

Da vita monachorum a vita religiosa:
a concepção de vida religiosa e a
criação da Congregação Beneditina
Portuguesa analisadas por meio de
uma tradução da Regra de São Bento
de 1586

From the vita monachorum to the vita religiosa: the conception of religious life and the creation of the Portuguese Benedictine Congregation analyzed through a translation of the Rule of Saint Benedict from 1586

Jefferson dos Santos Alves^{1*}

^{1*} Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é professor da Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro. E-mail: jeffalves84@gmail.com.

Resumo: Na tradução portuguesa da *Regra de São Bento*, publicada em 1586, há o emprego das palavras “religioso” e “religião”, que não estão presentes no texto latino (*religiosus* e *religio*). O presente artigo apresenta uma análise do emprego dessas palavras, mostrando que se trata de uma estratégia adotada pelo tradutor que inseriu conceitos consolidados no século XIII em um texto produzido no sexto século, sem prejudicar seu sentido. Nessa análise há um estudo sobre as acepções do termo “religião” e “vida religiosa”, além da contextualização da tradução com a criação da Congregação Beneditina Portuguesa.

Palavras-chaves: Regra de São Bento; Portugal (séc. XVI); Tradução.

Abstract: In the Portuguese translation of the *Rule of Saint Benedict*, published in 1586, the words "religioso" and "religião" are employed, which are not present in the original Latin text (*religiosus* and *religio*). This article presents an analysis of the use of these words, showing that it is a strategy adopted by the translator to insert consolidated concepts from the thirteenth century into a text produced in the sixth century, without harming its meaning. This analysis includes a study of the meanings of the terms "religion" and "religious life," as well as the contextualization of the translation with the creation of the Portuguese Benedictine Congregation.

Keywords: Rule of Saint Benedict; Portugal (16th century); Translation.

Introdução

A primeira tradução publicada do latim ao português da *Regra de São Bento* (RB) foi impressa em 1586, por um impressor de Lisboa, às custas da Congregação Beneditina de Portugal, criada em 1569. De acordo com o tradutor, o beneditino João Pinto, o objetivo era possibilitar aos monges o seu melhor entendimento para seguir os preceitos nela dispostos. Apesar de, no século XVI, em todo âmbito eclesiástico europeu, ser escasso o conhecimento do latim (BURKE 1991: 44-45), essa publicação deve ser entendida como parte de um projeto de reforma da Ordem de São Bento em Portugal, não apenas uma facilitação de acesso ao seu conteúdo.

A tradução feita por João Pinto não foi algo inédito em Portugal. Segundo a filóloga Joana Serafim (2013), há pelo menos 12 manuscritos com a versão em português da *Regra*, datados entre os séculos XIV e XVI, sendo sete deles, inclusive o mais antigo, oriundos do Mosteiro cisterciense de Alcobaça. O interesse dos beneditinos pela tradução está vinculado à criação de sua Congregação, ao contrário dos cistercienses, que traduziram a regra antes do estabelecimento de sua Congregação portuguesa, criada em 1567 (DIAS 2002: 32-33). Embora sigam a mesma regra, cistercienses e beneditinos pertenciam a ordens religiosas independentes, mas enfrentavam um mesmo problema em Portugal: a necessidade

de tornar as normas que regulam a vida de seus mosteiros conhecidas e acessíveis para quem não entendesse latim.

As traduções portuguesas não visavam suplantam o texto latino da *Regra*, tanto que este também foi impresso às custas da Congregação Beneditina simultaneamente ao trabalho de João Pinto, pelo mesmo impressor da versão em português, contendo as mesmas licenças e reproduzindo o mesmo frontispício. Por meio dessas publicações, é possível analisar a prática tradutória da *Regra* pela comparação, sem a necessidade de uma exaustiva confrontação.

Há dois termos do texto latino que, em alguns momentos, foram reformulados para apenas um termo na versão portuguesa: as palavras latinas *monachi* e *frates* foram vertidas para *religiosos*, ao invés de *monges* e *irmãos*. Este artigo analisará essa equivalência, visando compreender a intencionalidade do tradutor, pois não há uma simples relação sinonímica, mas o emprego de um termo com acepção mais ampla, cuja escolha está assentada nos objetivos pelos quais o processo tradutório se propunha a alcançar.

Sendo uma ação institucional, pertinente ao projeto de reforma e unificação das casas beneditinas portuguesas pela criação da Congregação, a tradução de 1586 pode ser interpretada como um ato político, sendo necessário, para além de análises gramaticais e semânticas, o estudo dos aspectos históricos envolvidos em sua produção para possibilitar a compreensão de seus objetivos (BALDWIN 2009: 115-116).

A publicação de duas versões da *Regra* fazia parte de um processo de reforma monástico-beneditina iniciado no século XV após o surgimento das ordens dos jerônimos e dos cônegos azuis, cuja prática missionária e pregação contrastavam com o estilo de vida beneditino. Havia a percepção de que os monges haviam perdido a identidade, uma vez que não mais seguiam a *Regra de São Bento* e pareciam nem ao menos conhecê-la. Ademais, muitos mosteiros eram administrados por pessoas estranhas à ordem com o objetivo de usufruir de seus bens em virtude da instituição da comenda, muito comum nos séculos XV e XVI (DIAS 1993: 99-109).

