

# Ordens e congregações masculinas, 2000 anos de percursos:

## Do mundo helenista ao ideal monástico cristão

Paulo Mendes Pinto \*

---

*Os homens procuram a solidão no deserto, na praia ou nas montanhas – um sonho que tu próprio tanto tens acarinhado. Mas tais fantasias são totalmente impróprias de um filósofo, uma vez que em qualquer altura que queiras podes recolher-te dentro de ti próprio. Não há para o homem refúgio algum mais silencioso e mais tranquilo do que a própria alma; sobretudo para quem possua, em si mesmo, recursos que apenas precisa de contemplar para assegurar uma paz de espírito imediata – paz que é apenas outro nome para um espírito bem organizado. Aproveita, pois, este retiro com frequência e renova-te continuamente. Traça para a tua vida regras sumárias, mas que abranjam o fundamental.*

MARCO AURÉLIO, *Meditações*, 4, 3

*À medida, porém, que se vai avançando na vida religiosa e na fé, o coração dilata-se e, com inefável doçura de amor, corre-se pelo caminho dos mandamentos de Deus. Deste modo, não nos desviando nunca dos seus ensinamentos e perseverando em sua doutrina no mosteiro até à morte, partilhamos, pela paciência, dos sofrimentos de Cristo, a fim de merecermos também ser participantes do seu reino.*

Regra de S. BENTO, prólogo

*A regra e vida dos irmãos é esta, a saber: Viver em obediência, em castidade e sem nada de próprio; e seguir a doutrina e exemplo de nosso Senhor Jesus Cristo.*

S. FRANCISCO DE ASSIS, *Primeira Regra*, nº 1

## 1. Quadro de funcionalidade: a cristianização de uma herança helenista

Após quase 2000 anos de história da religião cristã, urge olhar para o que de não-cristão ela integrou. Dentro dos inúmeros fenómenos a si anteriores ou paralelos, o que desaguará no universo tradicionalmente designado por ordens religiosas é, de forma questionável, obviamente, um dos que mais interesse

---

\* Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias; co-coordenador do *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal*.

tem na construção das próprias imagens que essa religião criou de si mesma.

Em grande medida, por dentro da espiritualidade que o cristianismo desenvolveu, senão mesmo quase o seu único motor, o universo dos grupos de religiosos organizados em comunidade foi, desde muito cedo, uma consciência atenta e uma quase constante motivação de reforma, de retorno, de recriação e de purificação da própria crença e das suas práticas.

É dentro deste jogo de conceitos, onde as ideias de reforma e de retorno marcam um lugar de primeiro plano, que vemos os mais antigos grupos que podemos genealogicamente entroncar com o fenómeno cristão.

De facto, e segundo o nosso olhar, o que genericamente passaremos a designar neste ponto por monaquismo, apresenta, na sua origem, uma forte relação com uma forma cultural e religiosa específica, o helenismo.

Desta forma, o fenómeno que naturalmente vemos francamente enraizado na própria definição de cristianismo é, acima de tudo, uma corrente cultural transversal a toda uma época e uma vasta região que abrange, pelo menos, o lado Oriental da Bacia do Mediterrâneo.

Reflexo de ecos que emergem de medos e receios antigos, matizados com fugas recentes a um cada vez mais forte e aglutinador mundo urbano, a criação de formas religiosas onde a vida dos indivíduos se pauta por um propositado afastamento ao mundo da urbe, numa busca de algo de espiritual e de sentido da vida que nela não se encontrava, é imagem de uma religiosidade que se pode encontrar em diversos grupos ou seitas religiosas que pululavam no mundo que herdaram os antíocos, os selêucidas, os ptolemeus, para não falar em realidades mais distantes, como o Budismo, onde pelos mesmos séculos nasciam movimentos em muito semelhantes.

