

NOS CONFINS DO MUNDO, NA VIZINHANÇA DO PARAÍSO: A UTOPIA MONÁSTICA*

ON THE EDGE OF THE WORLD, IN THE NEIGHBORHOOD OF PARADISE: THE MONASTIC UTOPIA

Hilário *FRANCO JÚNIOR*¹

Resumo: O sentimento, o pensamento e o exercício utópicos não esperaram Tomás More para nascer. Uma de suas expressões mais antigas e difundidas no mundo medieval foi o monasticismo, cujos traços essenciais – ordem, paz, beleza, pureza, abundância, fraternidade – estariam presentes na maior parte das utopias da época e dos séculos seguintes.

Palavras-chave: Monasticismo. Utopia. Ocidente Medieval.

Abstract: The utopian feeling, thought, and exercise did not wait for Thomas More to be born. One of its most ancient and widespread expressions in the medieval world was the monasticism, whose essential features – order, peace, beauty, purity, abundance, fraternity – would be present in most of the utopias of the time and of the following centuries.

Keywords: Monasticism. Utopia. Medieval West.

Embora o quadro esteja mudando nos últimos anos, ainda há certa resistência por parte da historiografia em reconhecer a existência de utopias na Europa medieval. A argumentação nesse sentido é dupla. De um lado, o termo *utopia* é neologismo criado em 1516 por Tomás More, não podendo, por isso, ser usado retrospectivamente. Por este motivo, muitos historiadores reduzem a utopia a uma manifestação literária, caso de Raymond Trousson que – para nos limitarmos ao tema do presente trabalho – mesmo reconhecendo no monasticismo “princípios utópicos” e uma prática utópica, insiste, como se isso fosse o essencial, que ele “não entra na história do *gênero* utópico”. Ora, todo nominalismo excessivo esvaziaria o vocabulário historiográfico: feudalismo ou Cruzada, por exemplo, são termos posteriores aos fenômenos que designam. De outro lado, o cristianismo ao desvalorizar a vida terrena e colocar a ênfase na vida *post mortem* impediria o desenvolvimento de um imaginário da vida social perfeita. No entanto, alguns estudiosos perceberam que não é bem assim – Gabriel Vahanian argumenta que

* A pesquisa inicial para este texto foi realizada com a colaboração de Eduardo Henrik Aubert, a quem agradecemos. Neste trabalho usamos as siglas tradicionais de CCCM para Corpus Christianorum Continuatio Medievalis (Brepols, 1967ss), CCSL para Corpus Christianorum Series Latina (Brepols, 1954ss), PG para Patrologia Graeca (Paris, 1857-1886), PL para Patrologia Latina (Paris, 1844-1864) e SC para Sources Chrétiennes (Paris, 1943ss).

¹ Professor da Universidade de São Paulo. Pós-doutorado em História medieval na École des Hautes Études en Sciences Sociales, França.

se o cristianismo, como toda religião, aspira a mudar de mundo, também trabalha para mudar o mundo; Roland Schaer e Dominique Iogna-Prat avaliam que o cristianismo é uma “matriz” da utopia; Gregory Claeys concorda que o utopismo “tem sólidas raízes no cristianismo”; Cosimo Quarta pondera com razão que “o conceito de utopia nasceu antes da palavra”.²

As justas alegações desses autores têm uma das melhores, e mais antigas, ilustrações no monasticismo medieval. Vendo-se como peregrinos nesse mundo desde sua expulsão do Éden, consequência do Pecado original, aos medievais a vida terrena parece, nas palavras de um pensador do século IX, “perda da herança de nossa Pátria celeste, da qual nos encontramos por muito tempo exilados”.³ Procurando compensar tal situação, ao menos em parte, uma parcela da sociedade cristã concebeu se afastar desse mundo de exilados e estabelecer uma vida de isolamento que pelo paroxismo – um exílio voluntário do exílio forçado – trabalharia a favor da salvação não apenas dela própria, mas de toda a humanidade.

Sendo a vida terrena “peregrinação longe do Senhor”, nas palavras de um monge cisterciense,⁴ acreditava-se que através da ruptura com o mundo seria possível melhor se reaproximar Dele. No entanto, o afastamento radical, individual (eremita, “solitário” < *ἐρημίτης*, aquele que vive no deserto, *eremus*; anacoreta, *anachoreta* < *anakhôrêtês*, *ἀναχωρητής*, aquele que se afasta < *ἀναχωρεῖν*, retirar-se), ao rejeitar o próprio conceito de sociedade tinha conotação patológica, não utópica. Interessa-nos, então, a situação de pessoas que por negarem a sociedade concreta de seu tempo pensavam em constituir outra, bastante diferente. Tratava-se do isolamento social na modalidade cenobítica, isto é, daqueles que levam “vida em comum” (< *koinos* + *bios*), em especial os monges (*monachus* < *monakhós*, *μοναχός* < *μόνος*, sozinho), “verdadeiros concidadãos dos santos e servidores de Deus”, dirá São Bernardo.⁵

Sentindo-se *extra mundum* no interior de sua comunidade, não importa a localização, os monges recuperavam de certa forma o Éden perdido: daí por que, diz o biógrafo de Odo,

² TROUSSON, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique* [1975], Bruxelas, Université de Bruxelles, 3ª ed. 1999, p.38 (sublinhado do autor); VAHANIAN, *L'utopie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992; SCHAER, “L’utopie. L’espace, le temps, l’histoire”, em IDEM e Lyman T. SARGENT (dir.), *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Paris, BnF / Fayard, 2000, p.17; IOGNA-PRAT, “Christianisme et utopie”, em Michèle RIOT-SARCEY, Thomas BOUCHET e Antoine PICON (dir.), *Dictionnaire des utopies*, Paris, Larousse, 2002, p.38; CLAEYS, *Searching for Utopia. The history of an idea*, Londres, Thames & Hudson, 2011, p.29; QUARTA, “Livelli del pensiero utopico: antropologia, storia, letteratura”, *Morus* (Campinas), 6, 2009, p.231.

³ JONAS DE ORLEANS, *De institutione laicali* (PL, 106), I, 20, col.165a.

⁴ GUILHERME DE SAINT-THIERRY, *Le miroir de la foi* (SC, 301), I, 2, p.60.

⁵ SÃO BERNARDO, *Corpus epistolarum*, ed. Jean Leclercq e Henri Rochais, Roma, Editiones Cistercienses, 1963 (S. Bernardi opera, VIII), CCVIII, p.68, linha 2. A questão vocabular é estudada por Gabriel de Carvalho Godoy CASTANHO, *Isolement, communauté et société. Sémantique de la solitude en contexte monastique latin (v.1080-v.1150)*, Paris, EHESS, 2013 (tese de doutoramento mimeografada).

segundo abade de Cluny (927-942), este “esqueceu a terra”.⁶ Na mesma linha, o cardeal Pedro Damiano notou em carta a Hugo, sexto abade de Cluny (1049-1109), ter visto naquela abadia um Paraíso banhado pelos rios dos Evangelhos e das virtudes, um jardim de rosas, lírios e aromas suaves.⁷ Essa metáfora edênica do mosteiro não era nova, e continuaria bastante difundida. Que sirva de exemplo, em 1179, o abade beneditino (e depois bispo de Chartres) Pedro de Celle explicar o exílio do homem na Terra afirmando que ele foi “*de claustro paradisi eiectus*”, e depois, em carta mais ou menos na mesma época dirigida ao papa Alexandre III, referir-se ao “Paraíso [da abadia] de Claraval”.⁸

A identificação simbólica do mosteiro com o Paraíso terreno era acentuada pelo claustro, espaço central da comunidade – em termos concretos e espirituais – em torno do qual se organizavam todas as demais dependências, igreja, sala capitular, cozinha, refeitório, dormitório, escritório, biblioteca, enfermaria, espaços ligados entre si pelas galerias cobertas que ladeiam o claustro. Sob elas o monge dedica-se à *lectio divina*, à meditação, mas também a passeios, a conversas, ao trabalho. No trânsito freqüente e cotidiano pelas galerias claustrais e nas procissões solenes que ali ocorriam em certas datas (como Candelária, Ramos, Vigília pascal, Festa de Deus e Assunção), os monges eram peregrinos em espaço fechado. Peregrinação considerada tão ou mais purificadora que a externa, já que contava com suas próprias relíquias (todo mosteiro as possuía, ou no próprio claustro ou na igreja monástica) e ocorria em espaço qualitativamente superior porque isolado (*claustrum* é “aquilo que fecha”) e revelador da *fuga mundi* que fundava aquele gênero de vida e de espiritualidade.

Não sendo facilmente vivenciável pelo cristão médio, o monasticismo revelou-se estratégia espiritual de grupos mais exigentes diante da conversão oficial e obrigatória da sociedade romana, que criara fieis de crença superficial e baixo padrão moral. Já em torno dos mosteiros do egípcio São Pacômio († 346), autor da primeira regra monástica conhecida, construíram-se muros não devido ao perigo de ataques, mas como barreira contra a contaminação do mundo exterior. Também no Ocidente, a partir do século V, o ideal de reclusão claustral passou a ser um dado social e espiritual de primeira grandeza. O fato é ilustrado nas casas de Cluny pela interdição do acesso dos leigos ao claustro, imposta pelo abade Pedro Venerável (1122-1156), e nas de Cister pela construção de um corredor interno que evitaria a

⁶ JOÃO MONGE, *Vita Odonis* (PL, 133), III, 12, col.84c.

⁷ PEDRO DAMIANO, *Epistolae* (PL, 144), VI, 4, col.374bc.

⁸ PIERRE DE CELLE, *L'école du cloître* (SC, 240), VII, p.164, linhas 15-16 ; *Epistolae* (PL, 202), II, 80, col. 528c.

passagem pelo claustro dos *conversi*, irmãos leigos que representavam a principal mão de obra daquela ordem monástica.