A efetiva reforma dos mosteiros beneditinos portugueses começou em 1558, quando Pedro de Chaves e Plácido de Vilalobos, dois monges da Congregação Beneditina de Valladolid, na Espanha, chegaram a Portugal para iniciar a reforma

no mosteiro de Santo Tirso, que se estenderia aos demais. Aos olhos dos reformadores, a recuperação da identidade monástica dependia de centralização por meio da formação de uma congregação beneditina, o que ocorreu em 1569, quando o cardeal infante D. Henrique nomeou Chaves como abade de Tibães e primeiro abade geral da Congregação dos Monges Negros de S. Bento do Reino de Portugal. A substituição do primeiro geral ocorreu em 1581, quando o 4º Capítulo Geral elegeu Plácido de Vilalobos e manteve Tibães como sede da Congregação. Terminado o triênio, Vilalobos foi reeleito abade geral pelo 5º Capítulo Geral, em 1584 (DIAS 1993: 110-115).

A perda da identidade e o afastamento da *Regra* não constituíam um fenômeno próprio dos beneditinos portugueses. Nos séculos XV e XVI, diferentes ordens religiosas enfrentavam crises internas pela existência de visões conflitantes sobre o que de fato significava pertencer a um grupo religioso, como ocorreu com os franciscanos, que em 1517 foram divididos em Conventuais e Observantes, surgindo uma nova ramificação em 1528, os Capuchinhos (MARTINA 2008: 219-223). No caso dos beneditinos portugueses no século XVI, o ideal monástico era visto como ausente, seja pelo desinteresse dos monges em seguir os preceitos da ordem, seja pelo interesse econômico dos comendatários, provocando uma perspectiva externa de que os mosteiros deveriam sofrer algum tipo de intervenção, especialmente sob o ponto de vista da própria Coroa, que contou com o apoio do papado.

O papel da Coroa portuguesa na reforma dos beneditinos obteve maior respaldo em 1562, quando Pio IV concedeu o direito de padroado dos mosteiros ao rei D. Sebastião e seus sucessores (DIAS 1993: 111). No ano de 1566, por meio da bula *In eminenti*, o papa Pio V reconheceu a preocupação do monarca pelo descaso dos prelados e comendatários, ao mesmo tempo em que admitiu que as ordens religiosas em geral precisavam ser restauradas, não apenas a beneditina, propondo a união de mosteiros desta em uma congregação como solução (PIO V 1891).

A proposta de Pio V e o papel da Coroa portuguesa no processo de reforma dos beneditinos, que culminou na criação da Congregação em 1569, devem ser entendidos como pertinentes ao século XVI, um século de reformas, como salienta o historiador beneditino Geraldo Coelho Dias:

A nível da Europa cristã, o século XVI é um século charneira, ponto de chegada de toda uma série de crises religiosas medievais culminadas com a revolta protestante de Lutero. Mas, por causa disso e não só, o séc. XVI é também um ponto de partida da reforma da Igreja e da modernidade no mundo e, por consequência, uma placa giratória da vida da Igreja, em geral (DIAS 1993: 103).

No âmbito eclesiástico, o evento histórico que pode ser indicado como ponto de viragem é o Concílio de Trento (1545-1563), responsável pela reforma institucional e disciplinar em diversos setores da Igreja, inclusive nas ordens religiosas. Os decretos tridentinos eram dotados de caráter jurídico e suas determinações deveriam ser implementadas. Cinco anos antes da nomeação de Pedro Chaves como abade geral da Congregação beneditina, a implementação desses decretos em Portugal era um projeto em execução pelo cardeal infante D. Henrique, à época arcebispo de Lisboa e legado papal, que determinou sua publicação, em 1564. Entre os decretos tridentinos, o *de regularibus et monialibus*, emitido pela última seção conciliar, em dezembro de 1563, que pode ser traduzido como “sobre os regulares e as monjas”, apresenta diretrizes para as ordens religiosas masculinas e femininas (IGREJA CATÓLICA 1564: 138-157).

O título desse decreto expressa, de forma sintética, como a Igreja Católica entendia a pluralidade da vida religiosa na segunda metade do século XVI. O emprego da palavra latina *regularibus* (regulares) poderia ser suficiente para indicar homens e mulheres que professam os votos de castidade, pobreza e obediência, ou seja, os conselhos evangélicos, e vivem sobre uma regra, principalmente por estar declinada no ablativo plural, cuja forma engloba os três gêneros gramaticais latinos. No entanto, optou-se por acrescentar *monialibus*, também declinada no ablativo plural, mas específica para o gênero feminino, limitando a vida regular feminina ao monacato e à clausura, enquanto os regulares masculinos poderiam ser monges, mendicantes, cônegos ou clérigos regulares.

A palavra latina *regularis* e suas declinações não suprimem *religiosus* ou *religio*, que aparecem em outras partes do decreto. O intuito de seu emprego é evidenciar uma parcela da Igreja que ingressou em uma vida comunitária, como os

benedictinos, os franciscanos ou os jesuítas, em contraposição aqueles que estão submetidos diretamente aos bispos nas dioceses, que são chamados de seculares (*saeculares*). A palavra “religião” está empregada para indicar ordem religiosa ou vida regular, por exemplo, na determinação de que a idade mínima para entrar em uma ordem religiosa seja de 16 anos completos: “*in quacunque religione [em qualquer religião], tam virorum, quam mulierum professio non fiat ante decimum extum annum expletum*” (IGREJA CATÓLICA 1564: 143).

Os religiosos são chamados de regulares porque seguem uma regra que governa todas as áreas de suas vidas, visando alcançar o bem supremo que é Deus (FRANCO 2009: 120). A busca por esse bem supremo consiste em um esforço para atingir a perfeição, ideia que faz o decreto tridentino estabelecer, no seu primeiro capítulo, que toda regra deve estar fundamentada nos conselhos evangélicos. Assim, o Concílio de Trento endossou a doutrina do estado religioso formulada por Santo Tomás de Aquino no século XIII ao estabelecer que as práticas dos conselhos evangélicos são fundamentais para a vida regular, independentemente da regra (MOTTE 1968: 79-84).

