

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

DARLAN PINHEIRO DE LIMA

**OS PECADOS CAPITAIS A PARTIR DO TEXTO ALCOBACENSE O VIRGEU
DE CONSOLAÇON (SÉC. XV).**

Porto Alegre

2015

DARLAN PINHEIRO DE LIMA

***OS PECADOS CAPITAIS A PARTIR DO TEXTO ALCOBACENSE O VIRGEU
DE CONSOLAÇON (SÉC.XV).***

Dissertação apresentada para a obtenção do título de mestre em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História.

Orientador: Prof. Dr. José Rivair Macedo.

Porto Alegre

2015

CIP - Catalogação na Publicação

Pinheiro de Lima, Darlan

Os pecados capitais a partir do texto alcobacense
O Virgeu de Consolaçon (Séc. XV). / Darlan Pinheiro
de Lima. -- 2015.
112 f.

Orientador: José Rivair Macedo.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2015.

1. Pecados Capitais. 2. Monaquismo. 3.
Cistercienses. 4. Alcobaça. I. Macedo, José Rivair,
orient. II. Título.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. José Rivair Macedo – (Dep. História – UFRGS) – Orientador

Prof. Dra. Carlinda Maria Fischer Mattos – (Museu Hipólito José da Costa)

Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira – (Dep. História – UFRGS)

Prof. Dr. Nilton Mullet Pareira – (Dep. Educação – UFRGS)

Porto Alegre

2015

“Acredito que tenha acontecido com Deus o mesmo que acontece às coisas deste mundo, que vão da imperfeição à perfeição, como uma criança, por exemplo, que, enquanto está no ventre da mãe, não compreende, nem vive, mas logo que sai começa a viver e, à medida que cresce, começa a entender; assim Deus, que era imperfeito enquanto estava no caos, não compreendia nem vivia, mas depois, se expandindo nesse caos, começou a viver e compreender”.

(Menocchio, em *O Queijo e os vermes*, de Carlo Ginzburg)

“Quisesse Deus que cada um de nós soubesse com certeza a sua genealogia, desde a arca de Noé até os nossos dias. Penso que vários que são hoje imperadores, reis, duques, príncipes e papas na terra, descenderam de coletores de restos e de lixo. E, ao revés, há mendigos, sofredores e miseráveis, que descendem em linha reta de grandes reis e imperadores”.

François Rabelais, *Gargântua e Pantagruel*.

AGRADECIMENTOS

Eu me lembro de quando na universidade Luterana em Canoas, já no sétimo semestre da graduação, ainda não havia definido sobre pesquisar História ou não, apenas me dedicar em sala de aula no ensino básico. Demorou até me decidir sobre o que fazer da vida profissional. É lógico que no decorrer da vida acadêmica algumas oportunidades surgiram e, fazer uma pós-graduação no nível de especialização estava nos planos, mas em qual área ainda não tinha decidido. Apenas lembrava as aulas do professor André Koeche, de medieval Ocidental e Oriental, e de como achei aquelas sociedades “estranhas” em relação a todas as outras que havia estudado. Nada, além disto.

Lembro-me que as opções eram poucas, talvez História Regional na Unisinos ou História do Brasil na FAPA e, também tinha disponibilidade de estudar sobre o ensino em sala de aula na própria Ulbra em Canoas. No fim, sem ter a certeza do que fazer, não fiz nada.

Ao mesmo tempo resolvi voltar aos textos que li durante a graduação e, nas releituras, a obra do professor Hilário Franco Junior foi decisiva. Entender a passagem do mundo antigo para o medievo me incentivou. Tanto que após concluí-la, enviei um e-mail para o próprio, pedindo auxílio, indicação de leituras, autores, artigos para iniciar os estudos da Idade Média.

Imediatamente o professor Hilário me respondeu, agradecendo pelo contato e que gostaria muito de ajudar-me, mas seria melhor ainda se eu entrasse em contato com o professor José Rivair Macedo que estava mais próximo de mim, o que facilitaria bastante. Agradei ao professor e “fui atrás” do professor Rivair. Enviei um e-mail e ele também me respondeu rapidamente, me convidando para um encontro pessoal, onde me orientaria com as primeiras leituras.

Depois do encontro e das leituras, o professor Rivair me convidou para participar de uma pesquisa, um grupo de pesquisa sobre os pecados capitais na Idade Média de onde saíram vários trabalhos, neste grupo faziam parte o Marcos, Alessandro, Rodrigo e Bárbara, colegas aos quais agradeço muito pelas tardes produtivas e divertidas também.

Foi a primeira vez que tive contato com uma fonte da Idade Média, “*O Virgeu de Consolaçon*”, o qual fez parte (e vem fazendo) da minha vida de pesquisador, é a base do meu trabalho. A primeira pessoa a quem devo agradecer é ao Professor Rivair, que abriu

sua biblioteca pessoal para que eu pudesse ter acesso às bibliografias que seriam quase impossíveis de conseguir, pelo menos de uma forma tão fácil e tão rápida.

Desde a produção do projeto para a seleção do mestrado até hoje, o professor Rivair sempre esteve à disposição quando precisei, me emprestando livros, revisando artigos, resumos para seminários, etc. Sempre esteve presente até hoje e, tenho certeza no que eu precisar futuramente, estará sempre pronto para me ajudar. Foi um excelente orientador.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGHIST/UFRGS) pela oportunidade de desenvolver meu trabalho e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento da pesquisa.

Ao Professor Benito Bisso Schmidt pelas orientações sobre historiografia que tão importantes revelaram-se ao longo do trabalho. Pelos professores que tive o prazer de compartilhar as leituras de textos e os debates que ajudaram e muito pelo meu desenvolvimento como pesquisador, são eles: Maria Luiza, Alessandro Kerber, Eduardo Sinkevisque e Fernando Nicolazzi.

Meu agradecimento também à direção da Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL) pelo acesso à fonte principal deste trabalho, que muito contribuiu para o seu desenvolvimento e análise. Aos meus amigos do outro lado do oceano: Tânia, João e Xana que me mostraram a terra maravilhosa que escolhi para estudar.

Aos meus colegas do pós-graduação de todas as áreas, pelas tardes extremamente produtivas que passamos juntos, debatendo, discutindo, tomando café, fugindo de abelhas e acima de tudo, sorrindo.

Aos membros da banca de qualificação, professora Cybele Almeida e professor Igor Teixeira, pela avaliação e orientação, que apararam arestas e me ajudaram a desenvolver este trabalho. Não só pela qualificação, mas também pela amizade, pela inspiração e incentivo na pesquisa do medievo e pelos encontros que organizamos juntos.

Aos meus “colegas do medievo” Marcos, Alessandro, Cassiano, Rodrigo e Bárbara, e que tantos frutos produzimos com nossos trabalhos! E pela amizade que é eterna.

Ao meu ex-colega de pós-graduação Evandro Santos, pelo apoio imprescindível nos momentos mais difíceis desta pesquisa. Ao ex-colega e amigo Rafael Bassi, e a minha amiga Catiana Nascimento, pela paciência na leitura do texto e pelas correções gramaticais. Ao meu colega doutorando Cassiano Malacarne pelas traduções dos textos em

latim e, principalmente pelas nossas discussões etimológicas a respeito dos pecados via redes sociais.

DEDICATÓRIA

**Dedico a toda a minha
família, especialmente minha mãe,
minha irmã e meu falecido pai.**

“Prefiro, embora reconheça as contradições e a heterogeneidade do real ou do comportamento humano, tentar descobrir, por detrás delas, as harmonias resultantes dessa espécie de fantástica sinfonia que é a História, feita da incomensurável mistura de elementos de toda a espécie, tão dispersos e contraditórios como a própria vida, mas de cuja rede infinitamente complexa é fascinante procurar eixos, os encontros e desencontros, os paralelismos e as divergências. As secretas regras da composição não se poderão reduzir, nunca, creio, a nenhum sistema totalmente válido, a nenhuma gramática definitiva, mas procurá-las e dizer o que julguei descobrir é tão apaixonante como o prazer de viver.”

(José Mattoso – A Escrita da História)

RESUMO

O objetivo principal da dissertação é apresentar um estudo acerca da representação dos pecados capitais na Ordem dos Cistercienses em Portugal, em particular nos textos produzidos na abadia de Santa Maria de Alcobaça. A permanência da doutrina dos pecados capitais é evidenciada no texto de caráter doutrinário/disciplinar intitulado *O Virgeu de Consolaçon*, produzido e/ou copiado em fins do século XV. Por se tratar de um documento pouquíssimo estudado, ainda inédito em Portugal, apresenta-se também o seu histórico.

Palavras-chave: Monaquismo – Cistercienses – Alcobaça – Pecados Capitais

ABSTRACT

The main purpose of this work is to present a study on the representation of deadly sins in the Order of Cistercians in Portugal, particularly in the texts produced at the Abbey of Santa Maria de Alcobaça. The permanence of the doctrine of the cardinal of the deadly sins is evidenced in the text doctrinal / disciplinary entitled *O Virgeu de Consolaçon*, produced and / or copied in the late fifteenth century. Because it is a very short document studied, unreleased in Portugal, also presents its history.

Keywords: Monasticism - Cisterciens - Alcobaça – Deadly Sins

RÉSUMÉ

Le but principal de ce mémoire de maîtrise est de présenter une étude sur la représentation des péchés capitaux dans l'Ordre des Cisterciens au Portugal, en particulier dans les textes produits à l'Abbaye de Santa Maria de Alcobaça. La permanence de la doctrine des péchés capitaux est mise en évidence dans le texte doctrinal/disciplinaire intitulé *O Virgeu de Consolaçon*, produit et/ou copié à la fin du XV^e siècle. Parce qu'il s'agit d'un document très peu étudié, encore inédit au Portugal, cet ouvrage présente aussi son histoire.

Mots-clés: Monachisme – Cisterciens – Alcobaça – Péchés Capitaux

ÍNDICES

TABELAS

Tabela 1: Comparação da lista de pensamentos viciosos de Evágrio Pôntico com a lista do exército de vícios de Gregório Magno.....	p. 37
Tabela 2: Designação dos assuntos por capítulo da 1ª parte do Virgeu de Consolaçon..	p. 66
Tabela 3: Designação dos assuntos por capítulo da 2ª parte do Virgeu de Consolaçon..	p. 66
Tabela 4: Designação dos assuntos por capítulo da 3ª parte do Virgeu de Consolaçon..	p. 67
Tabela 5: Designação dos assuntos por capítulo da 4ª parte do Virgeu de Consolaçon..	p. 67
Tabela 6: Designação dos assuntos por capítulo da 5ª parte do Virgeu de Consolaçon..	p. 68

FIGURAS

Organograma dos pecados e suas respectivas proles de Gregório Magno.....	p. 38
Mapa – Ordem de São Bento. Localização das casas em Portugal (Séc.XI-XIII).....	p. 47
Mapa – Ordem de Cister. Localização das casas em Portugal (Séc.XI-XIII).....	p. 49

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1 OS SETE PECADOS CAPITAIS NO MONAQUISMO.....	28
1.1 O MONAQUISMO E SEU LEGADO	28
1.2 A REGRA BENEDITINA E SEU LEGADO	42
2 A ORDEM CISTERCIENSE E A PENÍNSULA IBÉRICA	45
2.1 CLUNY E CISTER NA PENÍNSULA IBÉRICA	45
2.2 ALCOBAÇA E SEU TEMPO	54
2.3 O SÉCULO XV E OS TESTEMUNHOS CISTERCIENSES	57
3 OS SETE PECADOS CAPITAIS NO VIRGEU DE CONSOLAÇON.....	63
3.1 HISTÓRICO DA OBRA	63
3.2 ESTRUTURAS DO VIRGEU	65
3.3 PECADO E OS PECADOS CAPITAIS NO VIRGEU	70
3.4 A SOBERBA	75
3.5 A IRA.....	81
3.6 A ACÍDIA OU PREGUIÇA.....	84
3.7 A AVAREZA	88
3.8 CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
CONCLUSÃO	92
BIBLIOGRAFIA.....	95
ANEXOS	106

Introdução

A audácia não é um pecado. Em um mundo cada vez mais competitivo, às vezes, ela é caracterizada até como uma virtude. Uma pessoa audaciosa é aquela que não desiste de seus objetivos e está pronta em determinados momentos para arriscar, principalmente quando a situação está adversa, indicando que ao arriscar, há uma chance eminente de fracasso. Constantino foi audacioso¹. No ano 312 de nossa era – incentivado por um sonho, “sobre este sinal vencerás” – ele converteu-se ao cristianismo, que naquele momento, acredita-se, representava de cinco a dez por cento da população do Império². Após algumas décadas, o paganismo foi proibido e a Igreja teria a aprovação e cooperação dos imperadores romanos, todos cristãos. Para ser um grande imperador, era necessário um grande Deus que desenvolvesse planos para a salvação eterna da humanidade. Mas salvar do quê? Do paganismo? Do pensamento? Para Paul Veyne, Constantino “foi um homem de larga visão: sua conversão permitiu-lhe participar daquilo que ele considerava uma epopeia sobrenatural, de assumir a direção desse movimento e, com isso, a salvação da humanidade”³.

A crise que se estabeleceu no Império Romano ocidental e a consequente infiltração dos povos germanos pagãos em seu território, de certa forma contribuíram para que uma nova visão sobre o sobrenatural e a religiosidade pudessem construir seus alicerces num mundo em constantes transformações. O período medieval, sobretudo ocidental, se caracteriza e se forma pela fusão de três elementos fundamentais: a herança germânica, a herança romana e o cristianismo⁴. O cristianismo teve um papel fundamental desde os primeiros contatos entre as civilizações romana e germânica. Ele foi o elo aglutinador destas culturas, que aos poucos formará o mundo medieval que conhecemos hoje⁵.

¹ VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2010. p.12 e passim.

² IDEM. Ibid.

³ IDEM. Ibid. p.12.

⁴ FRANCO JR, Hilário. *A Idade média: nascimento do Ocidente*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

⁵ IDEM. Ibid. p.11-18.

O conceito de pecado sempre esteve inserido nas principais discussões religiosas durante o período medieval, estando presente em todos os aspectos da vida do homem da Idade Média. Desde o início da era cristã, quando os alicerces do cristianismo são lapidados, as teorias para definição do pecado percorrem e se defrontam nas estruturas cristãs e fora delas. Assim, criam-se diversas visões e conceitos em relação ao pecado, e com isso surge a necessidade de defini-los, classificá-los e conceituá-los⁶.

As discussões sobre o bem e o mal já estavam presentes nos debates dos mestres escolásticos, que buscaram também na filosofia antiga definições que pudessem contribuir para uma melhor e mais aceita definição de ato pecaminoso. A noção de que todo ser humano já nasce dominado pelo pecado original foi o ponto de partida para a definição do próprio conceito de pecado na Idade Média⁷. O homem nasce pecador, atributo provindo do pecado original:

O que dá importância a este primeiro ato de um homem e de uma mulher em rebelião contra Deus não é tanto, e nem tão somente, sua função de arquétipo de outros pecados, de banco de ensaio da legitimidade das concepções de pecado elaboradas na época; este pecado é decisivo e dramático porque se transmite de Adão a todos os outros homens, tornando-se causa e princípio de outros pecados. Este pecado é original não apenas porque está na origem da história da humanidade, mas especialmente porque está na origem de cada homem, que nasce pecador antes mesmo de haver cometido algum pecado⁸.

A partir do estoicismo, notamos a ligação das ações humanas à ordem divina. Foi com os estóicos que os termos *peccatio* e *peccatum* passaram para o uso geral. Para o estoicismo não havia uma hierarquia dos pecados e todos tinham uma mesma intensidade⁹. Entretanto, o cristianismo definiu o pecado como uma oposição da vontade humana à vontade divina. E esta oposição não se resumia aos atos exteriores, mas também aos pensamentos e sentimentos¹⁰.

A Europa Ocidental cristã vivia combatendo inúmeros inimigos. Um dia a guerra era contra os mouros, em outros contra bruxas e heréticos. Durante meses oravam contra a peste, em outros peregrinavam contra a fome. Mas nenhum inimigo era tão perigoso

⁶ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana; “Pecado”. In: Jacques LE GOFF & Jean-Claude SCHMITT. (Orgs). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Coord. de tradução Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: EDUSC, 2002, vol. 2, pp. 337-351.

⁷ IDEM. Ibid.p.339 e passim.

⁸ IDEM. Ibid.

⁹ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: EDUSC, 2003, 2 vols.

¹⁰ IDEM. Ibid.vol.1, p.358.

quanto o medo de si próprio¹¹. A definição ou conceito de pecado também manteve uma relação direta com o sentimento de medo, através do qual podemos revelar as sensibilidades coletivas de uma sociedade. Era uma tarefa cotidiana e extremamente difícil. A autovigilância, a persuasão da vontade própria, a vitória sobre as tentações e a carne. O pecado original tornou a natureza humana propensa aos vícios mundanos. A sociedade medieval tinha consciência de que a redenção, que dava passagem para o mundo celestial, estava subordinada no sucesso obtido na luta contra mal, presente em si mesmo¹². Com isso, “a insistência da Igreja sobre um e outro, levou no âmbito de uma sociedade inteira, a uma desvalorização espantosa da vida material e das preocupações cotidianas”¹³.

Entre as diversas definições sobre o conceito de pecado, a distinção entre pecados capitais, mortais e veniais provocou ao longo da Idade Média inúmeros debates. Os pecados mortais são os considerados mais graves, pois ferem, cometem uma infração direta à lei divina, condenam o indivíduo ao inferno¹⁴. Já os pecados veniais, não condenam à morte, e sim para exercer uma pena para expiação. Agostinho já escrevia a respeito, diferenciando aqueles que separavam a alma do indivíduo de Deus (mortais), daqueles mais leves, que não abalam a amizade com o Criador¹⁵.

No século XII, as discussões sobre o conceito de pecado caracterizaram o pecado venial fora do conceito de pecado, pois se não há nenhuma ação contrária à lei divina, não pode ser considerado pecado. No entanto, as ações que caracterizaram o pecado venial encontram-se dentro do conceito de pecado, pois incluem um abandono momentâneo às leis do Criador. Nota-se a dificuldade que os teólogos tem para diferenciá-los, sugerindo distingui-los entre os atos contrários à lei divina (mortais) e os que momentaneamente as deixa de lado, abandonam, mas que não implicam de uma infração direta (veniais)¹⁶.

Sobre o conceito de pecado capital, Gregório Magno considerou-os com esta denominação por serem os maiores, no que se refere ao grau de intensidade na hierarquia dos atos contrários às leis de Deus¹⁷. Para São Tomás, os sete pecados merecem ser chamados de capitais, sobretudo porque cada um deles representa a raiz de outros que

¹¹ IDEM. Ibid. p.9.

¹² IDEM. Ibid. p.10 e passim.

¹³ IDEM. Ibid. p.12.

¹⁴ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Op.cit., p.337.

¹⁵ IDEM. Ibid. p.346.

¹⁶ IDEM. Ibid.

¹⁷ DELUMEAU, Jean. Op.cit.vol.1. pp.363-367.

deles derivam. Eles recebem este nome por uma derivação de caput (cabeça, líder, chefe), que lideram outros pecados no combate espiritual¹⁸.

Diante da ideia de que o pecado infiltrou-se na terra através do pecado original, o clero católico procurou limitar a ação dos pecados através da instituição de várias práticas rituais, tanto individuais quanto coletivas. Entre elas estão o batismo, a confissão, o jejum, a oração, a punição corporal e a peregrinação. E estando o pecado presente em todos os espaços terrestres, foi preciso fugir dele e criar um lugar protegido contra o mal, o mosteiro. Os primeiros ascetas são anacoretas que buscam fugir dos prazeres mundanos, esperançosos em obter a paz espiritual nos desertos¹⁹ do Oriente. Um dos pioneiros desta prática foi Santo Antonio (251-356), que por quase toda sua vida isolou-se no deserto do Egito²⁰. O desprezo pelo mundo foi um ideal de Santo Antonio, que vendeu e/ou distribuiu aos pobres tudo o que tinha e passou a dedicar-se à vida eremítica²¹.

O termo “monge” e outros similares originou-se de uma mesma raiz correspondente a “só”, portanto, mais social do que espiritual. Monges eram ascetas que viviam em companhia em suas comunidades religiosas. Eremita, derivado grego de “deserto”, designa os ascetas como solitários. A “idade de ouro” do monasticismo Ocidental corresponde o período entre os séculos VIII ao XI. O monasticismo erudito, sobretudo litúrgico, era parte integrante do tecido social, econômico e político, assim como religioso e intelectual daquela época²².

A origem está no Egito do século III. Com a adoção do cristianismo em 312 d.C., o Estado passou a exercer influência sobre as doutrinas, e intervindo quando necessário. A Igreja organizou-se de uma forma pela qual uma aristocracia senatorial absorveu o poder

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o ensino. Os sete pecados capitais*. Trad. Luiz Jean LAUAND. 2ed São Paulo: Martins Fontes, 2004. p.67.

¹⁹ Uma questão importante a ser relatada quando nos referimos aos padres do deserto, que constituem e caracterizam as primeiras práticas monásticas, é a representação desse deserto. Algumas considerações precisam ser evidenciadas. Nem sempre o “deserto” é aquele lugar inóspito, desabitado e de clima árido. Por muitas vezes os monges refugiavam-se em bosques, florestas, pântanos e outros lugares silenciosos que permitiam a prática da meditação. Sobre este tema vide LE GOFF, Jacques. “*O deserto-floresta no Ocidente Medieval*”. In: *O Imaginário Medieval*. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994. pp. 83-99.

²⁰ Sobre a história do monasticismo, vide Lester K. LITTLE. “*Monges e Religiosos*”. In: Jacques LE GOFF & Jean-Claude SCHMITT.(orgs). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Coord. de tradução. Bauru, SP: EDUSC, 2002, vol. 2, pp.225-241.

²¹ JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea: vidas de santos*. Tradução latim-português de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia da Letras, 2003. pp. 171-5.

²² Lester K. LITTLE. “*Monges e Religiosos*”. In: Jacques LE GOFF & Jean-Claude SCHMITT.(orgs). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Coord. de tradução. Bauru, SP: EDUSC, 2002, vol. 2, pp.225-241.

de seus antepassados e passaram a governar como eles²³. Esta “nova” aristocracia eclesiástica considerava importante controlar o crescimento e influências que o monasticismo propunha como uma vida de desprezo ao mundo, valorizando a humildade. Os cristãos mais devotos optaram por retirar-se, em busca do caminho e dos valores que formaram a primeira geração de seguidores de Cristo. Os monges tornaram-se, ou foram considerados os herdeiros do Cristianismo primitivo, e os mosteiros como uma verdadeira cidade no deserto. Inúmeros viajantes – entre eles Cassiano – passaram pelo Oriente e divulgaram as primeiras práticas monásticas, que se espalharam gradativamente pelo norte da África, Península Itálica, Gália e Espanha²⁴.

Existia uma variedade de regras e /ou preceitos monásticos. Algumas importantes, traduzidas, e outras locais, produzidas nas próprias comunidades. No capítulo 1 veremos a consolidação da Regra de São Bento como um modelo que serviu de base para o monasticismo no ocidente, a reputação de Bento prevaleceu muito pela preservação de sua memória graças ao papa Gregório (590 – 604). Até o papa Gregório Magno, o monasticismo manteve uma natureza claramente marginal. Surgiu de várias formas – exceto na Irlanda – e em diversos lugares afastados. Com Gregório, o monasticismo passou a ser parte integrante da Igreja, principalmente no que diz respeito à cristianização. Gregório via no antigo Império Romano ocidental um grande número de povos germânicos ainda superficialmente convertidos ao cristianismo. Considerou uma questão política importante a da cristianização dos que ainda preservavam os cultos pagãos. Para isso, enviou para a Inglaterra uma missão formada por monges de um mosteiro romano no qual vivera, conseguindo sucesso e, em menos de 100 anos, a maioria dos reinos anglo-saxões aderiram ao cristianismo romano.

Da Inglaterra os novos monges partiram para cristianizar territórios ainda pouco explorados por Roma. Mantiveram contato com a cidade de São Pedro, buscaram relíquias, livros e inspiração para continuar naquilo que lhes propunham.

Os padres do deserto tiveram um papel de discernimento, principalmente no que diz respeito à interpretação das escrituras. Propunham, além de um pensamento racional e analítico, contemplar alguém em suas relações com o Pai ou com o espírito, e com o mundo. Era uma arte de viver, um exercício espiritual, visando à transformação, à

²³ IDEM. Ibid. p.228.

²⁴ IDEM. Ibid. p.230 e passim.

comunhão, à transparência. Ensinarão a lição através de uma terapia da alma²⁵. Os padres não investigavam um objeto ou letras, mas sim, se mantendo na presença de outras pessoas, introduziam-se no silêncio da adoração, no clima da oração em que se elabora sua teologia²⁶. No deserto, a vida desses monges baseava-se no isolamento e conseqüentemente na meditação. Viviam afastados, individualmente em suas cabanas durante a semana. Aos sábados reuniam-se para uma refeição e, depois, celebrar a liturgia do domingo.

Os gregos antigos conservaram diversos tratados ascéticos produzidos por estes monges, ou denominados padres do deserto. Os ensinamentos contidos nos tratados influenciaram grande parte da tradição monástica oriental e ocidental²⁷.

João Cassiano (370-435) fez diversas viagens pelo oriente, tendo contato com os pioneiros dessas práticas monacais, e com isso divulgou-a pelo próprio Oriente e principalmente Ocidente. Contribuiu para que aos poucos o trabalho dos primeiros monges fosse conhecido, respeitado e copiado²⁸, para ser usado como mais uma ferramenta na difusão da religiosidade cristã²⁹.

Para nossa análise é de suma importância o trabalho do monge bizantino Evágrio Pôntico (345-399), que teve grande influência anacoreta. A formação intelectual com seu mestre – Gregório de Nazianzo - e a experiência da vida ascética trouxeram a Evágrio de uma forma quase empírica, o conhecimento e a filosofia de vida que o caracterizaram como um dos primeiros padres do deserto, ou padres da Igreja. Evágrio já recomendava aos monges gregos que se preocupassem com o juízo final e evitassem os maus pensamentos:

Quando estiveres sentado em tua cela, recolhe-te e pensa no dia de tua morte... Que a vaidade deste mundo te cause horror... Pensa também naqueles que estão no inferno... Mas lembra-te também do dia da ressurreição; tenta imaginar o divino, o terrível julgamento... Geme então sobre os castigos reservados aos pecadores, chora, cobre-te com a imagem de suas lágrimas, no

²⁵ LÉLOUP, Jean-Yves. *Introdução aos verdadeiros filósofos. Os Padres Gregos: Um continente esquecido do pensamento ocidental*. 2.ed. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2004.

²⁶ IDEM. *Ibid.* pp. 12-35.

²⁷ IDEM. *Ibid.*, e passim.

²⁸ Talvez a prática mais correta caracterize-se como “uso”, ou apropriação. A Igreja apropriou-se desses textos para impor-se, com o objetivo de usá-los na difusão de sua doutrina. A tradição cristã considerou e tratou as causas dessas inquietudes definidas pelos padres do deserto como “psicoespirituais”, como demônios, diabos, verdadeiros obstáculos que se opõe entre o homem e Deus. Cf. LÉLOUP., op.cit.

²⁹ LITTLE, Lester K. op.cit. pp. 226-7.

temor de participar de suas ruínas; entretanto, ao pensar nos bens prometidos aos justos, rejubila-te, exulta e entrega-te à alegria... Que teu espírito não perca isso de vista, a fim de que assim possas pelo menos evitar os maus pensamentos³⁰.

No monasticismo primitivo, os monges conheciam e respeitavam várias regras, que por vezes continham definições bem precisas. Não as consideravam como normas jurídicas, mas sim como conjuntos de princípios da vida espiritual associados a soluções práticas para a vida cotidiana. Eram regras que podiam ser alteradas e/ou adaptadas com a aprovação do abade. Segundo Linage Conde³¹, em uma de suas obras alusivas à regra de São Bento, esta certamente serviu de fonte para diversos textos e/ou regras como a de Santo Isidoro, São Frutuoso e também a *Regula Communis*.