O claustro desde cedo tornou-se metonímia do mosteiro, com o termo aparecendo na *Regra do Mestre* (primeiro quarto do século VI) para indicar o conjunto das construções monásticas, e o mesmo fará pouco depois a *Regra de São Bento* (c.530-534).⁹ Mais do que isso, pelo seu sentido de fechado, isolado, “claustro” passou a indicar a própria instituição monástica, sua espiritualidade de desprezo pelo mundo (*contemptus mundi*). É isso que expressou o antigo monge beneditino eleito papa em 590, Gregório Magno, ao lamentar ter deixado para trás “o tempo da sua paz”, maculado pelas suas novas funções, pelo “pó da atividade terrena”.¹⁰

Sendo *utopia* etimologicamente “lugar nenhum”, compreende-se porque a vida monástica é utópica. Cada mosteiro (*monasterium* < *monastérion*, *μοναστήριον*, residência isolada < *μονάζω*, viver sozinho) é metaforicamente uma ilha – aliás, no latim medieval uma das acepções de *insula* é “mosteiro” – da mesma forma que a Atlântida, as ilhas Afortunadas, o reino do Graal, a ilha das Sete Cidades, a Novo Tabor dos hereges adamitas, a Utopia moreana e o Éden, conforme certa tradição algumas vezes cartografada. Como em toda geografia utópica, a situação insular é um requisito para que a sociedade se mantenha isolada, incontaminada do mundo exterior, preservando suas características essenciais – ordem, paz, beleza, pureza, abundância, fraternidade – traços resgatados de um passado pretensamente perfeito, daí a tonalidade nostálgica da sensibilidade utópica. A condição original perfeita que se imagina ter recuperado explica a egolatria utópica, isto é, o culto à própria comunidade encarnada em líderes supostamente iluminados que devem guiar seu grupo para um destino superior – abade (*abbas* em latim, do aramaico *abba*, “pai”) monástico com frequência canonizado, papa teocrático, monarca messiânico, Rei-Sol absolutista, *Duce* fascista, *Führer* nazista, Pai dos povos soviético ou Grande timoneiro chinês.

*

O desaparecimento do Império Romano, a chegada de povos com diferente organização sociopolítica e a retração econômico-cultural, generalizaram o sentimento de instabilidade e por consequência a necessidade de ordem. Sonhava-se com um mundo organizado, regrado, institucionalizado, que desse segurança a seus membros. A maioria da população não podia fazer nada a não ser esperar que tal situação voltasse, muitos buscaram

⁹ *La Règle du Maître* (SC, 106), XC, 3, p.398; *La Règle de saint Benoît* (SC, 181), IV, 78, p.464-465 ; (SC, 182), LXVII, 7, p.662-663.

¹⁰ GREGÓRIO, *Dialogues* (SC, 251), I, prólogo, 4, p.12, linha 27. Sobre aquela espiritualidade, veja-se o clássico Robert BULTOT, *La doctrine du mépris du monde en Occident de saint Ambroise à Innocent III*, Louvain / Paris, Nauwelaerts, 1963-1964, 2 vols.

implantá-la pela via político-militar, pequenos grupos cristãos tentaram criar microsociedades fechadas, isoladas, nas quais se encontrasse a ordem desejada e ao mesmo tempo pudessem trabalhar, por meio de suas orações, para o restabelecimento da ordem na macrosociedade. São Pacômio buscou moldar suas fundações na disciplina do exército romano no qual lutara, São Bento ao descrever as obrigações dos monges colocou acima de todas a obediência, Pedro de Celle intitulou um capítulo de seu texto de “A reparação da transgressão [de Adão] pela disciplina regular”.¹¹

Nesse pano de fundo, o jardim claustral deveria ser o símbolo da ordem monástica e cosmológica, por ser talvez a metáfora mais difundida do Éden. Idealmente afastado dos vícios do mundo, ele não escapava, porém, da ambigüidade entre o terreno e o celeste, exigindo por isso uma atenção constante no respeito ao isolamento do mundo exterior. É o que mostra a planta para a reconstrução do mosteiro suíço de Saint-Gall, a primeira expressão documentada do espaço paradisíaco claustral perfeitamente ordenado. Não por acaso, esse desenho foi concebido e executado por volta de 820, no contexto de desintegração do Império Carolíngio, que se concretizaria duas décadas depois. Se a necessidade de ordem era sentida por toda a sociedade ocidental, talvez o fosse ainda mais pelo segmento monástico, daí o abade Bento de Aniane († 821) ter reunido todas as regras monásticas ocidentais e orientais então conhecidas,¹² e ter convocado em 816 e 817 dois concílios para reorganizar a vida monástica e cujas resoluções inspiraram a confecção da planta de Saint-Gall.

Nesta, como será posteriormente o padrão, o claustro é um quadrado perfeito cortado em cruz por quatro caminhos que evocam os quatro rios do Paraíso: sendo espaço de homens dedicados ao sagrado, o claustro monástico não poderia deixar de ter fundamentação religiosa. Por isso mesmo tal figura quadrangular estava muito associada à circular, a mais difundida imagem da perfeição na cultura cristã. Daí o claustro conter pelo menos três referências importantes à circularidade. Uma, a da tonsura, refeita de tempos em tempos (entre os cistercienses a cada mês no verão, a cada dois meses no inverno) exatamente naquele local. Outra, a da fonte usualmente circular localizada no centro daquela área. Uma terceira, a procissão, elipse da peregrinação, que os monges faziam com frequência pelas galerias do claustro. Com efeito, baseados em Marciano Capella († 428), os pensadores medievais repetiram inúmeras vezes que “o movimento circular é eterno”; Pedro de Celle, por exemplo,

¹¹ Na sequência, *Regulae sancti Pachomii* (PL, 23), trad. São Jerônimo, col.67-90 ; *La Règle de saint Benoît* (SC, 181), V, p.464-469 ; *L'école du cloître*, V, p.148.

¹² *Concordia regularum* (PL, 103), col.713-1380.

falou em “esfericidade (*rotunditatem*) da vida eterna”.¹³ Nada estranho, então, que apesar de diferenças na linguagem de sinais das várias observâncias monásticas, “claustro” tenha sido sempre designado por um círculo.¹⁴

Mais exatamente, o espaço claustral oscilava – geométrica e simbolicamente – entre quadrado e círculo, ambivalência natural naquele contexto em que quase tudo tinha pertencimento simultâneo a campos aparentemente opostos para o olhar atual. Por exemplo, os santos salvam mas também punem, e inversamente são cultuados mas também desprezados. O claustro é descrito por Honório Augustodunense (c.1080-c.1157) como “semelhante ao Inferno, no qual os penitentes são purgados, os maus e duros de coração atormentados com suplícios”, mas igualmente como “assemelhado ao Paraíso, no qual estão as delícias das Escrituras, vários práticas dos justos, diversas árvores de frutos”.¹⁵ Devido à ambivalência cultural, o claustro medieval podia ser oval (como em Abington), circular (Margam), triangular (Saint-Riquier), trapezóide (Le Thoronet), mais comumente retangular (Moissac, Morimondo, Silos). Idealmente, porém, ele é quadrado, como em Alcobaça, Claraval, Cluny, Fontenay, Fontevraud, Glastonbury, Monreale, Saint-Gall ou Villers-en-Brabant.

O claustro, como todo espaço utópico, não está, contudo, situado de forma fixa em determinado ponto geográfico, ele é intermediação por resultar da união dos pontos extremos de uma cruz (seja ela grega, portanto inserida num quadrado, seja latina, inscrita num retângulo), com a qual foi comparado pelo menos desde 420-424 por Cassiano.¹⁶ De fato, a relação cruz / claustro expressava na cultura cristã medieval a transição da circularidade celeste para a quaternidade terrena: Cristo morreu na cruz e ficou morto durante quarenta horas para dar vida às quatro partes do mundo.¹⁷ A quaternidade do claustro é transitória, porém, é passagem para a volta à circularidade eterna, daí aquele espaço ter um centro atravessado por um *axis mundi* que liga os três níveis cosmogônicos, o infernal, o terrestre e o celeste. Centro simbólico, não necessariamente geográfico, marcado arquetonicamente por uma fonte – a do claustro de Moissac está no ângulo noroeste, em Monreale há duas, uma central, outra no lado sudoeste – analógica àquela da qual brotam os quatro rios do Paraíso.

¹³ MARCIANO, *Les noces de Philologie et de Mercure*, VII, 736, ed.-trad. Jean-Yves Guillaumin, Paris, Les Belles-Lettres, 2003, p.10; PEDRO, *L'école du cloître*, XVIII, 16-17, p. 226, linhas 16-17.

¹⁴ É o que faz ainda em fins da Idade Média, no extremo ocidental da Cristandade, um códice do mosteiro de Alcobaça no qual o claustro é indicado por “*hu grãde circo*”, cf. Mário MARTINS, “Livros de sinais dos cistercienses portugueses”, *Boletim de filologia* (Lisboa), 17, 1958, p.352.

¹⁵ *De vita claustrali* (PL, 172), col.1248b.

¹⁶ *Institutions cénobitiques* (SC, 109), IV, 34-36, p.172-177.

¹⁷ HONÓRIO AUGUSTODUNENSE, *Elucidarium*, I, 149, 156-157, ed. Yves Lefèvre, Paris, De Boccard, 1954, p.388-389.