O processo de reforma iniciado, em 1558, pelos monges de Valladolid, que culminou na criação da Congregação Beneditina Portuguesa em 1569, deve ser entendido também à luz do decreto *de regularibus et monialibus*, que determinava a união dos mosteiros (*monasteria*) independentes, situados em uma a três províncias, em congregações (IGREJA CATÓLICA 1564: 141-142). Portanto, a formação da Congregação não foi mera adoção do modelo espanhol, nem atendimento apenas à proposta de Pio V, mas também o cumprimento de uma determinação canônico-jurídica.

Entre a nomeação de Pedro de Chaves como abade geral e a eleição Plácido de Vilalobos como seu substituto em 1581, houve um processo de incorporação dos mosteiros à nova Congregação, cuja concretização se dava à medida que os comendatários faleciam ou abdicavam. Um ano antes da eleição de Vilalobos, após o breve reinado do cardeal D. Henrique (1578-1580), Portugal foi governado por Filipe II de Espanha, dando início ao período da União Ibérica (1580-1640), que, com permissão do papa Sisto V, promoveu a reorganização espacial dos mosteiros, sem pôr em risco a existência da Congregação (DIAS, 1993: 113-116), sendo concedida licença para publicação da *Regra de São Bento* pelo censor da Santa

Inquisição, Bartolomeu Ferreira, em nome do cardeal Alberto, arquiduque da Áustria, inquisidor geral, legado papal e vice-rei de Portugal.

A escolha de João Pinto por verter as palavras latinas *monachi* e *frates* em “religioso” e por empregar a palavra “religião” pode ser compreendida considerando o processo de reforma beneditina, que ensejou a criação da Congregação, e o Concílio de Trento, que proporcionou mudanças estruturais na Igreja Católica ao mesmo tempo em que retomava discussões teológicas e as ratificava como doutrina na medida em que estabelecia seus decretos. O tradutor da *Regra de São Bento* realizou uma equivalência ao nela acrescentar termos e conceitos que se consolidaram no século XIII, sem alterar o sentido do texto ao mesmo tempo em que a atualizava, destoando, por exemplo, de uma tradução ao espanhol de 1543, cujo tradutor optou por verter *monachi* e *frates*, ambas, em “monges”.

1. Equivalência e estratégia

A equivalência não consiste apenas em mera correspondência de palavras. Trata-se de uma metodologia ou estratégia de tradução, uma postura adotada pelo tradutor. Para o linguista Eugene Nida (1964: 159-160), há duas formas de equivalência. A primeira é a equivalência formal, que visa verter o texto da língua de partida para a língua de chegada palavra por palavra, mantendo suas marcas culturais, sendo necessárias constantes explicações para leitores não especializados. A segunda é a equivalência dinâmica, que tem o receptor como foco da tradução, buscando equivalências que permitem seu entendimento, mesmo que sejam necessárias adaptações culturais.

Uma tradução de equivalência dinâmica tem como objetivo a completa naturalidade de expressão e tenta relacionar o receptor a modos de comportamento relevantes dentro do contexto de sua própria cultura: não insiste que ele entenda os padrões culturais do contexto da língua-fonte para compreender a mensagem. Obviamente, existem graus variados de tais traduções com equivalência dinâmica. Uma das traduções modernas para o inglês que busca, talvez mais do que qualquer outra, o efeito equivalente é a tradução de J. B. Phillips do Novo Testamento. Em Romanos 16:16, ele traduz “saudai-vos uns aos outros com ósculo santo” como “deem-se um ao outro um caloroso aperto de mão” (NIDA 1964: 159-160).

Para a tradutora Maria Emília Chanut (2012: 57), a equivalência é uma estratégia que visa garantir a receptividade de um texto em uma cultura diferente daquela onde foi produzido, mesmo que as palavras e expressões escolhidas no texto-alvo não portem, necessariamente, os mesmos significados, como ocorre na equivalência dinâmica. Por ser uma estratégia, há uma intenção, há um objetivo a ser alcançado. A intencionalidade do tradutor orienta sua prática tradutória, e pode ser entendida por meio daquilo que é expresso por ele e pelo contexto da produção. Na tradução da *Regra de São Bento* de 1586, a estratégia e a intencionalidade do tradutor devem ser analisadas tendo em vista a reforma e a unificação das casas beneditinas portuguesas, ou seja, os fatores que levaram a criação da Congregação.

Sendo a equivalência uma estratégia, o tradutor pode optar por formal ou dinâmica de acordo com seu objetivo e público alvo, dependendo do fim pelo qual a tradução se orienta, sendo possível a escolha das duas formas. No caso da tradução aqui analisada, o texto segue os parâmetros da equivalência formal, seguindo o critério da “consistência na tradução, ou seja, a busca de uma correspondência entre um termo da língua de partida com um único termo da língua de chegada” (PINTO 2020: 106), exceto no caso da equivalência entre *religiosos* e *monachi* e *frates*.

A análise da prática tradutória de João Pinto, especialmente no que tange ao emprego do substantivo religioso, perpassa o texto e deve levar em consideração o contexto da tradução, que não se restringe à criação da Congregação Beneditina, mas engloba também o interesse da monarquia lusitana e as ações de reforma na Igreja Católica, entre as quais se destacam o Concílio de Trento e o surgimento de novas ordens religiosas. Esses aspectos históricos, juntamente com parâmetros linguísticos, literários e culturais, compõem o "horizonte do tradutor", o que orienta a maneira como o tradutor concebe sua atividade e como ele traduz (OUSTINOFF 2011: 69-70).

