – *Polliceri Pactum*

O Pacto monástico consistia na celebração de um acto jurídico que inculcava os monges ao mosteiro e ao seu abade. A originalidade do pacto em relação ao acto de consagração na profissão religiosa reside, segundo o Conde, no facto de tanto os monges como o abade assinarem um contrato, onde fixavam os deveres, os direitos e as atribuições de cada uma das partes. Foi uma instituição original do monaquismo hispânico²⁷.

Esta forma de unir os membros de uma congregação monástica sobreviveu à invasão muçulmana, teve ampla divulgação nas terras recém-reconquistadas, onde se instalou como parte fundamental de um monaquismo

²⁵ RMC 427-429. "de que modo os abades devem proceder com os excomungados": *Abbas uero, sollicite et prudenter tractet utrum ueram anaginariam habeat patientiam, per quam possit se ad fratrum reconciliare caritatem*. Sobre os idosos, ver nota 19.

²⁶ Por outro lado, a ser levantada a questão priscilianista sobre a RMC, teríamos de dizer que ela contraria as tendências priscilianistas, e não que as favorece, como afirmou A. Matos, *op. cit.*, pp. 50-52. C. J. BISHKO, ("The date and Nature of the Spanish *Consensoria Monachorum*", *Spanish and Portuguese Monastic History*, 1984, pp. 377-399) discute o parentesco entre a RCM (PL 103, cols 993-996), vista por DE BRUYNE como uma regra de comunidades Priscilianistas, (in "La Regula consensoria. Une Règle des Moines priscilianistes", *Revue Bénédictine*, 25, 1908, pp. 3-88) e a RMC. Por sua vez, refuta HERWEGEN, (*op. cit.*) que colocara a hipótese de RCM ser a Regra dos "pseudo-mosteiros priscilianizantes", condenados na RMC. e facto, existe entre estes dois textos uma coincidência de contexto social e de linguagem. BISHKO considera que tanto uma como a outra pertencem à 2ª metade do séc. VII e que ambas reflectem a instabilidade social que caracterizou o fim do período visigótico na Península, afastando portanto o espectro do priscilianismo.

²⁷ *Op. cit.*, p. 241.

autóctone, mesmo se perdidas já as suas referências frutuosianas²⁸. Mário Martins diz-nos que, ainda no ano de 1045, os monges do convento da Vacariça assinavam um documento intitulado *Carta pacti uel placiti*²⁹.

O Pacto de S. Frutuoso foi transmitido pela tradição manuscrita como sendo um documento anexo à RMC. No entanto, nada prova que a realidade histórica acompanhe a tradição manuscrita. Pelo contrário, enquanto a RMC foi um documento suscitado por circunstâncias especiais, e em certos aspectos, um comentário da RM — o documento fundamental do monaquismo frutuosiano — o Pacto de S. Frutuoso serviu no monaquismo como expressão jurídica fixa da ligação do monge ao seu abade, o que justifica a sua aplicação, sua influência e a sua difusão no Noroeste peninsular.

Embora não haja indícios de que o momento da composição da RMC corresponda ao momento da composição do *pactum*, as evidências textuais nela presentes provam que a celebração do pacto era uma cerimónia incontestável e previsível na vida monástica que ultrapassou o âmbito temporal do frutuosianismo³⁰. Assim, existem, no texto da RMC, referências concretas à obediência e celebração de um pacto:

(RMC 213-215) ...*Ex his cognoscimus necessitate imbecillitate polliceri pactum...*

(RMC 554) ...*Adnotetur in pacto ...*

Encontramos também expressões que ganharam um valor adverbial, com o valor de *modo*, que não são mais do que um fenómeno tardio de enfraquecimento do sentido de uma forma de elevada ocorrência:

(RMC 208) ...*Nulla pacto offendere audeant...*

(RMC 509) ...*Neque ingremium sororum uelut pacto caput declinare...*

E expressões derivadas, como o participio com funções adjectivais, *subplacitati*, (recordemos que o documento do mosteiro da Vacariça se

²⁸ J. MATTOSO, "L'introduction de la Règle de S. Benoît dans la Péninsule Ibérique", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. 70, n° 3-4, pp. 732-742.

²⁹ *Das Pactum hl. Fructuosus*, Stuttgart, 1908; M. MARTINS, *Correntes da vida religiosa em Portugal*, p. 314.

³⁰ RMC 7: *Cum sacramenti conditione*; 24: *cum quibus prius se cum iuramentis ligauerunt*...Estas expressões permitem supor um laço institucional a presidir a entrada no estado monástico, mesmo entre aqueles que são acusados pela RMC de praticarem uma outra forma, ainda que errada de monaquismo.

chamava *Carta pactum uel placitum*) e o verbo *placere* com o sentido de "aprazer". Aparece ainda a palavra *foedus*:

(RMC 300) *et tamquam a saionibus comprehensi ad cellas reuertant subplacitati...*

(RMC 170; 453) *Placuit Sanctae Communi Regulae ...*

(RMC 619) *nullo nobiscum karitatis foedere copulentur*³¹.

3.3.2 – A Linguagem jurídica

A referência ao Pacto na RMC é um aspecto coerente com a existência de vocabulário do campo semântico das realidades jurídicas:

(RMC 95) *per nullam occasionem in iudicio cum hominibus contendat; (...)*
 (99-101) *uni de laicis causam iniungat (...)* *qui et res monasterii absque peccato iudicet et quaerat et si usus iurandi est, hoc faciat sine iuramento et poena.*

(RMC 104) *Statim causator qui cum eo contendere dimittat.*

As formas de tratamento também estão sujeitas a uma codificação do formulário jurídico. Ao contrário das regras, que adoptam uma terceira pessoa como destinatário, procedimento que consiste numa marca de impessoalidade típica de um documento que visa impor eficazmente uma disciplina, a RMC adopta uma segunda pessoa do plural como destinatário, o que era uma formulação de discurso própria de códigos jurídicos. A RMC adopta para si a enunciação de um plural de majestade, o que não passa de uma ficção discursiva, não servindo portanto de argumento para os que pretendem atribuir à RMC uma autoria colectiva³². No entanto, é o tom adequado para quem pretende corrigir, impondo uma disciplina fundamentada na autoridade e no saber de quem fala, reforçando um código legislativo interno de uma comunidade monástica. A linguagem jurídica está ainda presente na formulação da ordem negativa:

Proibição: *ut/ne*+conjuntivo; *non*+conjuntivo simples:

(RMC, títulos dos caps I, II e XVIII): *Vt nullus praesumat (...)* *Vt praesbiteri saeculares non praesumant (...)* *Vt non recipiantur in monasterium...*

³¹ Cf. DELL, p. 473 *Pactum*, p. 243 *foedus*, *-eris*. Trad. "aliança da caridade". Note-se o valor de vínculo institucional presente no termo *foedus*.