Além de ordenado na materialidade dos seus espaços, o claustro deveria sê-lo, sobretudo, é claro, no comportamento de seus ocupantes – “não é o lugar que santifica o homem, mas o homem o lugar”, afirmou um dos mais influentes monges medievais, São Bernardo, abade de Claraval.¹⁸ Uma expressão disso é que a comunicação entre os monges deve se fazer preferencialmente pela linguagem de gestos, mais controlada, menos suscetível às exaltações da emoção, do que a linguagem falada. Acima de ambas, contudo, estava a ordenação estabelecida pelo silêncio. A *Regra de São Bento* dedica dois capítulos a ele (além de referências esparsas), visto como exercício de autodomínio e comportamento favorável à oração e à reflexão. Ele deveria ser respeitado sobretudo em certos locais (igreja, dormitório, refeitório) e em certos tempos (como Quaresma e Advento), o que para Odo de Cluny constituía uma “participação no silêncio eterno”.¹⁹ Entretanto, a insistência com que os livros de costumes das mais variadas ordens monásticas legislam sobre o assunto, sugere que a taciturnidade ou “retenção de palavras” punha um problema prático. Mais de seis séculos depois de Bento, Pedro de Celle ao enumerar os “nervos e as juntas” da disciplina claustral pensou que era preciso começar pela disciplina sonora, isto é, “o silêncio rigoroso, a permissão de falar dada rara e razoavelmente”.²⁰

Em Cluny, idealmente os sons deveriam ser quase que apenas os dos muitos cânticos litúrgicos cotidianos – a música é reflexo da ordem cósmica e desta forma instrumento para restabelecer o elo entre homem e Deus, rompido pela Queda.²¹ Mesmo a sonoridade perfeita da música, porém, pode ser perigosa, pode despertar a sensualidade, a gestualidade desordenada. É essa a advertência de certos capitéis claustrais que figuram animais (geralmente macaco, bode e asno) antropomórficos tocando instrumentos, e algumas vezes significativamente colocados próximos à cena do Pecado original. Pela mesma razão, ao comentar no princípio do século XII o *Timeu* de Platão, Bernardo de Chartres esclareceu: “ouvindo as harmonias da música, devemos nos reformar em nossa conduta, de acordo com a harmonia das virtudes, pois apesar de a alma ser construída de acordo com consonâncias, essas se tornam dissonantes quando unidas ao corpo, e precisam ser exteriormente reformadas por meio da música. Quer dizer, a

¹⁸ BERNARDO, *Sermones de diversis* (Opera, VI-1), XXX, 1, p.214, linha 14 (*non locus homines, sed homines locum sanctificant*).

¹⁹ *L'école du cloître*, Epílogo, 21, p.318; JOÃO MONGE, *Vita Odonis*, I, 32, col.57a.

²⁰ *La Règle de saint Benoît* (SC, 181), VI, p.470-473, (SC, 182), XLII, p.584-587 ; *L'école du cloître*, XVII, 115-117, p.222. Sobre a difusão dessa espiritualidade do silêncio e a desqualificação moral da palavra, Carla CASAGRANDE e Silvana VECCHIO, *I peccati della lingua: disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987.

²¹ Não por acaso, São Bento dedicou doze capítulos dentre 73 (16 %) à música, e no deambulatório do coro da igreja abacial de Cluny os oito tons do canto gregoriano estão representados em dois capitéis (atualmente no museu local, Le Farinier) estudados por Kathi MEYER, “The eight gregorian modes on the Cluny capitals”, *The Art Bulletin* (Nova York), 34, 1952, p.75-94.

música é dada ao homem não para seu deleite, mas para a composição de suas maneiras.”²² Para ordenação do mundo.

Em busca da paz física e anímica que o mundo negava, muitos viram o caminho no exílio voluntário, no isolamento que se destina a apagar as máculas do Pecado, no afastamento dos homens que reaproxima de Deus. No mundo que é prisão para os humanos, forçados pelo próprio erro a abandonarem sua residência edênica, cada mosteiro seria uma ilha intocada pelos pecados. Ingressar num mosteiro é trocar o “cárcere diabólico” do mundo pela “prisão de Deus”, cuja escuridão passageira leva à Jerusalém eterna, à luz do próprio Deus.²³ Por isso os mosteiros eram preferencialmente erguidos em zonas afastadas, agrestes. Nesse auto-aprisionamento que buscava a verdadeira liberdade, eremitas e monges recolhiam-se – a escolha do termo é expressiva – em celas. Uma peça teatral anglo-normanda de meados do século XII, provavelmente escrita por monges para ser representada em espaço monástico, concebeu o Paraíso dos primeiros tempos como um local de onde não se pode sair (*ne voil que isses*) e do qual Adão e Eva fugiram.²⁴

Isolados ali como em uma prisão, imagem recorrentemente usada para definir sua vida, o monge renunciava à locomoção constante que caracterizava a sociedade medieval, acentuando desta forma a diferença entre o mundo secular (inclusive o clero em contato com os fiéis) e o mundo monástico – o monge deve ser, na definição de um prior cartuxo entre 1120 e 1130, um *reclusum*.²⁵ Devido à necessidade espiritual de recolhimento, desde a *Regra do Mestre* as autoridades monásticas criticaram fortemente os giróvagos, monges que mudavam várias vezes de mosteiro, dissimulando “sua vagabundagem sob o pretexto de peregrinação”,²⁶ caso do conhecido cronista cluniacense Raul Glaber († 1050). Por isso a literatura hagiográfica tem inúmeros relatos de monges que ao abandonarem a proteção do mosteiro, inclusive por ordem do abade, para realizar alguma tarefa extra-muros, expunham-se às tentações e armadilhas do mundo. Um dos pioneiros já alertara que “ninguém, uma vez rejeitado o século,

²² BERNARDO DE CHARTRES, *Glosae super Platonem*, 7, 439-443, ed. Paul Edward Dutton, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991, p.216-217.

²³ JOÃO ABADE, *Tractatus de professione monachorum*, II, 4, ed. Bernhard Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Augsburg, Veith, 1721, vol. I-2, col.612; *La Règle du Maître* (SC, 106), XC, 17-19, p.380-383. SÃO BERNARDO repercutirá a imagem, comparando seu mosteiro à Jerusalém celeste: *Corpus epistolarum* (Opera, VII), LXIV, 2, p.158, linhas 1-2.

²⁴ *Le jeu d'Adam*, v.99, ed.-trad. Véronique Dominguez, Paris, Honoré Champion, 2012, p.196-197, comentário p.82-84. O autor e o público são monásticos cf. Charles T. DOWNEY, “*Ad imaginem suam: regional chants variants and the origins of the Jeu d'Adam*”, *Comparative drama* (Kalamazoo, Michigan), 36, 2002-2003, p.388-389.

²⁵ *Lettres des premiers chartreux* (SC, 274), 1, p.50, linha 3.

²⁶ *La Règle du Maître* (SC, 105), I, 23, p.335, linhas 60-61.

deveria pensar ter deixado para trás qualquer coisa de importante, pois toda a Terra, comparada à infinitude do Céu, é pequena e limitada”.²⁷

Nesse aspecto, como em outros, os frades mendicantes do século XIII iriam inovar, adaptando o antigo monasticismo às novas condições sociais de então: a penitência isolada e estável no mosteiro e a peregrinação simbólica em torno do claustro por parte dos beneditinos e seus derivados, foram substituídas por dominicanos e franciscanos por penitência e peregrinação pelas ruas das cidades, sem perder com isso “o desprezo pelo mundo”. Mas pela ótica tradicional, que não desapareceu depois do século XIII com a concorrência dos mendicantes, a prisão voluntária do claustro significava escapar da prisão muito mais dura e sem recompensas do mundo. Havia na reclusão monástica um forte caráter purgativo: Cluny é “asilo penitencial”.²⁸ O caso dos cartuxos é ainda mais expressivo, porque cada um deles passa a maior parte do tempo isolado na sua cela, de onde é “ilícito” sair exceto para ir à igreja ou ao claustro.²⁹

Exatamente devido às suas duras condições, o distanciamento da civilização era sentido como salvador. Se a palavra “claustro” transmite a idéia de local fechado, a rigor mais do que uma prisão no sentido estrito do termo, o mosteiro é um *hortus conclusus*, um jardim protegido à imagem e semelhança do Éden.³⁰ Quando a própria presença do mosteiro acabava com o tempo por atrair peregrinos que perseguiam a santidade, mercadores que buscavam riquezas, camponeses que procuravam proteção, os monges mais puristas abandonavam o local e iam fundar um novo mosteiro, mais afastado. De certa forma, a história das ordens monásticas foi um incessante processo de construções na periferia da Cristandade, que ao se transformarem em novos centros forçavam a novos deslocamentos – sempre em busca do “lugar nenhum” utópico. O debate, às vezes áspero, entre diferentes concepções de monasticismo – o caso mais célebre opôs Cluny a Cister³¹ – deveu-se muito à forma e intensidade com que cada grupo

²⁷ ATANÁSIO, *Life of Antony*, 17, ed.-trad. Carolinne White, em *Early christian lives*, Londres, Penguin, 1998 p.20.

²⁸ HUGO DE CLUNY, *Epistolae* (PL, 159), 8, col.932a. No começo da Idade Média os mosteiros foram vistos como locais ideais para a expiação de pecadores públicos, cf. Gregorio PENCO, “La composizione sociale delle comunità monastiche nei primi secoli”, *Studia Monastica* (Montserrat, Barcelona), 4, 1962, p.276. No século XII, HONÓRIO AUGUSTODUNENSE dentre as várias palavras que poderiam definir o mosteiro incluiu “purgatório” e “cárcere”: *De vita claustrali* (PL, 172), col.1248b. É bastante expressivo que tendo o Código penal francês de 1791 optado pelo aprisionamento como principal punição para delinquentes, foram os mosteiros e conventos recém nacionalizados que se tornaram prisões estatais (o último prisioneiro deixou Fontevraud em 1963, Claraval ainda hoje é casa de detenção).