Ao verter *monachi* e *frates* para *religiosos*, João Pinto seguiu um projeto de tradução formulado em um contexto histórico que também provia ao leitor os recursos interpretativos para possibilitar a equivalência dinâmica, destoando da equivalência formal presente no restante do texto. Essa estratégia de tradução foi adotada pela percepção do tradutor de que *religiosos* seria interpretado como

aqueles que seguiam os votos de obediência, pobreza e castidade no contexto de uma vida em comum regida por uma estrutura regulamentadora, ou seja, uma regra própria. Em outras palavras, o religioso é membro de uma ordem religiosa, também chamado regular por seguir uma regra, como preferiram os padres conciliares ao empregar o termo latino *regularis* para se referir aos religiosos e *monialis* às religiosas, pois, naquele momento, a vida regular feminina estava restrita ao monacato e à clausura.

Os recursos interpretativos dos leitores são as formas como compreendem os enunciados, aquilo que é dito ou escrito. Para Michaël Oustinoff (2011, p. 74), “a tradução não se aplica apenas a textos: isso seria excluir arbitrariamente a tradução oral, ou aquela que se efetua no foro interior, mentalmente”, sendo possível substituir “texto” por “enunciado” quando tratamos das práticas tradutórias. O tradutor verte enunciações da língua-fonte para a língua-alvo tendo em vista as possibilidades interpretativas que elas possam incutir no leitor, sem que haja perda de sua capacidade de equivalência.

Considerando os diversos sentidos que uma palavra pode expressar em uma enunciação, o ato de traduzir parte da interpretação do enunciado na língua-fonte para a escolha das palavras na língua-alvo, sendo um processo subjetivo por depender do horizonte do tradutor, de seus objetivos e da forma pela qual ele prevê a recepção, podendo haver uma re-enunciação, que, de certa forma, muda o sentido do enunciado.

A alteração do sentido pode ser analisada por meio da noção de marcador cultural, que permite identificar, em uma mesma palavra, sentidos e significados distintos a depender do contexto histórico e cultural no qual foi empregada. A identificação de um marcador cultural em um enunciado traduzido se dá pela diferenciação, quando há comparação entre a palavra vertida para a língua-alvo e a palavra empregada na língua-fonte, ou seja, pela identificação de diferenças entre as palavras nas duas línguas. (AUBERT 2006). No caso aqui analisado, os sentidos e significados que a palavra *religiosos* tinha no século XVI devem ser compreendidos e comparados com as acepções de *monachi* e *frates* na Regra de São Bento, possibilitando a verificação se João Pinto promoveu algum grau de re-enunciação.

2. *Monachi, frates e religiosi*

No terceiro século, os anacoretas, homens cristãos que levavam uma vida isolada em regiões desérticas do Oriente Médio, vivenciaram os primeiros experimentos do monasticismo cristão. Para eles, uma vida ascética representava uma técnica eficaz para alcançar uma união mais próxima com o divino. Com a incorporação do cristianismo pelo Império Romano no começo do quarto século, o movimento monástico cresceu significativamente, em grande parte impulsionado por uma crítica à deterioração da moral cristã, decorrente da crescente combinação entre a sociedade romana e a doutrina cristã. Nesse contexto histórico, o monasticismo se configurou como um movimento que se opunha fortemente à secularização da cultura religiosa, contrariando assim as tendências culturais dominantes (DAWSON 2014: 224-227).

O crescimento da vida anacoreta, tanto no Oriente quanto no Ocidente, desenvolveu o monasticismo cenobita, no qual os monges habitavam um mosteiro regido por um abade e eram submetidos a uma regra. Com o aumento dos cenóbios, várias regras foram criadas para normatização da vida dos monges. Duas regras tiveram destaque no século VI, a *Regula Magistri*, datada de cerca 527, e a *Regra de São Bento*, escrita após 537, cuja autoria foi afirmada no segundo livro dos *Diálogos* do papa Gregório Magno, quem a chama de *Regula Monachorum* (DIAS 2002: 15-16).

No século VI, a vida religiosa estava restrita à *vita monachorum*, não havia outro tipo de comunidade cristã orientada por uma regra. O emprego dos termos *religião* e *religiosos* para se referir, respectivamente, a essas comunidades e a seus membros remonta ao século XII, quando a expressão *ordo religiosus* se mostrou mais apropriada para indicar uma associação de mosteiros que compartilhavam a mesma regra, sobretudo pelas ramificações beneditinas, como a Ordem de Cister, fundada em 1098 (BENVENUTI 2011).

No final do século XII, a expressão “vida religiosa” já estava incorporada ao vocabulário eclesiástico. No ano de 1197, o papa Celestino III (1742: 50) emitiu a bula *Religiosam vitam* para aprovar a Congregação Beneditina de Montevergine, uma ramificação da Ordem de São Bento, que considerou como *vita religiosa*, ao invés de *vita monachorum*. O mesmo ocorreu com as aprovações das novas formas de vida comunitária cristã que surgiram no século XIII, as mendicantes, cujas primeiras ordens tiveram aprovação papal também com bulas intituladas

Religiosam vitam. Tratam-se da Ordem dos Pregadores (dominicanos), aprovada por Honório III (1742: 64) em 1216, e da Ordem dos Frades Menores (franciscanos), aprovada por Gregório IX em 1229. As três bulas iniciam com a seguinte frase: “*religiosam vitam eligentibus Apostolicum convenit adesse praesidium, ne forte cujuslibet temeritatis incursus, aut eos à proposito revocet, aut robur (quod absit) sacrae Religionis infringat*”, que pode ser traduzida como: “aos que escolheram aderir à vida religiosa convêm a proteção apostólica para que ataques perversos não os separem de seu propósito ou, o que não aconteça, mitiguem o vigor da sagrada Religião”.