A *Regula Benedicti*³² prescreve a pobreza, a castidade, a obediência, a oração e o trabalho. Gradativamente se difundiu pela Europa e também provocou divergências internas no ambiente monástico, que se referem às reformas tratadas neste trabalho: cluniacense e, principalmente, cisterciense.

Entre as causas que deflagraram as reformas monásticas de Cluny e Cister, destaca-se a não observância de diversos preceitos descritos na *Regula Benedicti*, nos quais estão inseridos os pecados capitais. A presença da doutrina do setenário na Regra Beneditina nos mostra a difusão ampla que já alcançava influência do trabalho dos pioneiros das práticas monacais, como veremos no capítulo 1. Na verdade, Cluny e Cister representaram o objetivo de voltar à vida de trabalho e oração, fundada pela Ordem Beneditina.

A amplitude do tema nos remete a buscar limites de espaço e tempo, pois não foi nosso objetivo fazer uma revisão histórica da doutrina do setenário durante o período medieval. Um estudo desta magnitude representaria uma análise de suas transformações ao longo do tempo, os debates em relação à mesma e as reflexões desenvolvidas por diversos pensadores a respeito do tema. Por isso, evitando o risco de generalização, delimitamos nossa análise na Baixa Idade Média portuguesa, entre fins do século XV e início do século XVI³³.

³⁰ EVÀGRIO PÔNTICO apud DELUMEAU, Jean. Op. cit. vol.1, p.104.

³¹ CONDE, António Linage. *Los origens del monacato beneditino em la Península Ibérica*. León: Centro de Estudios y investigaciones S. Isidoro, 1973.

³² *Benedicti Regula monachorum*. Edição e tradução: ENOUT, J.E. *A Regra de São Bento*. Latim-português. Rio de Janeiro: Lúmen Christi, 1990.

³³ Esta delimitação é consequência do estudo da fonte que analisei no capítulo 3, um tratado doutrinário produzido e/ou copiado em fins do século XV.

Levando-se em conta que a doutrina foi criada em ambiente monástico, direcionamos nosso olhar para as fontes de uma das ordens monásticas mais importantes do período medieval: a Ordem dos cistercienses³⁴. E por ser um assunto que apresenta ainda um amplo campo de estudo, delimitamos nossa temática ao estudo dos textos produzidos na mais importante abadia cisterciense em solo português, a abadia de Santa Maria de Alcobaça³⁵.

Construída na metade do século XII, a abadia de Alcobaça³⁶ foi um dos centros monásticos cistercienses que mais contribuíram para a cultura religiosa portuguesa na Baixa Idade Média. Isto ocorreu, principalmente, devido ao grande número de textos produzidos e copiados por seus monges, dos quais restam atualmente mais de quatrocentos e cinquenta, alguns dos quais foram analisados ao longo desta pesquisa.

O eixo principal da problematização da nossa análise é avaliar o quanto as concepções originais cistercienses estão presentes nos textos alcobacenses, no que se refere ao conceito de pecado e principalmente ao de pecado capital. Esta pesquisa visou identificar o quanto a doutrina dos Sete Pecados Capitais se mantinha ou não como fonte de inspiração para a Ordem dos cistercienses, a partir de um exemplo, que é Alcobaça.

Para isto, analisamos a regra fundacional da Ordem cisterciense, a *Carta de Caridade*, produzida na França em meados do século XII (no capítulo 2), e um tratado disciplinar/doutrinário alcobacense, o *Virgeu de Consolaçon* (no capítulo 3).

A Ordem Cisterciense foi fundada (em fins do século XI) em um momento em que acontecia uma reforma no meio monástico. Esta Ordem estava baseada na obediência rigorosa dos ensinamentos de Bento de Núrsia. A importância de se estudar tal Ordem também se justifica com a constatação de que os cistercienses, no século XI e no contexto histórico monástico, já representavam um movimento de reforma dentro de outra reforma. Esta primeira foi representada pela fundação de Cluny (em fins do século X) que, aos poucos, deixou de corresponder plenamente aos anseios dos monges mais devotos. Assim surge a reforma cisterciense, de grande sucesso, visto as dezenas de mosteiros fundados

³⁴ MATOS, Leonor Correia de. *A ordem de Cister em Portugal: mito e razão*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1999.

³⁵ MARQUES, Maria Alegria Fernandes. *Estudos sobre a ordem de Cister em Portugal*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

³⁶ Para conhecer a história da abadia de Alcobaça, vide GUSMÃO, Antonio Nobre de. *A Real Abadia de Alcobaça*. 2ª edição. Lisboa: Livros Horizonte, 1992.

pela ordem a partir do século XII³⁷. No capítulo 2, analisamos os anseios dos fundadores, suas indagações, e principalmente razões que provocaram a fundação da Ordem, além da forma que a doutrina do setenário aparece como justificativa de seus argumentos para a reforma.

Expostos os objetivos de nosso estudo, passamos agora a dissertar sobre a nossa organização temática. No capítulo 1, analisamos o surgimento e o desenvolvimento da doutrina dos Sete Pecados Capitais, através de um breve estudo sobre o monasticismo oriental e ocidental. Também salientamos no mesmo capítulo a importância da Regra de São Bento, visto que a mesma representou prestígio e influenciou tanto a obra de Gregório Magno quanto os preceitos religiosos de cluniacenses e cistercienses.

No capítulo 2, apresentamos as rivalidades de Cluny e Cister, que representaram a partir dos séculos XI e XII o papel importante de difundir o Cristianismo e a própria Regra de São Bento na Península Ibérica. Também apresentamos um breve histórico da abadia de Alcobaça, desvelando a importância da mesma para a cultura portuguesa desde sua fundação.

No capítulo 3, analisamos os testemunhos cistercienses dos séculos XIV e XV. Damos ênfase à fonte primária alcobacense, o *Virgeu de Consolaçon*. Esta fonte possui merecido destaque por até então apresentar-se inédita em Portugal. Ficou "esquecida" na Biblioteca Nacional de Portugal e conhecemos apenas um trabalho sobre esta obra, mas não de análise historiográfica e sim de transcrição e de cunho filológico.³⁸ No mesmo capítulo, também nos dedicamos à análise das fontes, para averiguar o tratamento dado aos pecados capitais nas mesmas. A evolução da doutrina, desde a fundação da ordem cisterciense até fins do período medievo português, buscando as representações e os significados da doutrina como um todo, e também a intensidade e caracterização individual de cada pecado para a ordem, e como a doutrina e seu desdobramento serviram de inspiração nas obras cistercienses.

Pretende-se que a análise se enquadre na linha da história cultural sobre a medievalidade portuguesa, relacionado simultaneamente à literatura confessional, aproximando-se, não obstante, da teologia. Apesar de o tema central cotejar os conceitos

³⁷ MARQUES. op.cit. pp.30-71.

³⁸ VIRGEU DE CONSOLAÇON. Ed. Albino de Bem VEIGA. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, 1959.

de pecado, pecado capital e relacioná-los com uma Ordem monástica, acreditamos que a análise documental desenvolvida faz alusão à construção das representações coletivas dos monges da Ordem dos cistercienses. Desta forma, este trabalho se diferencia da maioria das pesquisas correntes de historiadores ibéricos, nas quais o foco se estabelece no campo da história política e social.

Entendemos que a partir do termo “cultura” abre-se uma diversidade de possibilidades para análise, como a “cultura popular”, “cultura letrada” e outros tantos termos que pertencem ao leque estrutural, vertente de um termo tão polissêmico como a noção de “cultura”³⁹. Acredito que toda vida humana está mergulhada no mundo da cultura. A partir da comprovação de sua existência, o indivíduo já passa a ser um objeto cultural e, ao mesmo tempo, um produtor de sua própria cultura, se relacionando e interagindo na sociedade em que viveu. A própria comunicação, tanto através da linguagem falada (cultural oral) quanto da linguagem escrita (cultura escrita), nos mostra algumas das formas de se produzir cultura, pois é parte daquilo que entendemos fazer parte da vida social.

A partir de nossa pesquisa, utilizando como exemplo o livro, sendo ele uma produção e/ou uma cópia, o autor é visto como um produtor cultural. Mas o leitor, ao fazer a leitura, também toma para si a habilidade de produzir cultura. E cada um dos leitores cria uma nova leitura, uma interpretação daquilo que leu. A interpretação desta leitura, a partir do texto original, dependem de várias tendências, relacionadas principalmente à possibilidade que o leitor tem na “arte” da competência textual, não obstante, se ele, o leitor, também puder comparar esta nova leitura com textos que já leu. Assim, poderá averiguar se o autor conhece ou não textos que retratam o mesmo assunto.

Assim, sugerimos que “a prática cultural não é constituída apenas no momento da produção de um texto ou de qualquer outro objeto cultural, ela também se constitui no momento da recepção”⁴⁰. Com isso, nossa análise se refere às agências de produção, recepção, e difusão cultural, religiosamente caracterizadas como mosteiros. É através das práticas e processos que examinamos a forma como esta cultura foi produzida.

³⁹ BARROS, José D’Assunção. *A História Cultural e a contribuição de Roger Chartier*. Diálogos, DHI/PPH/UEM, v.9, n.1, pp. 125-141, 2005.

⁴⁰ IDEM. *Ibid.* p.128.

Há uma genérica afirmação errônea em relação aos mosteiros, principalmente se esta afirmação diz respeito aos cistercienses. Seria a ideia de que a sociedade fora acometida por uma peste, ou qualquer doença que acarretou uma perda demográfica significativa, e que isto se manifestou como uma representação punitiva, culpabilizando a mesma por pecar e/ou não seguir aos mandamentos de Deus. Assim, cria-se a necessidade de atrair monges para o povoado, construindo um mosteiro que enfatizará a existência da proteção espiritual desejada.

Ora, para grande parte dos mosteiros beneditinos trata-se de uma inverdade e, quando se fala dos cistercienses, Ordem na qual prevaleceu desde sua fundação, a busca pela prática mais austera da humildade, devemos analisar de uma forma mais minuciosa. Estamos no nosso trabalho analisando textos provindos de um mosteiro cisterciense, com isto temos que levar em consideração que as fundações dos mosteiros ocorreram de maneira inversa. Não há cidade, aldeia, povoado. O que há é um território virgem, inóspito, pantanoso, onde os cistercienses construíram seus mosteiros e, a partir do desenvolvimento do mesmo, atraiu as pessoas para viverem próximas a ele pelas mais variadas razões, desde a proteção espiritual, quanto à própria subsistência.

Há uma sociedade formando-se ao redor do mosteiro, interagindo, conhecendo-o, permitindo-se fazer parte do mesmo, ou pelo menos, do campo espiritual e econômico que ele representa. A cultura para nós é decifrada, entendida e revelada neste lugar formado pelo espaço que abarca a sociedade e sua relação com o mosteiro. Espaço este que foi produzido nas relações interativas entre as práticas e as representações⁴¹.

O livro é concebido como objeto cultural, uma representação da produção erudita, neste caso, religiosa, no mosteiro. A partir da recepção, isto é, da leitura – que também pode ser através da oralidade – circulam neste ambiente de produção cultural tanto os receptores quanto os produtores, que a partir de suas respectivas assimilações do conteúdo do livro, terão uma postura em relação a eles e também em relação à sociedade a qual vivem. Este posicionamento, esta assimilação, gera aquilo que Chartier⁴² define como práticas, isto é: os modos de convivência, os costumes, a distinção entre o que é certo e o

⁴¹ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

⁴² IDEM. *Ibid.* p.27.

que está errado. E em relação aos pecados capitais, uma representação da doutrina como um todo e também de cada um deles.

As representações são muito importantes para esta pesquisa, sendo elas alicerçadas e construídas a partir do real, são, portanto, um reflexo da realidade vivida e, principalmente, permite revelar as expressões que os homens criaram para explicar o mundo ao qual estavam inseridos, e a si próprios.

Adentrando no caminho da história cultural portuguesa, e ainda delimitando-a na Baixa Idade Média lusa, a temática relaciona-se com as pesquisas realizadas pelo medievalista português José Mattoso⁴³. É através do trabalho, pensamento e reflexões deste medievalista, que conseguimos resgatar e analisar o pensamento coletivo, as percepções coletivas, e os comportamentos das sociedades abordadas em seus estudos. As representações culturais de uma sociedade religiosa estão direta e intimamente relacionadas com as instituições religiosas, e como estas se relacionam com a sociedade, seja ela religiosa ou laica⁴⁴. Portanto, as análises das fontes nos revelam a representação de um “modelo de mundo” que o poder clerical almeja, o que conseqüentemente também nos revela suas indagações e seu modo de pensar⁴⁵.

Segundo Mattoso, é essencial entender como se articula o inter-relacionamento cultural entre os grupos sociais que compõem a sociedade em estudo, pois assim veremos expostas as representações mentais e o imaginário coletivo. No caso de nossa análise, os aspectos religiosos que permeiam a vida dos monges e, por assim dizer, também da sociedade alcobacense⁴⁶. Em uma obra específica sobre o pecado, José Mattoso concentra o estudo nos chamados pecados nefandos, relacionando-os com o tratamento dado a eles pelo poder eclesiástico, sugerindo que o mesmo, durante um determinado tempo, tentou ocultar os pecados mais graves, como forma de evitar a propagação dessas práticas⁴⁷.

⁴³ Apesar da maioria de seus trabalhos ter se dedicado aos aspectos políticos, sociais e econômicos, a obra desse autor tem contribuído muito para a construção das representações da sociedade medieval portuguesa. Principalmente a partir da publicação de *Fragmentos de uma composição medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.

⁴⁴ MATTOSO, José. *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*, 2ed. Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1997.

⁴⁵ MATTOSO, José. *A escrita da História: teoria e métodos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

⁴⁶ MATTOSO, José. *O essencial sobre a cultura medieval portuguesa (séculos XI ao XIV)*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1986.p.19.

⁴⁷ MATTOSO, José. *Pecados Secretos*. Signum: Revista da ABREM (Associação Brasileira de Estudos Medievais), n°2, 2000, pp.11-42.

CAPÍTULO 1

Os Sete Pecados Capitais no Monaquismo.

1.1 O monaquismo e seu legado.

No Ocidente, o monaquismo se caracterizou da forma cenobítica (do grego *koinobion*, “vida em comum”), e não eremítica⁴⁸. A formação e o fortalecimento acontece desde o século IV, com fundações de mosteiros que gradativamente foram sendo regidos por regras em comum e na obediência ao *abba*⁴⁹, e de uma disciplina baseada na oração e no trabalho⁵⁰. O crescimento ininterrupto desde o século IV baseou-se historicamente da vontade e retorno à vida apostólica⁵¹. A vida eremítica caracterizava-se pelo isolamento do homem por completo, mas os próprios monges tinham noção dos perigos de viver completamente só. Voltados para si mesmos, longe do mundo - dominado pelo pecado - e longe dos homens que ainda buscavam a paz interior, os eremitas poderiam cair na soberba ao considerarem-se perfeitos em relação aos outros. A vida cenobítica, por muitas vezes era mais adequada⁵². Há um relato que um monge, de nome Ptolomeu que se absteve de uma forma exagerada, até de sermões e de sacramentos; assim, este homem dominado pelo orgulho, abandonou a colônia de eremitas no Egito, onde vivia, e voltou para as cidades, mais tarde soube-se que o mesmo entregou-se à embriaguez e à gula⁵³.

Afastamento do mundo ou separação? Parece-me que o termo separação não se encaixa nesse contexto, o mosteiro está aberto e em contato com o mundo. Aristocratas, senhores e reis declaram seu apoio para se fortalecer. Os mosteiros se destacaram economicamente nas regiões nas quais surgiram, com grandes áreas para cultivar, atraíram

⁴⁸ BERLIOZ, Jacques. (Org). *Monges e Religiosos na Idade Média*. Trad. Teresa Pérez. Lisboa: Terramar, 1994.p.5.

⁴⁹ De *Apa*, um termo copta semelhante ao *abba* do siríaco e hebraico, que significa pai, o *abba* seria o pai espiritual.

⁵⁰ BERLIOZ, Jacques. Op.cit., p.6.

⁵¹ IDEM. Ibid. p.7.

⁵² CALVÁRIO, Patrícia. *Comunhão na solidão: a vida do deserto no Oriente cristão*. Thaumazein (Santa Maria, Brasil), Ano VII, nº13, julho de 2014, pp.63-73.

⁵³ IDEM. Ibid. e passim. Paládio (365-425), monge que viajou para o Egito em busca de ensinamentos, durante nove anos aprendeu e registrou informações sobre a vida eremítica e cenobítica no deserto. Cf. *Historia Lausiaca, Patrologia Graeca*, 34, 991-1278.

e formaram grandes centros urbanos⁵⁴. Além disso, a partir do século XIII surgem as Ordens mendicantes, os monges saem dos claustros para pregarem⁵⁵. Pregação do Evangelho na pobreza, eis o que caracterizam as Ordens religiosas fundadas por Domingos de Caleruega e Francisco de Assis.

Desde as primeiras fundações, com o propósito de “fugir do mundo”, as ordens monásticas influenciaram o Ocidente medieval. No início, com a fuga do mundo e mais tarde com sua reação e ação sobre o mundo, se consolidaram como fenômeno total. Com um plano inicial religioso tiveram que criar uma economia sustentável, assim propiciou o desenvolvimento de técnicas de produção agrícola e preservaram obras da cultura clássica. Com as relações complexas que tiveram com o mundo exterior, obrigaram-se a modificar-se, reformar-se, e, em alguns casos, provocaram sua própria extinção⁵⁶.

O histórico da doutrina do setenário nos remete ao trabalho do monge bizantino Evágrio Pôntico (345-399), que teve grande influência anacoreta. Evágrio nasceu na região do Ponto, à beira do Isis, na atual Turquia, por volta do ano de 345 de nossa era. Os poucos indícios nos revelam que seu pai era “corepíscopo”⁵⁷, que deixou a educação de seu filho aos cuidados de Gregório de Nazianzo, teólogo e poeta⁵⁸. Com Nazianzo, Evágrio aprendeu os fundamentos da Filosofia e das escrituras sagradas. Era uma vida caracterizada por horas de meditação e liturgia. Em 380, Evágrio e Nazianzo deixaram a região do Ponto e dirigiram-se à Constantinopla, onde o último fora eleito patriarca. Mas os novos ares da cidade cosmopolita não trouxe a paz que Evágrio buscava. Ele se sentiu afastado da vocação que seu pai e seu mestre o incumbiam. Mais tarde em Jerusalém, também não encontrou o ambiente propício, tornou-se monge e abandonou as cidades, isolou-se para meditar e encontrar a paz de espírito e do coração. Mais tarde, no Egito, viveu os primeiros anos em Nítria, próximo de Alexandria. Foi onde o monge, enfim, se instalou definitivamente, vivendo em meio ao deserto até o fim de seus últimos dias⁵⁹.

A obra *Practike* de Evágrio é um tratado terapêutico, pelo qual o homem é instruído para conhecer a sua verdadeira natureza. É uma análise do comportamento da alma, das

⁵⁴ BERLIOZ, Jacques. op.cit., p.8.

⁵⁵ IDEM. Ibid. p.10.

⁵⁶ IDEM. Ibid.p.11.

⁵⁷ Bispo do campo, instituição que existiu no Oriente a partir do século III. Aos poucos foram subordinados aos bispos das cidades, tendo assim seus poderes limitados até fins do século VIII.

⁵⁸ LELOUP. op.cit. pp.79-83.

⁵⁹ IDEM. Ibid. e passim.

paixões, dos pensamentos e das inquietudes que agitam o ser humano. É no deserto, com o isolamento e a meditação, que a luta contra os maus pensamentos se torna ativa. *A Practike* versa sobre o método espiritual, que tem como objetivo a purificação da alma. Prática que lentamente conduz o coração a reencontrar sua saúde e sua salvação.

Em busca da comunicação com Deus, os padres do deserto optaram por esta vida ascética. E através de manifestações e renúncias dos prazeres mundanos é que surgem as tentações, que de certa forma também são as condições para o nascimento do pecado. Com o seu ambiente inóspito, a vida no deserto convida-nos ao recolhimento. Assim como o ambiente exterior pouco desperta os nossos sentidos, porém a concentração ocorre no nosso interior. É, portanto, no deserto que os homens encontram a si mesmos. Ou como dizia Santo Antonio, a nossa “montanha interior”⁶⁰. O local de padecimento dos ataques ferozes dos demônios⁶¹.

Na convivência e na absorção de sabedoria essencialmente empírica, Evágrio Pôntico listou os oito maiores males⁶² ou necessidades que os monges sofriam no deserto⁶³, e desta forma nasce o que futuramente será a mais importante doutrina sobre pecados do período medieval, os Sete Pecados Capitais.

Na lista de Evágrio, ele caracteriza-os como pensamentos maliciosos, doenças de espírito, que levam as pessoas aos vícios, com descontrole sobre os desejos:

Octo summa vitiosarum cogitationum genera sunt, sub quibus omnis cogitatio continetur. Prima est gulae, secunda libidinis, tertia avaritiae, quarta tristitiae, quinta irae, sexta desidiae, septima inanis gloriae, octava superbiae. Hae autem omnes, ut animae negotium facessant vel non facessant, in nobis haudquaquam situm est; ut autem in ea moram trahant, vel non trahant, aut perturbationes excitent, vel non excitent, id vero nostri arbitrii ac potestatis est⁶⁴.

⁶⁰ Esta montanha pode ser a de Quzsum, onde localiza-se o mosteiro de Santo António. Cf. S. ATHANASIUS, *Vita Antoni*, p.26, 835-978. Edição Crítica: H. Wace e P. Schaff, 1892.

⁶¹ BRAKKE, D. (2006). *Demons and the making of a Monk. Spiritual combat in Early Christianity*. London: Harvard University Press, pp. 23-48.

⁶² LELOUP. op.cit. p. 364.

⁶³ Vide ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Traité pratique ou Le Moine*. Édité par Antoine Guillaumont & Claire Guillaumont (Sources Chrétiennes, n. 171). Paris: Du Cerf, 1971, pp. 596-7.

⁶⁴ Patrologia Graeca, XXXIII, Evagrii Monachi (*Ad anatolium*) Trad. Jacques-Paul MIGNÉ, Harvard University, 1858. Disponível em <<http://www.archive.org/details/patrologiaecurs07hopfgoog>> Vol.40. p.1271. Tradução: São oito espécies principais de pensamentos viciosos, ao abrigo dos quais se contém cada pensamento. O primeiro pensamento é o da gula (*gula*), o segundo é o da luxúria (*libido*), o terceiro é o da avareza (*avaritia*), o quarto é o da tristeza (*tristitia*), o quinto é o da ira (*ira*), o sexto é o da acedia (*desidia*), o sétimo é o da vanglória (*inanis gloria*), o oitavo é o do orgulho (*superbia*). E de forma alguma se permite a algum desses pensamentos viciosos em nós, executando ou não executando a ação da mente; e pertence

A lista de Evágrio é formada por oito pensamentos viciosos: gula (*gula*), luxúria (*libido*), avareza (*avaritia*), tristeza (*tristitia*), ira (*ira*), acedia (*desidia*), vanglória (*inanis gloria*) e orgulho (*superbia*). No final de seu texto, Evágrio escreve em outras palavras: “*Octo sunt cogitationes, ex quibus vitium oritur*” (São oito pensamentos a partir dos quais se origina o vício).

Cabe aqui uma análise etimológica do pensamento definido como “desidia”, pois Evágrio, em outras partes de seu texto, faz uso da palavra acedia (*cogitatio acediae*) no lugar de *desidia*. Desidia quer dizer “inércia, inatividade, indolência, ócio, preguiça”, equivalendo, em certa medida, e conforme o contexto, a pigrítia (preguiça) e, de acordo com cada caso, sem seu caráter mais pejorativo. Ao longo da historicidade do setenário veremos a transformação deste pecado, que significou um estado de ócio, ou preguiça. Porém, essa palavra usada pelo tradutor do grego ao latim, partiu do original grego, *akedia*. Existe uma palavra equivalente em latim, a acedia (que o dicionário Saraiva define como uma palavra de uso eclesiástico, querendo dizer “indolência, negligência, desleixo, langor, abatimento, tristeza”)⁶⁵.

Todavia, não basta conhecermos significados de léxicos e glossários. Os significados imediatos não revelam por si só a conceituação que cada pensador eclesiástico apresenta em seus estudos. De fato, mais adiante, ao comentar sobre a desidia (ou akedia), Evágrio apresenta um vício que leva à tristeza, inatividade, mas também o desvio da atenção para outras coisas que não as coisas de Deus, levando tanto à inatividade quanto ao ativismo.

Esses oito pensamentos, ou oito sintomas listados por Evágrio foram caracterizados por ele como “doenças espirituais”, que transformam o homem em um viciado, lhe despertam desejos incontroláveis. Mais tarde, esta perda de orientação foi transformada na ideia de ato pecaminoso.

No final do século VI, na sua obra *Moralia in Job*, o Papa Gregório Magno (590-604) descreveu uma lista de pecados, na qual podemos notar a sistematização dos pecados com bastante influência na tradição monacal-primitiva e na primeira lista de Evágrio. A

certamente ao nosso arbítrio e poder, colocando ou não colocando impedimentos a ela, ou lhe provocando ou não provocando perturbações.

⁶⁵ SARAIVA, F.R. dos Santos. *Dicionário Latino-Português. Etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc.* Redigido segundo o plano de L. Quicherat. Belo Horizonte: 2006, 1ª ed. séc. XIX.).

importância do trabalho de Evágrio é confirmada não só na adaptação de sua lista pelo Papa Gregório Magno, mas também com a agregação da doutrina, já como pecados capitais, à da Igreja Católica, que a utilizará principalmente nos rituais de confissão e nos sermões.

Em seu pontificado, o Papa Gregório Magno tratou a cristianização de todos os povos germânicos como a principal questão política⁶⁶. Podemos reconhecer a importância de seu trabalho para não apenas difundir o cristianismo, mas também a doutrina do setenário readaptada por ele. São Gregório não aceitava elogios, era definido como um homem humilde, acima de tudo. Não publicou nada do que escreveu, pois se achava inferior aos outros “mestres”. Dizia que sua alma sofria devido aos seus encargos pastorais⁶⁷. Foi ele quem enviou uma missão formada por monges para a região da atual Inglaterra, e que obteve um excelente resultado na cristianização dos povos anglo-saxões. Tal foi a competência nesta missão, que fez com que os próprios monges ingleses saíssem para fazer o mesmo em regiões ainda não cristianizadas, como relata o texto de Jacopo de Varazze a seguir⁶⁸:

Um dia, passando pelo mercado de Roma, o beato Gregório viu que estavam à venda umas crianças de boa constituição, bela aparência e notáveis pela exuberância de seus cabelos. Perguntou ao mercador de que país ele os trouxera. Ele respondeu: “Da Bretanha, onde todos são de semelhante beleza”. Interrogou-o de novo, para saber se eram cristãos. O mercador: “Não, eles se mantêm no erro do paganismo! Então Gregório suspirou com amargura e disse: “Ó, que pena que o príncipe das trevas ainda possua figuras esplêndidas como essas!”. Perguntou qual o nome daquele povo. Resposta: “Chamam-se anglos”. Gregório: “O nome anglos é adequado, pois é parecido com angélicos, e eles têm fisionomia de anjos”⁶⁹.

Destaca-se também o fato de que até Gregório Magno a doutrina dos Sete Pecados Capitais era mantida apenas no ambiente monástico. A partir dele, além de continuar se mantendo neste ambiente, o setenário obteve uma difusão mais ampla, dentro e fora dos mosteiros, já estabelecido como parte da doutrina da Igreja Católica. Além disto, é importante salientar as distinções percebidas na expressão dos textos de Evágrio e Gregório Magno. Os maus pensamentos de Evágrio prescreviam sintomas psicoespirituais, relacionados com uma prática que buscava uma paz espiritual. Em Gregório, que revela

⁶⁶ LITTLE, Lester K. op.cit. p.229.