Seguidores de Mitra, de Aura Mazda, de Ísis, de Dionísio ou de Baco, Neo-platónicos, Pitagóricos e Órficos, todos incluíam no seu horizonte de possibilidade religiosa a fuga para fora das grandes cidades<sup>1</sup>. O que significava essa fuga?

<sup>1</sup> Sobre esta questão aplicada às seitas religiosas greco-romanas, ver, por exemplo, M. L. Freyburger-Galland, G. Freyburger, J. C. Tautil, *Sectes religieuses en Grece et à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

## 1.1. A fuga para uma Idade de Ouro

Um dos sentidos mais fortes que podemos encontrar nestes grupos de seitas religiosas helenistas reside numa certa ideia de que, fora do mundo dos deveres e do ritmo das cidades, existia como que uma paz imanente gerada pelo próprio mundo ainda não corrompido pelo homem.

Ora, este primeiro motor nesse retorno, através de uma reforma de vida, encontra-se, claramente, numa recusa e num crescente afastamento do processo de urbanização no Médio Oriente Antigo. No limite, a raiz desta realidade encontramos-la em diversos mitos que nos mostram uma clara nostalgia da fase da caça e recollecção, o que se pode designar como uma consciência de que o processo de neolitização trouxera uma perda de qualidade de vida ao obrigar a um trabalho constante, diário.

De facto, é o que encontramos nas descrições idílicas do Éden retratado em *Génesis*, onde não era necessário trabalhar para ter alimento, ou, numa versão talvez da mesma época, a descrição da Idade de Ouro de Hesíodo: «Para eles tudo era perfeito: o solo fértil oferecia-lhes por si frutos numerosos e abundantes; e eles, contentes e tranquilos, viviam da terra, no meio de bens inúmeros».

Neste quadro, é de dar alguma atenção ao facto de os personagens apresentados nestes grupos humanos idílicos, viverem, de facto, numa plena e perfeita harmonia. Adão e Eva viviam longe de todo o pecado, isto é, como irmãos (que realmente eram), e não maritalmente; essa alteração de situação «civil» ocorre apenas depois da sua queda. A vida monástica procurará sempre este ideal anterior à saída do paraíso; uma forma de vida de irmandade onde a pureza das práticas dita as necessidades.

Obviamente, esta questão do afastamento do mundo implica levar ao limite a própria condição humana. Por um lado, a própria noção de humanidade implicava já o próprio mundo criado por ela; por outro lado, o que na prática alguém que se afastasse do mundo urbano iria encontrar era exacta-

mente o oposto da terra do leite e do mel – a vida de eremita era, na sua grande medida, uma vida de provação e não de abundância.

Será nestas duas linhas que o aprofundar dos sentidos do monaquismo nos irá levar nas próximas reflexões.

## 1.2. A fuga para uma expiação

O sentido anterior, de um mítico reencontro original, deve ser revisto no equilíbrio com uma outra dimensão, esta mais visível nas leituras que do fenómeno se podem fazer.

Paralelamente a uma ideia de regresso ao paraíso, aos tempos primeiros, a uma dimensão ainda não corrompida, numa recusa ao mundo agrícola, porque não seria necessário trabalhar manualmente, mas especialmente numa negação ao mundo urbano, devemos olhar para esse alheamento face aos bens terrenos como um caminho para o sofrimento, como prova diária, como sacrifício continuado e expiação.

A ida para esses locais ermos tinha uma clara natureza de iniciação, de prova que necessitava de ser superada – quanto mais não fosse porque poderia equivaler a uma literal sobrevivência. Mas mais que sobreviver, nesse sentido estrito de conseguir regularmente água e alimento para manter em funcionamento as funções vitais do corpo, fugir ao mundo onde viviam normalmente os homens era também fugir ao horizonte das tentações e, assim, expiar os pecados pelo sofrimento e pela força constante da recusa. Não tendo todos os bens que estavam ao alcance no mundo cosmicizado, antropizado, a maior das tentações era a fuga, o regresso para esse mundo antes conhecido. Obviamente, não indo, assumindo essa falta como algo de natural, era entrar num campo de autoflagelação continuada.