³² Ver capítulo anterior.

E a ordem directa, com construções completivas do tipo perifrástico, ou com o conjuntivo passivo na terceira pessoa, com valor de sujeito indeterminado:

- (RMC 18) ...*cum talibus nullam conuersationem iubemus habeatis...*
 (RMC 174-176) *Neque facultates aut uillulas quas semel reliquerunt ulterius possidere praesumant...*
 (RMC 216) *Cum tales reperti fuerint, acrius necesse est arguantur...proinde tale cautione introducantur...excommunicatione continuo emendentur...*
 (RMC 456) ...*sic ergo obseruare debeant...*
 (RMC 501) *Has duas uices, intrandi et exeundi, licentiam habere mandamus, supra facere nolumus...*

A *titulatio* dos capítulos também diverge do normalmente adoptado pelas Regras. A RMC prefere a interrogativa indirecta (cap. III-XIX), própria da linguagem jurídica, confrontando-se com toda uma tradição regular que prefere a construção de *De*+ablativo³³.

Os bordões remissivos, ou de retoma, abundantes na RMC, são frequentes na linguagem jurídica da Antiguidade tardia. É compreensível, pois tratava-se de uma linguagem que visava eliminar a ambiguidade, mas também afirmar-se como fonte de autoridade. Cabia-lhe, por isso, glosar a linguagem que usariam os documentos mais prestigiados do seu tempo. Alguns destes bordões de retoma são expressões retiradas da linguagem notarial ou jurídica:

- ut diximus (passim)...*
 (RMC 12) ...*et inde dicta haeresis;*
 (RMC 254) ...*ex supradictis aliqua prouenerit neglegentia...*
 (RMC 439) ...*ut supra diximus ...*
 (XV 475) ...*de supra taxatis*³⁴...

A disposição dos parágrafos também obedece a um formulário jurídico. Em função da clareza e da exactidão do discurso, frequentes vezes a RMC

³³ Cf. RI, cap. I *De monasterio*; cap. II *De abbate*; cap. III *De monachis*; RM, cap. I *De orationibus*, cap. II *De praepositis uel officio*; cap. III *De mensis*.

³⁴ Cf. D. NORBERG, *Manuel Pratique du Latin Médiéval*, Picard & Cie, Paris, 1968, p. 15 "Les bureaux de l'administration impériale et, d'après leur modèle, les chancelleries ecclésiastiques introduisirent aussi d'autres expressions qui sont passés pour le Latin Médiéval. Par exemple, on se servit très souvent des participes *suprascriptus*, *supradictus*, *praedictus*, *praefactus*, *memoratus*, au lieu du pronom anaphorique *is*. Dans la plupart des langues européennes, l'emploi excessif des mots correspondants, "susdit, susmentionné, ci-dessus nommé" est encore un signe de formalisme et pédanterie". A RMC nunca utiliza *suprascriptus*, embora *supradictus* e *dictus* sejam muito frequentes. Aceitamos este facto como um argumento de que a RMC era *ad dicendum* e não *ad legendum*.

numera as suas disposições no interior de cada capítulo pela sua ordem de importância ou pela sua ordem de prioridade: *primum, secundo, tertio, quarto* — de um modo semelhante ao que acontece na conformação de uma lei geral em certas circunstâncias específicas da sua aplicação, processo ainda hoje actual na nossa linguagem jurídica, criando um discurso por "alíneas". Deste facto são exemplos os capítulos IV, V, XIII e XIV.

Salientamos também a presença de elementos jurídicos em duas ocasiões específicas da vida do monge: no momento da sua recepção e no acto de excomunhão de um monge faltoso. Os dois processos decorrem em moldes de julgamento judicial: interrogatório e acusações, testemunhas, pedido de perdão, prisão semelhante à da justiça secular e presença de castigos físicos, tais como os açoites em público³⁵.

Ao nível das punições inflingidas aos monges refractários, também observamos uma certa contaminação com a justiça secular, com o uso de castigos físicos, por exemplo, nos caps VI, o uso da *uirga* pelo decano; no cap. IX, a mesma *uirga* é usada para disciplinar os monges-pastores; no cap. XV, para disciplinar os monges apanhados em conversas com irmãs. No cap. XIV, todo o ritual de inquérito e excomunhão de um irmão faltoso irremedia o rigor da justiça secular: privação da liberdade — *coarctatus ergastulo*; (cf. XV, *uerberatus denuo carcere mancipetur*) o envergar do hábito penitencial — *indutus tegmine raso aut cilicio seminudus atque discalceatus*³⁶, ou, dele divergindo, aligeira, com justificações de misericórdia, a punição da justiça laica. O cap. XIX — *Quid in monasterio debeant obseruare, qui peccata grauiora in saeculo commiserint* — exemplifica-o.

³⁵ Recepção de um monge: RMC 109-113; 127-130; tratamento dos penitentes: RMC 421-422) *eius mittat senior (...) qui eum uerbis contumeliosis increpet...*; RMC 431-434) *et hoc abba per tres testes probauerit (...) et sic praesentatum per se increpet coram conuentu fratrum...*; (RMC 437...*a cunctis ueniam accipere mereatur...*; (RMC 443) *Quousque ergastulo coarctatus perseueret*; (RMC 475-477)...*centum ictibus flagellorum extensus publice uerberetur*.

³⁶ O *Pactum* está de acordo com estas disposições: "...*per sex menses indutus tegmine raso aut cilicio, discinctus et discalceatus, in solo panem et aqua in cella obscura...(...) extensus nudo corpore LXX et II flagella suscipiat (...) deposita ueste nonasteri, indutus quod introitu exutus est scissum...*" De notar, como sinal de ruptura com o mundo secular, o rasgar das vestes com que entrou no mosteiro. São essas mesmas que o monge envergará no acto de expulsão.