⁶⁷ JACOPO DE VARAZZE. op.cit. pp.280-295.

⁶⁸ IDEM. Ibid. e passim.

⁶⁹ IDEM. Ibid. pp. 282-3.

uma inspiração na lista do monge bizantino, estes maus pensamentos são adaptados à doutrina cristã. O “deixar” ser dominado por esses maus pensamentos, expresso nas inquietações, na desorientação, foi interpretada como pecado e, a partir disso, disseminado como atos contrários à lei divina.

Gregório Magno construiu a ideia de que a alma humana é testada, assediada por um exército de vícios. São vícios tentadores que em momentos diferentes atacam sem piedade o ser humano. O que difere da lista de Evágrio é a supervalorização do pecado da soberba, que está acima dos sete pecados. A soberba, portanto, exerce a função de comandante deste exército, seguida pelos sete principais vícios, seus “generais”. Existe uma luta entre o bem e o mal, e neste combate o grande exército de vícios desafia o coração da vítima, liderado pela soberba as fileiras se formam e à frente delas estão os principais generais, com o objetivo de dominar por completo o coração. Os maiores em menor número dominam a mente, e os menores em maior número ajudam após o primeiro ataque.

Outra tradição bastante difundida é a da psicomaquia⁷⁰, conhecida como o combate espiritual entre os vícios e as virtudes, introduzida principalmente por Prudêncio, no século IV. Estes confrontos espirituais vieram a inspirar obras em diversos campos, tanto na literatura quanto na iconografia. Ele atribui a ideia de conflito, vícios contra virtudes, e esta ideia aparece em alguns textos monásticos.

Na exortação dos generais (*duces*)⁷¹ e o uivo do exército, fica bem clara a ideia de combate, de enfrentamento, denominada como um “combate espiritual”, expressa no *Exercitus diaboli dux supervia, cujus soboles, septem principalia vitia*⁷²:

⁷⁰ Cf. MARTINS, Mario. “*Psicomaquia ou combate espiritual*”. In: *Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa*. Lisboa: Edições Brotéria, 1975, PP.173-206.

⁷¹ Por outro lado, em inglês se traduziu por *captains*. Talvez fosse o mais correto, é pensar que o certo é um general por exército, mas embora neste *caput* o texto fale em sete generais com um exército atrás, mais adiante o autor afirma que para cada *dux* existe um exército. Além do mais, logo abaixo do rei estavam os generais. A totalidade dos exércitos formava um único exército.

⁷² MAGNO, S. Gregório. *Moralia in Job*. Patrologia Latina, volume 76, 1857, col. 620-621. Caput XLV. *Patrologiae Cursus Completus*. Trad. Jacques-Paul MIGNE. Paris: Migne Editorem, 1857. Tradução livre: Com relação aos vícios tentadores que lutam contra nós em um combate invisível, reinando sobre eles o orgulho alguns vão à frente na posição de generais, e outros seguem atrás como um exército. Mas, todos os vícios não se apoderam do coração com o mesmo tipo de ataque, porque enquanto os maiores e em menor número tomam a dianteira contra a mente descuidada, os menores e em multidão se esparramam contra ela como uma infantaria. Com efeito, o mesmo orgulho, o rei dos vícios, quando tiver se apossado plenamente do coração derrotado, imediatamente ele o entrega aos sete vícios principais como se fossem alguns de seus generais, os quais irão devastá-lo. E certamente um exército segue os generais, porque sem dúvida nascem deles multidões de vícios importunos. E isso melhor expomos se, conforme podemos, revelamos de modo

Tentantia quippe vitia, quae invisibili contra nos praelio regnanti super se superbiae militant, alia more ducum praeceunt, alia more exercitus subsequuntur. Neque enim culpae omnes pari accessu cor occupant. Sed dum majores et paucae neglectam mentem praeveniunt, minores et innumerae ad illam se catervatim fundunt. Ipsa namque vitiorum regina superbia cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit. Quos videlicet duces exercitus sequitur, quia ex eis procul dubio importunae⁷³ vitiorum multitudines oriuntur. Quod melius ostendimus, si ipsos duces atque exercitum specialiter, ut possumus, enumerando proferamus. Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua, Scriptura attestante, dicitur: Initium omnis peccati est superbia (Eccli.x,15). Primae autem ejus soboles⁷⁴, septem nimirum principalia vitia, de hac virulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia⁷⁵, avaritia, ventris ingluvies, luxuria. Nam quia his septem superbiae vitiis nos captos doluit, idcirco Redemptor noster ad spiritale liberationis praelium spiritu septiformis gratiae plenus venit.

Nesta exortação dos exércitos, a palavra “*duces*” prescreve ao nosso modo de ver, um significado próximo de líderes, que em outro contexto talvez o mais correto fosse traduzir por “duque”. Pois essa palavra existia e era utilizada na época e denota um cargo, algo que frequentemente não se traduz por uma palavra “equivalente”. Mas, consideramos - importante no texto - a analogia com um exército (o de vícios) e no vocabulário atual não existem mais duques e sim generais. Embora nesta tradução se busque a historicidade, é por isso que em outros momentos o caráter de pregação do texto cede aos elementos históricos. Neste caso, o termo *duces* serve apenas como analogia, podendo ser substituído por outro equivalente, de forma diferente de quando um aspecto comportamental sócio-histórico não existe mais na atualidade.

Analisando outros termos importantes, veremos que a ordenação dos pecados se aproxima mais ainda do que imaginamos do que é um exército. Refiro-me à infantaria (*catervatim*), por exemplo, e esparramar (fundo, *fundere*). O termo *catervatim* vem de

específico a enumeração dos mesmos generais e exército. Pelo que a raiz de todo mal é o orgulho, sobre o que a Escritura atesta dizendo: “O começo de todo pecado é o orgulho” (Eclesiástico, 10, 15). Mas, dessa raiz venenosa brotam sem dúvida sete vícios principais como sua primeira cria, a saber, a vanglória, a inveja, a ira, a tristeza, a avareza, a gula e a luxúria. Ora, porque Ele se afligiu que nós fomos mantidos em cativeiro por esses sete vícios do orgulho, nosso Redentor veio cheio da graça septiforme do Espírito [Santo] para a batalha espiritual de nossa libertação.

⁷³ O *importunus*, significando em latim “inconveniente, desagradável, incômodo”, e em português “impertinente, insuportável” (Dic. Aurélio). E que S. Isidoro de Sevilha (c. 560-636), contemporâneo de São Gregório Magno (540-604), define como “que não descansa”, segundo F. R. dos Santos Saraiva (verbebe *importunus*).

⁷⁴ “Seus primeiros filhos”, no plural, mais literalmente.

⁷⁵ Além daquela conceituação dada por Evágrio e por S. Tomás (consequência da acedia que levava tanto ao ativismo quanto à inatividade e tristeza, tristeza para com as coisas espirituais), é interessante que na definição vocabular de *tristitia* entra muito comumente a ideia de “gravidade”, “seriedade”, “severidade”, “ser carrancudo” “estar de mau humor” (conforme F.R. Saraiva, *tritis* e *tristitia*).

caterva, isto é, “infantaria, pelotão, tropas, batalhão”. Mas, pela imagem dada pela infantaria (maioria de pessoas do exército) também significa “multidão, bando”. Ou seja: “por turmas, companhias, pelotões, aos bandos”. Chama a atenção o fato de os generais irem à frente dos soldados, fazendo analogia com o exército bíblico ou bárbaro, em que os reis e generais iam à frente, sabemos que não era igual ao antigo Império Romano ou exército medieval da Baixa Idade Média em que, pelo o que sabemos, os chefes observavam de certa distância⁷⁶.

Neste exército, Gregório se refere e menciona que os pecados são inúmeros, *innumerae*, de *innumerus*. Na raiz da palavra indica o que não pode ser contado ou que é infinito. Mas também, “inumerável, muito numeroso, inúmero; falta de número”. Pelo contexto creio que os vícios poderiam ser contados, e se contrapunham aos de menor número. De fato, no final do texto o autor troca *innumerus* por *multitudo*, ou seja, algo que pode ser contado, mas em muito grande número. Por isso, assim como a palavra *culpa* (falta, culpa) que não encontraria paralelo muito adequado em português (embora *innumerus* pudesse ser traduzido por “grande número”), aproveitamos o sinônimo.

No tocante à soberba, que exerce o papel de líder do exército, Gregório escreveu “*regina*” para concordar com *superbia* que também possui o gênero feminino. Não obstante temos que considerar que “rainha” pode indicar algo abaixo de um rei, se o marido estivesse vivo, é claro. Poderia se traduzir por “*soberbia*”, mas a palavra (junto com soberbo) indica alguém que é “muito” orgulhoso, parecendo perder o sentido latino. Além do mais, a tradução tem que se ater à palavra popularizada no imaginário popular, eclesiástico, historiográfico, ou seja, o orgulho. Assim como na *Bíblia Ave Maria* (incluindo o versículo anterior, Eclesiástico, 10, 14-15): quando expressa-se que “O início do orgulho num homem é renegar a Deus, pois seu coração se afasta daquele que o criou, porque o princípio de todo pecado é o orgulho”. Faz alusão ao ser, pois define também que “aquele que nele se compraz será coberto de maldições, e acabará sendo por elas derrubado.” Assim como na *Vulgata Latina* (século XVI) e a *Neo Vulgata Latina* (do século XX, mas com texto mais semelhante ao de S. Gregório), mesmos versículos.

Gregório, também imediatamente quando se refere à ordenação de sua lista, utiliza o modo “*septiforme*”, (sete formas, palavra ainda existente em português). Fazendo

⁷⁶ DEMURGER, Alain. *Cavaleiros de Cristo: Templários, teutônicos, hospitalários e outras ordens militares na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.p.9-11 e passim.

referência assim também aos sete dons do Espírito Santo (fortaleza, sabedoria, ciência, conselho, entendimento, piedade, temor de Deus), que foram indicados pelo profeta Isaías (11,1-3), em uma profecia que anunciava a vinda do Messias, Nosso Senhor Jesus Cristo, a partir da descendência de Jessé, pai do rei Davi. Assim sendo, os sete vícios seriam combatidos pelas sete formas ou dons do Espírito Santo.

É importante salientar que São Tomás de Aquino, em seus comentários ao livro de Isaías, disse que esses dons não poderiam ser chamados de virtudes⁷⁷, porque seriam mais elevados. E a Suma Teológica, diferencia os dons das virtudes: "Para distinguir os dons das virtudes, devemos seguir o modo de falar das Sagradas Escrituras, que deles nos fala não pelo nome de dons, mas pelo nome de espíritos, conforme disse Isaías⁷⁸. Estas perfeições são chamadas de dons, não apenas porque são infundidos no homem por Deus, mas também porque, por meio deles, o homem se dispõe a tornar-se prontamente móvel pela inspiração divina, (e por isto são chamados também de espíritos). Por isto é que se diz que os dons aperfeiçoam o homem para atos mais elevados do que os atos das virtudes.

Os dons do Espírito Santo são, portanto, perfeições do homem pelas quais o próprio homem é disposto a seguir bem o instinto do Espírito Santo. As virtudes morais são hábitos que aperfeiçoam as potências apetitivas na medida em que elas participam de algum modo da razão, por ser-lhes natural e obviamente, serem movidas pelo império da razão. Portanto, os dons do Espírito Santo estão para o homem por comparação ao Espírito Santo assim como as virtudes morais estão para com as potências apetitivas por comparação à razão.

O Papa Gregório Magno instituiu a *letania septiformis*, em que sete diferentes grupos reúnem-se em sete diferentes igrejas e marcham para Santa Maria Maggiore. A primeira delas teria ocorrido em 560⁷⁹, logo após as inundações devastadoras que dizimaram a cidade, junto com a pestilência que veio depois, que matou o Papa Pelágio. O novo bispo de Roma, Gregório Magno, instituiu uma procissão penitencial para que a ira

⁷⁷ Sobre os pecados e virtudes na Suma Teológica de São Tomás, Cf. TEIXEIRA, Igor Salomão. *A Encruzilhada das Ideias: aproximações entre a Legenda Áurea (Iacopo da Varazze) e a Suma Teológica (Tomás de Aquino)*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. Sobretudo, capítulo 2, “Os pecados: Tomás, um arcaico?”.

⁷⁸ Summa Theologiae, Ia IIae, Q.68 a.1.

⁷⁹ De acordo com Jacob Latham (LATHAM, Jacob. *The Making of a Papal Rome: Gregory and the letania septiformis*. In N. Lenski and A. Cain, (eds.), *The Power of Religion in Late Antiquity* (Burlington, VT: Ashgate, 2009) 293-304).

de Deus pudesse ser aplacada. Ele pregou uma homilia chamando os cidadãos de Roma ao arrependimento. É uma interessante relação de um dado histórico com seus escritos sobre os sete vícios capitais, uma vez que São Gregório parece ter dado uma importância teológica muito grande ao Espírito Santo septiforme em seu pontificado.

Fazendo uma comparação da lista de Evágrio com a de Gregório, podemos ver a influência da primeira sobre a segunda, e já a historicidade própria da doutrina. Também, com Gregório, a doutrina absorve algo que irá lhe caracterizar desde a Idade Média até nossos dias: o número sete. Com a soberba exercendo o papel principal a partir da lista de Gregório, firma-se a ideia de serem sete os pecados capitais.

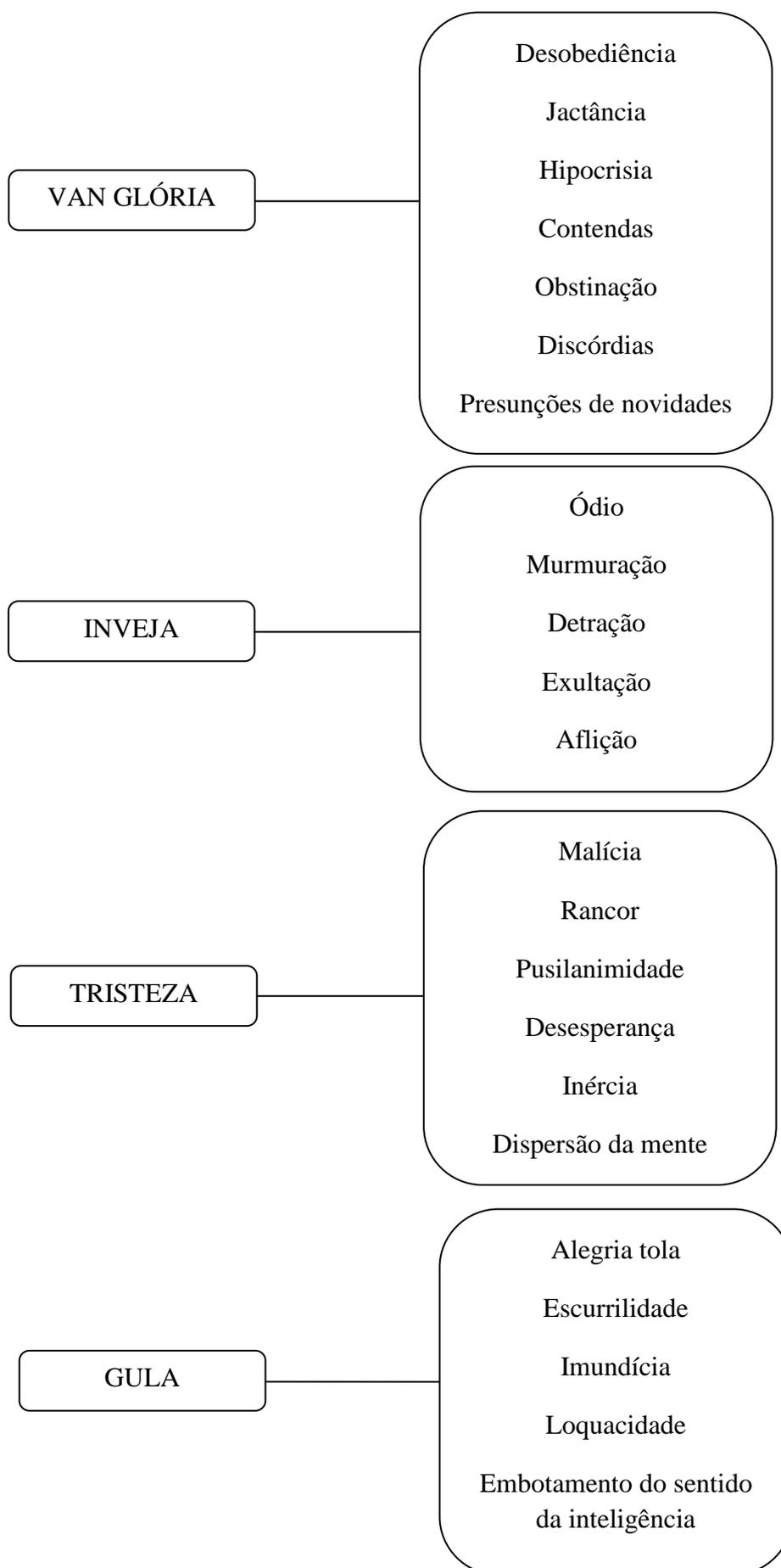
Tabela 1

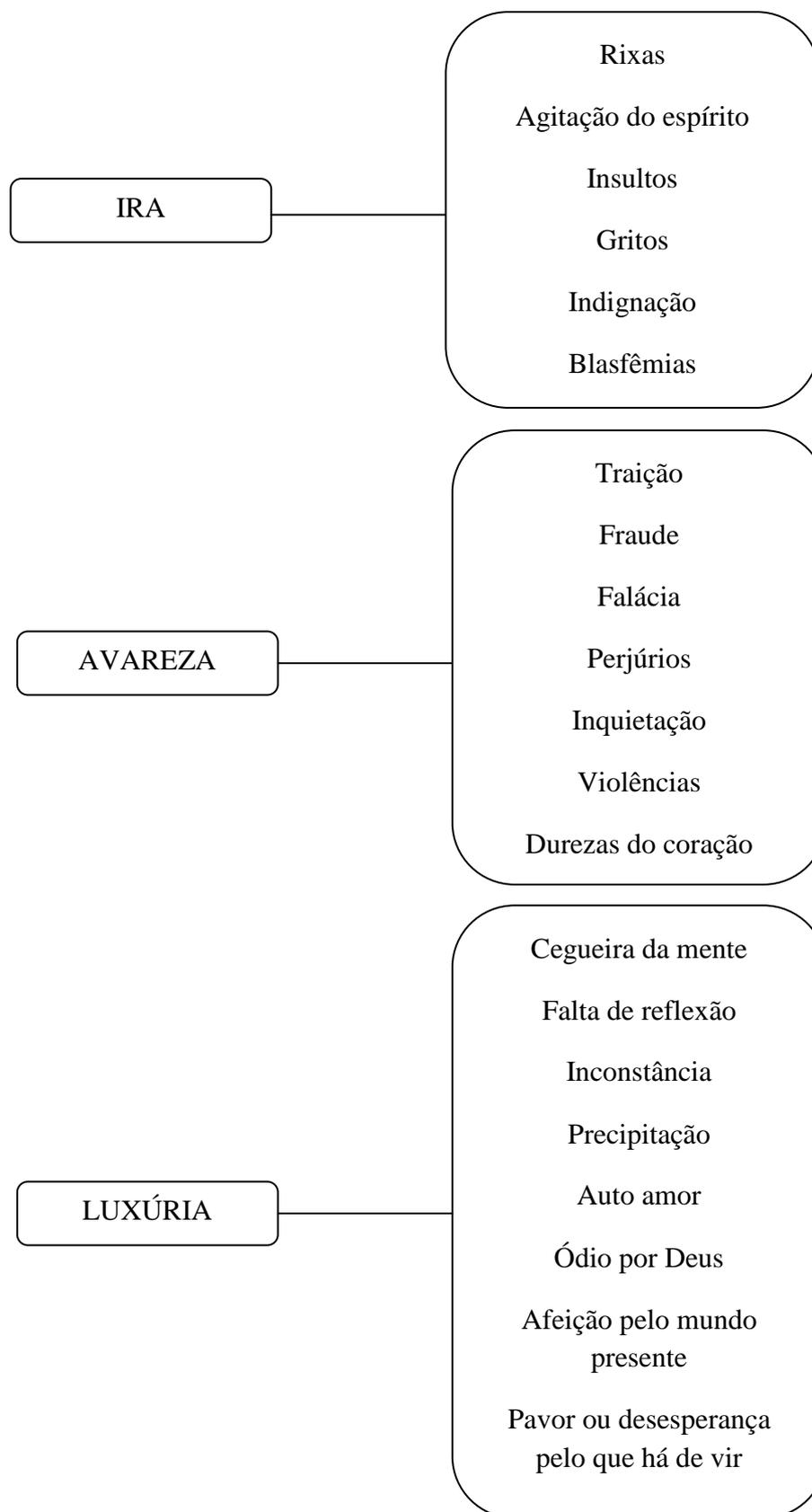
Comparação da lista de pensamentos viciosos de Evágrio Pôntico com a lista do exército de vícios de Gregório Magno.

Evágrio - <i>Practike</i>	Gregório – <i>Moralia in Job</i>
Gula	Soberba
Luxúria	Van Glória
Avareza	Inveja
Tristeza	Ira
Ira	Tristeza
Acídia	Avareza
Van Glória	Gula
Soberba	Luxúria

Para Evágrio a gula e a luxúria merecem destaque, visto que no inóspito deserto, os pecados carnis revelam-se de uma forma mais natural e intensa no que se refere às tentações, por não dizer, às necessidades fisiológicas. Observando a lista de Gregório, na qual a soberba exerce a função de ser o maior dos pecados, faz-se alusão ao pecado de Lúcifer, que apenas por ser soberbo foi expulso do céu.

Conforme Gregório, cada um dos sete vícios, gerados a partir da soberba, tem seu próprio exército, fazemos uso de infográficos para melhor entendermos a forma hierárquica da disposição dos pecados conforme a obra de Gregório Magno:





Algumas considerações a respeito dos vícios gerados pelos sete principais pecados devem ser evidenciadas. Segundo Gregório Magno cada um deles está ligado entre si por um grau de parentesco, que somente podem surgir um do outro. Com efeito, a primeira prole do orgulho é a vanglória, e esta, quando corrompe a mente oprimida, imediatamente gera a inveja; “porque, sem dúvida, quando busca a grandeza de um nome vão, consome-se”⁸⁰ por outra pessoa capaz de obtê-lo.

A partir da inveja é gerada a ira, porque quanto mais o espírito é lesado pela ferida interior da inveja (*livor*) – diz Gregório – mais irá se perder na mansidão da tranquilidade; seria como se tocar uma ferida, em razão disso, se sentir a mão opositora como que mais fortemente é pressionada. Também da ira se origina a tristeza, porque quanto mais desordenadamente a mente perturbada se golpeia, mais ela se confunde pela condenação; e, quando tiver perdido a tranquilidade, nada a apoia a não ser a tristeza (*moeror*) que se segue da perturbação.

Também a tristeza leva à avareza⁸¹, porque quando o coração perturbado está sendo atacado e tiver perdido dentro dele o bem da alegria em si mesmo, ele busca fora por algo que o console; e tanto mais desejará obter os bens exteriores quanto menos alegria interior possuir para a qual possa recorrer.

Porém, depois destes, restam ainda dois vícios carnisais, isto é, a gula e a luxúria. E é evidente que a luxúria nasce da gula (*ventris ingluvie*, “do ventre ou estômago glutão”), quando na própria distribuição dos membros as genitálias aparecem debaixo e ligadas (*subnexa*) ao ventre. Por isso, segundo Gregório, quando um é alimentado sem critérios, o outro sem dúvida é excitado para a libertinagem⁸².

Algo interessante ocorre na geração do “ódio”, muitas vezes associado à “ira”⁸³: é que na lista de Gregório ele (o ódio) aparece sendo gerado pela inveja. Ao mesmo tempo, na ira surge o que entendemos não como um pecado, mas sim um vício ou consequência:

⁸⁰ Isto é, sente inveja.

⁸¹ A avareza é descrita por São Gregório Magno com características de apego aos bens materiais e riquezas, de ganância, não no sentido de se ser especificamente sovina, embora a sovinnice seja uma qualidade presente em qualquer ganância.

⁸² MAGNO, S. Gregório. Op. cit. Vol. 76, 1857, col. 620-621.

⁸³ MACEDO, José Rivair . *A ira em textos luso-castelhanos dos séculos XIV e XV*. In: *Raízes medievais do Brasil moderno*, 2008, Lisboa/Porto. Raízes medievais do Brasil moderno (Actas, 2 a 5 de novembro de 2007). Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa / Academia Portuguesa de História, 2007. pp.111-134.

os “gritos”, de *clamor*, que na Bíblia⁸⁴ aparece muitas vezes como um pedido de ajuda ou como queixa (clamor por justiça, queixas ou gritos que chegam a Deus, gritos de uma mulher sendo estuprada, gritos de violência) que em inglês aparece *geralmente* traduzido por *cry*⁸⁵ (grito, queixa), mas nesse caso o tradutor para o inglês preferiu manter em inglês *clamor*. É uma palavra com mais de um significado em latim, inglês e português, porque tanto pode se referir a gritos quanto a queixas. Embora a palavra esteja no singular, pelo contexto optamos por traduzir por “gritos” e não “clamor”, que poderia remeter também à ideia de “queixa”.

Outra filha da “ira” é a “indignação”, que podemos considerar uma palavra polissêmica. Mantemos assim como fez a tradução ao inglês. Pode indicar cólera causada por uma ação indigna, desprezo, irritação, desprezo. Talvez trocar por uma dessas palavras, porventura “desprezo” seja melhor. Já a blasfêmia denota uma ação, que pode significar o ato de mentir, de inventar, de enganar o próximo, mas também a Deus⁸⁶.

A “escurrilidade”, gerada pela “gula”, ou “histrionice”, deveríamos, para fins históricos, verificar a conceituação da época. A palavra *scurrilitas* (em português escurrilidade, ser “escurra”), derivada de *scurra* (que em português se mantém como “escurra”, isto é, “bobo, truão, desprezível, reles”, segundo os dicionários Aurélio e o Houaiss; e talvez, sem nenhum indício disso, exista uma relação etimológica com *scoria* ou escória, que em latim indica as “fezes do metal” ou “miséria”, (embora os dicionários etimológicos já citados acima não demonstrem, não era apenas um comportamento, representava o comportamento de um tipo social e cultural. Se fossemos atualizar a palavra da forma como a Igreja costuma tencionar na teologia e pregação nos dias atuais (ou seja,

⁸⁴ Cf. *Bíblia Sagrada*, Contendo o Velho e o Novo Testamento, traduzida da Vulgata Latina por Antonio Pereira de Figueiredo. Londres: 1865. Disponível em https://books.google.com.br/books?id=xSrejWDv_FwC&pg=PP5&lpg=PP5&dq=A+B%C3%ADbblia+Sagrada+contendo+o+Velho+e+o+Novo+Testamento.+Traduzida+em+Portuguez+segundo+a+Vulgata+Latina&source=bl&ots=4h7dNITsD8&sig=BIJMgqL9SiP-YPEwIj4D1GKf4wk&hl=pt-BR&sa=X&ei=4Y4IVY-oJ_iQsQTi4oLgDA&ved=0CCMQ6AEwAQ#v=onepage&q&f=false

⁸⁵ Leo F. Stelten (STELTEN, Leo F. *Dictionary of Ecclesiastical Latin. With an appendix of Latin expressions defined and clarified*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.

⁸⁶ Dirigidas a qualquer um, não obrigatoriamente a Deus, como aparece nas *Decretais de Gregório IX* (X 5.1.7). Du Cange (FRESNE, Charles du. *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Edicto Nova aucta pluribus verbis aliorum scriptorum a Leopold Favre Niort: L. Favre, 1883-1887, *blasphemare*, v. 1) define *blasphemare* como “vituperar, condenar, culpar, infamar” (“*vituperare, damnare, culpae, infamare*”). Não sendo contra Deus, uma tradução mais atual tenderia a ser “vituperar”, “ultrajar”. Mas, sabemos como os italianos e ítalo-brasileiros (outros povos cristãos também), guardando costume medieval, muitas vezes incorrem em pecado grave quando blasfemam ou “bestemam” contra Deus e Nossa Senhora em momentos de muita ira, mantendo ainda o dialeto.

se a tradução não tivesse um fim histórico e sim teológico) não teríamos essa preocupação. De qualquer modo, o mais próximo que também conseguiríamos chegar seria com a palavra “escurrilidade”, ou seria talvez a palavra “palhaçada”. Porém, não era apenas isso o que um *scurra* fazia⁸⁷.