²⁹ GUIGUES, *Coutumes de Chartreuse* (SC, 313), 28-29, p.222-231.

³⁰ A expressão *hortus deliciarum*, muito utilizada pelos medievais, parece vir de ISIDORO, *Etimologías*, XIV, 3, 2, ed. Wallace M. Lindsay, trad. José Oroz Reta e Manuel-A. Marcos Casquero, Madri, BAC, 2009, p.998.

³¹ Adriaan BREDERO, *Cluny et Cîteaux au XII^e siècle. L'histoire d'une controverse monastique*, Amsterdam / Maarsen, APA-Holland University Press / Maarsen, 1985.

buscava o “deserto”. Como notou Jean Séguy, toda criação monástica é uma reforma, é protesto contra uma forma precedente, é “exigência de retorno ao ideal monástico primitivo, *revival* visto pelos opositores como *novation*”.³²

Em todas essas experiências, é preciso insistir, a utopia do claustro não buscava apenas a paz física e espiritual daqueles que ali viviam, ela sonhava em pacificar toda a sociedade cristã. Assim, o movimento pela Paz de Deus (989-1027), surgido no centro francês e que associava bispos e alguns grandes príncipes na tentativa de, substituindo-se ao enfraquecido poder monárquico, restabelecer a paz social, ampliou-se com a adesão monástica, em particular cluniacense, na Trégua de Deus (1027-1095). Esta pretendia regular as modalidades das lutas entre os guerreiros feudais, protegendo por sanções eclesiásticas os desarmados (*inermes*), isto é, clérigos, mercadores e camponeses. A guerra ficava vedada toda quinta-feira por ser, na história do Cristo, o dia do Perdão, toda sexta-feira, dia da Paixão, todo sábado, dia da Aleluia, todo domingo, dia da Ressurreição. Nos períodos litúrgicos fortes – Advento, Quaresma, Páscoa e Pentecostes – a luta estava igualmente interdita. O concílio de Narbonne, de 1054, não autorizava a guerra senão oitenta dias por ano.

A ligação do monasticismo com a paz era, contudo, bem anterior à institucionalização da Paz e Trégua de Deus: Gregório de Tours conta que quando da passagem das tropas do rei Clóvis diante do mosteiro de São Maixent, este foi ao encontro dos guerreiros “para pedir paz”, mas um deles desembainhou a espada visando atingir a cabeça do abade. Imediatamente o braço do agressor ficou paralisado e só foi restabelecido depois de ele pedir perdão ao santo, que fez o sinal da cruz e passou óleo bento no membro castigado.³³ Na época das assembleias de paz, para pressionar os desrespeitosos o clero secular despojava o altar de suas igrejas, retirando o crucifixo e os ornamentos, enquanto o clero regular colocava no chão as relíquias, de maneira a que as maldições lançadas e a humilhação a que se submetia os santos atraíssem a ira divina contra os violentos.³⁴

Tal ideia estava associada à paz dos últimos dias, aquela que se seguirá à derrota do Anticristo. É nesse enquadramento histórico que se deve entender a constituição da ideia de Guerra Santa, alicerçada na Bíblia, em Agostinho, nos papas Gregório I, Leão IV, João VIII e Gregório VII, mas propulsada por Cluny, que a via como instrumento da paz. A grande síntese

³² SÉGUY, “Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation* (Paris), 26, 1971, p.338.

³³ *Histoire des Francs*, II, 37, ed.-trad. Robert Latouche, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 129 e 131.

³⁴ Patrick GEARY, “L’humiliation des saints”, *Annales. Histoire. Sciences Sociales*, 34, 1979, p. 27-42 ; Lester LITTLE, “La morphologie des malédictions monastiques”, *ibidem*, p.43-60; IDEM, *Benedictine Maledictions. Liturgical cursing in romanesque France*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

disso é a iniciativa do papa Urbano II, antigo monge cluniacense, que no concílio de Clermont, em 1095, exortou os cristãos a respeitarem a paz perpétua entre eles e a combaterem o infiel na Terra Santa, instituindo assim a paz universal. Nas palavras de um cronista, “aqui eles eram inimigos do Senhor, lá serão seus amigos”.³⁵ Tratava-se de projeto de claras conotações utópicas, que sonhava estabelecer uma situação terrena ideal antes do fim dos tempos.

Ou seja, a paz que reinara no Éden literal estimulava as intensas reflexões sobre a paz no Éden metafórico do claustro. Como para a paz terrena ser duradoura é imprescindível a coesão universal, possível apenas, diz Agostinho, quando o indivíduo está em acordo consigo próprio e cada parte com o todo, já que paz é estabilidade da disposição hierárquica, é tranquilidade da ordem (*tranquillitas ordinis*),³⁶ o local por excelência para sua consecução só poderia ser o mosteiro. Daí, o quinto prior de Cartuxa, Guigues, ter por volta de 1110 centrado em certa medida sua coletânea de meditações na paz terrena, vista como etapa para a paz espiritual.³⁷

Para que a metáfora do claustro como presentificação do Éden ganhasse concretude, aquele deveria tentar mimetizar a beleza deste, mais elaborada em certas ordens monásticas, mais despojada em outras. Enquanto os mosteiros de Cluny abundavam em imagens, os de Cister pouco tinham de pintura e escultura, consideradas dispensáveis ou mesmo perniciosas, já que, pensavam aqueles monges, tudo que Deus havia feito é bom e belo. Assim, o claustro deveria ser no meio do “deserto” um oásis com fonte, variedade de plantas (inclusive medicinais) e flores, pássaros atraídos por elas. Em torno estavam as “árvores” (colunas) com suas copas geralmente profusas (capitéis esculpidos). O conjunto além de prático – articular as várias partes do mosteiro, como já dissemos – precisava ser agradável ao estar e ao olhar. Da mesma forma que o Éden.

Como o texto bíblico não dá detalhes a respeito, o universo cromático dos claustros expressava a visão medieval sobre as cores. Não se pode esquecer que estas, além de fenômeno físico, são sobretudo uma construção cultural, daí a escolha, a combinação e a disposição delas não resultarem jamais de um julgamento arbitrário, e sim de uma escala de valores na qual cada cor tinha seus significados e suas funções na economia cósmica.³⁸ Se o observador moderno

³⁵ FOUCHER DE CHARTRES, *Historia Hierosolymitana*, em *Recueil des historiens des Croisades. Historiens occidentaux*, Farnborough, Gregg, 1969, vol. III, p.324.

³⁶ *La cité de Dieu*, XIX, 13, ed. Bernhard Dombart e Alfons Kalb, trad. Gustave Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1960 (Œuvres de Saint Augustin, 37), p.110-111.

³⁷ *Le recueil des pensées du B. Guigue*, ed.-trad. André Wilmart, Paris, Vrin, 1936.

³⁸ Como demonstrou Michel PASTOREAU, *Figures et couleurs : études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris, Le Léopard d’Or, 1986; *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004, p.113-209.

tem a impressão de que os monges medievais viviam em espaços de pedra e madeira sem tingimento, é em função do desgaste da pigmentação e de restaurações preconceituosas. Na verdade, “são raros os claustros monocromáticos”.³⁹

A cor estava presente de diversas maneiras. Em primeiro lugar, nas tonalidades da própria pedra usada na construção, rosada em Saint-Michel de Cuxa, azulada em Elne, ou mesclada em vários outros casos. Em segundo lugar, nas esculturas, cujos resquícios de pintura ainda podem ser vistos em diversos monumentos espalhados por toda Europa ocidental. Em terceiro lugar, no solo, no muro e em frisos graças à técnica do mosaico, particularmente usada na Europa mediterrânea. Em quarto lugar, no teto das galerias, cujo madeiramento recebia nos mosteiros mais ricos pintura ou incrustação da própria madeira. Em quinto lugar, em claustros mais tardios desenvolveram-se figurações em suportes distintos, caso dos vitrais desde o século XIII, dos afrescos a partir do século XIV, dos azulejos mais tarde, especialmente na Europa meridional. Em sexto lugar, nos mosteiros mais modestos, que não tinham *scriptorium*, era em uma galeria do claustro que se faziam as cópias e iluminuras dos manuscritos.

A escolha das cores fundava-se em dois tipos de consideração, prática e simbólica. Na primeira, Hugo de Fouilloy lembra que “o verdor do jardim no meio do claustro físico reanima os olhos dos claustrais e lhes dá mais entusiasmo para a leitura”.⁴⁰ Na segunda, predominam o branco, o vermelho e o preto porque, justifica o abade de Celle, tais cores representam o Cristo nas distintas fases de sua existência terrena: Ele “foi branco em sua Natividade, vermelho em sua Paixão e negro em sua morte”. Pouco mais tarde, o cardeal Lotário (depois papa Inocêncio III) propôs serem essas as três cores centrais da liturgia cristã, o branco simbolizando a pureza, o vermelho a caridade, o negro a penitência, com o que concordaria o mais importante liturgista medieval, Guilherme Durand (1230-1296), bispo de Mende.⁴¹ A essas “três cores antropológicas fundamentais, as únicas encontradas em todas as civilizações”, juntava-se o dourado, valorizado a partir do século XIII por remeter à perfeição celeste, por expressar a fé e a proximidade com o divino.⁴²

Baseada no modelo edênico, a beleza do claustro era também sonora, o que não negava a recomendação do silêncio para os monges: é importante lembrar a função litúrgica do claustro,

³⁹ Véronique ROUCHON-MOULLERON e Daniel FAURE, *Cloîtres : jardins de prières*, Paris, Flammarion, 2000, p.33.