3.3.3 – Os *Instituta Canonum* – Os cânones conciliares na RMC

Atentemos também no valor jurídico de expressões como:

(RMC 3) ...*per Canones et Regulam confirmaverit...*

(RMC 579-581) *de eo delicto necesse est obseruare primum secundum Instituta Canonum. In lege habet ut quis, cui quantum intulerit damnum (...) iudicis dirimetur iudicio.*

No segundo exemplo é dito que antes de se aplicar a punição monástica ao penitente, este deve submeter-se ao juízo dos tribunais seculares. Assim, e acompanhando o poder relativo do abade, a regra como lei interna deve concordar com as disposições superiores dos cânones civis e religiosos, saídos das decisões conciliares. Algumas disposições canónicas aproximam-se, na forma e no conteúdo, do disposto na RMC³⁷:

Concílio de Agde, ano de 506, col 267, 2-268,27: *Vt monasterium inconsulto episcopo nullus construat et de monachis: Monachi uero uagantes ad officium clericatus, nisi eis testimonium abbas suo dederit, nec in ciuitatibus nec in parochiis ordinentur (...)* *Vt monasterium puellarum procul a monachis construatur: monasteria puellarum longius a monasterio monachorum aut propter insidias diaboli aut propter oblocutiones hominum collocentur (...)* *Vt clericus inconsulto episcopo ad iudicem saecularem non pergant: Clericus nequaquam praesumat apud saecularem iudicem episcopo non permittente pulsare, sed si pulsatus fuerit, respondeat, non proponat nec audeat criminale negotium in iudicio saeculari praeponere...*

Concílio de Lérida, ano de 546, col 323, 3: *De monachis ut clerici ordinentur cum uoluntate abbatis et quae monasterio offeruntur non auferantur, et de basilicis quas laici fecerint: De monachis uero id obseruari placuit quod synodus Agathensis uel Aurelianensis noscitur decreuisse. Hoc tantummodo adiiciendum ut pro Ecclesiae utilitate quos episcopus probauerit in clericatus officium cum abbatis uoluntate debeant ordinari. Ea uero quae in iure monasterii de facultatibus offeruntur, in nullo diocesana lege ab episcopis contigantur. Si autem ex laicis quisquam a se factam basilicam consecrari desiderat, nequaquam sub monasterii specie, ubi congregatio non colligitur uel regula ab episcopo non constituitur, eam a diocesana lege audeat segregare...*

Concílio de Valência, ano de 549, col 328, 5: (...) *Hoc etiam placuit, ut uagus atque instabilis clericus (...) Si episcopi a quo ordinatus est praeceptis non obedierit,*

³⁷ COLLECTIO CANONVM S. ISIDORO HISPALENSIS ADSRIPTA, PL 84, col. 355-914. Mais do que relações factuais entre os cânones e a RMC, procurámos semelhanças de linguagem e de assunto que atestem a presença de linguagem jurídica. Não fomos, por isso, exaustivos na investigação dos cânones. Vide MENENDEZ PIDAL, *op. cit.*, p. 309 "El derecho canónico hispano godo y sus fuentes y la organización interna de la Iglesia".

ut in delegata sibi ecclesia officium dependat assiduam, quousque in uitio permanserit et communione et honore priuetur...

I Concílio de Orleães, ano de 511, col. 276, 15: ***Vt abbates in potestate episcoporum sint et de monachis uagis:*** *Monachi autem abbatibus omni oboedientia et deuotione subiaceant. Quod si quis per contumaciam extiterit indeuotus ac per loca aliqua euagari aut peculiare aliquid habere praesumpserit, omnia quae acquisierit ab abbatibus auferantur secundum regulam monasterio profutura...*

IV de Toledo, em 673, col. 378, 6: *Nuntiatum est praesenti Concilio quod monachi episcopali imperio seruili opere mancipientur, et iura monasteriorum contra Instituta Canonum illicita praesumptione usurpentur, ita ut pene ex coenobio possessio fiat atque illustris portio Christi ad ignominiam seruitutemque perueniat; quapropter monemus eos qui ecclesiis praesunt, ut ultra talia non praesumant sed hoc tantum ubi in monasterio uindicerent sacerdotes quod praecipiant canones. Quod si aliquid in monachis canonibus interdictum praesumpserint aut usurpare quidpiam de monasterii rebus tentauerint, non deerit ab illis sententia excommunicationis. **De monachis uagis:** *Nonnulli monachorum egredientes a monasterio, non solum ad saeculum reuertuntur, sed etiam et uxores accipiunt. Ili igitur reuocati in idem monasterium a quo exierunt poenitentiae deputentur, ibique defluant crimina sua unde decesserunt...**

Constatamos, na leitura deste excertos, que a instituição monástica era frequentemente objecto de atenção e de legislação nos Concílios hispanogodos. Vemos, inclusivamente que estes incidem sobre assuntos também presentes na RMC: a submissão dos abades ao bispo (Orleães, Agde, Toledo), a obediência dos monges ao seu abade (Orleães): o problema dos monges errantes (Orleães, Toledo), as disputas de propriedade entre o mosteiro e os monges (Orleães, Toledo). O autor da RMC mostra familiaridade com o tom de linguagem usado nos Concílios, porventura conheceria as decisões conciliares e teria mesmo tido acesso, pelas actas ou *in praesentia*, a algumas destas reuniões.

Os visigodos formaram, na Hispânia e sul de França, o primeiro Estado organizado após a desordem que se seguiu à queda do Império Romano, e vários autores evidenciaram como grande realização deste povo a sua obra legislativa³⁸. Uma das características desta “nova civilização” era a

³⁸ MENENDEZ PIDAL, *op. cit.*, pp. 306-310. Eurico e Alarico reformam o Código Teodosiano e, influenciados pelo direito canónico, criam a *Lex romana Visigothorum*. Segundo J. FONTAINE, (*St. Isidore de Seville et la Culture classique dans l'Espagne Wisigothique*, F. A., Paris, 1959, p. 736-888) a germanização do direito romano foi uma fusão de sucesso que contribuiu para a formação do primeiro Estado pós-romano.

abundante realização de Concílios³⁹. Realizaram-se Concílios gerais, em Toledo, (entre 541 e 656 realizaram-se onze) para todo o estado gótico; concílios provinciais (entre 478 e 652 realizaram-se vinte e cinco). Aí se reuniam o rei e sua corte, as autoridades regionais, os *comites* e as autoridades religiosas, os bispos. A Igreja encontrava-se profundamente ligada ao Estado visigótico, e estes Concílios, no início apenas de carácter religioso, com a conversão dos reis visigóticos ao catolicismo e com a sua presença nos Concílios, passaram a legislar matéria civil. Destes Concílios resultava uma unidade política e religiosa que muito contribuiu para a identidade da Hispânia visigótica.

A RMC tinha, portanto, modelos de organização jurídica superior, em autoridade e extensão de aplicabilidade que a influenciaram quanto às formas de expressão, e que a submetiam, quanto ao conteúdo e ao tipo de disposições nela adoptada⁴⁰. A RMC reflecte as concepções jurídicas da sua época, especificamente adaptadas à realidade monástica tal como ela era vista por alguém que procurava normalizar e conciliar a legislação civil e eclesiástica com a especificidade monástica. Este alguém era conhecedor da legislação canónica e conciliar da Hispânia visigótica, alguém que transportou para o seu texto os seus *modi dicendi*, os formulários da linguagem que conhecia. Destinado a ser aplicada numa "sociedade de monges", ela reflecte também o modelo de sociedade que os homens do seu tempo conheciam.