Outro vício que nos chama à atenção, é o “auto amor”, filho da “luxúria”, atualizando, cremos que a palavra “narcismo” se adequa bem. Mas seria arriscado o uso dessa palavra, do mesmo modo que uma tradução literal de “amor sui” (amor próprio) também seria. Teologicamente o termo “narcismo” se adequa bem, mas talvez não historicamente. A ideia é o amor excessivo de si mesmo, o auto-amor. Deduz-se que muitas vezes para a promiscuidade o indivíduo deva gostar muito do próprio corpo, ser um narcisista. Ou ainda, menor provável, praticar a egolatria (culto do eu) ou autofilia (amor patológico de si mesmo).

Tudo indica que cada pecado é formado por uma linhagem de vícios. Que cada vício está alienado ao seu superior e de certa forma dependente do mesmo. Não cabe a nós aqui desdobrar-nos a respeito de cada um, mas sim nos que representa, no âmbito desta pesquisa, um significado que possa elucidar as indagações que nos propomos esclarecer.

A lista de Gregório no seu *Moralia in Job* serviu como base para toda a cristandade que a utilizou de diversas formas. Nos sermões, pregações e nos tratados doutrinários que analisaremos nos próximos capítulos. Quando analisamos as listas de Evágrio e Gregório é porque tivemos que recorrer a estes autores e movimentos monásticos, pois consideramos que tal análise iluminará alguns pontos que iremos desenvolver.

1.2 A Regra Beneditina e seu legado

Este exército de vícios consolidou a formação da doutrina do setenário, ou a doutrina dos Sete Pecados Capitais, que permaneceu difundida em ambientes monásticos,

⁸⁷ Para Roma antiga os dicionários etimológicos definem *scurra* como um “*fashionable city idler*” (VAAN, Michiel de. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden-Boston: Brill, 2008, p. 548). Ou “*citadin, civil, le plus souvent avec une nuance de mépris ou d’injure*”; “*galant, élégant, debauché*”; “*bouffon et parasite*”(ERNOUT, Alfred, MEILLET, Alfred. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1951, p. 1070). E ainda “*bouffon*”; e a *scurrilitas* como “*bouffonnerie*” (BRÉAL, Michel; BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Étymologique Latin*. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1885, p. 331).

mas agora também fora deles. Não podemos deixar de mencionar a notória influência de outro documento de extrema importância para a história religiosa europeia, principalmente no que tange à vida monacal, a Regra Beneditina.

Nos diálogos de São Gregório Magno, São Bento (480 – 547 d.C) é descrito como um santo. Nasceu na região da Nórícia e que cedo se dirigiu para Roma onde adquiriu uma formação baseada na cultura antiga. Após uma vivência aos arredores da Palestrina⁸⁸, se isolou próximo da região sobre o Vale Aniene se entregando ao asceticismo e, a exemplo do monasticismo primitivo, essencialmente do Egito. Mais tarde, na região de Subiáco fundou doze pequenos mosteiros. Sua reputação já conquistara a aristocracia romana, exceto um sacerdote chamado Florêncio. O atrito com ele fez com que Bento partisse para a região que mais o conhecem, Monte Cassino, onde foi construído o mosteiro em definitivo⁸⁹.

Na regra, quase em sua totalidade, o equilíbrio nas ações é uma constante. Busca-se a discrição, a observância de fazê-lo, e porque não dizer, a essência da espiritualidade beneditina⁹⁰. Produzida no século VI, na abadia de Monte Cassino na Itália, onde e no momento que se estabelece a Ordem Beneditina. Embora tenha sido com Carlos Magno, e a retomada da regra com Bento de Aniane, considerado o segundo fundador da ordem, que ocorreu a difusão da mesma no ocidente europeu.

No texto, podemos desvelar um pouco mais a personalidade de Bento para compreendermos melhor a regra a qual lhe é atribuída a autoria. Fica claro que entre seus objetivos, estava a fundação de comunidades monásticas, suas objeções e apoios às experiências cenobíticas de seu tempo, e o fato de formalizar através de normas quem pretendia seguir a “*vita monástica*”. Embora saibamos da existência de outras regras anteriores e que, certamente, Bento sofreu e recebeu influências das mesmas. Assim, passando para o seu texto oficial, como a Regula Magistri, por exemplo.

A regra beneditina é escrita entre os anos 530 e 560, e será a base de uma vivência monástica observada e copiada em grande parte do Ocidente europeu durante e após o

⁸⁸ Refere-se à região compreendida no Lácio, Itália.

⁸⁹ GREGÓRIO MAGNO, *Vida e milagres de São Bento*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1999. Trata-se da tradução da obra *De vita et miraculis Venerabilis Benedicti* (Dialogorum Liber II) do Papa Gregório Magno, escrita no ano 593.

⁹⁰ IDEM. Ibid. p.24.

período medieval⁹¹. Além da importância cultural, devemos considerar que a expansão beneditina pelo velho mundo ocorreu ao mesmo tempo da formação da Europa como continente. Os beneditinos, apesar de sua fundação e vocação para o claustro, empenharam-se no papel de educadores. Até o fim do período medieval as escolas claustrais se destacavam e foram de vital importância.

O monaquismo ocidental seguiu uma linha que lançou raízes sobre a Península Ibérica, marcada pelas concepções fundadas por São Bento, na regra a qual a autoria lhe é atribuída. Difundida a partir de Monte Cassino, depois foi usada como um instrumento em regiões não cristianizadas, principalmente por reformadores carolíngios que a impuseram em grande parte da Europa⁹².

Se Carlos Magno foi importante para o conhecimento e adaptação da regra beneditina no extremo Ocidente europeu, a generalização dela nos mosteiros ibéricos se dá, principalmente, por obra dos monges cluniacenses, alguns séculos depois.

A introdução da regra na Península Ibérica pode situar-se por volta da segunda metade do século XI. Até então havia a chamada *Regula Mixta*, que José Mattoso⁹³ considera não como uma regra, mas sim como um conjunto de normas e costumes, adaptados nos mosteiros. O texto beneditino serviu de fonte para outros textos que visavam normatizar a vida religiosa. Podemos citar como exemplo as regras de São Frutuoso, de Santo Isidoro e a *Regula Communis*.

Tanto Cluny quanto Cister foram fundadas a partir de reformas que buscavam ler e respeitar a Regra de São Bento.

⁹¹ COSTA, Sara Figueiredo. *A Regra de São Bento em Português: Estudo e edição de dois manuscritos*. Lisboa: Edições Colibri, 2007. A obra de Costa tem como objetivo contribuir para o estudo da língua portuguesa no período medieval, editando dois manuscritos com a intenção de disponibilizá-los como objetos linguísticos para a história do português. Não obstante, se apresenta também como *corpus documental* para o estudo da história monástica beneditina.

⁹² DUBY, Georges. *O tempo das catedrais: a arte e a sociedade*. Lisboa: Editorial Estampa, 1978. p.75 e passim.

⁹³ MATTOSO, José. *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982. p.73.

CAPÍTULO 2

A Ordem Cisterciense e a Península Ibérica

2.1 Cluny e Cister na Península Ibérica.

A análise do pecado, do ato de pecar, assinala o nascimento da teologia sobre o pecado. No transcorrer do século XII, monges e mestres discutem sobre o pecado. Essas discussões aparecem pela primeira vez na "Ética" de Abelardo, em que o pecado constitui-se como a parte mais interna e forte do problema da moral.

Para Abelardo, por exemplo, há uma distinção entre vício e ação ou ato pecaminoso. O vício é da natureza da alma, herdado do pecado original, é o que nos leva a cometer o pecado propriamente dito. O ato pecaminoso é o pecado consumado, uma ação exterior, nem sempre ligada à vontade. Por isso, nenhum dos dois pode ser atribuído ao ser humano, e muito menos identificados com o pecado, pois o pecado consiste em deixar permitir e aceitar os vícios. O vício é mais intenso e o pecado deriva do vício⁹⁴.

Na tradição monástica o pecado coincide com o vício, inevitável corrupção do corpo e da alma que se caracteriza como uma tendência para o mal. Apesar de que, no universo religioso português da baixa Idade Média, averiguarmos uma distinção entre vício e pecado, mesmo no universo monástico cisterciense. A solução para o problema do pecado é na maceração do corpo, desprezo do mundo e o ascetismo⁹⁵.

Notamos até o século XII, na Península Ibérica, a coexistência de uma diversidade de regras, o que denota a não observância exclusiva de apenas uma. E esta não observância no espaço interno de uma comunidade, somada às sobreposições de uma regra ou outras, conferem à figura do abade certa importância, que não veremos de uma forma tão intensa mais adiante⁹⁶.

⁹⁴ CASAGRANDE, Carla; Silvana, VECCHIO. "Pecado". In: Jacques LE GOFF & Jean-Claude SCHMITT. op.cit. vol. 2, pp. 337-351.

⁹⁵ IDEM. Ibid.

⁹⁶ AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). *História Religiosa de Portugal, I – Formação de Limites da Cristandade*. (coord). Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

As exortações provenientes do Concílio de Coyanza (1055) motivaram diversas transformações na vida monástica peninsular, contribuindo para sua uniformização e dinamização. Com a revisão da vida monacal e o apelo à adoção de uma única regra, abriram-se os caminhos para o surgimento de práticas imbuídas no objetivo de voltar à pureza da tradição beneditina. Isto facilitou o conhecimento e a absorção de modelos provindos da Europa além-Pirineus⁹⁷.

O processo de Reconquista peninsular, já no século XI, tinha uma forte motivação religiosa. Os cristãos que viviam na península atribuíam o caráter demoníaco aos mouros⁹⁸. O que notamos também é a prática de atribuir aos santos um papel motivador na luta contra os muçulmanos. Nessas invocações, os santos locais apareciam nesta guerra contra o Islamismo, como Santo Isidoro, São Miguel, São Jorge, San Millán e Santiago⁹⁹.

As peregrinações a Santiago de Compostela formavam uma ponte de ligação entre o feudo-clericalismo central, proveniente do mundo ocidental de além Pirineus e a Península Ibérica¹⁰⁰. Foi através desta ligação, ou melhor, devoção, que adentram em Castela duas das principais Ordens monásticas às quais este trabalho analisa: Cluny e Cister¹⁰¹.

Os cluniacenses exploravam suas terras de acordo com o modelo senhorial, seus monges pertenciam à aristocracia laica e dependiam muito de seu abade¹⁰². Dos 1184 mosteiros, apenas 31 localizavam-se na Península Ibérica. Porém, havia mosteiros e priorados que, embora não filiados a Cluny, seguiam a Regra de São Bento e a organização monástica que a ela apresentava, já interpretada ao modo de Cluny¹⁰³. Mas devemos considerar que até princípios do século XII a península ainda mantinha em seu território poucas áreas cristianizadas, sendo que Cluny representou o início de um processo de feudo-clericalização no extremo ocidente europeu¹⁰⁴.

Na Hispânia, Cluny representava e contribuía para a difusão – e aplicabilidade – de dois fenômenos da época: a Reforma Gregoriana e a expansão demográfica.

⁹⁷ AZEVEDO, op.cit, p.209.

⁹⁸ FRANCO JR, Hilário. *Peregrinos, monges e guerreiros: Feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval*. São Paulo: Editora Hucitec, 1990.p.53.

⁹⁹ IDEM. Ibid.

¹⁰⁰ IDEM. Ibid.p.83.

¹⁰¹ IDEM. Ibid.

¹⁰² IDEM. Ibid.p.113.

¹⁰³ IDEM. Ibid.p.114.

¹⁰⁴ IDEM. Ibid.

Consequentemente, isto representava o fortalecimento do papado e da cristandade, como se pode notar na citação a seguir:

Entende-se assim que para a teocracia papal em formação, na qual significativamente destacaram-se pontífices cluniacenses, implantar o rito romano (ou mais propriamente dito galicano-romano) na Ibéria era tarefa justa e necessária. Símbolo não só da preeminência da Sé Apostólica de Roma, mas também da unidade cristã¹⁰⁵.

Apesar de algumas divergências, acredita-se que a observância da Regra de São Bento em solo peninsular remonta às últimas décadas do século XI e particularmente o século XII. Este "atraso" proporcionou a contemporaneidade de Cluny e Cister nas difusões de ambas no século XII. A primeira metade deste século representa o auge da dispersão da regra beneditina e das práticas cluniacenses. E a segunda metade é marcada pela adoção da mensagem cisterciense.



SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. (Dir). *Ordens Religiosas em Portugal: Das origens a Trento – Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.p.46.

¹⁰⁵ IDEM. Ibid.p.115.

A tarefa do monge era alcançar a sua subsistência pelo seu trabalho, o que resultou, na maior parte das abadias, um excedente de produção mais do que o suficiente para seus encargos diários. Assim, gradativamente perderam sentido os preceitos essenciais da observância beneditina.

No ano de 1098 iniciou um movimento de renovação da vida monástica, expresso o termo renovação porque os próprios monges reformadores em seus documentos fundacionais intitularam-se os monges do “*Novo Mosteiro*”. Esta renovação da vida monástica teve seu núcleo formador na França, entre as fronteiras da Champanha e da Borgonha, a partir do mosteiro de Molesme¹⁰⁶. As razões para tal ato se encontram na forma como os monges deixaram de observar as normas estabelecidas na Regra Beneditina, “tratava-se de optar por uma vida mais perfeita e sem molestar aqueles que na própria abadia de Molesme pretendiam continuar o gênero de vida a que se haviam acomodado”¹⁰⁷. Estavam, os monges, imbuídos em um projeto que visava o “regresso à pureza da Regra (Beneditina), mediante uma pobreza “fecunda”, mãe soberana e inspiradora das virtudes monásticas”¹⁰⁸.

Infelizmente não sabemos claramente quando os monges cistercienses adentraram em território português. Os primeiros documentos que podemos ter confiabilidade são dois diplomas passados por D. Afonso Henriques a um abade e a seus monges. O primeiro documento, considerado o mais antigo (1139), é uma carta a qual é concedida licença para a fundação de um mosteiro. O mais recente (1140) é uma carta de couto, passada ao mosteiro de S. João Baptista de Tarouca, que foi o primeiro mosteiro cisterciense construído em Portugal.

Além dessas razões, no caso de Portugal¹⁰⁹, há algo de interessante a ressaltar. Naquela região houve uma adoção, de uma forma rápida, aos ritos romanos por grande parte dos mosteiros, isto devido à ligação destes ao processo que se desenvolvia social e politicamente. Segundo Hilário Franco Júnior, “havia uma íntima união entre a nobreza de

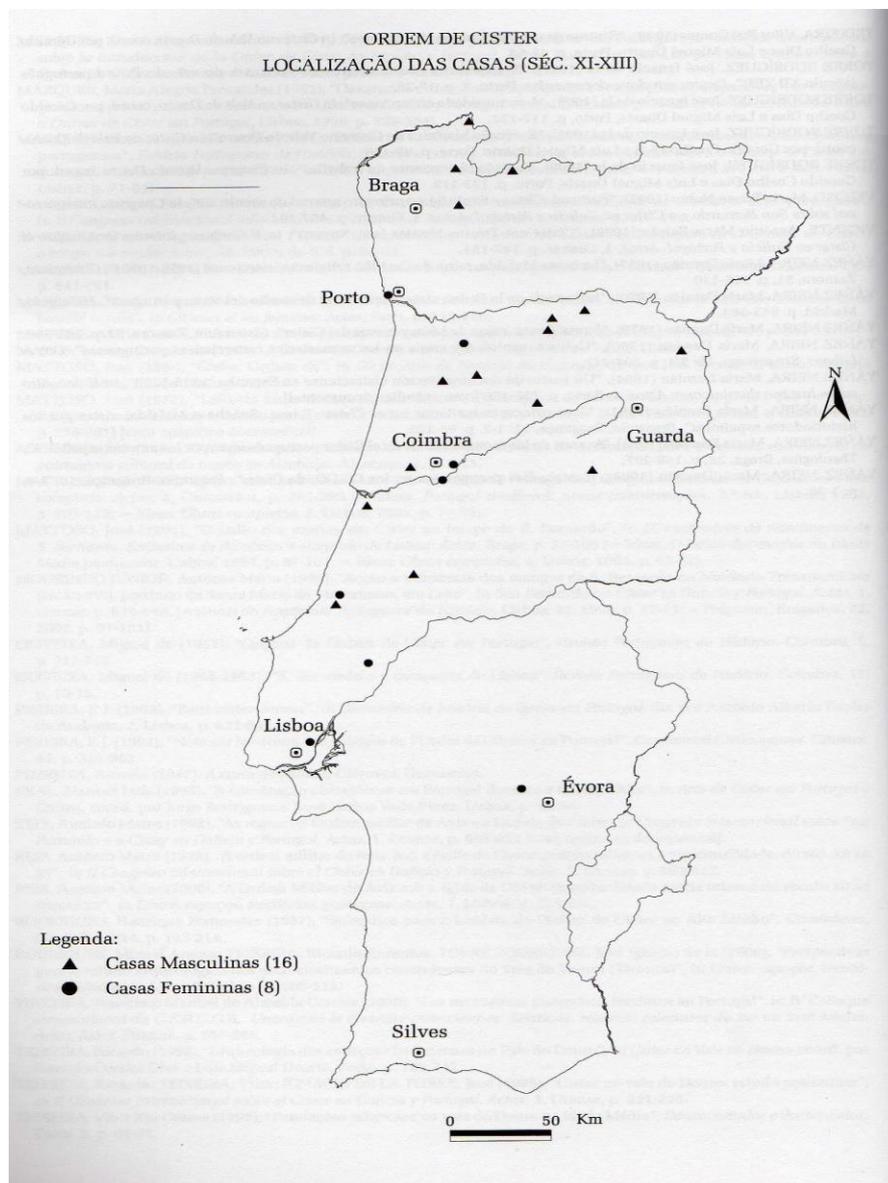
¹⁰⁶ Mosteiro beneditino, fundado por eremitas em 1075.

¹⁰⁷ CISTER: DOCUMENTOS PRIMITIVOS. Introdução, tradução e notas de Aires Augusto do Nascimento. Lisboa: Edições Colibri, 1999.p.5.

¹⁰⁸ IDEM. Ibid. pp.6-7.

¹⁰⁹ Quando me refiro a Portugal neste momento do texto, reitero que disserto sobre a região que mais tarde se tornará o Reino Português.

cada local e os mosteiros que ela protegia, enquanto a nobreza da corte patrocinava as grandes abadias”¹¹⁰.



SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. (Dir). *Ordens Religiosas em Portugal: Das origens a Trento – Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.p.98.

Portanto, em 1139 D. Afonso Henriques concedeu licença para a construção de um mosteiro, que foi usado como salvo-conduto enquanto não se acertava na escolha do local, se apresenta na carta de couta para a criação deste mosteiro, que acabaria por ser em Tarouca, como agora sabemos¹¹¹.

¹¹⁰ FRANCO JR, Hilário. op.cit.p.117.

¹¹¹ REIS, Baltasar dos. *Livro da Fundação do Mosteiro de Salzedas*. Lisboa: 1934.

O mosteiro de Santa Maria das Salzedas foi entregue aos cistercienses no ano de 1156, diretamente por D. Teresa Afonso. Recebido com o juramento por um abade chamado João, que se compromete ao receber tal encargo e, a conservar sempre a referida observância monástica.

Assim entendemos que o ato deste documento seja o introdutor da Ordem cisterciense em Portugal, que veio se instalar em Salzedas de um mosteiro que a ordem em 1156 já possuía em Portugal. Este mosteiro só poderia ser o de Tarouca.

Resumidamente podemos aferir algumas considerações que podem ajudar a elucidar sobre as origens cistercienses em solo luso. Os monges brancos provavelmente chegam a Portugal em meados de 1138. Em 1139 é concedida licença do infante D. Afonso Henriques para a fundação de um mosteiro. E em 1140 obtém a carta de couto, para Tarouca, o primeiro mosteiro erguido pela ordem de Cister em Portugal.

O sucesso cisterciense em solo português se explica por alguns fatores, e a busca de espaços inóspitos e desabitados para sua instalação contribuiu para a ocupação territorial por parte dos reinos peninsulares. A fundação do mosteiro de Alcobaça é um exemplo desta prática, pois foi fundado em regiões distantes e ermas, provindas de conquistas recentes e, portanto, de povoamento reduzido.

Os cistercienses tiveram apoio e proteção do primeiro rei português. Entre os documentos régios que ainda hoje estão conservados, contam-se diversos alusivos à projeção de Cister em solo lusitano. Além da carta de couto de Tarouca, observam-se a mesma concessão para Sever do Voga em 1141, São Pedro de Mouraz em 1148, Alcobaça em 1153, Salzedas em 1155, Lafões em 1161, Bouro em 1162, Tomareis em 1172, Maceiradão em 1173, Santa Maria de Aguiar em 1174 e a Seiça em 1175¹¹². Também podemos notar esse apoio aos monges brancos com outras doações e privilégios posteriores a Tarouca em 1144, 1164 e 1170. Também a Bouro em 1148, Salzedas em 1161 e a Alcobaça em 1183.

O mosteiro de Alcobaça tornou-se um dos mais ricos do reino português, além de representar maior influência, cultural e política, a par de Santa Cruz de Coimbra¹¹³. Todavia, o desenvolvimento alcobacense só ocorreu após a morte do rei Afonso Henriques, “mas o rei deve ter previsto a importância que os mosteiros cistercienses, sobretudo

¹¹² MATTOSO, José. *Reis de Portugal. D. Afonso Henriques*. Lisboa: Temas e Debates, 2011. p.133.

¹¹³ IDEM. *Ibid.*

Alcobaça, viriam a ter em Portugal, como se pode deduzir da proteção que lhes concedeu”¹¹⁴.

Mais do que isso, os monges cistercienses representaram para o mundo cristão-português uma resposta aos anseios de uma vida perfeita, longe dos pecados mundanos em busca dos ideais mais primitivos no monaquismo beneditino, conforme expusemos no primeiro capítulo desta dissertação.

A reforma cisterciense propôs reajustar-se ao ideal primitivo monástico, o que talvez cabe salientar que o intuito não era a fundação de uma nova ordem, não havendo nem ao menos um plano de ação concreto. A vontade inicial se baseava, voluntariamente, voltar-se ao trabalho e à oração. Fugir do mundo e encerrar a alma na solidão, em lugares onde não havia além do silêncio e o básico para a subsistência¹¹⁵.

Assim, em fins do século XI, entre os bosques que separam a Borgonha e o Bresse franceses, erguia-se uma modesta estrutura de madeira dedicado a Nossa Senhora, e que mais tarde representará as origens de uma das ordens monásticas mais influentes na Baixa Idade Média europeia. Nesta terra inóspita, com o trabalho dos monges e o ascetismo religioso formou-se e difundiu-se gradativamente a proposta de Cister, nome ao qual os romanos denominavam a região, *Cistercium*¹¹⁶.

Os primeiros tempos foram difíceis, como se pode imaginar. Até a chegada de São Bernardo em 1112, os monges brancos padeceram em extremas dificuldades, pois os poucos monges provindos de Molesmes não conseguiam concretizar seus objetivos. Um ano após a chegada de São Bernardo, que junto trazia alguns amigos e servos, já surgia a primeira filha de Cister, La Ferté. Em 1114 marcou a fundação de Pontigny, mais tarde Claraval e Morimond¹¹⁷.

Aos poucos, a proposta dos monges de Molesme se concretizava, erguida e consolidada a sua existência, abria-se o confronto com os beneditinos. Com a família formada, a ordem via-se obrigada a dar-lhe o que respeitar, o que seguir, enfim, o que observar. Então, os abades das filhas de Cister reuniram-se e redigiram o documento que agora apresentamos em nosso trabalho, a *Carta Caritatis* (CC, a partir da próxima citação

¹¹⁴ IDEM. Ibid.

¹¹⁵ GUSMÃO, Antonio Nobre de. *A Real Abadia de Alcobaça*. 2ª edição. Lisboa: Livros Horizonte, 1992.

¹¹⁶ Termo proveniente de um antigo acampamento romano, *cis-tertium*, o terceiro marco. Cf. Cister, documentos primitivos. Op. cit. p.7.

¹¹⁷ IDEM. Ibid. pp.21-3.

ao documento). Documento que organiza a edificação da nova Ordem, vinculado ao modelo original de Cister. Este documento foi redigido em um mosteiro francês no século XII e, encontra-se em português e comentada por Aires Augusto Nascimento¹¹⁸.

Representando o documento jurídico cisterciense, a *CC* controla a existência de cada casa da ordem e regula a administração de sua unidade. Por várias décadas este importante documento cisterciense foi considerado único, imutável e completo. Mas a partir de novas pesquisas descobrimos o quanto ela sofreu modificações, o quanto ela evoluiu, principalmente ao longo do século XII¹¹⁹.

Uma primeira versão da *CC* é conhecida desde a fundação de Pontigny (1114), intitulada a *Carta de caridade e unanimidade*, cujo manuscrito se perdeu. Acreditamos que as normas presentes na versão atual da *CC*, aprovado em 1119 pelo papa Calisto II, sofreram interpretações e modificações sucessivas, mas nem sempre determináveis por documentação. Com isto, é difícil revelar as indagações e tensões gerais que reconstituam os momentos os quais pretendemos analisar. Mas averiguamos na série de mudanças, na produção da *CC*, e em documentos cistercienses primitivos, indícios que fundamentaram a fundação da Ordem, e o quanto a busca pelo regresso à pureza da Regra Beneditina nos revela às contradições dos monges de Cister em relação aos monges de Molesme, principalmente quando se referem à avareza.

Segundo o professor Klaus Militzer¹²⁰, os cistercienses se consideravam os melhores beneditinos. Em seus mosteiros a coexistência da *CC* e da Regra Beneditina apresentava certas particularidades. Quando analisamos o conteúdo da carta que regia os mosteiros cistercienses, compreendemos que a mesma foi usada como uma norma política e administrativa. E a Regra Beneditina de uma forma mais espiritual. É na *CC* que se define a Regra de São Bento como a norma a ser seguida, e que a mesma será interpretada

¹¹⁸ CISTER: Documentos Primitivos. Tradução, introdução e comentários de Aires Augusto Nascimento. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

¹¹⁹ *Cister: documentos primitivos*. Op.cit.p.9.

¹²⁰ MILITZER, Klaus. Em aula do curso ministrado no PPG de História da UFRGS, entre 05/05/2011 e 12/05/2011, intitulado “Os pecados capitais nas regras monásticas da Idade Média”, o professor Klaus Militzer ministrou um curso que me abriu caminhos para meu trabalho”, pois pela primeira vez tive oportunidade de analisar a Carta de Caridade cisterciense. Os encontros ocorreram no primeiro semestre de 2008, nas dependências da UFRGS. As aulas foram traduzidas de forma instantânea pela Prof. Dra. Cybele Crossetti de Almeida, professora de história medieval do departamento de história e pós-graduação da UFRGS.

de uma única maneira e que “ninguém se afaste daí, mesmo que seja num pequeno traço”¹²¹.

Por ser um documento mais normativo, institucional do que espiritual, não encontramos muitos indícios do setenário em seus capítulos. Pelo menos não organizados e ordenados como se caracteriza a doutrina. No capítulo I (*Quod nullius commodi corporalis exactionem mater ecclesia a filia requirat*¹²²) que se refere aos tributos em bens materiais sejam exigidos por uma comunidade mãe à comunidade filha há uma referência à avareza: “não aconteça que cobiçosos dos bens da sua pobreza pela nossa abundância não sejamos capazes de evitar o mal da avareza”. Neste sentido, a avareza é invocada fazendo alusão às próprias justificativas da fundação de Cister¹²³.