Mas os exemplos desta funcionalidade eram dados abundantemente por muitas tradições religiosas. No *Êxodo*, é o próprio Povo Eleito que fará uma longa e simbólica travessia do deserto durante o tempo necessário para que toda uma geração fosse superada, que morressem todos os que partici-

param nas ofensas cometidas contra Deus na base do monte Sinai. Seriam necessários 40 anos de vida errante no deserto – vejamos que fora em comunidade, com regras de convivência, e com um guia – para que a população vinda do Egipto, antes brindada com a libertação, fosse agora introduzida na Terra prometida – uma terra de leite e mel.

No campo dos indivíduos, os exemplos hebreus eram ainda em número e peso muito significativo. Jesus, seguindo claramente uma tradição e costume da época, segue também para o deserto para ser posto à prova. Neste caso, a prova estava num nível diferente: não estava em causa o dado simples e linear de não ter alimento ou outro conforto qualquer, mas sim o próprio confronto com a entidade maléfica que lhe ofereceria tudo o que o mundo teria para lhe dar. Jesus não vai expiar culpa alguma; Passando para o campo de uma leitura cultural em que o texto dos Evangelhos é o mediador entre quem quis passar a mensagem e a quem ela era dirigida, podemos dizer que Jesus vai a um lugar onde se reconhecera que seria importante e significativo ir para poder afirmar bem alto, quando a fraqueza do corpo fosse grande, que mesmo assim recusava tudo o que de bom o mundo dos homens lhe tinha para oferecer. É a situação da fuga que é, mais uma vez, alicerçada até ao limite da interpretação da vida em retiro: a prova é a vida sem os bens, mas mais que essa superação constante e momentânea, é a recusa constante à fuga para onde esses bens existissem.

### **1.3. O local de comunicação e de hierofania**

Longe do mundo dos homens, da cidade e dos espaços agrícolas domesticados pela mão inventiva do génio humano, o isolamento em locais ainda não alterados pelo homem implicava uma literal integração ecológica do indivíduo. A interacção directa com a natureza e as suas criaturas, sem que a isso implique uma intervenção destruidora, foi, sem dúvida, uma das linhas constantes no movimento monástico da Antiguidade.

Ao ir viver, sem meios, para um campo qualquer, fosse ele deserto ou floresta, a pessoa em causa integrava-se na referida dimensão de Hesíodo em que se esperava que fosse a própria terra a dar o que de alimento lhe aprouvesse. Recolectores, os eremitas integravam-se numa natureza em tudo semelhante à da criação, à primeira das paisagens nascidas da mão da sabedoria divina. Estes espaços ainda em comunhão com os tempos primeiros, eram também espaços de comunicação, de passagem aberta, para com o divino.

É no isolamento que se dá uma parte significativa dos grandes momentos de comunicação entre homens e divindade. Jesus, quando quis orar, afastou-se no horto. A Maomé foi revelado o *Corão* em isolamento – como diz o ditado, «se Maomé não vai à montanha, vai a montanha a Maomé...» o que interessava é que teria que haver «montanha» para se dar a revelação.

Na construção do imaginário judaico, a situação da revelação da «condição» de Moisés também passou por essa fase de transmissão de conhecimento num local isolado. De facto, a hierofania de que Moisés é alvo, a sarça ardente, e que modificaria toda a sua vida e de um povo, ocorre quando Moisés «conduziu o rebanho para além do deserto» (*Ex.* 3, 1). De resto, os pastores eram, na Antiguidade Oriental, dos poucos grupos humanos que de forma sistemática e continuada se embrenhavam pelos espaços menos antropizados em busca de pasto para os seus rebanhos; não é de estranhar que algumas das mais significativas revelações do último milénio antes de Cristo tivessem ocorrido a pastores quando estavam junto a montes ou rios. Assim aconteceu com Ezequiel, «nas margens do rio Cabar» (*Ez.* 1, 3); mas também com Amós, que foi «um dos pastores de Técuá» (*Am* 1, 1); no mundo grego, o quase contemporâneo dos dois anteriores, Hesíodo, também apascentava o seu gado quando as ninfas foram ter com ele: «Foram elas [as musas] que uma vez ensinaram um belo canto a Hesíodo, Quando ele apascentava os seus cordeiros nas faldas do Hélicon divino» (*Teogonia*, vv. 22-23 e 26).