⁴⁰ *De claustro animae* (PL, 176), IV, 34, col.1172-1173, obra incorretamente atribuída pela Patrologia Latina de Migne a Hugo de Saint-Victor. Sobre o texto, Cosimo D. FONSECA, “Hughes de Fouilloy entre l’*Ordo antiquus* et l’*Ordo novus*”, *Cahiers de Civilisation Médiévale* (Poitiers), 16, 1973, p.303-312.

⁴¹ CELLE, *L’école du cloître*, XIII, 11-12, p. 254 ; INOCÊNCIO III, *De sacro altaris mysterio* (PL, 217), I, 65, col.799d-802b; GUILHERME DURAND, *Rationale divinorum officiorum*, III, XVIII, 2-6, p.225-228.

⁴² PASTOUREAU, “Couleurs médiévales : systèmes de valeurs et modes de sensibilité” [1985], em *Figures et couleurs*, p.36 e 40.

onde se entoavam salmos em diversos ofícios, onde se realizavam procissões cantadas em certos dias de festa. Aspectos com frequência registrados pela iconografia claustral: por exemplo, coros angélicos são figurados nas imagens da Ascensão existentes no claustro de San Pedro el Viejo (Huesca). A sonoridade claustral estava ainda, em certas circunstâncias, relacionada com a função institucional daquele espaço. A eleição do abade, de acordo com o livro de costumes de Bec (Normandia), era ocasião para uma manifestação sonora especial: enquanto doze monges designados pela comunidade para realizar a escolha deixam a sala capitular e vão à igreja deliberar, os demais imploram pela boa decisão entoando o *Veni creator spiritus*, cântico provavelmente composto no século IX pelo abade de Fulda, Rábano Mauro.

Se há complexa relação entre cânticos litúrgicos e imagens no claustro, uns remetendo aos outros, em certos contextos as sonoridades parecem desempenhar um papel estruturante no conjunto da iconografia claustral. É o caso em Alquézar (Aragão), cujo claustro é dos primeiros decênios do século XIII. Hoje restam das galerias românicas apenas a setentrional, com seis capitéis, dois dos quais têm conteúdo sonoro bastante evidente, a dança de Salomé e a criação de Adão, cenas de polaridade invertida. Negativa, no caso da dança de Salomé, música que combinada aos movimentos do corpo despertou a luxúria em Herodes, impelindo-o à decapitação de João Batista. Positiva, no caso da vivificação de Adão, que ocorre por meio do toque divino sobre o ouvido da estatueta de argila recém modelada.⁴³

Embora a ordem e a paz sejam elementos centrais na visão de mundo monástica, eles não seriam possíveis sem a pureza de coração e de conduta. De fato, o mundo para os autores cristãos é resultado da Queda, condição que o monasticismo pretende superar pela imitação de um sistema de vida edênico, que recupere a situação primordial, caracterizada pela inocência. “A quem alcança a pureza, tudo lhe será submetido, como a Adão no Paraíso antes da transgressão”, proclamou Paulo, um dos Pais do deserto. Nove séculos depois, Pedro de Celle repetirá que “a principal razão pela qual os homens saem do mundo e entram no claustro” é obter “da indulgência de Deus misericordioso o retorno à herança paterna”.⁴⁴

Não por acaso, o Exílio, pressuposto mítico que justifica o monasticismo, entendido como sua reversão, é referência fundamental na iconografia dos claustros. Em alguns casos, como nos 38 capitéis que compõem o claustro da catedral de Saint-Lizier (1160-1180), no

⁴³ Sobre este último capitel, cf. nosso “O ouvido de Adão. Escultura e mito no caminho de Santiago”, em *A Eva barbada. Ensaios de mitologia medieval*, São Paulo, Edusp, 1996, p.197-217. Sobre o papel cultural e religioso das sonoridades medievais, ver Eduardo H. AUBERT, *Intento sensu et vigilantí mente: esboço de uma problemática do som no Ocidente medieval*, São Paulo, USP, 2007 (Dissertação de Mestrado mimeografada), 2 vols., disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-05112007-131937/pt-br.php>.

⁴⁴ *Apophthegmata Patrum* (PG, 65), col.381a; *L'école du cloître*, VII, p.164, linhas 25-28.

sudoeste francês, a cena do Pecado e da Queda representa mesmo o único capitel historiado do conjunto. Essa associação mítica faz-se muito evidente no discurso de Pedro de Celle, para quem “o homem, feito do limo, expulso do claustro do Paraíso devido à sua culpa, virado para o Oriente para chorar [...], no tempo fixado e previsto de toda a eternidade, voltou para o claustro pelo caminho dos santos, aberto no fim dos séculos em Jesus e com Jesus. Submetido à disciplina regular, ele recebeu não apenas o perdão, mas a primeira túnica e uma glória ainda maior”.⁴⁵

A célebre crítica que São Bernardo fez por volta de 1125 aos claustros excessivamente decorados dos cluniacenses, fundava-se em boa parte no desejo de solidão, pureza e introjeção, contrariado pelos capitéis historiados de acordo com o abade cisterciense. “O que pode justificar no claustro, onde os irmãos realizam sua leitura, essa quantidade de ridículas monstruosidades, esse aglomerado fantástico de formosura deformada e deformidade formosa? Que fazem aí macacos imundos? Que fazem raivosos leões? Que fazem monstruosos centauros? Que fazem semi-homens? Que fazem tigres malhados? Que fazem guerreiros lutando? Que fazem caçadores soando seus cornos? Vê-se, sob uma cabeça, muitos corpos e, em seguida, em um corpo, muitas cabeças. Distingue-se, aqui, em um quadrúpede, uma cauda de serpente, ali, em um peixe, uma cabeça de quadrúpede [...] Em tamanha quantidade de formas enganadoras, logo se lerá mais o mármore que os livros, e todo um dia se ocupará olhando apenas isso, ao invés de se meditar sobre a lei de Deus”.⁴⁶

Não era somente pelo seu despojamento decorativo que os claustros cistercienses pretendiam lembrar a pureza, perfeição e harmonia do jardim edênico. Da mesma forma que este, aqueles eram levantados em áreas desabitadas nos confins da Cristandade, no interior das ilhas Britânicas, no extremo da Península Ibérica, na Livônia, na Estônia. A direção da Ordem foi clara na sua decisão de 1134: seus mosteiros deveriam ser criados longe da civilização.⁴⁷ O exemplo de São Bruno, fundador da ordem dos cartuxos, ilustra bem esse mecanismo sócio-psicológico. Inspirado pelas experiências orientais de São Jerônimo (347-420) e João Cassiano (360-435), com apenas seis companheiros ele se estabeleceu em 1084 na montanha da Grande-Chartreuse, nos Alpes franceses. Tratava-se de proposta mais eremítica do que cenobítica: em vez do dormitório e do refeitório coletivos de cluniacenses e cistercienses, cada cartuxo vive

⁴⁵ PEDRO DE CELLE, *L'école du cloître*, VII, p.164, linhas 14-22.

⁴⁶ *Apologia ad Guillelmum abbatem* (Opera, III), XII, 29, p.106, linhas 14-24.

⁴⁷ *Statuta capitolorum generalium ordinis cisterciensis*, I, I, ed. Joseph M. Canivez, Louvain, Bureau de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 1933, vol. I, p.13 (“*In civitatibus, castellis, villis, nulla nostra construenda sunt coenobia, sed in locis a conversatione hominum semotis*”).

isolado em seu *cubiculum*, onde come sozinho, exceto aos domingos e em certas festas, onde reza sozinho, salvo nas missas diárias.⁴⁸

Qualquer que fosse a regra adotada pela comunidade, o mosteiro era considerado local dos menos imperfeitos dos homens, gente dedicada à obediência, à humildade, à pobreza, ao trabalho, à austeridade, à castidade que levam às alegrias do Paraíso (*paradisi gaudia*), dizia Odo de Cluny.⁴⁹ Daí um dos grandes temas da espiritualidade monástica medieval ter sido o retorno ao Paraíso terreno (*reditus in paradisum*), que se realiza simbolicamente no espaço sagrado do mosteiro. Quando o indivíduo faz o “segundo batismo” da profissão monástica entra no “Paraíso do claustro” e converte-se em um novo Adão, anterior ao Pecado original, pois o monge pratica a obediência que o velho Adão negara a Deus. E assim restabelece a paz com Ele. As práticas ascéticas fazem os monges reconquistarem a *apatheia* < *ἀπάθεια*, ausência de paixões, mais precisamente o domínio das faculdades corporais e espirituais. Com as leituras e a contemplação ele recupera parte da *gnosis*, do conhecimento das coisas de Deus. E com a pregação obtém novamente a *parrhesia*, a amizade e o diálogo direto com o Senhor.

Em todo esse processo é decisiva a castidade, a grande virtude monástica (ao lado da obediência), responsável por idealmente elevar o monge ao estado angélico, permitir-lhe conviver com os anjos, como haviam feito Adão e Eva antes da Falta. Mais precisamente, para alguns teólogos o *primus homo* foi criado para viver nesse mundo “como um anjo terrestre”, afirmou João Crisóstomo, “como um anjo”, concordou Nicetas Estetato (1005?-1090?). Dentre muitos outros, tanto Gregório de Nissa (335-394) quanto Agostinho pensaram que antes da Falta a vida humana era angélica, a multiplicação da espécie se daria castamente, como a dos anjos. Mais do que isso, havia pensado Tertuliano, Adão era superior aos anjos.⁵⁰ Logo, por se identificarem com Adão, os monges viam-se como uma espécie de anjos, uma “milícia celeste e angélica”, nas palavras de Rufino de Aquileia († 410), milícia situada acima da Terra (*super altitudines terrae eminebat*) no dizer de Odo de Cluny.⁵¹

Quando às noções nucleares de obediência, humildade e castidade juntou-se a partir do século XII, dentro e fora dos quadros do monasticismo (e nesse caso em parte como produto dele), uma religiosidade mais interiorizada, mais voltada para as intenções que para as atitudes externas, desenvolveu-se a significativa metáfora do “claustro das almas”. O cônego Hugo de Fouillooy, por exemplo, associou cada um dos lados do claustro a um ponto cardeal (com todo seu simbolismo) e a um sentimento religioso: o desprezo de si ao oeste, o desprezo do mundo ao norte, o amor a Deus ao leste,

⁴⁸ Sobre essa variante da utopia monástica, cf. CASTANHO, *Isolement, communauté et société*, p.111-226.