No capítulo II é salientada a importância de se observar a Regra de São Bento, mas com um direcionamento que caracteriza a leitura cisterciense: a regra deve ser lida como se lê no Novo Mosteiro, e não de outra forma ou de outro lugar. O capítulo define que a regra deve ser lida e interpretada e/ou compreendida de uma maneira por todos¹²⁴. Que “não introduzam nenhuma interpretação na leitura da regra diferente daquela que fizeram e cumpriram os nossos antecessores, os santos fundadores do Novo Mosteiro, e que nós hoje mantemos; seja a mesma a interpretação que eles fazem e cumprem”¹²⁵.

Há no decorrer do texto de fundação cisterciense diversas orientações a respeito da observância na Regra de São Bento, que representa tanto uma legislação monástica quanto uma orientação espiritual. Na CC, se pode notar maior atenção à forma pela qual serão administrados os mosteiros pertencentes à Ordem e suas respectivas administrações. É um documento mais político e legislador do que espiritual. Parece-nos que a espiritualidade de Cister foi investida na leitura da Regra de São Bento, mas não em qualquer leitura e interpretação, e sim, nas realizadas pelos fundadores do Novo Mosteiro.

No capítulo VII, estatuto 14, que se refere às “culpas dos abades no capítulo geral”, o papel do abade se torna relevante no que diz respeito ao seu comportamento, pois se ele fosse reconhecido “menos zeloso no cumprimento da Regra ou por demais absorvido pelos

¹²¹ CISTER: *documentos primitivos*. Op.cit.p.57.

¹²² GUIMARÃES, Irineu (trad). *Os Cistercienses: documentos primitivos*. Edição bilíngüe latim-português. São Paulo: Musa Editora. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1997.p.75.

¹²³ CISTER: *documentos primitivos*. Op.cit.p.69.

¹²⁴ Ut uno modo ab omnibus intelligatur regula e teneatur.

¹²⁵ Non alium inducant sensum in lectione sanctae regulae, <sed> sicut antecessores nostri, sancti patres, monachi scilicet novi monasterii, intellexerunt et tenuerunt, et nos hodie intelligimus et tenemus, ita ipsi (et isti) intelligant et teneant. Cf. *Os Cistercienses: documentos primitivos*. Op.cit.p.76.

negócios do mundo, ou como eivado de vício em qualquer domínio, ele será objeto de denúncia pública”¹²⁶, além de “pedir perdão e cumprir a penitência a ele imposta por seu pecado. Mas somente os abades podem fazer tal proclamação”¹²⁷.

Contrariamente às nossas convicções, não há no texto normativo nenhum indício ou referência que possa evidenciar a inspiração dos monges brancos na doutrina do setenário. Duas coisas, porém, se deve dizer a esse respeito: primeiramente, ao nosso modo de analisar os eventos, trata-se de um documento da administração dos mosteiros da Ordem, e não para uma leitura doutrinária, diária e envolvente; depois, os incessantes pedidos para observar a Regra de São Bento preenchem esse “vazio” espiritual.

2.2 Alcobaça e seu tempo

A comunidade monástica de Alcobaça se estabeleceu em Portugal no ano de 1153, eram monges cistercienses. Nesse mesmo ano, os cistercienses já dispunham de mosteiros espalhados em diversos espaços da cristandade. O crescimento da Ordem foi marcado pela forma com que os monges brancos propuseram sua fundação e práticas nos mosteiros. Tiveram apoio, doações e a confiança por todo o Ocidente europeu. Eles propagavam uma posição diferente de outros monges, no que diz respeito às regras seguidas em mosteiros beneditinos¹²⁸.

Os cistercienses propunham um modo de vida monástico no qual a humildade e a simplicidade estivessem presentes em todos os aspectos. Além da oração, meditação e leitura, os monges de Cister também dedicavam-se ao trabalho rural seguindo o que prescrevia a regra beneditina, preceitos que, segundo eles eram minimamente observados e/ou abandonados aos poucos pelos outros mosteiros beneditinos, que se preocupavam mais com as práticas cerimoniais e rituais da vida monástica.

A proposta cisterciense vinha de encontro com o processo de expansão demográfica que o Ocidente europeu vivia desde o fim do século XI. Além de manter o que eles

¹²⁶ GUIMARÃES. op.cit.p.87.

¹²⁷ IDEM.Ibid. Si quis vero abbas minus in regula studiosus, vel secularibus rebus nimis intentus, vel in aliquibus vitiosus repertus fuerit, ibi caritative clametur. Clamatus veniam petat, paenitentiam pro culpa sibi indicam adimpleat. Hanc vero clamationem non nisi abbates faciant.

¹²⁸ KRÚS, Luiz. *A construção do passado medieval: textos inéditos e publicados*. Lisboa: IEM-Instituto de Estudos Medievais da Universidade Nova de Lisboa, 2011.

queriam como monges, a sua vida agrária se integrara na vivência do período, constituindo no recuo dos bosques e da fundação de novas aldeias e caminhos. Quando se instalavam cistercienses, logo implantavam várias formas de exploração do seu meio ambiente. Os monges brancos se especializam em construir seus próprios celeiros, adegas, moinhos e meios para fundição. Em suas terras construíram meios para a captação e transporte de água¹²⁹.

Após sua afirmação, os mosteiros cistercienses passaram a desempenhar um importante papel às regiões e futuros reinos que se formavam. Os mosteiros se transformaram em centros de expansão agrária em direção às terras inabitadas e/ou abandonadas, atraindo para elas não só monges, mas também camponeses associados à comunidade e também por ela recrutados.

As comunidades cistercienses foram, aos poucos, se articulando com as mudanças e novos modelos urbanos e rurais, que foram se afirmando pelo Ocidente com a expansão demográfica. Nos lugares onde se instalavam souberam explorar a natureza, transformá-la, utilizá-la, e desta forma aperfeiçoar métodos de plantio, de artesanato e pecuária. Suas formas de se adaptar e produzir foram tomadas como modelos para melhor aproveitamento de bens e recursos naturais.

Mas não foi somente pelo trabalho de suas comunidades que os monges brancos se destacavam. Também na hierarquia da Igreja foi notória a sua participação. Incluindo a presença na Cúria papal e também na inspiração espiritual nos cavaleiros cruzadistas. Para o reino cristão português que se formava, o trabalho, em todos os sentidos, realizado pelos monges cistercienses, representava um grande modelo. O primeiro monarca apoiou generosamente a fixação deles em Alcobaça, que viria ser a mais importante comunidade de cister do reino¹³⁰.

Alcobaça representava o objeto de dinamizar economicamente a região onde se localizava. Era um espaço quase inabitado e essencialmente próximo à fronteira com as regiões islamizadas. Em um contexto político-religioso marcado pela Reconquista, os cistercienses formavam um importante apoio de atuação nesse processo¹³¹.

¹²⁹ BERLIOZ, Jacques. Op.cit.p.9.

¹³⁰ KRÚS, Luiz.Op.cit. p.305.

¹³¹ IDEM. Ibid.p.306.

A região onde se localizam o mosteiro e a vila de Alcobaça fica situada entre Coimbra e Lisboa. Não importa se o viajante desloca-se do sul para o norte ou vice-versa, querendo ou não ele verá as duas torres do mosteiro que se prolongam e marcam a paisagem da Estremadura portuguesa¹³². A região é composta de terras altamente férteis, o condicionando este mosteiro a se tornar uma das principais casas cistercienses em Portugal¹³³. Sabe-se que os cistercienses buscavam regiões desabitadas, inóspitas para construir seus mosteiros, e que os próprios monges se empenhavam na obra. Mas era necessário recorrer à mão de obra especializada, os monges não estavam em número suficiente para tamanha obra. A presença de operários é averiguada nas marcas encontradas nas pedras usadas nas fachadas e muros do mosteiro¹³⁴.

A construção do mosteiro foi lenta e gradual, desde sua fundação em 1153 até a conclusão da obra definitiva em 1308, como diz Dom Maur Cocheril:

A escassez da mão de obra, a falta de recursos e a necessidade de dedicar parte da comunidade ao amanho da terra, tendo em vista a alimentação dos monges e operários, explicam essa lentidão. Durante 70 ou 80 anos, operários e serventes trabalharam com afã no vale solitário. A parte reservada aos monges foi ocupada em 1223, 70 anos após sua chegada. A Igreja, que talvez nem estivesse totalmente acabada, só foi consagrada em 1252, quase 100 anos mais tarde¹³⁵.

No ano da fundação de Alcobaça, os cistercienses já mantinham 343 mosteiros. E no final do mesmo século, o número chegava a 525. Em solo lusitano existiam 19 mosteiros de monges e 14 de monjas.

No mosteiro, os monges seguiam a Carta de Caridade e a Regra Beneditina. Ambas prescrevem o trabalho manual como uma obrigação. Os monges ajustavam o hábito por meio de um cordão e trabalhavam em silêncio. Era permitido falar apenas com o abade e, na ausência dele, com o prior. Para conversar ou mesmo dirigir-se a outro irmão, apenas

¹³² COCHERIL, Dom Maur. *Alcobaça, abadia cisterciense de Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989. p.19.

¹³³ IDEM. *Ibid.*

¹³⁴ IDEM. *Ibid.* p.20.

¹³⁵ IDEM. *Ibid.*

com autorização de um superior¹³⁶. A comunicação no cotidiano, usual, era realizada através de sinais, gesticulados¹³⁷.

A data da fundação de Alcobaça é de 8 de abril de 1153¹³⁸, região doada pelo primeiro rei português Dom Afonso Henriques, no intuito de valorizar o terreno, habitá-lo. Uma cláusula da carta de couto previa que se os monges abandonassem a região sem a devida autorização, tanto o território quanto a abadia que seria construída reverteriam suas posses para a Coroa portuguesa. Quando os monges abandonaram o mosteiro em 1835, esta cláusula “salvou” a região com sua posse integral ao reino português¹³⁹.

2.3 O século XV e os testemunhos cistercienses

Podemos dizer que a produção de textos em prosa e/ou ascéticos em Portugal foi bastante significativa no que diz respeito à quantidade. Logicamente, comparando com a produção castelhana ou italiana, está bem abaixo. Mas se tratando, sobretudo de uma região situada no extremo Ocidente europeu, portanto, afastada dos grandes centros tradicionais de prosa literária, o país “mostrou um culto das letras assaz vigoroso e influente, quer no nível da corte, quer de alguns cenóbios religiosos geograficamente dispersos”¹⁴⁰.

A inexistência da imprensa tornava os livros muito raros e caros. Fora obras religiosas, como Bíblias, versículos, e outros exemplares de cunho jurídico-administrativos – nos quais se empenhavam diversos transcritores – as obras de cunho da literatura doutrinária tiveram uma tiragem muito inferior. Às vezes se dá maior importância a uma obra porque foi o pedido de um monarca ou nobre que desejavam tê-la em suas bibliotecas particulares¹⁴¹.

¹³⁶ IDEM. Ibid. p.23.

¹³⁷ MACEDO, José Rivair. “*Disciplina do silêncio e comunicação gestual: os signa loquendi de Alcobaça*”. SIGNUM: Revista da ABREM, vol. 5, 2003, pp. 88-107.

¹³⁸ AZEVEDO, Ruy Pinto de. *Documentos Medievais Portugueses. Documentos Régios*. Vol.1, tomo 1. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1958.

¹³⁹ COCHERIL. op.cit. pp. 25-6.

¹⁴⁰ MONGELLI, Lênia Márcia (Coord). *A Literatura Doutrinária na Corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Vide introdução, de Antonio de Oliveira Marques, p.11.

¹⁴¹ MONGELLI.op.cit., p.13.

Apesar da produção de livros originais em latim, os portugueses caracterizaram-se pelas cópias e, principalmente, a tradução para o português arcaico¹⁴². Gradativamente a prática de se traduzir para o português – que gerou até uma série de normas – provocou um aumento tanto na produção de livros como no número de leitores, muitos que não sabiam ler o latim, ou a “língua culta ou escrita”, puderam ter acesso à leitura da “língua falada”¹⁴³.

A prosa doutrinária se destacava por tradução ou cópia entre os séculos XIV e XV em Portugal. Caracterizava-se por um conteúdo que expressava a preocupação com a vida espiritual, a qual se desejava precaver dos vícios e dos pecados. Não obstante, edificar a fortaleza da alma com as virtudes opostas. A inspiração é claramente provinda dos textos bíblicos, citados muitas vezes pela orientação de autores clássicos, santos, abades, padres da Igreja, de uma forma a persuadir o leitor¹⁴⁴.

Durante a Dinastia de Avis, por exemplo, foram produzidos em Portugal uma grande quantidade de textos que tinham como objetivo divulgar a prática de comportamentos de acordo com o que considerava-se o bom cristão, ou talvez ainda o bom cristão português. Foram textos voltados para a tarefa de divulgação dos preceitos divinos e morais, de cunho doutrinários, disciplinares e literários, abarcando uma diversidade de conteúdos e exemplos que abrangiam a totalidade da vida de um ser humano.

Apresenta-se como uma filosofia moral que se voltava para o aprendizado, abarcando como fontes de inspiração, além dos textos bíblicos, o pensamento de filósofos, teólogos e pensadores, oriundos desde a Antiguidade até a época de produção desses textos.

A maioria dos tratados doutrinários produzidos expressam uma filosofia de doutrinação moral, que remete o leitor para um aprendizado alicerçado em uma concepção cristão-medieval. Esta concepção pode ou não utilizar a doutrina dos sete pecados capitais como meio de persuadir seu público alvo. Isto depende da importância que esta representava para as ordens onde tais textos foram produzidos.

Nosso trabalho tem como tema central o significado dos pecados, e particularmente da doutrina dos Sete Pecados Capitais, mas foi tomado o cuidado para enfatizar a

¹⁴² IDEM. Ibid.

¹⁴³ IDEM. Ibid.p.14.

¹⁴⁴ IDEM. Ibid.p.15.

delimitação temporal, espacial e temática nos textos produzidos após o IV Concílio de Latrão (1215)¹⁴⁵, pois a partir dele estabeleceu-se a obrigatoriedade da confissão anual. Com isso, acreditamos que houve uma maior motivação para a produção de manuais, tanto para a formação de confessores e penitentes quanto para a preparação dos fiéis para o ritual da confissão.

Datado de 1515, da responsabilidade do impressor Hermão Campos, o *Boosco Deleitoso*¹⁴⁶ é um texto em prosa, e que José Leite de Vasconcelos o considera em uma fase linguística muito mais antiga, talvez princípios do século XV ou mesmo fins do século XIV¹⁴⁷. De autor anônimo, é de gênero literário, e de acordo com Lênia Márcia Mongelli¹⁴⁸, esta obra deve ser inserida no gênero de prosa, ou ainda na literatura de devoção, de doutrinação e de exemplos morais.

De clara influência da obra de Francesco Petrarca (1304-1374), o prólogo revela o propósito da obra, que é exatamente guiar o pecador no caminho da salvação. O texto conta a trajetória de um pecador, que durante suas andanças encontra diversas virtudes, que são o “remédio” para a alma, o oposto do pecado. Em outras palavras, são as qualidades do bom cristão para manter-se afastado dos atos pecaminosos.

Outra fonte importante é o texto chamado *Orto do Esposo*¹⁴⁹, produzido entre fins do século XIV e a primeira metade do século XV. De autoria anônima, é considerado por Mário Martins¹⁵⁰ um texto ascético que em alguns momentos se revela rude e em outros simplista, fazendo alusão ao esforço que o leitor de nossa época deve ter ao analisá-lo por uma questão de adaptação.

O *Orto* é um texto que mostra uma série de narrativas históricas e alegóricas, mas que talvez não despertou maior atenção dos estudiosos, devido ao anonimato do autor e sua distância do tipo de literatura apreciada pelos príncipes da dinastia de Avis. Muitas vezes,

¹⁴⁵ SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. *O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão*. Texto consultado em 05/01/2012, URL : <http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/html/Latrao.htm>

¹⁴⁶ BOOSCO DELEITOSO. Ed. Augusto MAGNE. Brasília: INL/MEC, 1950, 2 vols.

¹⁴⁷ LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. 2ªed. Tradução: José Colaço Barreiros e Artur Guerra. Lisboa: Editorial Caminho, 2000.

¹⁴⁸ MONGELLI. op.cit.pp.109-52.

¹⁴⁹ ORTO DO ESPOSO. Ed. Bertil MALER. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1954-1964, 3 vols. NUNES, Irene Freire (ed.), GODINHO, Hélder, (coord.). *Horto do Esposo*. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

¹⁵⁰ MARTINS, Mário. *À volta do Horto do Esposo*. In: *Estudos de literatura medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1956, pp. 423-434.

MARTINS, Mário. *As alegorias e exemplos do Horto do Esposo*. In: *Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa*. Lisboa: Edições Brotéria, 1975, pp. 213-229.

também, o caráter literário do *Orto* é colocado em dúvida. Isto se deve à forma como o texto foi produzido, compilando trechos de diversas fontes. Daí o porquê de Álvaro Júlio da Costa Pimpão incluir o *Orto* como um texto voltado para a história da língua e da cultura, e não especificamente da literatura¹⁵¹.

De diferente opinião, Elisa Rosa Pisco, em um trabalho de síntese das provas de aptidão pedagógica e capacidade científica de 1987, intitulado *Da imagem do rei no Orto do Esposo: contribuição para o estudo do personagem do rei na literatura da Idade Média*, revela e caracteriza o *Orto* como uma bela obra, considerando então uma injustiça encontrá-la ainda em tamanha obscuridade, não passando de breves citações. Outros estudiosos como o erudito Mário Martins, Luciano Rossi¹⁵² e Hélder Godinho¹⁵³, também reconhecem o valor literário da obra, destacando-a como detentora de um “sabor poético”, e ainda como uma das mais belas obras de prosa da literatura medieval portuguesa.

Há claros indícios que o *Orto* alcançou prestígio em sua época. Ao apresentar um levantamento dos acervos das bibliotecas dos mosteiros cistercienses portugueses, José Mattoso¹⁵⁴ diz que ela está presente na biblioteca do Mosteiro de Bouro, por exemplo. Afirma ainda ser a única obra espiritual presente naquela biblioteca desde o século XII. De acordo com o prólogo da obra, o *Orto* se enquadra na função de instruir e edificar na doutrina cristã os simples fiéis através de narrativas, às vezes retiradas da Bíblia, da literatura hagiográfica e, não obstante, de fábulas e bestiários, prática comum na literatura moral e religiosa.

Outro texto importante é o *Castelo Perigoso*¹⁵⁵. Trata-se de sete tratados escritos em prosa, de conteúdo ascético e místico, que foram traduzidos de um texto original francês para o português, provavelmente em fins do século XIV e início do XV. Este texto corresponde ao códice alcobacense 199, com letra do século XV, que integra também outros sete tratados traduzidos da língua francesa. Além do Castelo Perigoso temos: *Dos benefícios de Deus, Do livro da consciência e do conhecimento próprio, Da*

¹⁵¹ MONGELI. op.cit.p.55.

¹⁵² ROSSI, Luciano. *A literatura novelística da Idade Média*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.

¹⁵³ GODINHO, Hélder. *Prosa Medieval Portuguesa*. Lisboa: Comunicação, 1986.

¹⁵⁴ MATTOSO, José. *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*, 2ª Ed, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1997.

¹⁵⁵ CASTELO PERIGOSO. Edição crítica de Elsa Maria BRANCO DA SILVA (Obras clássicas de Literatura Portuguesa). Lisboa: Edições Colibri, 2005.

*amizade e das qualidades do amigo, Das penas do Inferno, Das alegrias do Paraíso e Livro dos três caminhos e dos sete sinais do amor embebedado*¹⁵⁶.

A versão portuguesa a qual se trata não só o Castelo Perigoso, mas também os outros sete tratados nos parece que constitui uma adaptação livre do texto francês, do qual segundo Mário Martins, existem oito apógrafos¹⁵⁷.

Na cópia alcobacense, escrita em vernáculo português, o leitor é convidado a construir o seu castelo, sua fortaleza através da ascese purificadora e da contemplação, com o intuito de obter uma união mística com Deus.

Além da leitura no claustro, a sua intencionalidade edificante e a literalidade nos remetem a acreditar na possibilidade de que tenha interessado a um público secular. Caracterizado como uma das primeiras práticas ou de exercícios para trabalho intelectual escrita em língua portuguesa que deixa bem claro sua função: a formação e proteção do espírito contra os vícios, e a união inabalável com Deus.

Através da leitura deste tratado místico, o leitor é guiado para a tarefa de auto avaliação de sua própria consciência, a fim de relembrar suas atitudes e faltas cometidas, e na busca para obter a paz espiritual junto às virtudes opostas aos pecados.

Na temática de meditação inserem-se as glórias do paraíso, as penas no inferno, os benefícios de Deus, a sensibilidade dos cinco sentidos e o temor divino, além da prática da oração e da leitura espiritual. É um caminho pelo qual o leitor é guiado para a purificação e aproximação da perfeição divina¹⁵⁸.

Expomos aqui algumas considerações sobre as principais fontes analisadas em nosso trabalho, sendo que, deixamos para o início do próximo capítulo, o histórico do texto *Virgeu de Consolaçon*, que se trata de um texto ainda inédito em Portugal. Assim, podemos explorar, elementos e/ou campos históricos até então pouco abordados pela historiografia.

Segue-se, portanto, no próximo capítulo, primeiro uma revisão histórica da obra. Após, em forma de tabelas a descrição de cada parte e seus respectivos capítulos. Embora a temática nos remeta a analisar os capítulos alusivos aos pecados capitais, também

¹⁵⁶ LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org). op.cit.p.150.

¹⁵⁷ MARTINS, Mário. *O Castelo Perigoso na sua forma original e numa adaptação francesa*. Lisboa: Edições Brotéria, 1955, pp.291-296.

¹⁵⁸ IDEM. Ibid.

queremos expor os demais assuntos que se apresentam no texto, contribuindo para futuras pesquisas acadêmicas.

Na sequência passamos à análise da fonte, seguindo indícios que nos levaram à temática dos pecados capitais e o significado da doutrina.

CAPÍTULO 3

Os sete Pecados Capitais no Virgeu de Consolaçon

“E portanto, esta obra he chamada Virgeu de prazer e consolaçon por que bem assi como no virgeu son achadas flores e fructos de desvayradas maneyras assy em esta obra son achados muitas e desvayradas auctoridades, que dam prazer maravilhosamente ao coraçõ daquel que as com vóontade leer ou ouvir”.

Virgeu de Consolaçon

3.1 Histórico da obra

O Virgeu de Consolaçon (VC) faz parte de uma coleção que ainda compreende outros textos, como o *Catecismo de Doutrina Cristã, Tractado das mediações e pensamentos de S. Bernardo, e Visão de Tundalo ou Estória de huum cavaleiro a que chamavão Tungulu*, com letra gótica do século XV, assim citado por A. F. de Ataíde e Melo, em o Inventário dos Códices Alcobacenses¹⁵⁹, faz parte do códice alcobacense CCXLIV/211.

É sempre um problema identificar a autoria destes tratados alcobacenses, pois na maioria das vezes não são assinados, e quando tem autoria a assinatura nem sempre corresponde ao que escreveu, mas sim ao monge copista. António Joaquim Anselmo¹⁶⁰ limita-se a definir o autor da obra, assim como Álvaro J. da Costa Pimpão que nos diz: “Outro manuscrito ainda não impresso é o Virgeu de Consolaçon, que Fr. Fortunato de S. Boa Ventura supõe (depois de Nicolau António e Joseph Rodriguez de Castro) ser tradução portuguesa (por Fr. Zacarias de Papoyelle) do Veridarium Consolations de S. Pedro Pacoal.”

A informação mais precisa que temos sobre a autoria e o histórico do Virgeu de Consolaçon vem do estudo feito pelo erudito Mario Martins, no seu trabalho chamado O

¹⁵⁹ *Inventário dos códices alcobacenses* / [ed. lit.] Biblioteca Nacional de Lisboa / [apresentação de A. Botelho da Costa Veiga ; introdução de A. F. de Ataíde e Melo]. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1930-1932. Citado na p.10 da edição crítica do Virgeu de Consolaçon, de Albino de Bem Veiga.

¹⁶⁰ ANSELMO, Antonio Joaquim. “*Os códices alcobacenses da Biblioteca Nacional*”. Lisboa: BNL, 1926.

*Vergel de Consolação*¹⁶¹. Neste texto, Mário Martins informa que diversas obras tinham títulos semelhantes do nosso códice alcobacense, citando exemplos como *Lê livre du vergie*, um dos livros de Henrique II de Navarra. No século XVI Guilherme Branteghen redigia *Pomarium mysticum*, mais tarde traduzido para o francês como *Vergier spirituel et mystique*. Além destes, há o *Vergier de Solas* (*Vergel de Consolação*), em um francês arcaico entre os séculos XIII ou XIV¹⁶².

Mário Martins compara o nosso códice alcobacense com o incunábulo castelhano chamado *Vergel de Consolación* do frade dominicano Jacobo de Benavente, impresso na cidade de Sevilha em 1497, e com outro códice escurialense chamado *Vergel de grand consolacion* em castelhano. Conclui em sua análise que se trata de três obras com a mesma linguagem, mesmo título e mesma época. Cita ainda que algumas diferenças em termos estruturais existem, mas que nada interfere na conclusão de que seriam as três uma obra única. O nosso códice alcobacense *O Virgeu de consolaçon* é a tradução do incunábulo castelhano chamado *O Viridario ou Vergel de consolación*, obra do frade dominicano Jacobo Benavente. Chega-se a esta conclusão comparando diversas partes dos três textos rigorosamente, que revelariam uma mesma estrutura, um mesmo conteúdo; enfim, seriam, na essência, apenas uma obra. Ainda sugere em seu estudo que “não se trata de passagens copiadas, são obras idênticas, uma posta em letra de forma, num incunábulo, outra copiada a mão, num códice da Biblioteca do Escorial e a terceira vertida para o português medieval no códice alcobacense CCXLIV/211”.¹⁶³

Porém, Albino de Bem Veiga, editor da obra, diz que catálogos e eruditos atribuem autoria a esses códices recaindo de preferência em Jacobo Benavente. Também diz que parecem apócrifos cujo original se desconhece. Nota-se que provém de uma cópia, pois não há indícios de uma concentração ou desdobramento do assunto, do âmbito do arbítrio do copista. Na análise filológica, o editor ainda relata que o assunto das três obras é a literatura religiosa e comum às línguas românicas na Idade Média¹⁶⁴.

¹⁶¹ Separata da Revista Brotéria, 1949, Reeditado em: *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1956.

¹⁶² MARTINS, Mário. *Estudos de Literatura Medieval*. Op.cit.p.61.

¹⁶³ IDEM. Ibid. p.72.

¹⁶⁴ Vide edição crítica do *Virgeu de Consolaçon*. Ed. Albino de Bem Veiga. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, 1959.

Mas com tantas cópias e perda do original, se é que foi copiado de apenas um arquétipo, não seria Jacobo Benavente um escriba do mestre castelhano? A verdade é que temos um códice alcobacense, que acreditamos, ainda anônimo.

3.2 Estruturas do Virgeu de Consolaçon

O códice CCXLIV/211¹⁶⁵ é um pergaminho, 266x208mm¹⁶⁶. Os primeiros fólhos apresentam uma decoração em vermelho, preto e azul, localizadas nas margens. Ao longo do texto, no início de cada frase há letras decoradas, quase sempre da cor vermelha ou violeta. Além de cada capítulo iniciar com o título escrito em vermelho, cada introdução de nova lição doutrinal se inicia decorado também; às vezes em vermelho, outras em azul.

A encadernação é de couro, e se encontra muito bem conservada. Não foi observada nenhuma deterioração que pudesse comprometer a parte física da obra, sua integridade e seus fólhos. Há uma página colada, com o intuito de reforçar seu início e fim, na parte interior.