O termo “religião” pode ser entendido como um sistema de crenças e doutrinas, permitindo interpretar “sagrada religião” como sinônimo de cristianismo ou catolicismo. No entanto, esse é apenas um dos sentidos que o termo comporta, já que ele passou por ressignificações desde os primeiros séculos, especificamente pelos primeiros pensadores cristãos de língua latina, tais como Lactâncio, Tertuliano e Santo Agostinho, surgindo assim diferentes origens etimológicas para o mesmo termo. Enquanto os dois primeiros elegiam o verbo latino *religare*, no sentido de religar o homem a Deus, contrastando com o sentido pagão de *relegere* atribuídos pelos romanos, que indicava aqueles que liam e reliam as práticas cultuais para realizá-las escrupulosamente, para Santo Agostinho, religião teria sua origem etimológica no verbo latino *religere* (reeleger), significando um retorno a Deus (AZEVEDO 2010), como expôs no livro X de *Cidade de Deus*:

Realmente Ele é a fonte da nossa felicidade e a meta de todas as nossas aspirações. Elegendo-o, ou melhor reelegendo-o, - pois tínhamo-lo perdido por negligência -, reelegendo-o a Ele (*religentes* - donde vem, diz-se, a palavra “religião”), nós caminhamos para Ele por amor para descansarmos quando a Ele chegarmos: e assim seremos felizes porque em tal meta alcançamos a perfeição (AGOSTINHO 2000: 890).

A ideia de reeleição e retorno pressupõe uma atitude ativa, atribuindo agência ao religioso, que opta por seguir e prosseguir na vida religiosa, ou seja, na vida em que ele continuamente reelege Deus. Por meio dessa concepção etimológica, os termos *religião* e *religioso* são substantivantes, respectivamente, das diferentes formas de vida comunitárias cristãs, que na época de Agostinho e Bento se restringiam ao monaquismo, e daqueles que optaram por segui-las.

A característica ativa da etimologia proposta por Agostinho está presente na análise da vida religiosa apresentada pelo dominicano Santo Tomás de Aquino

(1225-1274) em sua *Suma Teológica* (ST), onde faz referência ao livro X de *Cidade de Deus*: “parece que o estado religioso é um estado de penitência; por isso religião deriva de ‘religar’, ou de ‘reeleger’, como diz Agostinho” (ST II-II, q. 189, a. 5). Além da questão etimológica, Santo Tomás se mostra mais preocupado em apontar a relação entre uma *religião*, ou seja, ordem religiosa, e perfeição:

A perfeição da caridade é o fim do estado religioso [*status religionis*]. Ora, o estado religioso é uma certa disciplina ou exercício para alcançar a perfeição. [...] é evidente que aquele que se esforça em alcançar um fim não é obrigado a já tê-lo obtido. O que se exige é que se esforce, de um modo ou de outro, por alcançá-lo. [...] também, não está obrigado a todos os exercícios pelos quais se chega à perfeição, mas só àqueles que, precisamente, lhe são prescritos pela regra em que professou.

[...] quem entra na vida religiosa não faz profissão de ser perfeito, mas de esforçar-se por chegar à perfeição. Assim como quem ingressa numa escola, não faz profissão de ser sábio, mas de estudar para adquirir a ciência. Por isso, escreve Agostinho, que Pitágoras não queria ser chamado sábio, mas de amante da sabedoria. Assim, o religioso não transgride a sua profissão por não ser perfeito, mas somente se desdenha tender à perfeição (ST II-II, q. 186, a. 2).

A relação entre estado religioso e perfeição apresentada na *Suma Teológica* foi elaborada à luz do surgimento das ordens mendicantes, o que demonstra que Santo Tomás, ao se referir aos religiosos, incluía também os franciscanos e dominicanos, além dos monges e cônegos. O emprego do termo religião para indicar cada uma das diversas formas de vida comunitária cristã regidas por uma regra (ordens religiosas) pode ser encontrado também em uma referência que Santo Tomás faz a *Regra de São Bento* ao discutir a questão da licitude em induzir alguém a ingressar em uma dessas formas: “*mandat enim beatus Benedictus, in Regula sua, quod venientibus ad religionem non sit facilis praebendus ingressus: sed probandum est an spiritus a Deo sint*” (ST II-II, q. 189, a. 9).

Essa referência a *Regra* permite uma análise da equivalência dinâmica e das acepções que o termo *religio* pode expressar. Os tradutores da edição consultada da *Suma Teológica* consideraram que seu autor estava fazendo uma citação direta da *Regra*, especialmente pela presença de itálico no texto original, recurso utilizado para esta indicação, introduzindo aspas na tradução desse trecho, ao mesmo tempo em que verteram “*religionem*” para “vida religiosa”, opção que visa à correta compreensão dos atuais leitores, que poderiam interpretar “religião” como sinônimo de cristianismo: “São Bento manda na sua Regra que ‘não se admita

com facilidade os que pedem para entrar na vida religiosa; é preciso provar se a moção é de Deus’”.

A presença de “*ad religionem*” na citação feita por Santo Tomás aponta para uma incongruência, pois, conforme premissa assumida neste artigo, a palavra *religio* e suas derivantes não estão presentes no texto original da *Regra de São Bento*. Na verdade, Santo Tomás não fez uma citação direta, mas uma paráfrase construída com elementos que permitiriam a adequada compreensão dos leitores do século XIII, aplicando os mesmos mecanismos da tradução por equivalência dinâmica. O trecho citado compõe o capítulo 58 da *Regra*, cujo texto latino não apresenta *monachus, frater, religiosus*, nem termos derivados ou semelhantes: “*noviter veniens quis ad conversationem, non ei facilis tribuatur ingressus, sed sicut ait Apostolus: Probate spiritus si ex Deo sunt*” (RB 58: 1), o que significa que *ad conversationem* foi substituída por *ad religionem*.