⁴⁹ *Vita Odonis* (PL, 133), I, 14, col.49c.

⁵⁰ CRISÓSTOMO, *Περί Παρθενίας / De virginitate* (PG, 48), XIV, col.544 e XVII, col.546 ; NICETAS, *Le Paradis spirituel* (SC, 8), 16, p.48; GREGÓRIO, *La création de l'homme* (SC, 6bis), 188a-192a, p.162-166; AGOSTINHO, *La Genèse au sens littéral* (Œuvres, 49), IX, III, 6, p.96-97; TERTULIANO, *Contre Marcion* (SC, 368), II, 8, 2, p.62-63.

⁵¹ RUFINO, *Historia monachorum* (PL, 21), 9, col.422c; ODO, *Vita S. Geraldi*, II, 1, ed. Martin Marrier, em *Bibliotheca cluniacensis*, Mâcon, Protat, 1915, col.88.

o amor ao próximo ao sul.⁵² O bispo Sicardo de Cremona em 1185 retomou o tema sem associação espacial, formulação seguida muito de perto por Guilherme Durand, que ao descrever “em sentido moral” a estrutura do claustro afirma que nele “há quatro muralhas, que são o desprezo de si mesmo, o desprezo do mundo, o amor ao próximo e o amor a Deus”.⁵³

Porque cada mosteiro tentava por meio de seus valores responder às deficiências da época – ordem e paz frente à instabilidade, pureza diante da mundanidade, beleza em contraste com os horrores do mundo – não poderia ficar de fora a carestia dos primeiros séculos medievais e, menos intensamente, dos séculos seguintes. A Regra Beneditina pregava uma alimentação frugal não apenas por razões de espiritualidade, mas também devido às condições materiais da época. Diversas crônicas da Alta Idade Média registram fomes generalizadas que levavam as pessoas a misturarem raízes, flores, folhas, feno e mesmo terra à farinha, e ainda assim muitas morriam esgotadas por falta de alimentos. Na Gália e na Germânia não foram incomuns casos de antropofagia.

Ora, sendo a mãe-natureza criação divina, a fertilidade não era apenas questão de circunstâncias climáticas ou de técnicas de cultivo e pastoreio. Havia necessidade de ritos realizados em certos momentos-chave do calendário agrícola, prática na verdade mais antropológica que histórica. Como Mircea Eliade indicou, “a agricultura é, antes de tudo, um ritual. [...] Da mesma forma que um sacrifício ou outra cerimônia religiosa, só se pode começar um trabalho agrícola no estado de pureza ritual”.⁵⁴ Daí por que o desrespeito à *Pax Dei*, diz Glaber, inaugurou em 1030 uma grave fase de carestia que não poupou ninguém. Quando, então, se difundiu em 1033 a notícia do restabelecimento da paz, o júbilo atingiu pessoas de todas as condições sociais, *maximi, mediocres ac minimi*.⁵⁵ Hábitos de alta moralidade propiciando a abundância explicam, ainda em princípios do século XVI, a prosperidade da Utopia de Tomás More.⁵⁶

Justamente porque “acima de todo ser vivo está Adão”, diz a Bíblia, cada monge é um novo Adão e cada claustro um novo Éden,⁵⁷ daí João Crisóstomo estimar que o trabalho dos monges “é o mesmo que o de Adão no princípio, antes de seu pecado, quando vestido de glória conversava familiarmente com Deus” – cultivar o Paraíso.⁵⁸ Quando São Bento estipulou como base de sua regra a dedicação equilibrada à oração e ao trabalho manual – o célebre *ora et labora* – é porque sabia ser mais difícil salvar a alma sem cuidar do corpo. Orar é fundamental, porém não fornece o “pão nosso de cada dia”. É preciso trabalho duro (*laborare* é sofrer, padecer) para obter o alimento necessário, de acordo com o preceito divino ao Adão decaído: “com fadiga te alimentarás” (*in laboribus comedes*), “com o

⁵² *De claustro animae* (PL, 176), III, 2, col.1088d. Sobre o conceito, Christiania WHITEHEAD, “Making a cloister of the souls in medieval religious treatises”, *Medium Aevum* (Oxford), 57, 1998, p.1-29.

⁵³ SICARDO DE CREMONA, *Mitræ* (PL, 213), I, 5, col.25-26; DURAND DE MENDE, *Rationale divinatorum officiorum*, I, I, 43, p.25-26, linhas 424-425.

⁵⁴ *Traité d'histoire des religions* [1949], Paris, Payot, 1968, p.281 e 283.

⁵⁵ GLABER, *Cronache dell'anno mille (Storie)*, ed.-trad. Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi, Milão, Fondazioni Lorenzo Valla / Mondadori, 1998, IV, IV, 10, p.214; IV, V, 14, p.222.

⁵⁶ *Utopia*, II, p.94, linha 4, ed. fac-similada, trad. André Prévost, Paris, Mame, 1978, p.497.

⁵⁷ *Eclesiástico* XLIX, 19; HONÓRIO AUGUSTODUNENSE, *De gemma animae* (PL, 172), 149, col.590b.

⁵⁸ *Τὸν Χρῆστοςμογ* / *In Mathæum homilia* (PG, 57), LXVII, 3, col.644.

suor do teu rosto comerás o pão” (*in sudore vultus tui vesceris pane*), o que o texto beneditino expressa com “eles são verdadeiramente monges quando vivem do trabalho de suas mãos” (*uere monachi sunt si labore manuum suarum uiuunt*).⁵⁹ É preciso orar para a natureza ser menos inclemente, é preciso trabalhar para Deus ser mais clemente.

Como o isolamento era pressuposto da vida monástica, buscava-se a produção local de tudo (ou quase, quando as condições naturais impunham certas limitações) que fosse necessário à comunidade. É interessante observar no já citado plano de Saint-Gall – além das partes destinadas ao culto (igreja, sacristia, sala para preparação de hóstias e óleos santos), ao estudo (biblioteca, escritório, escola), à vida cotidiana (cozinha, refeitório, dormitório, latrinas, banhos, hospital) – a presença de oficinas, moinho, galinheiro, pocilga, estábulo bovino, curral ovino e caprino, celeiro, horta, pomar. E acomodações para artesãos leigos, de maneira a diminuir o trânsito entre as aldeias vizinhas e o mosteiro, mantendo o isolamento (os peregrinos e mesmo os hóspedes nobres eram acolhidos longe do dormitório monástico) e permitindo a autarcia. Como preconizada pela Regra Beneditina.⁶⁰ No caso de Cluny, essa autarcia tornou-se mesmo espiritual e institucional: seu abade recebeu de Urbano II o privilégio de ordenar padres e consagrar igrejas e altares, tarefas tradicionais dos bispos, que ademais deixavam de poder excomungar os monges cluniacenses ou lançar interdição sobre suas igrejas; na “circunscrição (*ban*) sagrada” de cinco a sete quilômetros em torno da abadia, os monges ministram justiça, reservam-se o monopólio de moinhos e fornos.

Porque a espiritualidade cluniacense quase transformou a oração num trabalho que absorvia boa parte do tempo dos monges – a regra beneditina estabelecia recitar 150 salmos por semana, em Cluny eles eram 210 por dia – as atividades produtivas ficaram a cargo de camponeses dependentes. Para combater essa cansativa prolixidade (*taedium prolixitatis*), Cister voltou aos 150 salmos semanais e suprimiu quase todas procissões, exceto a de Candelária e do domingo de Ramos. Sem uma vasta produção literária que, como tinham feito os cluniacenses, definisse e defendesse sua espiritualidade, os cistercienses preferiram adotar a singeleza edênica. Semelhantemente ao que ocorrera no jardim dos *primi parentes*, os monges brancos dedicavam-se em primeiro lugar ao trabalho manual, em especial agrícola, que atualizava a tarefa de Adão de “cultivar e guardar” o Éden.⁶¹ Porque os protoplastas tinham sido vegetarianos no Éden, os monges cistercienses estavam proibidos de comer carne.⁶² Da

⁵⁹ *Gênesis* III, 17.19 ; *La Règle de saint Benoît* (SC, 182), XLVIII, 8, p.600.

⁶⁰ *La Règle de saint Benoît* (SC, 182), LXVI, 6-7, p.660-661.

⁶¹ *Gênesis* II, 15 ; Laurent CHAMPIER, “Cîteaux, ultime étape dans l’aménagement agraire de l’Occident”, em *Mélanges S. Bernard*, Dijon, Association des amis de Saint Bernard, 1953, p.254-261.

⁶² *Capitula cisterciensis ordinis*, XIII, 2; *Instituta Generalis Capituli*, XXIV, 1, estes dois documentos editados por Chrysogonus WADDELL em *Narrative and legislative texts from early Cîteaux*, Cîteaux, Commentarii cistercienses, 1999 (Studia et Documenta, IX), p.410 e 466.

mesma forma que o ser humano foi designado por Deus senhor de todos os animais, os cistercienses foram os primeiros na Europa medieval a praticar a pecuária em larga escala.