Alguns fólhos¹⁶⁷, de uma forma aleatória, possuem o desenho de uma mão¹⁶⁸ com o dedo indicador. Sugere, a princípio, chamar à atenção do leitor para algum ponto ou frase no texto. O interessante é que elas apontam para o meio das frases, e não uma lição específica, ou um termo em particular. Parece-nos que se trata de um momento no qual o copista estava esperando algo, ou no ócio de seu pensamento.

O códice está dividido em cinco partes e o total de setenta e oito capítulos:

- Primeira Parte: 7 capítulos
- Segunda Parte: 20 capítulos.
- Terceira Parte: 7 capítulos.
- Quarta Parte: 13 capítulos.
- Quinta Parte: 31 capítulos.

¹⁶⁵ Vide anexos, p.108, microfilme do fólho 19,VC.

¹⁶⁶ BNL, Alc.211, fls 8-73.

¹⁶⁷ Observados nos fólhos 38, 49, 50, 61 e 62.

¹⁶⁸ Vide anexos, p.109, microfilme do fólho 38,VC.

Para a visão geral da obra e, também futuras consultas sobre assuntos específicos, elaboramos algumas tabelas como veremos a seguir. Cada tabela representa uma, das cinco partes do Virgeu de Consolaçon e, cada uma das partes está dividida em seus respectivos capítulos:

Tabela 2
Designação dos assuntos por capítulo da Primeira Parte do VC.

Capítulo	Assunto
1°	Soberba
2°	Inveja
3°	Sanha ou Ira
4°	Acídia
5°	Avareza
6°	Gula ou gargantuice
7°	Luxúria

Tabela 3
Segunda Parte do VC.

Capítulo	Assunto
1°	O que é o pecado
2°	Sobre os que querem saber as leis de Deus
3°	Arrogância
4°	Ingratidão
5°	Pecado da cobiça
6°	Hipocrisia
7°	Mentira
8°	Van Glória
9°	Mau juízo
10°	Acusação que busca o descobrimento das verdades
11°	Detraçon, dos que prejudicam pessoas que não querem bem
12°	Conteço, daqueles que contede em palavras loucas
13°	Dos que agradam os senhores com palavras escolhidas
14°	Falam em excesso
15°	A mentira
16°	Do juramento
17°	O mal ou ódio
18°	Daqueles que seguem o pecado
19°	Tentação
20°	Os hereges

Tabela 4
Terceira Parte do VC.

Capítulo	Assunto
1°	Fala sobre o que os homens devem ter
2°	Da esperança
3°	Caridade
4°	Sabedoria
5°	Fortaleza, a virtude de resistir às coisas más
6°	Temperança, prevenir os homens dos maus prazeres
7°	Justiça

Tabela 5
Quarta Parte do VC.

Capítulo	Assunto
1°	Humildade
2°	Paciência
3°	Do castigo de Deus
4°	Do temor de Deus
5°	Do amor de Deus
6°	Da paixão do filho de Deus
7°	Amizade
8°	Piedade: da pena que os homens tem dos outros que estão sofrendo
9°	Castigo dos Homens
10°	Fala da esmola
11°	Do jejum
12°	Discreçon: da maneira como os homens devem conservar a justiça
13°	Compunçon: da maneira que os homens devem pagar pelo mal que fizeram

Tabela 6
Quinta Parte do VC.

Capítulo	Assunto
1°	Que fala da confissão
2°	Penitência
3°	Consciência
4°	Oração
5°	Contemplação: o amor que o homem põe em Deus
6°	Fala de louvar a Deus
7°	Perseverança
8°	Pobreza
9°	Obediência
10°	Castidade
11°	Virgindade
12°	Das relações que os homens não devem ter com as mulheres
13°	Honestidade
14°	Vergonha
15°	Daqueles que querem seguir a Deus
16°	Sabedoria
17°	Dos anjos
18°	De Maria
19°	Da amizade
20°	Fala da grandeza
21°	Dos juízes que recebem suborno das sentenças
22°	Da religião
23°	Dos religiosos
24°	Dos prelados e da ex-comunhão
25°	Clérigos
26°	Dos pregadores
27°	Dos predestinados
28°	Que fala das condições dos homens
29°	Do dia do juízo
30°	Fala do inferno
31°	Do paraíso

O Virgeu de Consolaçon trata dos pecados e das virtudes e é composto de cinco partes. Como podemos ver nas tabelas acima, as duas primeiras partes falam sobre os pecados e os vícios e as três últimas baseiam-se nas virtudes, totalizando setenta e oito capítulos.

A quase totalidade da obra é composta por citações de uma diversidade de moralistas que o autor coloca com o objetivo de sustentar os seus argumentos. Com a leitura, o leitor conheceria os males, os vícios e as virtudes da vida, além de conseqüentemente, o caminho para a salvação. Em seus capítulos que tratam dos pecados capitais, também utiliza abundantes citações de autores consagrados. A imensa maioria de seu conteúdo é de reproduções de outros escritores. Destacam-se São Gregório Magno, Santo Agostinho, São Ambrósio, São Jerônimo, (além de São Isidoro) os grandes doutores e Pais da Igreja que viveram em períodos próximos entre o fim da Antiguidade e começo da Idade Média.

Também São João Crisóstomo, que iniciou a vida eclesiástica como asceta e que viveu entre os séculos IV a V, considerado um dos Pais da Igreja Ortodoxa. A predileção por escritores de grande erudição e reconhecimento se estende mesmo aos filósofos não cristãos, como Aristóteles, Cícero e Sêneca. E até mesmo esse aspecto se apresenta com relação à inclusão de Salomão, o rei sábio. Outra característica era o aspecto meditativo dos pensadores referenciados. Assim, se percebe isso não apenas nesses autores já mencionados como na forte presença de escritores ascetas ou monges: São João Damasceno (monge sírio do século VII), São Anselmo (beneditino dos séculos XI e XII), São Bernardo (cisterciense, século XII), Hugo de São Vítor (monge cisterciense do século XII).

Os aspectos críticos e de censura moral também são outro elo que torna possível estabelecer relações, por exemplo, entre autores como Cícero e Sêneca com São Gregório e Santo Agostinho, mas que na verdade são disseminados na literatura citada. A produção desses autores convergia diretamente aos ideais monásticos cistercienses. É interessante a não inclusão de São Tomás de Aquino e de nenhum autor posterior ao século XII, talvez seguindo o princípio de que (sendo aprovado) quanto mais antigo, mais sábio o escritor.

Mas, especificamente, a não citação de São Tomás no tratado sobre os pecados capitais (sabendo-se que este autor também escreveu sobre esses tópicos) poderia ser explicada por dois motivos. O primeiro é que São Tomás de Aquino era de uma ordem mendicante (dominicanos), que tinha maior contato com o século, não seguindo o mesmo princípio de isolamento dos cistercienses. O segundo é que São Tomás tinha uma visão diferente da preservação do oculto em um ambiente conventual. Conforme diremos

adiante, o autor do *VC* escreveu que competia somente a Deus julgar os pecados ocultos, citando abundantes autores consagrados.

Passamos então à contextualização histórica e depois à análise do texto, no que se refere primeiro à relação e ao conceito de pecado e a lista dos sete pecados capitais. Após, daremos atenção aos três pecados que apresentaram mudanças mais profundas em suas respectivas representações ao longo da Idade Média: a soberba, a ira e a acídia ou preguiça.

3.3 Pecado e os Sete Pecados no Virgeu

No primeiro capítulo da segunda parte, o autor define o que é pecado. A concepção de pecado para ele apresenta-se da forma como Santo Agostinho o define. O autor usa uma citação do próprio pensador para sustentar seu argumento:

“Segundo diz sancto Agostinho, peccado he desamparar home o bem de Deos que nunca se perde, e fazer muito pelos bees do mundo que continuadamente falece. E diz esse meesimo: Peccado he dizer ou fazer ou cuidar ou cubijçar contra a ley de Deos”¹⁶⁹.

Além da concepção agostiniana, esta definição se assemelha e comprova uma caracterização geral sobre o pecado na Idade Média. O pecado como uma atitude final proveniente do vício, relacionado com a prática de não seguir as leis de Deus, de abandoná-las, e, de certa forma, descumpri-las por vontade própria¹⁷⁰.

Na primeira parte do código o autor faz uma recapitulação rigorosa dos diversos pecados, já mostrando a forte influência da doutrina dos sete pecados capitais, que muito lembra a forma como Tomás de Aquino os classificou¹⁷¹, apesar, como já relatamos, não citá-lo de uma forma direta. Observamos na tabela nº2, que são sete os pecados principais: soberba, inveja, sanha ou ira, acídia, avareza e gula ou gargantuice e luxúria.

Em uma primeira análise há um ponto a ressaltar. O primeiro diz respeito ao número de pecados. Na lista de Evágrio, por exemplo, os pecados totalizam oito, assim

¹⁶⁹ *VC*, p.25.

¹⁷⁰ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana; “*Pecado*”. In: Jacques LE GOFF & Jean-Claude SCHMITT. (Orgs).op.cit. e passim.

¹⁷¹ TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o ensino. Os sete pecados capitais*. Trad. Luiz Jean LAUAND. 2ed São Paulo: Martins Fontes, 2004.

como na lista de Gregório. Toda a primeira parte do *VC* é sobre sete pecados, e não oito: “Aqui se começa a primeyra parte desse livro, que fala dos peccados principaes, e ha sete capítulos”¹⁷².

Influência da doutrina do setenário? Acreditamos que sim, pois segundo a obra são sete os pecados principais e, isto já comprova a partir da primeira parte do texto, que a doutrina dos sete pecados capitais mantinha influência para os cistercienses de Alcobaça.

No *Castello Perigoso (CP)*, por exemplo, identificamos também o setenário listado e organizado em um único texto ou parte, mas somente a partir e, no capítulo seis. Não se considera apenas como pecados “principais”, mas sim também como mortais. Estão enumerados em sete: soberba, inveja, ira, preguiça, avareza, gargantuice e luxúria¹⁷³. Quase exatamente como no *VC*, com uma diferença etimológica no pecado da acídia e preguiça¹⁷⁴.

No texto o *Horto do Esposo (HE)*, o autor anônimo invoca São Bernardo sugerindo que a cura para todo o pecado está em abrir seu coração para Jesus. Quando em paz no coração e se volta para Jesus, o medo e o temor dá lugar a uma fortaleza, que vai parar (refrear) a sanha, o inchaço da soberba e curar a inveja, além de restringir o fluxo da luxúria e da avareza¹⁷⁵. Essa fortaleza é exatamente o que propõe a obra *O Castello Perigoso*, que através da leitura construirá sua própria fortaleza para enfrentar o exército de vícios como escreveu Gregório Magno¹⁷⁶. O culto e a invocação a Jesus Cristo, quanto à encarnação ocuparam um lugar central no cenário religioso europeu, principalmente a partir do século XII¹⁷⁷, pois até então Jesus era visto como o “juiz do fim dos tempos”.

Ao longo do século XII, e posteriormente, Cristo, a pessoa de Cristo, passa a fazer parte do salvador que se fez de carne para e toda a humanidade, tornando-se alvo de múltiplas devoções, o que proporcionou uma série de influências orais e escritas. Isto também aconteceu na literatura doutrinária que analisamos neste trabalho¹⁷⁸.

¹⁷² *VC*, p.7.

¹⁷³ *CASTELO PERIGOSO*. Op.cit.p.99.

¹⁷⁴ Já exposto e estudado no capítulo 1 deste trabalho no âmbito etimológico. As mudanças dos termos acídia, desídia e preguiça fazem parte de uma evolução na própria historicidade do setenário, como veremos em particular no último item deste capítulo.

¹⁷⁵ NUNES, Irene Freire (ed.), GODINHO, Hélder, (coord.). *Horto do Esposo*. Lisboa: Edições Colibri, 2007. p.12.

¹⁷⁶ Conferir citação do pontífice no capítulo 1.

¹⁷⁷ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: Séc. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995. pp.84-5.

¹⁷⁸ IDEM. *Ibid* e passim.

O mais interessante nesta última análise é a permanência ou talvez a busca de expor o número fixo de sete pecados e não oito. Mas, contudo, o pecado da soberba, que na concepção de Gregório Magno exerce e gera os outros sete, aparece nos dois textos como primeiro na lista. O que denota uma representação superior em relação aos outros? Uma permanência, desde o século VI.

Para os cistercienses, a doutrina dos pecados capitais representa no século XV algo muito importante e também uma ferramenta para coibir as práticas ilícitas. Notamos a influência tanto da Regra de São Bento, quanto da adaptação da doutrina do setenário realizada por Gregório Magno.

Já ficou claro que a doutrina do setenário possui sua própria historicidade. A doutrina como um todo se transformou ao longo do tempo, desde a Antiguidade até nossos dias. Durante a Idade Média notamos suas particularidades quanto às reformulações às adaptações que propuseram, em um momento e outro, mudanças que são os próprios reflexos e representações das respectivas sociedades.

No momento em que o VC foi traduzido e/ou copiado em Portugal, no fim do século XV, foi um período de crise em Alcobaça. O 28º abade regular do mosteiro, Frei Nicolau Vieira, era um abade comendatário, embora a Ordem de Cister tivesse obtido do Papa na época uma bula que reconhecia os resultados nefastos da comenda e encaminhava medidas para evitá-la.

Isso significava que o abade vendia a cadeira abacial por uma renda anual ao arcebispo de Lisboa, que era cardeal e passava muito tempo em Roma¹⁷⁹. A administração do mosteiro foi entregue a procuradores que adotaram uma política de poucos investimentos para arrecadar o máximo de benefícios, ao mesmo tempo em que limitava a entrada de noviços. O número de monges se reduziu bastante, o que justificou a reforma empreendida no século XVI para acabar com esse sistema administrativo de abades comendatários.

Crises semelhantes no século XV, em mosteiros da Ordem de Cister ocorreram também na vizinha Castela, levando a que no mesmo século a referida Ordem se

¹⁷⁹ PENTEADO, Pedro. Alcobaça. In: *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p.32-34.

transformasse em Congregación de Castilla ou Observancia Regular de San Bernardo¹⁸⁰, algo semelhante que só vai ocorrer com Alcobaça em Portugal na segunda metade do século XVI (mas que pelo estado do mosteiro deveria ter ocorrido antes). De fato, foi uma época em que se formaram os Estados Modernos que queriam controlar as Ordens religiosas, evitando o contato externo, além da frequência não apenas em Portugal de abades comendatários.

Os monges na Idade Média eram visto muitas vezes como pessoas “isentas dos vícios mundanos”, de forma mais plena que o clero regular, tanto no Ocidente quanto no Oriente (onde exerciam com frequência o cargo de bispos por conta disso). Os cistercienses já haviam sido modelo para a Reforma Gregoriana. No IV Concílio de Latrão, 1215, presidido pelo Papa Inocência III, o cânone 12 estipulou que se deveriam realizar a cada três anos capítulos gerais, imitando o modelo cisterciense que já seguia tal sistema:

Para inaugurar este régimen debe convocarse con toda caridad a dos abades cistercienses de los lugares vecinos, los cuales han de aportar ayuda y consejos muy útiles puesto que ellos desde hace ya largo tiempo se encuentran perfectamente entrenados en este tipo de capítulos. Estos elegirán y vincularán a sí a dos personas cuya asistencia les parezca útil y los cuatro conjuntamente presidirán el capítulo general [...]. Este tipo de capítulo durará varios días según la costumbre de los cistercienses. Se tratará en el de la observancia de la regla y de la reforma de la orden¹⁸¹.

Tamanha era a boa reputação dos cistercienses que a presidência do capítulo, formado por quatro abades, deveria reservar dois lugares para dois cistercienses convidados. Esses capítulos designavam visitantes, pessoas ditas “religiosas e circumspectas”, que percorriam a diocese, investigavam, corrigiam e reformavam os costumes dos monges. Poderiam, do mesmo modo, se considerassem que algum abade

¹⁸⁰ MARTÍNEZ, José Luis Velasco. *Monasterio de Santa María de Valbuena. Argaya. Revista de Cultura*. Diputación de Valladolid: Editora Provincial, 2ª época, 39 (Número monográfico dedicado a los Monasterios de la provincia de Valladolid), setembro de 2009, p. 67-69. Disponível em: <http://www.diputaciondevalladolid.es/extras/extras_publicaciones/2008/revistas_argaya/39argaya.pdf>; GIL, Clementina Julia. *Monasterio de Santa María de Matallana. Argaya. Revista de Cultura*. Diputación de Valladolid: Editora Provincial, 2ª época, 39 (Número monográfico dedicado a los Monasterios de la provincia de Valladolid), setembro de 2009, p. 7-24. Disponível em: <http://www.diputaciondevalladolid.es/extras/extras_publicaciones/2008/revistas_argaya/39argaya.pdf>.

¹⁸¹ FOREVILLE, Raimunda. *Historia de los concilios ecumenicos. Lateranense IV*. Publicada en frances bajo la dirección de Gervais Dumeige, S.J. Traducida al castellano bajo la dirección de Julio Gorriacho. Vitoria: ESET, 1972, c. 12, p. 169. Este texto foi incluído em 1234 na coletânea de material legislativo chamado *Liber Extra*, ou *Decretais de Gregório IX*, sob ordem deste Papa (Decretales d. Gregorii Papae IX. In: *Corpus Iuris Canonici*. FRIEDBERG, Émil (ed.). Druck, 1959, v. 2, X 3.35.7, col. 600-601.

deveria ser destituído, denunciar o fato ao bispo, que se não agisse poderia ser relatado o caso ao Papa. Se o mosteiro fosse subordinado diretamente à autoridade pontifícia, os visitantes, com os presidentes do capítulo, suspenderiam o abade até o Papa considerar a deposição ou não do mesmo¹⁸².

Sobre pessoas que deveriam manter maior respeitabilidade sempre se exigiu mais. E deve ser por isso que no mesmo IV Concílio de Latrão se determinou que o processo de deposição de monges deveria ser feito mais facilmente ou rapidamente que aquele realizado sobre o clero secular. O processo era mais simplificado, mais rápido, reduzindo-se às garantias de defesa dos denunciados¹⁸³. Conforme já foi dito, até mesmo a revelação dos pecados ocultos, mas apenas na opinião de São Tomás de Aquino e contra o autor do VC e a maioria dos teólogos, poderia ser determinada pelo superior de um mosteiro.

A inquirição somente era realizada se existisse a *diffamatio* no ambiente monacal, porque os pecados ocultos não deveriam ser inquiridos¹⁸⁴. O VC é claro quanto a isso ao defender o preceito bíblico que os pecados ocultos eram reservados unicamente a Deus e para isso o autor dedicou um capítulo específico: “Capítulo segundo - que fala dos que querem saber e scoldrinhar os juízos de Deus”. O homem que tentasse revelá-los estaria tentando subtrair a justiça divina, cometendo o pecado da soberba¹⁸⁵. Parece existir uma consideração de que os pecados ocultos são menores porque cita autores, como Isidoro de Sevilha, que afirma que Deus, para punir os pecadores permite que os pecados se tornem públicos, ao mesmo tempo em que consente que dos menores pecados se caia em maiores para castigá-lo, porque não quis se corrigir. Parece se referir aos sete pecados capitais, os quais levam a pecados maiores, como o autor insistentemente afirma em sua obra (por exemplo, a ira poderia levar ao homicídio).

¹⁸² Conforme decretal *Ea quae pro religionis* (X 3.5.8. Decretales d. Gregorii Papae IX, *op. cit.*, v. 2, col. 601-602) do Papa Honório III (1216-1227), sucessor de Inocêncio III, publicada depois do IV Concílio de Latrão.

¹⁸³ Cânone 8 do IV Concílio de Latrão, parte final (FOREVILLE, Raimunda. *Op. cit.*, p. 164-166). Inserido posteriormente nas *Decretais de Gregório IX* (*op. cit.*, v. 2, col. 746-747).

¹⁸⁴ LUSSET, Élisabeth. *Correction fraternelle ou haineuse? De l'usage de la dénonciation dans les communautés conventuelles en Occident (XII e-XIV e siècles). Hypothèses*. Travaux de l'Ecole doctorale d'histoire de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Paris: Publications de la Sorbonne, 112, p. 113-114 [artigo integral: p. 109-118], 2009. Disponível em Cairn.info: < <http://www.cairn.info/revue-hypotheses-2009-1-page-109.htm> >.

¹⁸⁵ VC, p.27.

No que diz respeito às passagens bíblicas¹⁸⁶, são várias as passagens bíblicas (que o autor do VC cita indiretamente através dos Pais da Igreja) que determinam que o juízo dos pecados ocultos pertence somente a Deus. *Romanos 2*, 16 afirma que aquilo que é oculto no homem, Deus julgará. *1 Coríntios 4*, 5 que fala que não se deve julgar agora o que está oculto, mas aguardar que Deus julgue as intenções dos corações. Em *Salmos 7*, 10, *Jeremias 17*, 10, *Apocalipse 2*, 23, se diz que Deus esquadrinha os rins e o coração.

Deus possui a onisciência e todo homem que tentar julgar o oculto, que foge ao limitado conhecimento humano, julgará imperfeitamente¹⁸⁷. Essas passagens serviram de justificativa para que o IV Concílio de Latrão se determinasse a distinção de um foro interno (regulado pela confissão secreta e penitência), em contraposição ao foro externo, que aplicava as sanções canônicas¹⁸⁸.

Mas não é nossa intenção aqui averiguar a representação de cada um dos pecados capitais, e, sim, a doutrina como um todo. Porém, verificamos nas evidências, as transformações que ocorreram em quatro deles: a soberba, por sua intensidade desde as primeiras listas; a acídia ou preguiça, pelas complexidades e mudanças etimológicas; a ira, pelas suas fortes mudanças em sua representação (ou a ira de Aquiles na *Ilíada* de Homero não era uma virtude?); e a avareza, pois sua representação a partir dos séculos XIV e XV a tornaram um pecado tão forte quanto à soberba.

3.4 A Soberba

A soberba faz parte do primeiro capítulo da primeira parte do VC. No que tange à soberba, observamos o texto:

“Primeiramente começa o tractado da soberva, por que todo peccado trage começo dela, a scriptura afirmante e dizente no livro Ecclsiastico. Soberva he começo de todo peccado, pore, assi como en cabeça dos outros peccados he de começar, ca da raiz dessa meesma saae sete peccados: Vãa gloria, enveja, jra,

¹⁸⁶ Nesta análise alusiva às passagens bíblicas, agradeço muito os comentários do meu colega doutorando Cassiano Malacarne, também pelos debates sobre a etimologia dos pecados descritos no capítulo 1 deste trabalho e as traduções do latim para o português.

¹⁸⁷ CHIFFOLEAU, Jacques. *Op. cit.*, p. 379-381.

¹⁸⁸ ECKERT, Raphaël. Peine judiciaire, pénitence et salut entre droit canonique et théologie (XIIe s. – début du XIIIe s.). *Revue de l'histoire des religions*. Paris: Collège de France, n° 4, p. 484, 2011. Disponível em: <<http://rhr.revues.org/7820>>. [artigo entre p. 483-508].

tristeza, avareza, gula, luxuria. E cada huu destes peccados ha contra nós seu officio”¹⁸⁹.

Quando se trata da soberba já no primeiro capítulo, lembramos não somente da doutrina do setenário, mas também da importância deste pecado na construção da própria. Para o papa Gregório Magno (590-604) a soberba é o general do exército de vícios que assolam a alma humana. É da soberba que surgem outros sete vícios.

Na análise deste primeiro capítulo alusivo à soberba, notamos que ela, em relação à lista da primeira parte (tabela 2), assume o papel de líder e geradora dos sete pecados. Quem ocupa seu lugar anterior é a vã glória, que agora entra na lista de pecados principais. Influência da lista gregoriana, que também considera a soberba como a líder do “exército de vícios”.

Buscando inspiração nos textos bíblicos, o autor do VC nos diz que todo pecado começa ou se origina pela soberba, caracterizando-a como a raiz de todos os outros. Invocando Santo Agostinho, relata que um dos atos que remete à soberba é deixar o seu lugar, a posição a qual ocupa e desejar estar em outro, de maior nível, em todos os aspectos. E isto começa não somente quando há um ato prático, uma ação, e sim já em sua consciência, de modo, portanto, particular, no pensamento¹⁹⁰. Em outra citação atribuída a Santo Isidoro, diz que, sem exceção, todos os pecadores, independente do pecado que cometeram, são soberbosos. Pois fazem coisas que são proibidas e com isso despreza os mandamentos de Deus. Ora, trata-se de apenas uma complementação, de uma justificativa que denota e confirma a soberba como raiz de todos os pecados¹⁹¹. Mas na visão do autor, quem está em frente ao pecador, independente do pecado que o cometeu, também já o imagina tomado pela soberba.

Ainda na caracterização da soberba no VC, em uma passagem atribuída a São Bernardo de Claraval, fica clara para nós a justificativa sobre a superioridade deste pecado. Está relacionada ao ato do maior inimigo de todo cristão, o diabo:

Lucifer nõ peccou per obra nehua cousa, senõ tan solamete pelo cuidio e, em aquel ponto que cuidou soberba, foy deitado do ceo. E pois se tal obra foy feita ao angeo, que era cousa tam nobre, que será de nós, que somos terra e cijnsa?¹⁹²

¹⁸⁹ VC, p.7.

¹⁹⁰ VC, p.11.

¹⁹¹ IDEM. Ibid.

¹⁹² VC, p.7.

A intensidade da soberba não se destaca apenas pela relação às concepções do papa Gregório Magno. Também nos revela o *VC* sobre o pecado cometido por Lúcifer. A intensidade do ato pecaminoso de Lúcifer é extrema, expondo ainda a particularidade de que ele era o maior entre os anjos e apenas por efeito de sua soberba foi expulso do céu. Se ele, que era o maior dos anjos do Senhor, foi expulso, o que seria feito de nós humanos?

Ainda invocando São Bernardo, o autor define que a soberba é o pecado mais forte, mais intenso, e o que mais sofre o povo de Deus. É um mal que faz o ser humano considerar-se imponente, inatingível. Este mal citado e essa sensação de superioridade é o que chamamos de vício, que levará aos atos, às práticas, isto é, ao pecado consumado. Segundo o autor, o próprio soberbo não admite que o vício da soberba tomou conta de si. Ele não aceita ajuda, acha que não precisa de ninguém. Isto é, considera estar em estado normal de espírito, sem alterações de comportamento. Segundo o autor do *VC*, os soberbos também se preocupam com os outros, mas para que eles não alcancem a posição ocupada por eles próprios, e isto reflete um caráter hierárquico¹⁹³. Os soberbos tem a certeza de que sabem de tudo que acontece ao seu redor e do mundo, ao mesmo tempo, não querem que os outros saibam. Muitas vezes, segundo o autor, não sabem de determinados fatos, e mesmo após alguém contar-lhes, continuam dizendo que já tinham conhecimento desses mesmos fatos¹⁹⁴. Também há algo interessante quando ainda em uma das citações de São Bernardo, se diz que a soberba é para o rico o quanto também é para o pobre¹⁹⁵.

Bernardo de Claraval atribui à soberba como um pecado intelectual, pecado dos monges. Fica claro para o autor do *VC* que as representações dos pecados capitais não permaneceram as mesmas. O que se entende por orgulho ou por soberba no século XII não é a mesma concepção que se entende no século XV¹⁹⁶. Como a sociedade muda, quem é e quem não é soberbo, muda também. Isto é notório quando na introdução colocam-se a soberba e a vã glória na lista de pecados, uma como geradora e outra como substituta da mesma na lista principal¹⁹⁷.

¹⁹³ IDEM. Ibid.

¹⁹⁴ IDEM, Ibid.

¹⁹⁵ IDEM, Ibid.

¹⁹⁶ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *I Sette vizi capitali: storia dei peccati nel Medioevo*. Torino: Einaude, 2000.p.3-25.

¹⁹⁷ IDEM, Ibid.

A soberba é tipicamente um pecado de grupos poderosos. Ela é exatamente essa jactância, esse excesso de autoconfiança que o nobre tem, pela condição que ele tem. É esse ato de não se submeter a ninguém, enfim, que às vezes será considerado um pecado pela Igreja, mas no ponto de vista da nobreza, é visto até como um sentimento positivo, que vai mostrar essa autoestima elevada.