³⁹ MENENDEZ PIDAL, *op. cit.*, p. 309, "El derecho canónico hispano godo y sus fuentes y la organización interna de la Iglesia", fala de "fenómeno de germanização do direito canónico".

⁴⁰ LINAGE CONDE, *op. cit.* p. 231 "El canon III del III concilio zaragozano del año 691, celoso de mantener la clausura monastica frente a la convivencia de los seglares dentro de su recinto, es mas un título de los preceptos demarcadores de la disciplina cenobítica concreta y oficial creadora de una cierta uniformidad jurídica en el estatuto sacro y aun social"; a *Tuitio* a que estavam sujeitos os mosteiros femininos (XI Concílio de Sevilha, em 619); legislação contra os falsos monges: o Cãnone 53 do IV Concílio de Toledo, 633, atesta a existência de falsos monges e falsos eremitas. O cãnone V do VIII Concílio de Toledo, 646, declara que, para se ser eremita, era necessário antes uma longa permanência no mosteiro. *Op. cit.*, p. 222 "La regulación de la vida monasterial en la época es tan abundosa y incluso articulada, teniendo en cuenta la inevitable falta de sistemática anterior de las codificaciones modernas, canónicas o civiles, **que podemos ya hablar in hipérbole de un derecho monástico...**". Também PÉREZ DE URBEL, na sua tese de doutoramento, havia dito (p. 228): "La promesa de obediencia tiene matices peregrinos que podrían recordar la entrada de un gardingo visigodo en el servicio de su señor. Las huellas del derecho popular germánico son numerosas. El monje culpable ha de presentar-se en medio de sus hermanos *discinctus aut discalceatus*, dos palabras también unidas en la ley sálica de Chencruda" (*Lex Salica*, título 58, Du Cange. Gloss. II, 336).

3.3.4 – O modelo de sociedade representado na RMC

A RMC revela uma organização social profundamente consciente de uma hierarquia no interior do mosteiro, como é possível verificar nos capítulos XI e XII. Esta hierarquia não é fixada por um mero exercício de autoridade, mas por uma questão de organização funcional. Acima do abade está a congregação dos abades da região, o *consilium sanctorum patrum*, a *communis collatio*, que se deve reunir mensalmente, e ainda um monge-bispo, observante da Regra e responsável pela congregação⁴¹. De facto, as informações que retiramos do pacto concordam com esta escala hierárquica:

*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, et aduocare ad nostram conlationem...*⁴²

Portanto, o abade não detém uma autoridade absoluta, pois esta tem os seus limites acordados no interior da própria legislação. O seu cargo é de natureza electiva, bem como o do prior, o dos decanos e dos despenseiros⁴³. Apesar de, no capítulo V, se consagrar a obediência absoluta dos monges ao seu abade, estes têm o poder de protestar diante de violações da regra, primeiro através do prior do mosteiro, depois através de instâncias superiores. Na verdade, ele está obrigado ao cumprimento da regra, aprovada em Conselho e pelo bispo, podendo ser admoestado a cumpri-la⁴⁴.

É interessante verificar a relação entre o poder secular e o poder religioso, maior do que nos textos de natureza regular: o receio de contendas com os populares não exclui a necessidade do recurso aos tribunais para dirimir conflitos de propriedade, onde os seculares tinham um papel preponderante, pois um deles podia representar o abade na contenda⁴⁵. Em

⁴¹ RMC 52; RMC 4; RMC 296-299; (RMC 52)...*episcopus qui per regulam uiuit: hoc episcopus per canones et regulam confirmauerit...* S. Frutuoso era *episcopus sub regula*, como a maioria dos bispos da Hispânia visigótica.

⁴² Pacto 684-689.

⁴³ (RMC 278) *Qualis debeat eligi abbas in monasterio*; (327) *Et tales praepositi eligantur quales et ipse abbates dinoscantur*; (348) *Decani, qui super decanias sunt constituti*; (184)...*Eligatur cellararius*... Mantemos a dúvida se os decanos seriam nomeados ou eleitos, pois a fórmula *sunt constituti* é ambígua. Os despenseiros são eleitos, ou “escolhidos”.

⁴⁴ (Pacto 676-683) Diz-se, a propósito do abade que falta ao espírito da Regra, que ele pode ser convocado pela congregação para: *...in communi Regulam ceruicem humiliare et corripere et emendare, tunc habeamus potestatem...*

⁴⁵ (RMC 98-104)...*Si certe aliquis insequitor monasterii accesserit, et aliquid auferre conauerit, et per uim tollere uoluerit, uni de laicis causam iniungat, et ipso*

casos de excomunhão para os monges fugitivos, esta teria que ser acordada em *laicorum concilio*⁴⁶. No Pacto, vemos também que o mediador entre um abade que viola o espírito da regra e os monges era um *catholicus Ecclesiae defensor comes*, que intercede na reposição da justiça⁴⁷.

Por duas vezes os saíões, militares visigóticos, são referidos na RMC: uma, para devolver os fugitivos ao mosteiro; outra, como atacantes do mosteiro⁴⁸. Outra vez, já no Pacto, são responsáveis pela captura e entrega no mosteiro dos monges trãnsfugas. No mesmo capítulo surgem os *iudices saeculares*, que intervêm no mosteiro para recuperar os bens dos monges arrependidos. Por outro lado, o princípio do contrato, ou "Pacto" celebrado entre o monge e o abade tinha uma cerimónia equivalente, aquela que unia o guerreiro ao *comes* que ele servia.

Assim, a RMC pode ser vista como um importante testemunho da organização social e política visigótica. As personagens exteriores ao mosteiro que com ele se relacionam — o *comes*, o *iudex*, o *saio*, o *episcopus* — movem-se num mundo coerente com o tipo de monaquismo presente na RMC: a natureza electiva da monarquia visigótica; a necessidade de aprovação das decisões por entidades conciliares; a hierarquia piramidal de distribuição do poder a par da colegialidade do seu exercício, uma certa burocratização das relações interpessoais, são características da cultura visigótica glosadas na organização da vida monástica. Encontramos na RMC, por isso, traços civilizacionais de uma cultura monástica romano-cristã, mas também de uma cultura nova, de matriz germânica. Este zelo legislador é dela o exemplo mais característico.