Na tradução feita por João Pinto, a expressão *ad conversationem* também é interpretada como *ad religionem*: “não se conceda facilmente a entrada ao que de novo vem à religião, mas façase conforme ao que diz o Apostolo. Provey os spiritos se são de Deos”. A pertinência dessa escolha está na acepção que o termo *conversatio* abarca, que permite sua tradução, por meio de equivalência formal, para monasticismo ou vida monástica, tal como optou o monge beneditino João Evangelista Enout em sua tradução brasileira publicada, pela primeira vez, em 1958: “apresentando-se alguém para a vida monástica, não se lhe conceda fácil ingresso, mas, como diz o Apóstolo: ‘Provai os espíritos, se são de Deus’”.

Na tradução de Enout, a escolha por vida monástica está consoante com a acepção que o termo *conversatio* obteve a partir das primeiras experiências monásticas no Ocidente, quando, de acordo com o historiador Bruno Borgongino (2021: 307) “o ingresso numa comunidade era caracterizado como uma conversão, ou seja, na passagem da experiência secular para a perseverança num meio social comprometido com valores elevados”. Além disso, Borgongino diz que

O fenômeno monástico se configurava entre os séculos IV e VII como uma forma de vida. Naquele período, a palavra “monge” (*monachus*) era utilizada para designar alguém que se comprometeu em viver de determinada maneira, devendo, por isso, condicionar toda a sua existência em consonância com essa decisão. A frequente caracterização da adoção da profissão monacal como uma conversão (*conversatio*) aludia justamente à mudança da forma como se vivia: tornar-se monge era

abandonar a vida secular para adotar outra, tida como superior (BORGONGINO 2021: 302).

O termo *conversatio* é polissêmico, podendo ser empregado, por exemplo, como equivalente ao termo grego *politeuma* (πολίτευμα), que se refere à vida pública da *polis* grega e encontra paralelo no latino *civitas*. Essa equivalência foi adotada por São Jerônimo na *Vulgata*, especificamente na Carta de São Paulo aos Filipenses (3, 20), onde verteu “ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει” para “*nostra autem conversatio in caelis est*” (“somos cidadãos dos céus” ou “nossa cidadania está nos céus”) (FUMAROLI 2018: 86-88; ZABATIERO 2021: 132-134). Por ser derivado do verbo latino *conversari* (conviver, estar ao lado), o termo *conversatio* também comporta o significado de “modo de vida compartilhado”, o que pode ser atribuído a uma *politeuma* ou *civitas*, pois os cidadãos vivem conforme determinadas leis e costumes, ou ao mosteiro, pois os monges são considerados irmãos que seguem a mesma regra e estão submetidos a mesma hierarquia abacial.

Essas características etimológicas do termo *conversatio* mostram que se trata de um marcador cultural complexo, cuja tradução literal e direta pode distorcer a acepção intencionada pelo autor. Ao verter para “vida monástica”, Enout mantém uma marca do século VI, período quando o monaquismo era a única vida comunitária cristã regular. Por sua vez, Tomás de Aquino e João Pinto ao optarem, respectivamente, por “*ad religionem*” e “à religião”, optam por um marcador cultural contemporâneo a eles, promovendo uma re-enunciação com um termo equivalente, cujo significado abarca a acepção de *conversatio*, indica outras formas de vida comunitária e, ao mesmo tempo, pode ser interpretado como um meio para alcançar a perfeição, conforme ideia desenvolvida na *Suma teológica* por Santo Tomás e presente na dedicatória a Plácido de Vilalobos escrita por João Pinto, onde o ingresso em uma ordem religiosa é apresentado como o melhor meio para se obter a perfeição, desde que haja submissão a sua regra.

A brevidade da vida he o mais certo ganho que se pode tirar della, porque se não lembre o homẽ cõ tristeza o de que avia de tomar alegria: porque bem he que a necessidade ponha fim, ao que a vôtade não pos regra. O q entêdêdo os sanctos padres, na brevidade da vida se sogeitãrão de vontade á regra, que a podia fazer perfeita. Eantre as regras que particulares fundadores das religiões derão pera os que os quisessem seguir, he hũa muy principal a de nosso glorioso pay S. Bento patriarcha da vida monastica nas partes Occidentaes, [...] a ninguem se podia milhor dedicar, que a quem se tem mostrado tam zeloso et particular nella como he V.R.P. que bebendo desde a primeira sua idade nesta fonte de

perfeição, a tantos com seu exemplo a tem comunicado (PINTO IN BENTO 1586a: não paginado).

Dessa forma, é possível encontrar uma coerência entre o discurso de João Pinto e o exposto por Santo Tomás na *Suma Teológica*, seja quando, conforme já visto, este afirma que “o estado religioso é uma certa disciplina ou exercício para alcançar a perfeição” ou, ainda, quando considera que “fazer voto de entrar na vida religiosa [*religionis*] é uma confirmação da vontade para algo melhor” (ST II-II, q. 189, a. 3). Outro ponto jurídica e teologicamente embasado na dedicatória de Pinto é a necessária relação entre o estado religioso e a regra que o regula, pois sujeitar a própria vontade a uma norma canonicamente reconhecida consiste em um caminho mais seguro para a perfeição, estando alinhado com o primeiro capítulo do decreto tridentino, que afirma que o relaxamento disciplinar pode ocasionar o fim da vida regular (IGREJA CATÓLICA 1564: 138-139).