A produtividade das terras cistercienses também era alta para os padrões da época. É isso que expressa, no plano da literatura hagiográfica, o *Conto de Amaro*, texto português de fins do século XIV, procedente do mosteiro de Alcobaça. Amaro, diz o relato, comprou uma embarcação para ir até à vizinhança do Paraíso terrestre, que depois alcançou por terra, e na volta, bem de acordo com a atividade desbravadora e povoadora dos cistercienses em geral, inclusive os de Alcobaça, ao descer da montanha paradisíaca fundou uma cidade cuja abundância extraordinária deveu-se ao fato de ter jogado sobre o solo a terra trazida do Paraíso, e “que cheirava mais e melhor que todas as coisas do mundo”. Era como se as árvores do Paraíso tivessem sido transplantadas para lá, da mesma maneira que os cistercienses tinham o hábito de transplantar as melhores espécies de árvores de um mosteiro a outros. Assim, na cidade do santo o resultado – “as árvores cresciam em um ano mais que em outro lugar em cinco” – era comparável ao obtido nos terrenos férteis de Alcobaça na época em que o manuscrito foi copiado, primeira metade do século XV: em média, 8 a 13 por semente plantada, diante de 4 ou 2 ou menos ainda nos terrenos pobres.⁶³ Enfim, é possível pensar no *Conto de Amaro* como expressão ficcional da utopia cisterciense.⁶⁴

Do ponto de vista monástico, e mais amplamente cristão, sem fraternidade a ordem e a paz não poderiam acontecer, a pureza, a beleza e a abundância não fariam sentido. Abraçar a vida monástica é isolar-se do mundo, é romper com as velhas solidariedades em prol da nova comunidade, que para Cassiano é imitação de Cristo na cruz, é ato de sacrifício pessoal em benefício da fraternidade humana.⁶⁵ Na vida monástica a família carnal é substituída pela espiritual, há valorização dos laços coletivos comunitários, fundamentados na idéia neotestamentária de “amor ao próximo”. Pedro de Celle é taxativo: porque “a disciplina claustral é a cruz de Cristo, [...] ela consiste em chorar seus pecados e os dos outros”.⁶⁶

Para que a fraternidade efetivamente exista, deve haver renúncia à própria vontade, a rejeição a si mesmo evocada desde os primeiros tempos pela noção estoíca de *apatheia*. É como expressão dela que São Jerônimo e São Bento consideram a obediência o princípio primeiro da

⁶³ *Conto de Amaro*, 15, ed. Elsa Maria Branco da Silva, em Aires Augusto NASCIMENTO, *Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais*, Lisboa, Colibri, 1998, p.280-281; Antonio Henrique de OLIVEIRA MARQUES, *Introdução à história da agricultura em Portugal*, Lisboa, Cosmos, 1968, p.46-48. Para Joaquim Veríssimo SERRÃO, *História de Portugal, 1080-1415* [1977], Lisboa, Verbo, 4ª ed. 1990, Alcobaça “era, sem dúvida, a terra agrícola mais produtiva no conjunto do reino” (p.176).

⁶⁴ Fundamentamos esta hipótese em “O Conto de Amaro, uma utopia medieval?”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura* (Coimbra), 12, 2012, p.25-54, também em <http://hdl.handle.net/10316.2/39423>

⁶⁵ *Institutions cénobitiques* (SC, 109), IV, 34-36, p.172-177.

⁶⁶ *L'école du cloître*, VII, p.170, linha 80; p.162, linhas 3-4.

vida cenobítica e o primeiro dos doze graus da humildade.⁶⁷ Essa renúncia da própria vontade deveria se manifestar ainda na castidade, nos jejuns, na pobreza e, síntese disso tudo, numa prática ritual específica do claustro, o *mandatum*, o lava-pés tal qual realizado e prescrito por Cristo.⁶⁸ Mas sua modalidade variava. No mosteiro beneditino de Notre-Dame de la Daurade (Toulouse), o *mandatum* entre os monges ocorria na Sexta-Feira Santa, enquanto em relação aos pobres diariamente, entre junho e primeiro de novembro. Nos mosteiros cistercienses, ao contrário, o *mandatum* era realizado com os pobres na Quinta-Feira Santa, e entre os monges todo sábado à tarde.

O *mandatum*, coerentemente com a espiritualidade monástica, insiste na quebra do parentesco adâmico, da linhagem carnal ancorada no século. Cassiano prescreve aos monges “não lembrar mais do teus pais, nem de antigos afetos, para não ficar de novo preso nas preocupações e dificuldades desse mundo”. A *Regra do Mestre* é clara ao descrever a *professio* monástica: “Abandonemos, então, a velha bagagem do pecado. [...] Aquela que consideramos como nossa mãe não é mais a Eva tirada do limo da terra, e sim a lei cristã que nos chama para o repouso divino. Da mesma forma, não é mais em Adão, na nossa vontade de pecar, que procuramos um pai, e sim na voz do Senhor que nos chama.”⁶⁹ Embora “frade” seja a partir do século XIII termo designativo do monge sem clausura que é o mendicante (franciscano e dominicano), uma simples consulta aos títulos de capítulos tanto da *Regra do Mestre* como da *Regra de São Bento* mostra que *fratres* é mais usado que *monachi*, embora seu local de residência seja sempre nomeado *monasterium*.⁷⁰

Se o *mandatum* manifesta a fraternidade, é como parte do ideal de *vita apostolica*, sempre fundamental no monasticismo desde São Pacômio, a Regra Beneditina, a *Regula Tarnatensis* redigida no sudeste francês entre 551 e 573; não surpreende, então, que a hagiografia de Cesário de Arles defina o monge como *vir apostolicus*. Várias vezes, sobretudo nos primeiros tempos, a identificação com os apóstolos expressava-se inclusive no número de monges do mosteiro, doze, encabeçados por um abade, figura que a *Regra de São Bento* define

⁶⁷ Respectivamente, *Lettres*, XXII, 35, ed.-trad. Jérôme Labourt, Paris, Les Belles Lettres, 1982, vol. I, p.150, linhas 9-12; *La Règle de saint Benoît* (SC, 181), V, 1, p.464-465. *Oboedientiae* aparece, aliás, logo na terceira linha do texto beneditino (prólogo, 2, p.412), que especifica que ela não é devida apenas ao abade, mas também aos monges “reciprocamente”, *inuicem* (SC, 182, LXXI, 1, p.668-669).

⁶⁸ João XIII, 14-15 ; *La Règle de saint Benoît* (SC, 182), XXXV, 7-9, p.566-567.

⁶⁹ *Institutions cénobitiques* (SC, 109), IV, 36, 1, p.176-177, linhas 8-9 ; *La Règle du Maître* (SC, 105), Th 21-24, p.298-301.

⁷⁰ Na primeira, “monge” aparece uma vez, “irmão” 29, “mosteiro” dezessete: *La Règle du Maître* (SC, 105), p.274-287. Na segunda, *monachi* ocorre seis vezes, *fratres* dez, *monasterium* oito: *La Règle de saint Benoît* (SC, 181), p.426-435.

como representante de Cristo.⁷¹ A noção de comunidade espiritual marcava profundamente os monges, daí a presença freqüente dos apóstolos na iconografia, em especial nos séculos XI-XII. Em Moissac, por exemplo, nos pilares dos quatro vértices do claustro estão representados oito apóstolos – Tiago, João, André, Felipe, Bartolomeu, Mateus, Paulo e Pedro – em tamanho natural, o que podia estimular a identificação com os próprios monges que deambulavam pelo claustro, idéia reforçada pela figuração similar do abade Durand em um pilar no centro da galeria leste.⁷²

Expressão da fraternidade monástica, os recursos de cada comunidade eram divididos de forma equilibrada, sob um comando local (abade) escolhido pelos próprios membros (monges) e tendo na equidade a base das relações comunitárias. Seu grande modelo era a *communitas apostolica*, na qual, de acordo com a descrição de Lucas, “todos os que acreditavam eram iguais e tinham tudo em comum. Vendiam suas propriedades e seus bens para repartir o dinheiro entre todos, segundo as necessidades de cada um”. Paulo, de seu lado, propôs um comunismo da caridade que não desautoriza a propriedade privada, insistindo, porém, no bom uso dela.⁷³ A mesma coisa dirá Clemente de Roma (século I), Clemente de Alexandria (150-c.215), Tertuliano (c.155-c.222), João Crisóstomo (347-407), Santo Ambrósio (339-397), São Bento (480-560) e outros ainda.

O comunismo evangélico poderia, contudo, pôr em risco certas estruturas sociais caso fosse generalizado, e o monasticismo cristão surgiu, em certa medida, para impedir esses desvios, tornando aquela prática facultativa e restrita ao interior dos mosteiros, onde os bens de produção são comuns e os bens de consumo são distribuídos conforme as necessidades de cada indivíduo. Toda proposta de comunismo universal e obrigatório, formulada por certos grupos integristas, era colocada na ilegalidade e seus adeptos declarados hereges. Mesmo indivíduos isolados que se impunham uma vida evangélica eram mal vistos pela hierarquia eclesiástica. O VII Concílio de Toledo, de 646, condenou “aqueles que forem acometidos por tão extrema loucura que andem vagando por lugares incertos”.⁷⁴ Isidoro de Sevilha justificou a crítica afirmando que a tentativa de eremitas afastarem-se da vida comunitária e submetida a uma regra, fazendo-se solitários absolutos, estava fadada ao fracasso em proporção direta ao

⁷¹ *Regula Tarnatensis* (PL, 66), 11, col.982a ; CIPRIANO DE TOULON, *Vita S. Caesarii* (PL, 67), I, 26, col.1014b; *La Règle de saint Benoît* (SC, 181), II, 1, p.440-441.