Nesta citação que invoca São Bernardo, não podemos deixar de observar a relação do abade de Claraval no seu comentário ao capítulo VII da Regra Beneditina, elaborado em 1125 e intitulado *Liber de Gradibus Humilitatis et Superbia*. Após identificar os doze degraus da humildade, Bernardo coloca em grau de ascendência os doze degraus da soberba¹⁹⁸, constatamos, portanto, que o autor do VC conhecia a tradição monástica e textos de São Bernardo.

Os cuidados que se deve ter com a soberba também são averiguados no prólogo de uma Regra Beneditina traduzida em Alcobaça no século XV¹⁹⁹, quando o leitor é instruído a escutar os mandamentos do seu mestre. Neste caso, São Bento. Mas antes há uma preparação: “inclina e abaixa a orelha do teu coração”²⁰⁰, escuta os preceitos do teu mestre, inclina o ouvido do teu coração, ouça com humildade, inclina e abaixa a orelha, te desarma, “seja humilde”, é teu mestre quem está falando. Já é para evitar o orgulho do monge. O principal valor do monge é a humildade, a virtude que combate a soberba. E a humildade está sempre caracterizada como a virtude imediatamente oposta à soberba nos textos que analisamos neste trabalho.

Com Santo Anselmo, o autor prescreve e enfatiza a culpabilidade de Lúcifer que não era apenas um anjo, era o maior entre os anjos, e a “soberba mudou-o de anjo em diabo”²⁰¹. Com Santo Isidoro a soberba é pior que todos os pecados, porque começou com as primeiras pessoas (Adão e Eva) e com os anjos, e assim como dela originou-se todos os pecados, também “destrói toas as virtudes”²⁰².

Invocando São Gregório, o autor nos diz que muitas pessoas não sabem o quanto são soberbosas, não sabem que pecam, exatamente porque estão cegas pela soberba. Não

¹⁹⁸ MACEDO, José Rivair. *Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média*. Porto Alegre/São Paulo: Ed. Universidade/UFRGS/Editora da UNESP, 2000.p.64.

¹⁹⁹ COSTA, Sara Figueiredo. *A Regra de São Bento em Português: Estudo e edição de dois manuscritos*. Lisboa: Edições Colibri, 2007.p.40.

²⁰⁰ IDEM. *Ibid*.p.40.

²⁰¹ VC, p.12.

²⁰² IDEM, *Ibid*.

sabem e não têm noção do que estão fazendo. Ainda com Gregório, intitula-se que a humildade é o sinal dos bons e a soberba o sinal dos maus²⁰³.

Outra relação fundamental presente no *VC* é aproximação da soberba com a luxúria, até relacionando-as com a castidade. Diz-se que por humildade no coração é que os humanos guardam sua castidade, mas por soberba a pessoa cai em tentação e luxúria²⁰⁴. Esta cegueira dita como característica dos soberbos é lembrada em diversas passagens. Em uma delas os soberbos desprezam as boas ações. Isto é, mesmo por meio de exemplos ou ensinamentos dos outros, ele segue praticando atos considerados ilícitos, suas próprias maldades. O autor ressalta o quanto é difícil arrepender-se da soberba, pois é um pecado difícil de entender também. Em outra citação, Santo Anselmo destaca o que se fazer para obter o perdão, que caracteriza os atos alusivos à humildade, dizendo que só a humildade é tão forte quanto a soberba que cometeu, e só com ela será capaz de remir os pecados consumados até então²⁰⁵.

Na sua caminhada em busca da contemplação, o peregrino no *Boosco Deleitoso(BD)* luta contra a soberba que causa “cegueira”, e essa por sua vez não deixa o homem identificar a distância entre ele e o diabo. Ao mesmo tempo, o pecador não tem noção, também pela cegueira, que está longe de Deus. Assim, o diabo controla a mente do indivíduo, o engana e o faz praticar atos ilícitos²⁰⁶.

Contemporâneo aos textos alcobacenses que estudamos é a obra de Hieronymus Bosch (1450-1516) *Os Sete Pecados Capitais*²⁰⁷, hoje convertido em uma mesa localizada no museu do Prado em Madrid²⁰⁸. O grande círculo representa o olho de Deus, “*cuidado, Deus tudo vê*”. Nas laterais apresentam-se os quatro destinos reservados a todos os seres humanos: a morte, o dia do juízo final, o paraíso e o inferno. Na representação do pecado da soberba, observamos que não é ela quem está representada e sim, a vã glória. Trata-se de uma mulher olhando no próprio espelho, ela está se “auto vangloriando”, é vaidade, a vã glória, por exemplo, está mais para vaidade do que propriamente para a soberba. Quem segura o espelho é um diabo por trás²⁰⁹. O diabo representa a ideia do pecado, também do

²⁰³ IDEM. Ibid.

²⁰⁴ IDEM. Ibid.

²⁰⁵ IDEM. Ibid.

²⁰⁶ *BD*, p.303.

²⁰⁷ Apresentam-se aleatoriamente ira, van glória, preguiça, avareza, inveja, luxúria e gula.

²⁰⁸ Ver em anexos, p.106.

²⁰⁹ Vide anexos, p.107.

pecado original, é ele quem está incitando a mulher a se auto vangloriar a ter excesso de vaidade e conseqüentemente, a cometer o pecado. Isso não é a soberba, poderosa, do diabo propriamente dita, é uma ideia atenuada da soberba.

Essa mudança ocorre no momento em que a nobreza, a quem se atribui à soberba, entra em crise. A partir dos séculos XIII e XIV, o pecado da soberba também se enfraquece, como se apresenta na obra de Bosh. A representação do pecado da soberba se enfraquece e ele passa a ser associada com a vã glória. Vã glória é também um pecado de egoísmo, mas é um egoísmo bem menor do que a soberba. Ela seria mais uma autovalorização excessiva²¹⁰.

No tratado o *Horto do Esposo*²¹¹, a soberba aparece como o um estado de espírito de uma pessoa que não segue a Deus, que o desobedece, a Ele e seus mandamentos. Que por orgulho se acha capaz de viver sem a devoção e a vida cristã. Nota-se, portanto, uma passagem da culpa de Lúcifer para os humanos, no que diz respeito à desobediência, e também como se confirma na análise anterior no VC.

Ora, no VC também o autor dedica um capítulo que se refere ao pecado original. Referimo-nos à Obediência, nono capítulo da quinta parte:

Obediencia he tesouro preçado pelo qual os homees guanha o reyno de Deos, o qual perderom Adam e Eva per desobediência. E dize os mestres assi: que a obediência he virtude que põe bõos pensamentos na vontade e faze-os hy ficar²¹².

Constatamos, portanto o significado da soberba para os cistercienses, sua intensidade, como investigada faz alusão ao ato de Lúcifer, que cria o maior inimigo de Deus e dos humanos, e também ao pecado original, que na concepção cristã medieval representa as primeiras definições de ato pecaminoso do referido período²¹³.

Portanto, para os cistercienses, a soberba continua como um pecado muito mais intenso que todos os outros, devido principalmente ao ato de Lúcifer, de acordo com o VC.

²¹⁰ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *I Sette vizi capitali: storia dei peccati nel Medioevo*. Torino: Einaude, 2000.pp.6-7.

²¹¹ *ORTO DO ESPOSO*. Ed. Bertil MALER. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1954-1964, 3 vols.

²¹² VC, p.84.

²¹³ Observado no estudo do capítulo 1 deste trabalho.

3.5 A Ira

“Jra quer todas as cousas apropriar e ão aver outro companheyro e sem nehuu contrayro. Da ira nascem pelepas, enchimentos de voontade, braados e arroydos, blasfêmia, ão querer nehua cousa sofrer, maldade, homizio, mal querença. Onde o ódio pode seer dicto sanha antiga”²¹⁴.

Conhecemos como ira um sentimento relacionado à raiva, geralmente provocada por algo que desperta no ser tal sensação, onde é necessária a busca da libertação deste estado de fúria, quase sempre justificado pela vingança e glorificado através de atos de agressão, ofensas ou insultos.

Além de definir a ira como o “*sentido de apropriar-se de todas as coisas ao seu alcance*”²¹⁵, define-se que ela é a grande causadora dos desentendimentos entre as pessoas, e justamente por isso que antigamente, era chamada de “*o mal*”. Entende-se assim como ira no VC que qualquer desavença que haja de uma pessoa contra a outra, na qual uma delas se sinta provocada, atingida, ou até humilhada, fazendo brotar de dentro para fora “*causando a tempestade no coração*”, um sentimento de raiva, de fúria, querendo de um modo rápido e devastador, livrar-se disto, promovendo a vingança contra a outra que lhe provocou.

Também notamos que em certos momentos fala-se de sanha e de ira, caracterizando-os como iguais, mas em outras citações elas apresentam-se de formas diferentes, subtendendo-se que sanha seria o lado espiritual e a ira o carnal. Isto é, a sanha o sentimento e a ira a ação provocada por este sentimento²¹⁶.

Como se identifica um *sanhudo*? Quais os sinais que apresenta uma pessoa com sanha? Qual a fisionomia de um irado? A resposta está no VC como o corpo treme, a língua enrola, faz ruído, fala coisas que ele próprio não entende, não sabe o que diz, e o rosto fica avermelhado²¹⁷. Em uma citação, o autor anônimo invoca São Gregório para comparar o ser humano calmo, tranquilo, como a imagem de Deus, e o *sanhudo* como o destruidor desta imagem²¹⁸. A imagem de um Deus bravo e vingador aparecem no VC, não só no capítulo sobre a ira, mas também em outros diversos, sempre enfatizando a condição de um pecador, que terá no dia do juízo um julgamento justo de acordo com seus feitos na

²¹⁴ VC, p.11.

²¹⁵ IDEM, Ibid.

²¹⁶ IDEM, Ibid.

²¹⁷ IDEM, Ibid.p.12.

²¹⁸ IDEM, Ibid.p.11.

terra. Mas neste capítulo, no da sanha ou ira, é o único que fala “*Deus terá a sanha, contra os pecadores da sanha*”²¹⁹ isto quer dizer que os sanhudos, os irados, os raivosos, terão pela frente um Deus tão raivoso quanto eles foram em sua vida terrena. Será que então o melhor remédio para a sanha é a própria sanha? Ou apenas Deus, dentro da sua plenitude, como ser divino e superior pode ficar irado?

Por um lado diz-se que o melhor contra a sanha ou ira é a calma, *a mansidão*, mas ao mesmo tempo Deus usa a sua sanha, que provoca a sua ira contra os pecadores. Em um estudo sobre o tema, José Rivair Macedo²²⁰ diferenciou a ira divina e a ira régia na proposição de se enquadrar atos cometidos por governantes ou exércitos a serviço dos próprios que se caracterizam por certo tipo de ira. Como poderíamos classificar este tipo específico de ira? Como diferenciar a ira, considerada pecado, da ira como virtude, em “sociedades fundamentadas e hierarquizadas de acordo com a capacidade dos indivíduos em deter poder de coerção?”²²¹.

Na versão alcobacense do *Livro das Confissões* de Martin Perez²²² o autor instrui o leitor e recomenda alguns cuidados para evitar o vício da ira, também não poderiam ser enquadrados, e conseqüentemente considerados pecados, aqueles que dispunham de poder para castigar. Chega ao ponto de a própria pessoa que deveria praticar o ato do castigo ser considerada pecadora, se optar por não fazê-lo²²³. Na segunda parte do livro, o cronista apresenta a caracterização de uma pessoa possuída pela ira, ou mais especificamente falando, quais sentimentos se observa na mesma a partir de determinados atos, como falar blasfêmias, cobiçar, mentir, possuir rancor em suas palavras e olhares, e o desejo de vingança que é um sentimento muito associado à sanha ou ira também em outros tratados ascéticos que analisamos²²⁴.

²¹⁹ IDEM, Ibid.p12.

²²⁰ MACEDO, José Rivair. *A Ira em textos luso-castelhanos dos séculos XIV e XV*. In: PEREIRA, Nilton M.; ALMEIDA, Cybele C.; TEIXEIRA, Igor S. (Orgs). *Reflexões sobre o medievo*. São Leopoldo: Oikos, 2009.p.190-204.

²²¹ IDEM, Ibid.p.197.

²²² MARTÍN PEREZ. *Livro das confissões*. Edição de José Barbosa MACHADO e Fernando Torres MOREIRA. S/L: Edições Pena Perfeita, 2005-2006.2v.

²²³ IDEM, Ibid.vol.1, p.205.

²²⁴ IDEM, Ibid. e passim.

No *Tratado de Confissom*²²⁵, por exemplo, além do desejo de vingança o autor descreve os escândalos provocados por brigas, rixas e ruídos feitos pelos irados, a mentira (principalmente com os maus conselhos) e ameaças.

Trata-se das contradições entre a ira como pecado e a ira como virtude, discussões que perpassam desde a Antiguidade até fins do período medieval. Neste aspecto, outra citação interessante no *VC* é quando invoca o profeta David, que diz: “*sanhade-vos, mas não quereis pecar*”²²⁶. Quer dizer que podemos ter sanha até um determinado limite? Ou será que os monges consideram a sanha própria de qualquer ser humano e apenas previnem-se para que ela não se manifeste contra o seu próximo? A explicação para este dito de David vem na seqüência: “*A qual palavra nō entendem sãamente os que dize que per este dicto do propheta nós nō devemos de assanhar seno a nós meesmos quando peccarmos, e nō a nossos próximos quando pecarem.*”²²⁷

Podemos definir isto como de certa forma uma explicação sobre um dito de um profeta, os monges almejam ensinar os motivos de a sanha ser um pecado e de ser evitada; mas havia esta frase de David, provocando os seres a se *sanharem*, então cabia uma explicação para que ficasse “entendido”, um talvez, “mal entendido”. Quer dizer, que só podemos ter sanha quando formos corrigir um sanhudo, ou quem sabe, se defender de algum.

Já no *Castelo Perigoso* a ira é caracterizada de uma forma a ser geradora de outros males e/ou vícios e pecados. De acordo com o autor, o homem peca pela ira de várias formas, e o primeiro sinal é espiritual, com a presença de ódio no coração, que resulta em dizer palavras agressivas ao próximo, atribuindo a Deus e santos, feitos que não condizem com a espiritualidade dos mesmos, portanto, atos ilícitos²²⁸.

A ira também faz com que as pessoas parem de comer e de beber, de irem aos mosteiros. E a estas não observâncias, o autor as considera como “grandes pecados”, e deles também sairão outros, como jurar e não cumprir, ferindo os sentimentos de outrem. Segundo o autor do *CP*, a ira também é causadora da inveja, que causa em quem sofreu

²²⁵ *Tratado de confissom*. Leitura diplomática e estudo bibliográfico por José V. de Pina Martins. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973, pp. 182-183. De autoria anônima, impresso em Chaves no ano de 1489.

²²⁶ *VC*, p.12.

²²⁷ *IDEM*, *Ibid.*

²²⁸ *CP*, cap.VIII, p.101.

com a ira um sentimento relacionado à tristeza, que logo dará lugar à preguiça²²⁹. Mas observamos que, além de colocar a ira em uma posição hierárquica mesmo na sua caracterização individual, a relação no final do capítulo com a preguiça denota já a representação deste pecado como tal, e não como acídia, como veremos no próximo item analisado.

Não podemos deixar de mencionar a inveja, que no VC às vezes confunde-se com a tristeza, principalmente quando a sensação de “estar fora de si” com o bem do próximo²³⁰. Segundo o VC, a alma invejosa não está de olhos nos outros e, sim no bem dos outros. A ira, para o escritor alcobacense, retrata o indivíduo que momentaneamente está fora de si, seu coração está poluído e ele deixa de ser quem ele é por estar possuído por ela²³¹.

No texto o *Horto do Esposo*²³², o prólogo cita o caso de um homem tomado pela sanha, que estava se recusando em perdoar a pessoa a qual o ofendeu, mas que foi curado após escreverem em sua testa o nome de Jesus Cristo²³³. Em uma invocação a São Bernardo, quando o pecador chama e pede ajuda a Jesus Cristo, a sanha é “freada”, o estado de espírito a contém.

Fica claramente compreensível que coexistiam duas iras: a má e a boa, desde a Antiguidade até fins da Idade Média Ocidental²³⁴. Também há em comum nos textos estudados a presença sempre marcante do sentimento de vingança, e a tomada do coração como elemento inicial, que conseqüentemente provocará um ato ilícito. Essa dominação do coração perpassa a ideia de primeiro um momento espiritual, interno, de consciência. Para depois o ato em si, praticado pela IRA, e não pela pessoa em seu estado normal. Para os cistercienses, pessoa deixa de ser ela mesma enquanto está tomada pelo vício da ira ou sanha.

3.6 A Acídia ou Preguiça

“Accidia quer manteer e aver todalas cousas sem nehoo trabalho. Da accidia nascem muitos maaes, primeyramente nasce dela malicia, rancor,

²²⁹ IDEM, Ibid.

²³⁰ VC, p.10.

²³¹ IDEM, Ibid.

²³² HE, p.2-3.

²³³ HE, p.9.

²³⁴ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *I Sette vizi capitali: storia dei peccati nel Medioevo*. Torino: Einaude, 2000.p.55-63.

*desmembramento, desasperança, pigriça nos mandamentos de Deos, vagar na voontade contra as cousas de razom*²³⁵.

Relacionada com o comodismo, ao mesmo tempo parece óbvio que o "não fazer" abre as portas para pensar em outras coisas da vida e estes pensamentos estão inseridos quase sempre em práticas ilícitas. É o pensar em algo que não é necessário. Assim é caracterizada a acídia no VC, mais ligada a uma apatia espiritual, ficar sem motivação, não fazer o que deve ser feito. Ao longo das transformações que ocorreram na doutrina do setenário, a acídia nos remete também à preguiça e à tristeza.

Também há, assim como na ira, uma representação hierárquica para a acídia, mas de um modo particular. Não como na lista do setenário e, sim, na forma como geradora de outros pecados, como a tristeza, preguiça, malícia e rancor²³⁶. O autor do VC apresenta a acídia como um pecado intelectual, monacal, quando o coração é tomado pela preguiça. A acídia causa a tristeza que faz o coração se confundir, abalando o amor e a alegria espiritual²³⁷.

Expressando uma comparação com o que averiguamos entre a ira e a sanha, embora um estudo etimológico seja o mais indicado neste caso, para o autor do VC a preguiça parece se apresentar como o vício, que levará ao pecado consumado, ou a acídia. Mas, podemos perceber a preocupação do autor em revelar esta associação entre os dois pecados. Ele tem conhecimento da evolução, ou representação da acídia e da preguiça, e tenta, na medida do possível, relacioná-las.

Esta comparação ou associação não está presente no *Castelo Perigoso*, que no capítulo IX trata exclusivamente da preguiça. O que nos faz repensar sobre a etimologia ou significado deste pecado, pois também se atribui aos religiosos. No CP, a preguiça toma conta do monge no mosteiro quando o mesmo devia estar ao serviço de Deus. Isto em todas as suas atividades monacais²³⁸. Há um indício muito importante que diz respeito à preguiça, trata-se da geração, a partir dela, do que o autor chama de "oçyosidade", que causa muitos males ao monge. Segundo o autor, o homem que está ocioso, abre as portas do coração para as artimanhas e tentações do diabo, principalmente relacionadas à carne²³⁹.

²³⁵ VC, p.13.

²³⁶ IDEM, Ibid.

²³⁷ VC, p.14.

²³⁸ CP, p.102.

²³⁹ CP, p.103.

Em todos os tratados até então analisados nesta pesquisa, é no *CP* que se apresenta pela primeira vez o ócio como um pecado ou vício. Segundo o autor, é um estado espiritual, mas também carnal, pois o ócio é uma sensação externa. Ao mesmo tempo em que o pensamento fica ocioso, o monge fica inativo, sem fazer nada, abdicando dos ofícios monacais²⁴⁰. A caracterização é da preguiça, mas o que o autor está relatando é a acídia. Embora Dom Duarte no seu *Leal Conselheiro*²⁴¹ descrever que “da ociosidade em nossa linguagem seu nome mais apropriado é preguiça, assi que todo erro da preguiça procede da ociosidade”²⁴².

Em um interessante trabalho recentemente publicado, Marcos Schulz²⁴³ mostrou que o pecado da acídia é um dos sete pecados capitais abordados por Martín Perez na primeira parte do *Livro das Confissões*, caracterizando-o como um pecado cometido por quaisquer tipos de pessoas. Por exemplo, qualquer ato de negligência na função de qualquer tipo de pessoa é considerado pecado, que está presente em um dos ramos da acídia. Basta não fazer sua tarefa ou serviço aos quais lhes são atribuídos para considerá-la como acometido pela acídia²⁴⁴.

Na Regra Beneditina alcobacense,²⁴⁵ a qual já citamos, no prólogo registra-se o apelo ao leitor para que ele volte aos ensinamentos do mestre, culpabilizando o suposto afastamento pela “preguiça e pecado de desobediencia”²⁴⁶

Há uma evolução do pecado da acídia ou acédia. Em relação à preguiça, tem uma evolução a ser considerada. Quando Evágrio e o Gregório estão escrevendo, falando sobre a doutrina dos sete pecados, eles não estão se referindo à preguiça, e sim acídia ou *akedia*. É uma poção da alma que leva o indivíduo à inação, falta de ação, que leva o indivíduo a um sentimento de desilusão profunda, e que o aprisiona de tal maneira que ele não se movimenta. Na origem, a acídia é um pecado tipicamente dos monges, porque é um

²⁴⁰ IDEM, Ibid.

²⁴¹ LEAL CONSELHEIRO. Op.cit.p.102.

²⁴² IDEM, Ibid.cap.XXVI.p.102.

²⁴³ SCHULZ, Marcos. *Absolvo te ab isto vinculo excommunicationis et restituo te sacramentis Ecclesiae: excomunhão e sociedade no Livro de las confesiones de Martín Perez*. Dissertação de mestrado defendida em 2013, disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/114418/000951614.pdf?sequence=1>. Acesso em 10/02/2015.

²⁴⁴ IDEM, p.104.

²⁴⁵ COSTA, Sara Figueiredo. Op.cit.p.40.

²⁴⁶ IDEM, Ibid.p.40.

pecado decorrente do isolamento²⁴⁷. Por isso que muitas pessoas depois associaram a acídia com a depressão, embora seja uma comparação um tanto exagerada. Depressão é uma coisa, acídia é outra. O elemento comum entre acídia e depressão, é o isolamento, chamava-se entre os monges, como o “demônio do meio dia”. É um pecado intelectual, ao contrário da ira, que é um pecado físico. Acídia é um pecado intelectual que tem um efeito mental, normalmente a representação da acídia é de alguém deitado, solto, entregue.

Na obra de Bosh²⁴⁸, a acídia é representada por um indivíduo sentado, é um pecado monacal. Mas na medida em que o tempo vai passando, em determinado momento da Idade Média, o paradigma monacal vai se enfraquecendo, quando se chega ao século XV, o mundo tradicional medieval, está em crise. Nesse momento, então, a acídia passa a ser representada como preguiça.

Porque a acídia ou akedia se transformam em preguiça? Porque a preguiça é um pecado físico, como a ira, só que é um pecado que leva o indivíduo a não trabalhar. Ele já é um pecado associado a outro problema, de um capitalismo emergente. Onde uma concepção do trabalho começa a aparecer. No VC, o pecado chamava-se acídia, e o escritor sabe “que se chamava acídia”, mas ele intitula o capítulo de preguiça. Ele sabe que antes era acídia e depois passou para a preguiça.

O fato do indivíduo não trabalhar devido ao pecado da acídia é uma consequência, da inação dele, uma consequência do relaxamento absoluto que ele ficou. A acídia é um pecado de relaxamento absoluto, não lê, não reza, não faz mais nada. Preguiça é o indivíduo que trabalha pouco ou que não vai para o trabalho. Tem a ver com acídia, por isso houve associação, mas são representações diferentes. A preguiça é um pecado econômico, enquanto a acídia é um pecado intelectual, monacal. Isso é uma evolução.

Segundo Carla Casagrande e Silvana Vecchio, o pecado da acídia evolui para duas formas, a preguiça que é o pecado econômico, e a melancolia, que é uma doença mental, uma doença emocional²⁴⁹.

²⁴⁷ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *I Sette vizi capitali: storia dei peccati nel Medioevo*. Torino: Einaude, 2000.p.80-84.

²⁴⁸ Vide anexos, Os sete pecados capitais de Hyeronimus Bosh, p.106.

²⁴⁹ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Op.cit.p.85-87.

3.7 A Avareza

“Avareza sempre deseja e cobijça o que nõ he de cobijçar. E nascem dela muitos maaes, symonya, usura, ladroice, trayçom, engano e obras e em palavras, erro nas obras, perjuro nos jirmãaos, vida sem folgança, e crueldade contra a misericórdia, ceguidade de coraçõ”²⁵⁰.

Existem aparentes contradições do autor do VC e parece que isso é causado por sua vontade em compilar o máximo possível de pensamentos de escritores sábios e respeitados, sem chegar a uma concordância entre eles. Quando o autor tratou do pecado da soberba ele disse que esse era a cabeça e origem de todos os pecados, citando como fonte o livro *Eclesiástico* 10, 14-15²⁵¹. Todavia, ao tratar da avareza, o autor a define como cobiça de riquezas, ao mesmo tempo em que cita São Isidoro que afirmou ser a cobiça a mãe de todos os pecados. Cita também “o apóstolo e Salomõ”, que afirmaram que a cobiça era a raiz de todos os males. Conseguimos identificar o Apóstolo como sendo São Paulo em 1 Timóteo 6, 10²⁵².

Nesse caso não estamos diante de obras teológicas de conteúdo discrepante, o que era comum, mas de textos bíblicos que parecem conflitantes. Enquanto o livro *Eclesiástico*, de autoria incerta²⁵³, ensina que a origem de todo o mal é o orgulho ou soberba, a segunda epístola de São Paulo a Timóteo afirma que essa origem estaria na avareza ou cobiça. As edições inglesas posteriores a 1821 da tradução da *Vulgata*

²⁵⁰ VC, p.15.

²⁵¹ “initium superbiae hominis apostatare a Deo quoniam ab eo qui fecit illum recessit cor ejus quoniam initium peccati omnis superbia qui tenuerit illam adimplebitur maledictis et subvertet eos in finem”. Vulg. Stuttgart. “Initium superbiae hominis, apostatare a Deo: quoniam ab eo, qui fecit illum, recessit cor eius. quoniam initium omnis peccati superbia: qui tenuerit illam, adimplebitur maledictis, et subuertet eum in finem”. Vulg. Clementina: “O principio da soberba do homem he apostatar de Deos: Porque o seu coração se apartou daquelle, que o creou, por quanto o principio de todo o peccado he a soberba: aquelle, que se der a ella, será cheio de maldições, e lá para o fim o metterá em ruina”. Vulg. Clem. Trad. Figueiredo.

²⁵² “radix enim omnium malorum est cupiditas quam quidam appetentes erraverunt a fide et inseruerunt se doloribus multis”. Vulg. Stuttgart. “Radix enim omnium malorum est cupiditas: quam quidam appetentes errauerunt a fide, et inseuerunt se doloribus multis.” Vulg. Clementina. Tradução livre: “Porque a raiz de todos os males é a avareza: a qual cubijçando alguns se desencaminharam da fé, e se enredaram em muitas dôres”. Vulg. Clem. Trad. Figueiredo. São várias as passagens em que Salomão (considerado na época autor dos livros de Provérbios, Eclesiastes, Cântico de Salomão, Livro da Sabedoria) condena a cobiça ou avareza, por exemplo, em Provérbios 12, 12; 15, 27; 1, 19.