Curioso na RMC é o modo como se estabelecem as regras de conduta entre as comunidades monásticas femininas e masculinas. De acordo com o capítulo VI, permite-se a presença de famílias inteiras no mosteiro *tamquam*

fidelissimo christiano (...) qui et res monasterii absque peccato iudicet et quaerat... O cap. II e XVIII descrevem situações em que os monges fugitivos se envolvem em conflitos com o mosteiro de onde saíram pela posse dos bens que haviam colocado em comum.

⁴⁶ RMC 615.

⁴⁷ RMC 684-687. Este *comes* serve de mediador entre o abade e a *collatio* de monges. O Pacto menciona também a presença do *Episcopus qui sub Regula uiuit* (Cf RMC 3).

⁴⁸ Cap. XX, *Sed continuo uinctis post tergum manibus abbbati reducatu monasterio*. Cap. XVIII *et cum saionibus monasteria dissipare*. Outra ainda, mas num discurso comparativo: (cap. X), depois da reunião dos abades, estes são intimados a regressar às suas celas, "como se fôssem obrigados pelos saíões", o que não deixa de ser revelador: a presença desta comparação prova que se tratava de uma realidade interpretável, e por isso conhecida do horizonte monástico do Noroeste hispânico.

hospites et peregrini subiecti in monasterio uiuant. Aos adultos impõe-se uma disciplina monástica, com a respectiva separação dos sexos. Mas nunca afirma que eles sejam monges de pleno direito. Quanto às crianças, estas parecem viver um processo de “educação” para o abraço da profissão monástica. A bonomia é generalizada para com estes jovens *infra septem annos*. É-lhes até permitido procurar o pai e a mãe, *quando uoluerint* (cap. VII). No entanto, no cap. XV determina-se veementemente que os monges e as monjas não habitem sob o mesmo tecto! Abre-se uma pequena excepção para os mosteiros femininos (cap. XVI), que sempre requerem a presença de alguns homens para a realização de trabalhos pesados. Mas mesmo estes serão *pauci et perfecti*, testados por longa estada no mosteiro. No cap. XVII determinam-se condições cerradas para o encontro entre comunidades monásticas masculinas e femininas. A formalidade e o rigor imperam. Como explicar então o facto de as crianças *infra septem annos* poderem, livremente, acorrer ao pai e à mãe com tanta facilidade? Apenas se estes vivessem na mesma comunidade monástica. Parece-nos que esta coabitação” só seria possível para aqueles que, tendo uma vida ascética, não odiam, ou não queriam professar os votos monásticos.

De qualquer modo, torna-se evidente, neste tipo original de organização social monástica, a interpenetração entre a sociedade cristã laica e as comunidades monásticas, abertas ao exterior, o que está em harmonia com o que já havíamos dito sobre as relações institucionais e jurídicas entre o mosteiro e a sociedade laica. Trata-se de uma característica invulgar e original no quadro do monaquismo antigo.

3.3.5 – O que é a *Regula Monastica Communis*?

Desprovido de título nos manuscritos, o texto conhecido por RMC conservou historicamente o título de *Regula Monastica Communis*, com o sentido de *Regula Secunda* de S. Frutuoso⁴⁹. Herwegen atribuir-lhe-ia ainda o título de *Regula Abbatum*, partindo do pressuposto de que ela teria resultado de uma reunião de abades. De facto, a expressão consagrada de RMC resulta de uma evidência: ela surge no próprio texto como aparente identificativo de *ma Regula*:

(RMC 70) *Et cum episcopis, saecularibus, principibus terrae uel populo, communem regulam seruant, et ut sunt antichristi discipuli...*

⁴⁹ PL 83 *Opera Sancti Fructuosi*; PL 103 *Opera Sancti Benedicti Anianensis*.

(RMC 170) *Placuit Sanctae Communi Regulae ut tam parentes quam filii in potestatem se tradant abbatibus...*

(RMC 453) *Placuit Sanctae Communi Regulae ut monachi sororibus uno monasterio habitare non audeant...*

Variadas vezes aparece também a expressão *Regula*, quer com o sentido genérico de "lei", quer com o sentido específico de código interno do mosteiro. Qual o valor a atribuir ao adjectivo *communis*? Poderia equivaler a *mixta*, ou seja, a RMC teria sido fixada para mosteiros dúplices⁵⁰. O valor de *communis* poderia também ser sinónimo de "colectiva", resultado de um consenso entre as autoridades monásticas⁵¹. O capítulo X parece justificar esta posição: os abades de uma região devem reunir-se mensalmente num órgão colegial (*communi consilio*), onde devem rezar, meditar nas Escrituras e estabelecer o modo como devem viver. Assim, a RMC seria o resultado-relatório de uma destas reuniões mensais.

No entanto, a RMC não pode ser simultaneamente o "texto-fundador" desta disposição e o "texto-resultado" de uma das reuniões. Sendo estas reuniões mensais, teriam a solenidade que exigisse um texto tão elaborado? Por outro lado, qual a reunião representada na chamada RMC? A descrição que a RMC faz do procedimento destas reuniões está mais de acordo com um carácter pastoral, ou com um carácter de exame periódico da vivência monástica—com particular incidência nas atribuições dos abades—do que com o carácter extraordinário das disposições legais presentes no texto.

S. Frutuoso escreveu a RM em 646 para o mosteiro de Compluto, um dos primeiros por ele fundado. Continuou a sua obra fundacional, ganhou prestígio e a RM era o texto de disciplina interna para os novos mosteiros criados pelo frutuosianismo. Mas S. Frutuoso foi nomeado abade de Dume, uma comunidade monástica fundada por S. Martinho, que não fixou uma regra própria. Elevado a bispo de Braga pelo X Concílio de Toledo, S. Frutuoso estendeu a sua influência a todas as instituições monásticas da

⁵⁰ A. MATOS, *Hinos do Temporal Hispânico*, p. 49. No entanto a RMC proíbe a existência de mosteiros dúplices. Permite apenas que nas imediações de um mosteiro masculino exista um mosteiro feminino, subordinado ao primeiro, e sob estritas regras de convivência.

⁵¹ LINAGE CONDE, *op. cit.*, p. 242, retoma a opinião de BISHKO "it should be recognized that in fact there was an indeterminate number of monk-prelates linked to RMC". Apoiar esta tese o facto de haver um documento regular monástico hispânico resultado de uma colegialidade monástica, a *Regula Consensoria Monachorum*.

sua diocese⁵². Ele não podia ser abade em cada um dos seus mosteiros, fundados ou "herdados". Importava, por isso, a existência de uma "Congregação" monástica, ou seja, de uma série de mosteiros irmanados pelo espírito frutuosiano. Os respectivos abades reuniam-se num colégio orientado pelo espírito de união, e estavam sujeitos às decisões "comuns" do *consilium fratrum*, ou seja, às decisões tomadas pela maioria, à autoridade do *Episcopus qui per Regulam uiuit*⁵³, e também às disposições consignadas na *Regula Monachorum*, regra primeira criada por S. Frutuoso. Esta tornou-se *Communis* quando se estendeu a outros mosteiros para além do de Compluto, ou seja, os demais fundados por Frutuoso e aqueles que foram posteriormente congregados ao frutuosianismo.