#### 1.4. A sabedoria

A hierofania, o contacto, o conhecer a, é essencialmente sabedoria. E os espaços de fuga eram, obviamente, locais, zonas de saber. De facto, na confluência fenomenológica dos dois temas antes focados, desaguamos num que será, ao longo de centenas de anos, duplamente entendido e do qual resultaram diferentes formas de encarar a vida monástica: a sabedoria, num sentido mais contemplativo, de estado a atingir, ou num sentido mais nosso, contemporâneo, de uma acção que se empreende. Aqui, o que entendemos por sabedoria é, obviamente algo que surge de forma natural do contacto com o divino, seguindo muito a tradição de interpretação das figuras de David e de Salomão, expressa de forma notável nos livros bíblicos *Sabedoria* e *Ben Sirá*, entre outros: a sabedoria faz parte da própria esfera do divino, nomeadamente no momento da criação, em alguns casos, como que autónoma dele, e pode ser atingida por uma caminhada que propositadamente a procure.

Para atingir a sabedoria, o espaço do retiro espiritual e físico é a melhor das chaves. O sofrimento e a própria natureza dos locais, propícios a hierofanias, de contacto com um mundo primevo, para além da liberdade de tempo e pensamento possíveis num alheamento a tudo o que de social existia no mundo urbano, promovem todo o eventual monge ou eremita num suposto repositório de saber. Do Extremo Oriente à Península Ibérica, era recorrente que as populações acolhessem nas suas proximidades eremitas e monges que eram, e em algumas regiões do Oriente ainda são, vistas como pontos de acesso a saberes divinos inacessíveis aos comuns dos mortais.

Fora do horizonte cristão, e pelas palavras de um «pagão», Plutarco, que tenta relatar a religião em torno de Ísis e Osíris, é exactamente este o sentido com que se justifica um afastamento aos prazeres, em muito próximo ao que se pedia aos monges e eremitas dos primeiros séculos do cristianismo, e mesmo posteriores:

Com efeito, ao obrigá-los a seguir um regime constantemente moderado, a absterem-se de manjares abundantes e dos prazeres

<sup>2</sup> Plutarco, *Ísis e Osíris*, Lisboa, Fim de Século, 2001, p. 8.

de Afrodite, amortece neles a destemperança e a sensualidade. Inacessíveis à moleza, habitua-os a persistir nas santas práticas, com uma constante devoção, práticas cuja finalidade é a obtenção do conhecimento do Ser primeiro, soberano<sup>2</sup>.

Obviamente, o grande desafio respondido por alguns dos primeiros cristãos que olharam de forma sistemática para o fenómeno, foi o de integrar esta realidade que, não nos esqueçamos, era crescentemente importante no seio da religião cristã, mas não lhe era peculiar, dentro de uma realidade religiosa cada vez mais bem organizada e com regras estabelecidas para muitas das funções que implicava.