Na *Regra de São Bento*, o quarto capítulo, intitulado *quae sunt instrumenta bonorum operum*, pode ser interpretado como um guia para se alcançar a perfeição, pois apresenta normas da vida cristã em forma de apoftegmas, que, conforme o canonista beneditino Anselmo Chagas de Paiva (2020: 16), devem ser seguidas pelos monges no seu esforço contínuo da busca por Deus. Essa interpretação dos apoftegmas também pode ser atribuída a João Pinto, que, ao invés de verter o título desse capítulo para *quais são os instrumentos das boas obras*, como fez Enout, optou por *das boas obras que são instrumentos pera a perfeição*, refletindo assim o vínculo entre perfeição e vida religiosa consolidado desde o século XIII.

Ao interpretar o texto da dedicatória à luz do contexto histórico no qual foi produzido, a estratégia de tradução de João Pinto se torna mais clara e os motivos pelos quais adotou os termos “religião” e “religioso” se tornam mais evidentes. O emprego desses termos não só transpõe para um texto do século VI ideias e conceitos que se consolidaram sete séculos depois, mas o insere em uma realidade histórica onde há diferentes formas de vida comunitária cristã.

No final do século XVI, existiam diversas ordens religiosas, não apenas os monges, como os beneditinos e cistercienses, mas também os cônegos premonstratenses ou agostinianos, os frades mendicantes franciscanos ou pregadores, e os clérigos regulares teatinos ou jesuítas, entre tantos outros

exemplos. Desde o século XII, a figura do fundador tornou-se um elemento fundamental da identidade das ordens, sendo comum muitas delas serem denominadas onomasticamente, como ocorre com os beneditinos, franciscanos, nobertinos e inacianos (CAMPOS 2017: 20).

Cada uma dessas formas de vida era apresentada como uma religião por ser uma proposta de vida para alcançar a perfeição por meio de uma regra, sendo um modo de, a cada dia, conforme Santo Agostinho e Santo Tomás, reeleger o encontro com Deus como meta. Ao empregar os substantivos “religioso” e “religião”, etimologicamente fundamentados no verbo latino *religere*, João Pinto transpôs a *Regra de São Bento* para um ambiente heterogeneizado, composto de “caminhos para perfeição” diversos, sendo a vida monacal um tipo de vida comunitária, mas que possui a primazia por seu fundador ser o “patriarca da vida monastica nas partes Occidentaes”.

Com a tradução, houve uma atualização conceitual, compatibilizando a ordem beneditina com as demais religiões, não sendo formada por monges e irmãos, mas por religiosos que optaram por um caminho para a perfeição. Por isso, na parte da *Regra* que trata da eleição do prior (*praepositus*), enquanto o texto latino especifica que “*elegerit Abbas cum consilio fratrum timentium Deum ordinet ipse sibi Praepositum*” (RB 65,15), na tradução portuguesa de 1586 a palavra *fratrum* está vertida para *religiosos*, ao invés de *irmãos*: “[o abade] faça Prior a quem quiser com conselho de alguns religiosos tementes a Deos”. Outro exemplo está no título do septuagésimo capítulo: “*Ut non praesumat quisquam aliquem passim caedere aut excommunicare, onde aliquem*”, que João Pinto optou por verter a palavra *aliquem* para *hum religioso*, ao invés de *alguém*: “que não presuma castigar hum religioso a outro ou escomungalo.”

Conclusão

A receptividade de um texto em uma cultura diferente daquela onde ele foi produzido é o resultado intentado pelo tradutor ao recorrer à estratégia de equivalência. Na estratégia dinâmica, a tradução literal e direta é preterida para evitar interpretações inadequadas ou deficientes daquilo que o autor propusera. No caso da versão da *Regra de João Pinto*, a tradução dinâmica não exerceu a função de facilitar o entendimento dos leitores, nem alterou substancialmente os

enunciados ao verter as palavras latinas *monachi* e *frates* para *religiosos*, ao invés de *monges* e *irmãos*.

O resultado do emprego desse recurso foi a adequação da *Regra de São Bento* ao *religionis status* do século XVI, complexificado com o surgimento dos clérigos regulares em 1524, ano de fundação dos teatinos, que trouxeram uma nova dinâmica de atuação aos religiosos. Ao adequar a *Regra* ao *religionis status*, os beneditinos não se restringem a *vita monachorum*, mas são uma expressão da *vita religiosa*, se situando dentro do conjunto dos regulares, aos quais o decreto tridentino *de regularibus et monialibus* apresenta novas diretrizes ao mesmo tempo em que os caracteriza, inclusive as mulheres, como pessoas que emitem os votos de obediência, pobreza, e castidade, e seguem uma regra.

O processo de tradução é muito mais complexo do que uma simples transposição de uma língua para outra. Se fosse assim, no caso aqui analisado, as palavras “monges” e “irmãos” seriam empregadas para traduzir *monachi* e *frates*, e as palavras “religião” e “perfeição” não seriam adicionadas. Mesmo quando há equivalência formal, o processo não pode ser considerado simples e direto, como evidenciado pela tradução da palavra *conversatio*. A tradução é subjetiva, dependendo de contextos políticos, históricos e sociais específicos, que orientam as escolhas das palavras empregadas na língua-alvo, mesmo quando se busca a literalidade.

A subjetividade do tradutor pode ser analisada por meio do horizonte de sua prática tradutória. Ao escolher empregar um substantivo que expressa um conceito de vivência religiosa consolidado no século XIII em um texto que remonta à primeira metade do sexto século, João Pinto adotou uma estratégia de atualização. Essa estratégia tornou o texto mais adequado ao que se entendia por religião, enquanto designação de vida regular, no período pós-tridentino. Além disso, naquele momento, a comunidade monástica beneditina portuguesa estava sendo vista como desvirtuada de sua identidade devido ao afastamento de sua regra, e havia o risco, como apontado pelo primeiro capítulo do decreto *de regularibus et monialibus*, de que ela desmoronasse (*totum corruat aedificium*). A tradução de João Pinto, ao adequar a *Regra de São Bento* ao status religioso do século XVI, permitiu que a *vita monachorum* fosse compreendida como uma *vita religiosa*, um caminho para a perfeição cristã. Assim, pode-se dizer que a subjetividade que

orientou a prática tradutória da Regra de São Bento ao português, em 1586, buscou a atualização de termos e conceitos da vida religiosa e visou contribuir para a manutenção da identidade da comunidade beneditina.