⁷² Trata-se, aliás, de identificação reconhecida no discurso monástico. Pedro Venerável, por exemplo, falando do monge Mateus, futuro bispo de Albano, descreve-o “quase assemelhado àquela coluna do claustro perto da qual ele ficava”: PEDRO VENERÁVEL, *Les merveilles de Dieu*, II, 8, ed. Denise Bouthilier, trad. Jean-Pierre Torrell e Denise Bouthilier, Friburgo / Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Cerf, 1992, p. 205.

⁷³ *Atos dos apóstolos* II, 44-45 (cf. ainda IV, 32-37); *1 Timóteo* VI, 18-19.

⁷⁴ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 24, V, ed.-trad. José Vives, Barcelona / Madri, CSIC, 1963, p. 256.

aparente sucesso do empreendimento – é preciso viver em comunidade, uns à vista dos outros, para que se houver algum vício ele seja remediado, não ocultado.⁷⁵

Em grupo e com procedimentos normatizados, a fraternidade comunista monástica era bem vista e impôs-se a partir da Regra Beneditina. Por esta, nenhum monge deve ter posses pessoais, absolutamente nada (*nihil omnino*), nem seu próprio corpo e sua própria vontade (*nec corpora sua nec uoluntates*), de maneira que “tudo seja comum a todos” (*omniaque omnium sint communia*), que “ninguém chame algo de seu” (*quisquam suum aliquid dicat*).⁷⁶ A propriedade privada existe para a comunidade, mas nela “o vício da propriedade individual” (*uitium peculiaris*)⁷⁷ é suprimido, o trabalho e seu resultado, as refeições e as preces são em comum. Na vertente cluniacense, o *animus socialis*, a alma comunitária, é expressão da Igreja do Pentecoste, quando Deus criou a comunidade ideal. Nela, para que a fraternidade seja realmente cristã, os monges devem alimentar os pobres: diante das dificuldades econômicas que Cluny conheceu por volta de 1140, o número de pobres alimentados a cada dia foi limitado a 50, o que ainda assim totalizava mais de 18.000 pessoas por ano.

*

Se no século XII a Cristandade ocidental cobriu-se de mosteiros e priorados cluniacenses, cistercienses, chartenses ou camaldulos, é porque eles respondiam a uma necessidade profunda, corporificavam a ideia de uma organização alternativa da sociedade humana. A condição monástica definia-se a partir de duas referências fundamentais, o mundo, do qual se desejava apartar, e o Paraíso, que se buscava. Nessa condição intermediária, o verdadeiro monge estava morto para o mundo, embora ainda não vivendo no Paraíso eterno. Foi para indicar a primeira etapa desse percurso, que na época de sua conversão Santo Antônio viveu dentro de um túmulo.⁷⁸ Morte simbólica que antecede a morte carnal, franqueando ao bom monge o Paraíso. Séculos depois, Pedro de Celle ainda concordava: “para aqueles que não são do mundo, que têm sua vida no Céu, é bem vinda essa saída da prisão em direção ao Reino, da vergonha em direção à Glória”.⁷⁹

Por isso a espera na vida monástica é dramática, animada por um fim. Como percebeu Étienne Gilson ao analisar a mística bernardina, “o claustro é verdadeiramente a anticâmara do Paraíso”.⁸⁰ Nele a espera / esperança é marcada pela proximidade com os anjos, é um tempo

⁷⁵ Regra de Santo Isidoro, 19, ed.-trad. Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Meliá, em *Santos Padres Españoles*, Madri, BAC, 1971, vol. II, p.118.

⁷⁶ *La Règle de saint Benoît* (SC, 182), XXXIII, 3, 4, 6, p.562-563. Cf. *Atos IV*, 32.

⁷⁷ *La Règle de saint Benoît*, LV, 17, p.622-623.

⁷⁸ ATANÁSIO, *Life of Antony*, 8, em *Early christian lives*, p.14.

⁷⁹ *L'école du cloître*, XXIV, 3-5, p.258-260 ; Epílogo, 21, p.318.

⁸⁰ GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard* [1934], Paris, Vrin, 1980, p.108.

escatológico no qual a obediência, a paz, a pureza e a renúncia à posse pessoal de bens prefiguram a situação universal no fim dos tempos. Nos termos de São Jerônimo, a observância da vida ascética conduzirá o monge a se transportar em pensamento para o Paraíso, e desta forma ele “começa a ser agora o que será no futuro”. A formulação de Pedro de Celle, por sua vez, localiza a vida monástica na imprecisão espacial da perfeição utópica – “na fronteira da pureza dos anjos e da sujeira do mundo”.⁸¹

E de fato, assim como Tomás More regulamentará minuciosamente a vida na ilha da Utopia, o mesmo fizeram muitos legisladores monásticos (28, só do século V ao VIII). O mais influente deles, São Bento, antecipando More, prescreveu horários de atividades, tipo e quantidade de roupas a serem usadas, comidas a serem consumidas, condições de sono e de trabalho, proibição à posse pessoal de bens, exigência de comportamento moral, eleição dos dirigentes, restrições a se afastar da comunidade, punições para os faltosos. Enfim, se a ilha imaginada pelo humanista inglês é uma espécie de mosteiro (do qual ele tinha experiência por ter vivido quatro anos entre os cartuxos de Londres), é porque todo mosteiro é uma utopia.

Referências

AUBERT, Eduardo H., *Intento sensu et vigilantia mente: esboço de uma problemática do sono no Ocidente medieval*. São Paulo: USP, 2007. (Dissertação de Mestrado mimeografada), 2 vols., disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-05112007-131937/pt-br.php>

BOUTHILIER, Denise (ed.). *Les merveilles de Dieu*, de Pedro Venerável. Trad. Jean-Pierre Torrell e Denise Bouthilier. Friburgo / Paris : Éditions Universitaires Fribourg / Cerf, 1992.

BRANCO DA SILVA, Elsa (ed). Conto de Amaro, 15. In: Aires Augusto NASCIMENTO, Aires Augusto. *Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

BREDERO, Adriaan. *Chuny et Cîteaux au XII^e siècle. L'histoire d'une controverse monastique*, Amsterdam / Maarsen : APA-Holland University Press / Maarsen, 1985.

BULTOT, Robert. *La doctrine du mépris du monde en Occident de saint Ambroise à Innocent III*. Louvain / Paris : Nauwelaerts, 1963-1964, 2 vols.

CAMPOS, Julio; ROCA, Ismael (Ed.). Introducción y traducción. *Santos Padres Españoles: San Leandro, San Isidro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las 'Sentencias'*. Madrid: Editorial católica, 1971.

⁸¹ JERÔNIMO, *Letras*, XXII, 41, p.160, linhas 5-7; PEDRO, *L'école du cloître*, V, 50-51, p.152 (“*Est autem claustrum in confinio angelicae puritatis et mundanae colluvionis*”).

- CASAGRANDE, Carla, VECCHIO, Silvana. *I peccati della lingua: disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987.
- CASTANHO, Gabriel de Carvalho Godoy. *Isolement, communauté et société. Sémantique de la solitude en contexte monastique latin (v.1080-v.1150)*. Paris : EHESS, 2013 (tese de doutoramento mimeografada).
- CAVALLO, G., ORLANDI, G. *Cronache dell'anno mille (Storie)*, de Glaber Radulfus. Milão: Fondazioni Lorenzo Valla / Mondadori, 1998.
- CHAMPIER, Laurent. “Cîteaux, ultime étape dans l’aménagement agraire de l’Occident”. In : *Mélanges S. Bernard*. Dijon : Association des amis de Saint Bernard, 1953.
- CLAEYS, Gregory. *Searching for Utopia. The history of an idea*. Londres : Thames & Hudson, 2011.
- DOMINGUEZ, Véronique (ed.). *Le jeu d’Adam*. Trad. Véronique Dominguez. Paris : Honoré Champion, 2012.
- ELIADE, Mercia. *Traité d’histoire des religions* [1949]. Paris : Payot, 1968.
- FRANCO JÚNIOR, H. “O Conto de Amaro, uma utopia medieval?”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura* (Coimbra), 12, 2012.
- GEARY, Patrick. “L’humiliation des saints”. *Annales. Histoire. Sciences Sociales*, 34, 1979, p.27-42.
- GUILLAUMIN, Jean-Yves (ed.). *Les noces de Philologie et de Mercure* de Marciano Capela, VII, 736. Trad. Jean-Yves Guillaumin. Paris : Les Belles-Lettres, 2003.
- IOGNA-PRAT, “Christianisme et utopie”. In : RIOT-SARCEY, Michèle, BOUCHET, Thomas, PICON, Antoine (dir.). *Dictionnaire des utopies*. Paris : Larousse, 2002
- LATOUCHE, Robert (ed.-trad.). *Histoire des Francs*. Paris : Les Belles Lettres, 1999.
- LITTLE, Lester. *Benedictine Maledictions. Liturgical cursing in romanesque France*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- OLIVEIRA MARQUES, Antonio Henrique de. *Introdução à história da agricultura em Portugal*. Lisboa : Cosmos, 1968.
- SCHAER, Roland. “L’utopie. L’espace, le temps, l’histoire”. In : SCHAER, R, SARGENT, Lyman T. (dir.). *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*. Paris : BnF / Fayard, 2000.
- SÉGUY, “Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation* (Paris), 26, 1971.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal, 1080-1415* [1977]. 4ª ed. Lisboa: Verbo, 1990.
- TROUSSON, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique* [1975], 3ª ed. Bruxelles : Université de Bruxelles, 1999.

VAHANIAN, Gabriel. *L'utopie chrétienne*. Paris : Desclée de Brouwer, 1992.

WHITEHEAD, Christiania. "Making a cloister of the souls in medieval religious treatises".
In : *Medium Aevum* (Oxford), 57, 1998, p.1-29.

Recebido em 13/07/2017

Aceito para publicação em 27/07/2017