Por outras palavras, a *Regula Monastica Communis* foi o nome dado à *Regula Monachorum* pelos monges das comunidades frutuosianas quando esta, por ocasião da expansão do frutuosianismo, se estendeu a outros mosteiros. É com esse nome que a RM é citada na RMC. O contexto no qual é referida parece-nos conclusivo: o primeiro caso apresentado, "*Communem Regulam seruant*" é claro: a RMC refere a existência de monges refractários que "fingem cumprir a Regra Comum", mas que, no fundo, são "discípulos do anticristo". Há um problema de anacronia a resolver: como lhes pode ser exigido o cumprimento de um texto que está, neste momento, a ser escrito? Como pode a RMC ser conhecida antes de ser escrita? Por outro lado, se se referisse a si própria, — o que já de si não era uma atitude comum, salvo se aludisse a uma série de disposições não fixadas na escrita mas conhecidas de uma comunidade monástica — seria normal a RMC utilizar, pelo menos, um determinante demonstrativo, *haec* ou *ista*, o que nunca acontece.

A *Regula Monastica Communis* é aqui citada como um texto diferente daquele que está a ser escrito. Os contextos em que ela aparece referida são claramente pré-existentes. Quanto ao valor de pretérito do verbo *placuit* no sentido de "aprove", ainda que pertença a um formulário jurídico, como já dissemos, a sua aplicação no cap. XV implica que se está a citar, ou a glosar um outro texto: é dito que a *Sancta Regula Communis* (sc. RM) não permite que os monges vivam no mesmo lugar das monjas — o que está de acordo

⁵² Vide DÍAZ Y DÍAZ, "Notas para una cronología de Frutuoso de Braga" BA, 21, pp. 215-223. S. Frutuoso é apresentado no X Concílio de Toledo, em 656, como bispo-monge de Dume.

⁵³ No nosso entender, o Bispo Frutuoso e os seus sucessores na sede de Braga. A RMC, quanto a nós, foi escrita depois da elevação de S. Frutuoso a *episcopum sub regula*. *COLLECTIO CANONVM*, PL 84, col. 444: "*Tunc uenerabiliter Fructuosum Ecclesiae Dumensis episcopum communi omnium nostrorum electione constituimus Ecclesiae Bracarenensis gubernacula continere*".

com espírito da RM. No entanto, a esta proibição de mosteiros dúplices, a chamada RMC apresenta e descreve uma série de excepções que regulamentam os casos em que se aceita algum relacionamento entre os dois sexos, tais como em ocasião de visita solene de monges a um mosteiro feminino, quando partilham o mesmo tecto para a oração — ainda que em coros separados; quando a execução de missões concretas e de tarefas pesadas exigirem a presença de monges nos conventos femininos (a chamada *tuitio*. Como se a chamada RMC estivesse a aperfeiçoar as leis anteriormente dispostas pela Regra de S. Frutuoso (*sc.* RM).

No cap. XIX temos outro passo que reforça a ideia de que não estamos diante de um texto fundacional, e sim diante de um comentário a um documento pré-existente. Lá se estabelecem regras para a admissão dos “que pecaram gravemente”. Primeiro (579-581) a RMC apresenta o que está disposto nos cânones da Igreja sobre os prevaricantes. A seguir, discorda da dureza desta lei e justifica a sua divergência com o imperativo do perdão e da misericórdia. Mostra-se, em suma, mais tolerante do que a “Lei” da Igreja, e esta tolerância vai ao ponto de recuperar para a vida ascética pessoas definitivamente excomungadas. Neste passo, o texto sujeito a comentário já não é a RM, e sim os cânones da Igreja:

(RMC 591-594) Ita plerique sunt in monasteria ingressi qui ob inmanitatem scelerum excessi sunt numerum, quos Sancti Canones foras ecclesiae agere penitentiam consuerunt, et nisi in finem uitae, communionem percipere negauerunt; nos tamen, misericordia Domini comperti, pusillanimes sumus consolati, ne graui tristitia coarctati pereant desperati...

Fala-se de um texto que é comum ao conhecimento prévio do emissor e dos receptores a ponto de sobre ele falarem sem necessitarem de especificar a fonte exacta ou de o citar directamente, e que pré-existe no tempo ao momento da enunciação da chamada RMC. Esta é, portanto, posterior à composição da RM.

3.3.6 – A chamada RMC: regra monástica, comentário jurídico ou exortação homilética?

Se a RMC não têm um valor fundamentalmente regular, cabe-nos analisar as suas características formais e de conteúdo e tentar uma nova classificação genológica para este texto. A RMC revela características que a aproximam de um texto homilético. O frutuosianismo não tinha duas regras, pois não é comum um legislador monástico estabelecer duas regras

monásticas quando uma difere substancialmente da outra⁵⁴. Ora, sendo ela de aplicação nos mosteiros frutuosianos, a chamada RMC não podia substituir, ou concorrer em igualdade de circunstâncias com a regra original e texto modelar do frutuosianismo. A regra provém de um fundador carismático e, constitui, juntamente com a autoridade do abade, o elemento unificador de uma comunidade ou congregação monástica. Este binómio não é perturbado na tradição cenobítica do Ocidente. Dadas as divergências de conteúdo, por que razão o frutuosianismo consentiria na existência de duas regras tão diferentes, cindindo a unidade da expressão monástica do frutuosianismo?

A chamada RMC não foi produzida com a intencionalidade de constituir uma regra monástica. Ela assumiria dentro do frutuosianismo uma outra função⁵⁵. Assim, e tendo em conta que ela não obedece totalmente aos critérios retórico-compositivos das regras como género literário, ela teria sido criada como um acrescento ao potencial normativo da RM, aperfeiçoando-o.

Apresentámos a contaminação da RMC com a linguagem e os conteúdos jurídico e canónicos. Será a RMC o resumo e o comentário da legislação canónica aprovada nos Concílios e dada a conhecer num colégio monástico? Não vamos tão longe! Parece-nos no entanto que nela também é manifesto o propósito de informar uma comunidade sobre as disposições superiores, resumir, comentar e adequar as leis superiores da Igreja e do Estado às específicas exigências de uma comunidade monástica concreta.