## 2. Quadro da normatização: a integração cristã

### 2.1. Primeiras formas e funções

Muita variedade de formas de vida e de rigor nasceram numa vastidão de cristandade que integrava um largo conjunto de heranças. No pós 313, com o fim da perseguição às seitas menos submetidas à religiosidade cívica do Império, haveria que procurar um outro espaço de sacrifício que fosse a continuidade do martírio – forma de sacrifício plenamente integrada no cristianismo nascente, já referida de forma positiva nos *Actos dos Apóstolos* (*Act.* 5, 41; 14, 22). O deserto, o eremitismo, a busca de formas o mais ridiculamente afastadas da vida corpórea, fosse em locais ermos, ou no cimo de colunas, era agora uma das chaves que faria o imaginário religioso pelo próximo milénio. Mesmo Maria e Madalena eram recriadas em modelos eremitas que serviam de guias de caminho até aos mais incorrigíveis pecadores – Maria era efabulada a viver numa floresta nos arredores de Éfeso, depois de uma passagem pelo Monte Athos, onde ainda hoje vivem várias comunidades monásticas ortodoxas em rigorosa clausura, enquanto que Maria Madalena viveria miticamente alguns anos numa montanha próxima de Marselha, expiando as suas duras faltas enquanto prostituta – mito criado exactamente no século VI e

passado para a posteridade num sermão de Gregório Magno (540-604 d.C.)<sup>3</sup>.

O modelo copta terá sido dos mais difundidos pelo rigor da vida que implicava a ida para fora da cidade. No *erēmos*, o deserto, as colónias de discípulos em torno de eremitas por vezes famosos, criaram verdadeiros mitos de santidade e magia. Seguiu-se o mestre, era esta a regra fundamental até Pacómio († 346/348) ter consignado uma primeira forma monástica de vida regulamentada. Neste misto entre cenobitismo e eremitismo (visto que se criavam comunidades em redor de um eremita), Pacómio vai centrar-se na organização dos grupos de eremitas em mosteiros – destes mosteiros, criados no século quarto, com base em grupos de eremitas do século terceiro, ainda subsistem, junto ao mar Vermelho, dois: o Mosteiro de Santo António (*Dair Anbā Antuniyus*), fundado por António, o Grande († 356), e o Mosteiro de S. Paulo, (*Dair Anbā Bulā*), supostamente fundado por ele onde se encontrava o túmulo do eremita Paulo de Tebas († 341). De qualquer forma, a mítica forma eremítica de vida não desapareceu, antes pelo contrário: no deserto de Nitrie, a escassos 14 km da cidade mais próxima, no Delta do Nilo, viviam 2000 eremitas no ano 391<sup>4</sup> – a vida eremítica implicava, em especial em larga escala, uma retaguarda de abastecimentos e de logística que impossibilitava uma verdadeira entrada pelo deserto das comunidades maiores.

Vários modelos se tinham regulado e sistematizado, todos procurando a imitação de antigos mestres de ascese: vida cenobita, com um superior que regulava a comunidade, normalmente o fundador do espaço, e a vida eremita ou anacóritica, que dava uma maior liberdade de gestão espiritual, e não só, aos seguidores. Não se pode falar propriamente em noviciado, mas sim em fases de provação, de integração e prova, pelas quais os «iniciados» teriam que passar.

No Oriente, a vida monástica tinha algumas regras gerais, como a recusa total à carne como alimentação. A Profissão Monástica consistia em tomar o hábito do mosteiro, numa cerimónia que está atestada para o século V, e que simbolizava a aceitação de todas as regras desse mosteiro<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Homilia XXXIII, integrada em *PL* LXXVI, 1238: «Aquele que Lucas diz ser pecadora, a que João nomeia como Maria, são a mesma, cremos nós, que aquela de quem, segundo Marcos, foram retirados sete demónios».

<sup>4</sup> Julius Assfalg, «Monastères Coptes», in Julius Assfalg e Paul Krüger, *Petit Dictionnaire de l'Orient Chrétien*, Brepolis, 1991, p. 381.

<sup>5</sup> Johannes Madey, «Monachisme Maronite», in Julius Assfalg e Paul Krüger, *Petit Dictionnaire de l'Orient Chrétien*, Brepolis, 1991, p. 377.