Referências

- AGOSTINHO (santo). *A Cidade de Deus (livro IX a XV)*. Trad. J. Dias Pereira. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000.
- BALDWIN, G. P. A tradução da teoria política na Europa Moderna. In: BURKE, P.; HSIA, P. R. (orgs.). *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. Trad. Roger Maioli dos Santos. São Paulo: Ed. UNESP, 2009: 115-141.
- BENTO DE NÚRSIA (santo). *A Regra de São Bento: latim-português*. Trad. João Evangelista Enout, O.S.B. 4. ed. rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2019.
- _____. *La Regla y vida de sant Benito en romance y en latin*. Trad. Jeroni Sans, O. Cist. Valência: Juan Navarro, 1543
- _____. *Regra do glorioso Patriarca Sam Bento*. Trad. João Pinto, O.S.B. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1586a.
- _____. *Regula Sanctissimi Benedicti monachorum omnium patris almifici*. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1586b.
- BENVENUTI, A. Ordens Religiosas. In: ECO, U. (org.). *Idade Média: Catedrais, Cavaleiros e Cidades*. Alfragide: Dom Quixote, 2011.
- BORGONGINO, B. U. As regras monásticas ocidentais (séculos IV-VII): características tipológicas, temas recorrentes e contextos de produção. *Brathair: Revista de Estudos Celtas e Germânicos*, São Luís, v. 21, n. 1, 2021: 301-321.
- BURKE, P. Heu Domine, adsunt Turcae: esboço para uma história social do latim pós-medieval. In: BURKE, P.; PORTER, R. *Linguagem, indivíduo e sociedade*. Trad. Á. L. Hattner. São Paulo: UNESP, 1991: 41-74.
- CAMPOS, F. M. G. *A ordem das Ordens Religiosas: roteiro identitário de Portugal (séculos XII - XVIII)*. Lisboa: Caleidoscópio, 2017.
- CHANUT, M. E. P. A noção de equivalência e a sua especificidade na tradução especializada. *Tradterm*, São Paulo, v. 19, 2012: 43-70.
- CELESTINO III (papa). *Religiosam vitam*. In: IGREJA CATÓLICA. *Magnum bullarium romanum: a beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedictum XIV*. Tomus primus: A. B. Leone Magno, ad Paulum IV. Luxemburgo: 1742.
- DAWSON, C. H. *A formação da Cristandade: das origens na tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval*. Trad. Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014.
- DIAS, G. J. A. C. A Regra de S. Bento, norma de vida monástica: sua problemática moderna e edições em português. “Rectíssima norma vitae”, RB. 73, 13. *História: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto, v. 3, 2002: 9-48
- DIAS, G. J. A. C. Mosteiro de Tibães e a Reforma dos Beneditinos Portugueses no séc. XVI. *Revista de História do Centro de História da Universidade do Porto*, Porto, v. XII, 1993: 95-133.
- FRANCO, J. E. Das Ordens às Congregações Religiosas: Metamorfoses da vida consagrada católica. *Brotéria*, Braga, v. 168, n. 2, mar. 2009: 119-135.
- FUMAROLI, M. *The Republic of Letters*. New Haven: Yale University Press, 2018.

- HONÓRIO III (papa). Religiosam vitam. In: IGREJA CATÓLICA. *Magnum bullarium romanum*: a beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedictum XIV. Tomus primus: A. B. Leone Magno, ad Paulum IV. Luxemburgo: 1742.
- IGREJA CATÓLICA. *Canones, et Decreta Sacrosancti Oecumenici, et Generalis Concilij Tridentini sub Paulo III, Iulio III, et Pio III, Pontificibus Max.* Lisboa: Tipografia Régia de Francisco Correa, 1564.
- MARTINA, G. *História da Igreja: de Lutero a nossos Dias. O Período da Reforma.* Trad. Orlando Soares Moreira. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- MOTTE, A. Teologia da obediência religiosa. In: *A obediência e a religiosa hoje.* São Paulo: Paulinas, 1968: 79-112.
- NIDA, E. E. *Toward a Science of Translating.* Leiden: Brill, 1964.
- OUSTINOFF, M. *Tradução: história, teorias e métodos.* Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.
- PAIVA, A. C. A experiência de Deus segundo a Regra de São Bento. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 37, jan./jun. 2020: 15-30.
- PINTO, L. P. S. Traduzir uma tradução: algumas observações sobre a tradução do Primeiro Livro de Macabeus. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 52, n. 1, 2020: 99-113.
- Pio V (papa). In eminenti. In: MONIZ, Jayme Constatino de Freitas (org.). *Corpo Diplomatico Portuguez contendo os actos e relações politicas e diplomaticas de Portugal com as diversas potencias do mundo desde o século XVI até os nossos dias.* T. 10. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1891: 208-212.
- SERAFIM, J. (2013). A tradição manuscrita portuguesa da Regula Benedicti: perspetivando o seu enquadramento na família europeia. *Dedalus: Revista Portuguesa de Literatura Comparada*, 17-18 (vol. I): 539-546.
- TOMÁS DE AQUINO (santo). *Suma Teológica* (II seção da II parte, questões 123- 189). Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira et al. v. 7. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- ZABATIERO, J. P. T. Fé e Política. Pensar a relação a partir de Filipenses. *Teología y Cultura*, Rosario, v. 23, n. 2, 2021: 126-142.