Mas também surgem abordados alguns aspectos lacunares na RM, como sendo o do relacionamento entre os sexos, a recepção de famílias no interior do mosteiro, dos idosos, dos condenados pela justiça secular, as funções abaciais, a renúncia a toda a propriedade na entrada do mosteiro (que ultrapassa, pelo realismo da descrição, a glosa monástica ao ideal da pobreza absoluta, presente em Mt. 19, 16-21). Logo, podemos afirmar também que a RMC tenta conformar as leis, não só as exteriores mas também as particulares dos mosteiros, a uma vivência monacal modelar, que entretanto se foi alterando com as circunstâncias. A RMC aborda aspectos novos, ou então complementa aspectos sumariamente regulamentados na RM.

⁵⁴ Pode haver uma releitura do mesmo texto monástico, feita por um autor posterior, que é capaz de criar dois textos inexistentes numa comunidade. No entanto, esta divergência não ocorre no momento da criação, e sim da transmissão do texto. São casos paradigmáticos de vários textos monásticos sob o nome do mesmo legislador, embora resultem de uma divergência de transmissão, a Regra de S. Pacómio e a Regra de Santo Agostinho.

⁵⁵ As características regulares que ela apresenta actualmente, como sejam a divisão capitular, a *titulatio*, as próprias divergências da tradição textual apontam para uma reelaboração posterior.

Acrescente-se a este argumento de natureza conteudística o facto de a RMC estar marcada por um estilo circunstanciado que escapa à natureza teórica e potencial da RM⁵⁶.

Quem escreveu a RMC não visou o propósito de justificar a fundação de uma comunidade monástica, mas sim o de adequar o comportamento dessa comunidade às alterações das circunstâncias, a novos desafios, a problemas surgidos por causa de uma série de comportamentos incorrectos. Vejamos como exemplos de marcas concretas de circunstancialidade:

(RMC 6) *Solent enim nonnulli...*

(RMC 54) *Solent nonnulli presbiteri simulare sanctitatem...*

(RMC 169) *Cum uenerit quispiam cum uxore uel filiis...*

(RMC 213) *Solent plerique nouicii senes uenire ad monasterium...*

(RMC 264) *Et quia solent nonnulli qui greges custodiunt murmurare...*

(RMC 494) *Cum sese occasio dederit ut de monasteriis uirorum, aliquis de abbatibus (...) ad monasterium uenire puellarum...*

(RMC 529) *Conperimus per minus cauta monasteria*⁵⁷.

A enorme e polifónica variedade discursiva dificulta uma definição simples. Do ponto de vista retórico-literário, é um texto muito elaborado, como tentarei mostrar no capítulo seguinte e nos comentários à tradução. Os dois capítulos iniciais possuem um tom apologético, de defesa. Já os caps. X-XIII aproximam-se mais da linguagem regular. O cap. IV, dirigido aos que desejam ser monges, oscila entre o tom normativo e o tom exortativo. Os intertextos, de fidelidade literal variável (a Bíblia, S. Jerónimo,

⁵⁶ Demos alguns exemplos: RM, cap. II: são definidas as obrigações de um prior e dos decanos. A RMC, acrescenta disposições, numa escala hierárquica: primeiro as obrigações do abade, seguidas das atribuições dos priores, e depois dos deões (X-XII). A RMC não especifica quais as funções dos hebdomadários, embora os refira. A RM consigna um capítulo para o tema (VII). A RMC acrescenta à legislação da RM o cuidado a ter com os monges idosos (RM XXIII) que, pela sua avançada idade, são dados não à sabedoria mas sim ao vanilóquio (RMC VIII). A RM atribui um capítulo ao trabalho (IV *De operatione*), e a RMC aborda-o sob o específico aspecto dos monges pastores (IX *Qualiter debeant uiuere qui greges monasteri delegatos habent*). A RMC apresenta dois aspectos inteiramente novos, que é o da recepção de famílias, com crianças pequenas, no mosteiro (VI); a regulamentação do relacionamento entre monges e monjas (XV-XVII). No aspecto técnico das normas, encontramos duas diferenças: o número das horas de orações (RMC X; RM I); e o processo de recepção de noviços (RMC IV; RM XX), sendo evidente o maior rigorismo da RM.

⁵⁷ É relevante notar que estas citações são retirados dos capítulos mais originais, ou que mais se distanciam da RM.

S. Frutuoso, Santo Isidoro, Cassiano), excedem em muito o número de ocorrências nas regras monásticas.

Dado o afastamento da chamada RMC do género regular, procurámos, de entre a literatura monástica, um *corpus* de textos que mais se aproximasse do estilo e do assunto da RMC. Na edição das obras de S. Bento de Aniano da PI., sob o título de *Exhortationes ad monachos a diuersis*, encontra-se a seguinte observação crítica⁵⁸:

*Exhortationes ad monachos et uirgines de obseruantia uitae religiosae, collectae olim a Sancto Benedicto Anianensi (...) In hac quidem appendice continentur insignes quaedam adhortationes SS. Patrum, quae, **etiamsi non monachorum Regulae appellari possint**, attamen ad monasticam uitam recte dirigendam omnino pertinent (.*

Holstenius, ao tecer este comentário, não trabalhou no vazio. No séc. VIII, este género era reconhecido como distinto do género regular, concretamente por Bento de Aniano. A própria organização da sua obra o prova: no *Praefatio* do *Codex Regularum*⁵⁹ surge, em apêndice ao catálogo das *Regulae* coligidas pelo Anianense, a seguinte observação:

Complectens Exhortationes SS Patrum ad monachos et uirgines de obseruantia uitae religiosae quas a Sancto Benedicto abbate anianensi olim colectas...

Assim, a Literatura Monástica produziu um *corpus* de textos que reúnem as homilias aos monges, integradas no género literário da *Homilia*. Surgem então títulos como: *Sancti Athanasi de obseruationibus monachorum*, *Eiusdem S. Athanasii Exhortatio ad sponsam Christi*⁶⁰; *Sancti Basili Admonitio ad filium spiritualem*⁶¹; *Fausti abbatis Lirinensis sermones ad monachos*⁶²; *Sententia ad monachos*; *Exhortatio ad monachos*⁶³; *Homilia ad monachos*⁶⁴; *Sermo ad sanctimoniales*⁶⁵. Encontrámos, ao todo, cerca de

⁵⁸ PL 103, col. 665. Foi HOLSTENIUS quem se apercebeu da diferença destes textos e que os reuniu num "apêndice" da sua edição da obra do Anianense: *Haec adhortationem opuscula eruit Holstenius ex duobus uetustis codicibus in lectissima bibliotheca serenissimae suecorum reginae conseruatis, cui etiam et hanc Appendicem consecrauit...*

⁵⁹ PL 103, col. 417.