Mas, como vemos, a transversalidade de elementos das regras, a existir, era fruto das heranças de que falámos antes e não de uma organização centralizada que impusesse algumas directivas. A criação de normas tendencialmente universais no horizonte religioso cristão seria um processo longo e sinuoso.

O segundo concílio de Constantinopla, em 553, normaliza em muito a vida monástica, apresentando 32 cânones sobre a questão. Já antes, o cânone 4.º do Concílio de Calcedónia regulamentava funções semelhantes.

## 2.2. Primeiros elementos em terras peninsulares

No que respeita ao caso peninsular, nomeadamente no que concerne ao território actualmente português, as primeiras notícias seguras datam exactamente da época antes referida, o século VI, época que marca o início de um forte esforço de normatização da vida monástica em todo o Ocidente cristão.

Segundo José Mattoso<sup>6</sup>, terá sido S. Martinho de Dume († 579) quem primeiro levou a cabo a introdução de uma observância de vida monástica no actual território português. Foi ele quem divulgou na Península Ibérica uma muito lida colecção de sentenças dos Padres do Deserto. Mas, a vida monástica, ou melhor, as práticas de natureza monástica e ascética foram, de certo, anteriores. Por um lado, há que ter em conta a presença gnóstica priscilianista; por outro, parece certo que o próprio Martinho de Dume, ao aprender grego aquando da tradução das sentenças dos Padres do Deserto, revelava já o conhecimento de outras importantes sistematizações relativas à vida monástica, nomeadamente a de João Cassiano, também ela fortemente marcada pela experiência do deserto.

Martinho de Dume pode, e ainda segundo José Mattoso, ter apreendido tais ensinamentos no Sul de França, ou na própria Galécia. A própria função exercida por Martinho, expressa pelo título bispo-abade, revela uma proximidade a alguma forma de monaquismo celta, muito relacionado com as instituições episcopais, e que teria existido na Galécia, provavelmente em Britónia.

<sup>6</sup> José Mattoso, «Monaquismo», in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 255-258.

De qualquer forma, o que nos surge como essencial nesta caracterização em torno do século VI, na medida em que se pode falar de uma anterior presença e influência priscilianista, com uma forte e inevitável procura de uma perfeição superior, e uma posterior adopção, por parte de meios episcopais (começando por Martinho, seguido pelo seu discípulo Pascásio de Dume), de uma orientação vinda da dura prática ascética do deserto, é que o rigor e a severidade seriam a dominante neste monaquismo nascente em terras lusas.

Esta severidade de vida monástica atesta-se ainda no século seguinte, com a figura importante de S. Frutuoso († 665). Terá sido ele quem redigiu para o mosteiro de Compludo, junto a Bragança, uma regra monástica. Terá ainda presidido ao sínodo abacial que promulgou a *Regula communis* que, por essa razão, lhe tem sido atribuída.

Noutro horizonte de organização, totalmente diverso do que referimos até agora, é também seguindo S. Frutuoso que sabemos da existência, por ele combatida, de formas de monaquismo clánicas. De facto, o sínodo que promulgou a *Regula communis* declara como uma corrupção intolerável da vida religiosa as comunidades monásticas de base familiar, em que habitavam no mosteiro os descendentes e colaterais do fundador, repartindo entre eles os bens comuns e mesmo os dos membros que decidiam abandonar o grupo.

Numa época de franca instabilidade administrativa e territorial, o esforço por criar fortes linhas de observância por parte de entidades religiosas teve fracos ecos na realidade das organizações monásticas. Só os séculos IX e X verão nascer com força movimentos que trarão uma verdadeira unidade de formas (desde espirituais a arquitectónicas) aos movimentos monásticos do ocidente europeu. Cluny será a primeira pedra dessa longa caminhada que desaguou nas Ordens que historicamente mais relacionamos com a História de Portugal: Beneditinos, Franciscanos, Dominicanos e, mais tarde, Jesuítas – todas elas estruturas já muito acima dos regionalismos, das intrincadas heranças locais.