⁶⁰ PL 103, col 665; *id.*, col 671.

⁶¹ *id.* col. 683.

⁶² PL 73, col 869.

⁶³ SANTO EUQUÉRIO DE LIÃO, PL 50, col 1207. Cf. ainda, col 1210 *Admonitio ad uirgines*.

⁶⁴ Atribuído a S. JERÓNIMO, PL 30, col. 321.

⁶⁵ S. CESÁRIO DE ARLES, PL 67, col 1121.

quarenta textos com títulos que integram um identificativo do tipo *Admonitio*, *Exhortatio*, *Sermo*, *Homilia*, *Sententia*⁶⁶. Comparemos agora alguns excertos das *Exhortationes* com o estilo da RMC:

Admonitio ad uirgines, PL 50, col. 1212: *Aliae uero quae non spiritaliter, sed carnaliter uiuunt, non humilitati sed superbia infelicia colla submittunt: nec uelut apes spiritalia mella colligunt, sed quasi uespae crudelia uenena diffundunt*⁶⁷.

S. Jerónimo, *Homilia ad Monachos*, PL 30, col. 321: *Alii festinant ad coelestia, et superna desiderant, alii terrenis faecibus inhiantes, fomenta non habent ueritatis. Si quis habet animam uirginalem, et amator est pudicitiae, non debet mediocribus esse contentus. (...) Nemo renuntiaturus saeculo, bene potest uendere quod contempsit. Christum sequi cupiens, si habes in potestate rem tuam, uende...*⁶⁸.

S. Cesário de Arles, *Sermo ad sanctimoniales*, PL 67 col. 1121-1123: *Gaudete et exultate in Domino, uenerabiles filiae (...) sed rogo uos, uenerabiles filiae (...) humilitatem etiam ueram quantum possumus conseruemus (...) Sunt enim, quod peius est, quae pro uanitate saeculi istius plus student terrenis cupiditatibus operam dare...*⁶⁹

O nosso autor é grandemente subsidiário da retórica jeronimiana. S. Jerónimo também deixou um texto conhecido pela tradição e classificado como *Regula Monachorum*. No entanto, esta classificação não se coaduna com a conteúdo da obra, de carácter mais homilético do que regular. Não poderia a RMC enfermar do mesmo processo de transferência indevida de

⁶⁶ O *Praefatio* da CR (col. 417) apresenta quinze documentos como tal, inteiramente destacados das *Regulae*. No entanto, existem outros dispersos pela PL. São, na sua maioria, textos de pequena extensão e de autoria anónima.

⁶⁷ A comparação pela negativa, criando um estilo de paradoxos, é uma constante estilística da RMC. Notemos também o recurso a alegorias. Cf. RUC 75-76 *Ipsi fures et latrones, Dominica uoce adtestantur, qui non per ostium, quod est Christus, sed disrupto pariete Ecclesiae...*; 130 *quia non eum in apostolorum numero, sed Ananiae et Saphirae sequacem uidemus...*

⁶⁸ A exortação à castidade e à pobreza fundamentadas na imitação de Cristo estão presentes na RMC, no cap. XVII e XVIII, respectivamente.

⁶⁹ Cf. as formas de tratamento afectivas. Na RMC é de uso frequente a expressão *fratres charissimi*, o emprego do *uos* e do *nos*, também com uma função de identificação do emissor com os ouvintes. Notemos o pedido *rogo uos*. Cf. RMC 14: *et hoc optamus et omnino uestram sanctitatem quaesumus...*; RMC 155: *Timendum est ergo, karissimi fratres, et cogitandum et praeuidendum qualem uiam arripere debeant qui per Christum ire desiderant*. RMC 585: *Certe, nos cum essemus serui peccati, Deo miserante et nullo nostro merito...*; RMC 85: *et ipsis qui nos detrahunt ab illis optime honorantur, et quod nefas est dicere, honoribus cumulantur...*

género?. Vejamos uma passagem que pode exemplificar a distância deste texto em relação ao género regular:

PL 30, col 329: *Fratres charissimi, non queo, quem mente concepi ore proferre sermonem, et cordis laetitiam lingua non explicat...* col. 341 *Quondam diues adulescens, omnia quae in lege praecepta sunt se implesse iactabat. Ad quem Dominus ait in Euangelio (...) col 341: et da, non amicis, non consanguineis, non propinquis, non uxori, non liberis...*⁷⁰

No entanto, é pela semelhança estilística que nos permitimos dizer com segurança que a RMC foi escrita como texto homilético: interrogações retóricas, citações do Evangelho, alegorias, argumentação, paradoxos, contacto com o receptor, tom didáctico e afectivo, propósitos de edificação moral, são características que a RMC partilha com as *Homiliae ad Monachos*.

Estamos conscientes de que a resposta satisfatória do enquadramento da RMC no seio dos géneros literários explorados pela literatura monástica não pode ser alheia quer do estudo da tradição manuscrita das regras e das homilias monásticas, quer do confronto desta com os textos considerados tradicionalmente seus pares. Possuímos indícios claros de que o texto da RMC requer ainda um trabalho de pesquisa: as incoerências intratextuais, a divergência entre as citações que a *Concordia Regularum* de Bento de Aniano faz da RMC e o texto da RMC transmitido por Holstenius e Brockie (1759) mostram que podemos estar a lidar com um texto alterado do seu original. Mas parece-nos, desde já, claro, que a RMC está indevidamente incluída no *index regularum* de Bento de Aniano. Apesar de este reconhecer já a autonomia genológica entre as *regulae* e as *exhortationes ad monachos*, não aplicou este princípio à RMC, o que nos permitirá supor que a transformação regular da RMC ocorreu antes do séc. IX.

⁷⁰ Cf. no cap. IV. A RMC 124 comenta o mesmo episódio bíblico, *et non dedit patri, non matri, non fratri non propinquo, non consanguineo, non filio adoptiuo, non uxori, non liberis, non Ecclesiae...* Do mesmo modo, col 341, S. Jerónimo refere o exemplo de Ananias e Safira: *Vnde Ananias et Saphira dispensatores timidi, immo corde duplici et ideo condemnati*. Na RMC 129-130, é dito a propósito dos que fogem ao despojamento monástico: *Et non more apostolum hoc faciunt, sed ad instar Ananiae et Saphyrae. De ipsis ait beatus Hieronimus...* Ainda na col 337, S. Jerónimo determina: *Solus cum sola et absque arbitrio uel ueste non sedeat*; passo semelhante na RMC 473: *Vt numquam solus cum sola fabulet...* Remetemos para as anotações que acompanham a tradução, onde são apontadas mais semelhanças entre a obra de S. Jerónimo e a RMC.