²⁵³ É atribuída em prefácios de edições bíblicas atuais a um judeu de nome Jesus Ben Sirac, que teria escrito o sob o domínio dos “gregos” selêucidas, entre 190-124 a. C., como um meio de garantir a identidade do povo judeu, diante das bem conhecidas tentativas de helenização. “Ele procura reavivar a memória e a consciência histórica do seu povo, a fim de mostrar sua identidade própria e o valor perene de suas tradições. O autor, porém, não é intransigente, pois em seu livro mostra ter já assimilado diversos aspectos da cultura grega, iniciando o caminho de uma síntese que culminará no livro da Sabedoria.” (Bíblia Sagrada. Edição Pastoral. Introdução. Disponível em: < http://www.paulus.com.br/biblia-pastoral/_PM0.HTM > .

Clementina, feita pelo padre católico Antonio Pereira de Figueiredo, deixaram de fora o livro *Eclesiástico* em virtude da convicção protestante de seus editores que não pertenceria ao cânone bíblico. Isso incrivelmente acontece também em edições brasileiras, como a de 1867²⁵⁴.

De fato, na atualidade a Igreja Católica é a única que inclui esse livro entre as demais escrituras sagradas, e nem mesmo a religião judaica de modo geral, considera de inspiração divina. Como se sabe, as contradições constituem um dos principais argumentos para a não inclusão de livros religiosos no cânone bíblico.

Porém, não podemos conjecturar explicações aqui e nem identificar um caráter apócrifo do livro. O autor do VC não parece ter percebido que estava diante de afirmações conflitantes e é natural exacerbar-se diante do que se está condenando, ou seja, o mal maior invariavelmente poderá se fazer presente mais de uma vez em textos teológicos.

O autor do VC ao tratar da cobiça de riqueza (que ele entende como a avareza) faz isso de tal forma exaltada que parece entrar em um novo pecado capital. Quando ele relaciona a cobiça por riquezas à avareza se conforma muito bem aos ideais de desprezo do século que os monges deveriam ter, abandonando seus bens:

As riquezas deste mûdo nõ son outra cousa senõ chufas e mentiras, ca prometẽ senhorio e fazem do homẽ servo, prometẽ segurança e fazem medo e prendẽ, prometẽ fartura e dam fome, prometem folgança e prazeres e dam pesar e trabalho cõ tristeza²⁵⁵.

Ao final do capítulo sobre a avareza, em que ele cita a passagem de São Paulo sobre ela ser a raiz dos males, ele escreve que foi por causa da cobiça de riquezas que Jesus foi crucificado (referindo-se a Judas), que por ela muitos matam. Mas, ele diz também que pela cobiça muitos cometem até mesmo adultério. O capítulo que começa em seguida (o sexto) analisa a gula (*gargantuice*), que diz ser “cobijça e vōotade desmesurada de comer”,

²⁵⁴ *A Bíblia Sagrada contendo o Velho e o Novo Testamento*. Traduzida em Portuguez segundo a Vulgata Latina por Antonio Pereira de Figueiredo. FIGUEIREDO, Antonio Pereira de (tradução). Lisboa: Typographia Universal de Thomaz Quintino Antunes, 1867. É intrigante como nas edições portuguesas (a terra de onde provem a tradução do Virgeu, que cita o *Eclesiástico* logo no início de seu tratado sobre os pecados capitais, chamando-o de “scriptura [sagrada]”) o livro de *Eclesiástico* também é excluído (*A Bíblia Sagrada contendo o Velho e o Novo Testamento* traduzida em Portuguez segundo a Vulgata Latina por Antonio Pereira de Figueiredo. Lisboa: Deposito, 1885.) por uma possível influência inglesa.

²⁵⁵ VC, p.16. “As riquezas deste mundo não são outra coisa senão enganos e mentiras, pois prometem senhorio e fazem do homem servo, prometem segurança e trazem medo e enclausuram, prometem fartura e dão fome, prometem folgança e prazeres e dão pesar e trabalho com sofrimento.”

sendo causa até mesmo do pecado original (a origem de todos os pecados, portanto), uma vez que Adão e Eva comeram o fruto proibido. Temos assim, que a luxúria poderia ser vista como consequência da cobiça do corpo (adultério) e do mesmo modo a gula teria origem na cobiça por comida. Essa importância atribuída à cobiça, que parece desvinculada até certo ponto de outros pecados capitais, confere certa especificidade a esse mal no Virgeu de Consolaçon.

3.8 Considerações finais

A obra trata de pecados que diziam respeito (de um modo difícil de precisar a sua extensão) ao cotidiano da vida monacal. Disso se conclui pelo próprio nascimento da doutrina dos pecados capitais, pela pena de um monge, Evágrio Pôntico. O cotidiano, as relações sociais em um ambiente que levava ao contato frequente dos monges e a necessidade que um tinha do outro, com certeza eram muitíssimo favoráveis ao surgimento de problemas de relacionamento, ao afloramento de aspectos psicológicos nem sempre tolerados pelo próximo.

A percepção de que o colega possuía inveja (por exemplo, da obtenção de um ofício de confiança), comia de forma imoderada ou possuísse um gênio nervoso (que não aceitava oposição ou divergência, conforme diz o VC, p. 11 e 12) com certeza tornava a parte do VC que trata dos pecados capitais, muito necessária na leitura e ensino em tal ambiente.

Era uma forma de se viver melhor, de evitar que, como diz a obra, seguindo São Gregório Magno, que cada um desses pecados levasse a pecados maiores, aqueles manifestos e não ocultos, como a violência sobre um monge (condenada como sacrilégio, mesmo se cometida por outro clérigo) ou o assassinato decorrentes da ira. Ou a simonia, usura, roubo e traição como consequência da avareza.

É possível que, tendo em conta que as denúncias acabavam sendo um meio de manifestação do ódio e disputas entre monges²⁵⁶, se explique que o autor do VC tenha dedicado a parte final da obra para a defesa de um espaço oculto dos pecados, de modo a

²⁵⁶ LUSSET, Élisabeth. *Op. cit.*, p. 114.

evitar o escândalo e, assim, impedir a não correção do pecador. O escândalo era perigoso e impedia o tratamento medicinal do pecado, argumento muito difundido na Baixa Idade Média em várias obras teológicas e de direito canônico, por exemplo.

CONCLUSÃO

Iniciamos o estudo com algumas perguntas para serem respondidas, principalmente relacionadas à prática de se utilizar a doutrina dos Sete Pecados Capitais como um instrumento de persuasão nas leituras cistercienses, desde sua fundação até sua difusão em solo lusitano, nos séculos XIV e XV. No decorrer da pesquisa, nos deparamos com os preceitos cristãos que levaram à construção ou definição de ato pecaminoso, quase sempre associado ao abandono e/ou desprezo à lei divina.

Adentramos historicamente nas transformações que ocorreram no ocidente europeu que culminaram na desagregação do Império Romano Ocidental e a ligação dos elementos que formaram o período medieval no ocidente: a herança romana, a cultura bárbara e o cristianismo.

Desde o histórico da doutrina até a análise das fontes desta pesquisa nota-se uma permanência, uma evolução e historicidade própria da mesma. Após as transformações que ocorreram com a dissolução do Império Romano Ocidental, o Cristianismo se disseminou e passou, com muito sucesso, a fazer parte da sociedade medieval, tanto ocidental como oriental.

Com os preceitos cristãos, formou-se, como vimos, o conceito de pecado, caracterizaram-se as listas, dos maus pensamentos e dos atos contrários à lei divina. Nos desertos do oriente, a partir da vivência das primeiras práticas monásticas, redigiu-se a primeira lista que compõe de uma forma sistemática o que nós caracterizamos mais nos próximos séculos como a doutrina dos Sete Pecados Capitais.

Tentamos expor de forma clara, em nossa análise, que no início a lista era composta por oito “pensamentos maliciosos”, como diz Evágrio, e não sete. Com Gregório Magno, que teve influência espiritual de São Bento, a lista passou a caracterizar, pela primeira vez sete pecados, que tiveram suas origens a partir da soberba, considerada o maior entre todos.

O interessante é que os pecados capitais não estão presentes – pelo menos de uma forma específica, particular – nem na Regra Beneditina e nem na Carta de Caridade. Aparecem, mas de uma forma bem diluída, não especificando exatamente a doutrina como um todo. Os pecados aparecem, mas não se faz alusão ao setenário; identificamos que alguns fazem, tanto das primeiras listas quanto as posteriores, como a de Tomás de Aquino, por exemplo, mas não aparecem como parte da doutrina. Apresentam uma inclinação para o conceito de pecado mortal, venial, mas sem apresentar uma influência direta na doutrina dos pecados capitais.

O que podemos perceber é que nos textos de autoria, tanto ascéticos como a Pratique de Evágrio, quanto a interpretação do livro de Jó de Gregório Magno, a doutrina se apresenta na forma a qual será conhecida e reconhecida por toda a Idade Média, e porque não dizer, até nossos dias. Nos textos normativos, “oficiais”, tomando como exemplo a Regra de São Bento e a Carta de Caridade, o setenário não aparece. Nestes textos fundacionais, há referências – principalmente na Regra Beneditina – aos pecados fizeram a fazem parte da doutrina, mas como dissemos não de uma forma única e aglutinada.

Mas temos que levar em consideração que as regras beneditina e cisterciense foram escritas no âmbito da administração de ordens monásticas e seus respectivos mosteiros, e não para a leitura diária, onde cada monge ou leigos ligados aos mosteiros buscavam uma leitura prazerosa, não obstante, doutrinária. Queremos dizer que a doutrina dos Sete Pecados Capitais estava desde sua origem sendo relatada em textos específicos, ligada a uma “literatura doutrinária”, não em textos normativos.

É o que notamos nos textos alcobacenses analisados nesta pesquisa. Nesses textos, ora a doutrina é descrita de uma forma direta, ora diluída ao longo dos capítulos. O Horto do Esposo e no Boosco Deleitoso caracterizam-se pela primeira, no Castelo Perigoso e principalmente no Virgeu de Consolaçon, a presença da doutrina do setenário é mais marcante, notável e intensa. Acreditamos que nestes últimos dois textos que a doutrina aparece como ela foi caracterizada de uma maneira geral no período medieval: ordenada, sistematizada e mostrando acima de tudo que ela própria possui sua historicidade.

Outro fator a ser relatado é no que diz respeito ao conceito de pecado, que dá à soberba uma intensidade maior em relação aos outros. Para os cistercienses, esse conceito perpassa também aos atos contrários à lei divina, logo contra Deus. Portanto, provém de uma tradição judaico-cristã, pois busca na Bíblia – no Gênesis, principalmente – as

justificativas tanto para o conceito de ato pecaminoso, quanto a intensidade da soberba como geradora dos pecados capitais. O que o *Virgeu de Consolaçon* deixou em evidência é a superioridade também da avareza, que não só em Portugal revela-se como um pecado mais intenso, principalmente após as transformações econômicas que aconteceram com a crise feudal e o advento de um capitalismo que surgia.

Bibliografia

1. FONTES PRIMÁRIAS

Benedicti Regula monachorum. Edição e tradução: ENOUT, J.E. *A Regra de São Bento*. Latim-português. Rio de Janeiro: Lúmen Christi, 1990.

COSTA, Sara Figueiredo. *A Regra de São Bento em Português: Estudo e edição de dois manuscritos*. Lisboa: Edições Colibri, 2007

Boosco Deleitoso. Ed. Augusto MAGNE. Brasília: INL/MEC, 1950, 2 vols.

Castelo Perigoso. Edição crítica de Elsa Maria BRANCO DA SILVA (Obras clássicas de Literatura Portuguesa). Lisboa: Edições Colibri, 2005.

Cister: os documentos primitivos. Tradução, introduções e comentários de Aires Augusto Nascimento. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

Orto do esposo. Ed. Bertil MALER. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1954-1964, 3 vols.

Os Cistercienses: documentos primitivos. Edição bilíngüe latim-português. São Paulo: Musa Editora. Rio de Janeiro: Lúmen Christi, 1997.

Virgeu de Consolaçon. Ed. Albino de Bem VEIGA. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, 1959.

2. BIBLIOGRAFIA GERAL

A

ALIOTTA, Maurizio. *La teologia del peccato in Alano di Lilla*. Palermo: Edizioni Augustinus, 1986.

ANSELMO, António. *Os códices alcobacenses da Biblioteca Nacional*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1926. volume 1 – Códices portugueses.

ANTUNES José. *A cultura erudita portuguesa: juristas e teólogos* (Tese de doutorado). Coimbra: Faculdade de Filosofia, 1995.

_____. “A nobreza no discurso medieval da confissão (séculos XII a XIV). *Revista de História das Idéias*, vol. 19, 1997, pp. 157-175.

_____. “Portugueses no processo histórico da fundação da Universidade de Salamanca”. *Revista de História das Idéias*, nº 12, 1990, pp. 19-53.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). *História Religiosa de Portugal, I – Formação de Limites da Cristandade*. (coord). de Ana Maria Jorge e Ana Maria Rodrigues, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.

ARNOULD, E. J.. *Le manuel des pechés. Étude de littérature religieuse anglo-normande (XIII siècle)*. Paris: Librairie Droz, s.d..

ARROYO, Gustave A.. *Les manuels de confession en castillan dans l’Espagne médiévale*. Montréal: Institut d’Études Médiévales/ Faculté des Arts et des Sciences, 1989.

ASENCIO, Eugenio. “Une découverte bibliographique: *Tratado de Confissom*”. *Arquivos do Centro cultural Português*, vol. 11, 1977, pp. 35-40.

AUDIBERT, A. “De deux formes d’alienation mentale reconnues par le droit romain (furor et dementia)”. *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, tome 14-1, 1890, p. 846-863.

AVRIL, Joseph. “Remarques sur un aspect de la vie religieuse paroissiale: la pratique de la confesión et de la comunión du X au XIV siècle”. In: *L’encadrement religieux des fidèles au Moyen Age et jusqu’au Concile de Trente* (Actes du 109º congrès National des Sociétés Savantes). Paris: Ministère de L’Éducation Nationale - Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1985, tome I, pp. 345-363.

BALOUP, Daniel. “L’enseignement et les pratiques du salut en Castille au XV siècle”. In: *VVAA. L’Enseignement religieux dans la Couronne de Castille – Incidentes spirituales et sociales (XIII-XV siècles)*. Madrid: Casa de Velásquez, 2003, pp. 105-123.

B

BAUBETA, Patricia Anne Odber de. *Igreja, pecado e sátira social na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995.

BECHTEL, Guy. *A carne, o diabo e o confessor*. Trad. Magda Bigotte de Figueiredo. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

BERNHARD, Jean. « Le sacrement de penitence au Concile de Trente ». *Revue de Droit Canonique* (Strasbourg), tome 34-1, 1984, pp. 249-273.

BEZLER, Francis. *Les penitentiels espagnols: contribution à l’étude de la civilisation chrétienne du haut mOyen age*. Munster: Aschendorff, 1994.

BITTENCOURT, Vanda de Oliveira. “Do combate à gula no Leal Conselheiro: operação argumentativa”. Comunicação apresentada no *Seminário Internacional Os pecados capitais na Idade Média*, promovido pelo GT de Estudos Medievais da ANPUHRS, em 13-15 de setembro de 2004 (Porto Alegre, RS).

BIZARRI, H. O e SANZ DE MAZZA, C. “Un confesional castellano en sus dos fuentes manuscritas”. *Incipit*, vol. 7, 1987, PP. 153-160.

BIZARRI, H. O e SANZ DE MAZZA, C.. “El Libro de confesión de Medina de Pomar”. *Dicenda: Cuadernos de Filología Hispánica*, vol. 11, 1993, pp. 35-55; vol. 12, 1994, pp. 19-36; vol. 13, 1995, pp. 25-37.

BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro, J. Zahar, 2001.

BOUTIER, Roger ; JULIA, Dominique. *Passados recompostos : campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro : Ed. Da UFRJ/FGV, 1998.

BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

C

CABIÉ, Robert. “Le sacrement du pardon”. *Bulletin de Litterature Ecclesiastique* (Toulouse), tome CI, 2000, pp. 215-230.

CALAFATE, Pedro (Dir). *História do pensamento filosófico português*. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.

CAMPOS, Rita de Cássia Boeira. “O pecado original numa obra de literatura polêmica medieval: a Corte Imperial (século XV)”, Comunicação apresentada no *Seminário Internacional Os pecados capitais na Idade Média*, promovido pelo GT de Estudos Medievais da ANPUHRS, em 13-15 de setembro de 2004 (Porto Alegre, RS).

CARRERAS Y ARTAU, Joaquín. “La cultura científica y filosófica en la España medieval hasta 1400”, In: DIAZ-PLAJA, Guillermo (Dir). *Historia General de las literaturas hispánicas*. Barcelona: Editorial Barna, s.d.. Volume I – Desde los orígenes hasta 1400, pp. 747- 765.

CARRETO, Carlos F. Clamote. “Para uma retórica do pecado: avareza e economia da redenção na literatura medieval (séculos XII-XIII)”. Conferência apresentada no *Seminário Internacional Os pecados capitais na Idade Média*, promovido pelo GT de Estudos Medievais da ANPUHRS, em 13-15 de setembro de 2004 (Porto Alegre, RS).

CARDOSO, C.F. e VAINFAS, R. *Domínios da História. Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARVALHO, Joaquim de. *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XV*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1949.

CASAGRANDE, Carla & VECCHIO, Silvana. “Pecado”. In: Jacques LE GOFF & Jean-Claude SCHMITT (orgs). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, vol. 2, pp. 337-352.

_____. *Les pechés de la langue: discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*. Paris : Du Cerf, 1991.

_____. *I sette vizzi capitale. Storia dei peccati nel medioevo*. Torino: Einaudi, 2000 (Tradução francesa: *Histoire des péchés capitaux au Moyen Age*. Paris: Aubier, 2003).

CASAGRANDE, Carla. “I sette vizi capitali: storia di un successo”. Conferência apresentada no *Seminário Internacional Os pecados capitais na Idade Média*, promovido pelo GT de Estudos Medievais da ANPUHRS, em 13-15 de setembro de 2004 (Porto Alegre, RS).

COELLO, J. Muniz. “Entre la furia y la amentia. Dos casos de la antigua Roma”. *Gerión*, n. 18, 2000, pp. 235-259.

COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. “A noção de pecado e os pecados capitais no Livro das Maravilhas (1288-1289) de Ramon Llull”. Comunicação apresentada no *Seminário Internacional Os pecados capitais na Idade Média*, promovido pelo GT de Estudos Medievais da ANPUHRS, em 13-15 de setembro de 2004 (Porto Alegre, RS).

CRIPPA, Giulia. “As representações dos vícios e das virtudes na arte da memória moralizadora da Idade Média”. Comunicação apresentada no *Seminário Internacional Os pecados capitais na Idade Média*, promovido pelo GT de Estudos Medievais da ANPUHRS, em 13-15 de setembro de 2004 (Porto Alegre, RS).

CHAVES, M. A. Godinho Arala. *Formas de pensamento em Portugal no século XV*. Lisboa: Livros Horizonte, s.d..

COSTA, Avelino de Jesus da. Normas gerais de transcrição e publicação de documentos medievais e modernos, 3.ed., Coimbra, 1993.

D

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente*. Bauru, SP: EDUSC, 2004, 2 vols.

DIAS Y DIAS, Manuel. “Para un estudio de los penitenciales hispanos”. In: *Études de civilisation Médiévale (IX-XII siècles) – Mélanges offerts à Edmond-René Labande*. Poitiers: CESCUM, s.d., pp. 217-222.

DIAS, Aida Fernanda. “*Um livro de espiritualidade: o Boosco Deleitoso*”. Biblos nº 65, 1989, pp. 19-36.

DOTTI, Ugo. *Vida de Petrarca*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

DUARTE, Luís Miguel. “*A boca do Diabo. A blasfêmia e o direito penal português da Baixa Idade Média*”. Lusitania Sacra, Tomo IV, 2ª série, 1992, pp.39-60.

DUBOIS, Claude-Gilbert. “*Les transformations de la vision du monde (1480-1620)*”. In : GODINHO, Helder (Org). Actas do Colóquio Internacional A Imagem do Mundo na Idade Média. Ministério da Educação, 1992, pp. 11-19.

DUFREIGNE, Jean-Pierre. *Bref traité de la colère: une passion interdite*. Paris: Librairie Plon, 2000.

E

ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

F

FABBI, Fabio. *La confesión de los pecados en el cristianismo*. Trad. Don Francisco Aparicio. Madrid: Studium, 1959.

FEBVRE, Lucien. *El Problema de La Incredulidad em El Siglo XVI*. México: UTHEA, 1959.

FELDMAN, Sérgio Alberto. “*Isidoro de Sevilha e os pecados (vícios) capitais*”. Comunicação apresentada no Seminário Internacional Os pecados capitais na Idade Média, promovido pelo GT de Estudos Medievais da ANPUHS, em 13-15 de setembro de 2004 (Porto Alegre, RS).

FERREIRA DE ALMEIDA, C. A.. “*A roda da fortuna/roda da vida do túmulo de D. Pedro, em Alcobaça*”. Revista da Faculdade de letras – História (Porto), II Série, volume VIII, 1991, pp. 255-263.

FERREIRA DE SOUZA, Manuel P.. “*São Martinho de Dume - antologista de Séneca*”. Revista Portuguesa de Filosofia, tomo LI, n. ¾, 1995, pp. 417-426.

FIGUEIREDO, Palmira Fernandes. “*S. Martinho de Dume: perspectivas éticas e antropológicas*”. Humanística e Teologia (Universidade Católica Portuguesa – Porto), ano 21, fasc. 2-3, 2000, pp. 305-335.

FRAISSE, Chantal. “*Un traité des vertus et des vices illustré à Moissac dans la première moitié du XI siècle*”. Cahiers de Civilisation Médiévale, tome 42, 1999, pp. 221-242.

FRANCO JR, Hilário. *A Idade média: nascimento do Ocidente*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

G

GARCIA Y GARCIA, Antonio. *Iglesia, sociedad y derecho* (Biblioteca Salmanticensis, estudios 74). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1985.

_____. “Derecho canónico y vida cotidiana”. *Revista Portuguesa de História*, XXIV, 1988, pp. 189-226.

GALLAIS, Pierre. “Le repentir dans la littérature française des XII et XIII siècles”. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, tome 15 n° 57, 1972, pp. 61-74.

GARCÍA DE LA FUENTE, Olegario. “Fuentes bíblicas de los pecados capitales y del arrepentimiento en *El Libro de Buen Amor del Alcipreste de Hita*”. *Helmantica: Revista de Filología Clásica y Hebrea* (Universidad de Salamanca), XLVI, n. 139-141, 1995, pp. 265-281.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUREVICH, Aron. I. *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Editorial Caminho, 1991.

GUSMÃO, Artur Nobre de. *A Real Abadia de Alcobaça*. 2ª edição. Lisboa: Livros Horizonte, 1992.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. “A *ensinança de evitar o pecado na prosa de D. João I e D. Duarte*”. Comunicação apresentada no *Seminário Internacional Os pecados capitais na Idade Média*, promovido pelo GT de Estudos Medievais da ANPUHS, em 13-15 de setembro de 2004 (Porto Alegre, RS).

H

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. São Paulo: Verbo/Edusp, 1978.

_____. *O outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naifv, 2011.

L

LAPA, Rodrigues. *D. Duarte e os prosadores da Casa de Avis*. Lisboa: Seara Nova, 1957.

LAUAND, Louis Jean. “São Tomás de Aquino e os pecados capitais” *Notandum* (Porto), vol. 6, nº 10, 2003, pp. 39-44.

LE VOT, Gerard. “*Realités et figures: la plainte, la joie et la Colère dans le chant aux XII et XIII siècles*”. *Cachiers de Civilisation Médiévale*, vol. 46, 2003, pp. 353-380.

LE GOFF, Jacques/SCHMITT, Jean-Claude (org). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: Edusc. 2006, 2vols.

_____. *A civilização do ocidente medieval*. Bauru (SP) : Edusc: 2005.

_____. *História e Memória*. 5.ed. Campinas, SP. Editora da Unicamp, 2003.

_____. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Caminho, 1992.

_____. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. Trad. de José António P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. *Os Intelectuais na Idade Média*. 2ªed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

_____. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980.

LE GOFF, Jacques/NORA, Pierre (org). *História : Novas Abordagens*. 3.ed. Trad. Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

_____. *História : Novos Objetos*. 2.ed. Trad. Teresinha Marinho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

_____. *História : Novos Problemas*. 4.ed. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

M

MACEDO, José Rivair. *Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média*. Porto Alegre/São Paulo: Ed. Universidade/UFRGS/Editora da UNESP, 2000.

_____. (Org). *A Idade Média Portuguesa e o Brasil: Reminiscências, Transformações, Ressignificações*. Porto Alegre: Vidrágua, 2011.

MACHADO, Heloísa Guaracy. “*Sobre pecado e salvação na poesia piedosa de Afonso X*”. Comunicação apresentada no *Seminário Internacional Os pecados capitais na Idade Média*, promovido pelo GT de Estudos Medievais da ANPUHRs, em 13-15 de setembro de 2004 (Porto Alegre, RS).

MARQUES, A. H. de Oliveira. *Breve história de Portugal*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

_____. *Guia do estudante de história medieval portuguesa*. Editorial Estampa, 3.ed., 1988.

MARQUES, José. “O Arcebispo D. Jorge da Costa e as impressões quatrocentistas do Sacramental e do Tratado de confissão”. In: *V Centenário do livro impresso em Portugal: 1487-1987* (Actas do colóquio sobre o Livro antigo, Lisboa, 23-25 de maio de 1988). Lisboa: Biblioteca Nacional, 1992, pp. 39-62.

MARQUES, José. *Tratado de confissão: novos dados para o seu estudo*. Vila Real: BPADV/IPP, 1986.

MARTEL, G. De. “Un témoin de la liste des vices au Moyen Age ». *Revue de l’histoire de la Spiritualité*, vol. 53, 1977, pp.65-80.

MARTIN, Hervé. “Les sermons français de la fin du Moyen Age: un vecteur culturel privilégié ». In : MARTIN, Hervé & MERDRIGNAC, Bernard (Orgs). *Culture et société dans l’Occident Médiéval*. Paris : Ophrys, 1999, pp. 327-333.

MARQUES, Maria Alegria Fernandes. *Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

MARTINS, Mário. *A filosofia do homem e a da cultura no Horto do Esposo*. In: Estudos de literatura medieval. Braga: Livraria Cruz, 1956, pp. 435-446.

_____. *A música religiosa na Corte Imperial*. In: Estudos de literatura medieval. Braga: Livraria Cruz, 1956, pp. 417-421.

_____. *A polémica religiosa nalguns códices de Alcobça*. In: Estudos de literatura medieval. Braga: Livraria Cruz, 1956, pp. 307- 316.

_____. *À volta do Horto do Esposo*. In: Estudos de literatura medieval. Braga: Livraria Cruz, 1956, pp. 423-434.

_____. *As alegorias e exemplos do Horto do Esposo*. In: Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa. Lisboa: Edições Brotéria, 1975, pp. 213-229.

_____. *Boosco Deleitoso*. In: Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa. Lisboa: Edições Brotéria, 1975, pp. 271-283.

_____. *Copistas dos códices alcobacenses*. In: Brotéria: Revista Contemporânea de Cultura, Vol. LXVI, nº 4, 1958, pp. 412-423.

_____. *Corte imperial*. In: Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa. Lisboa: Edições Brotéria, 1975, pp. 207- 212.

_____. *Das doze abusões deste mundo*. In: Estudos de cultura medieval. Lisboa: Editorial verbo, 1969, pp. 79-83.

_____. *Experiência religiosa e experiência sensorial*. In: Estudos de cultura medieval. Lisboa: Editorial verbo, 1969, pp. 65-77.

_____. *O Livro das Confissões, de Martim Perez*. In: Estudos de literatura medieval. Braga: Livraria Cruz, 1956, pp. 81-92.

_____. *O penitencial de Martim Perez, em medievo-português*. Lusitania Sacra, tomo II, 1957, pp. 57-110.

_____. *O Vergel da Consolação*. In: Estudos de literatura medieval. Braga: Livraria Cruz, 1956, pp. 60-73.

_____. *Psicomaquia ou combate espiritual*. In: Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa. Lisboa: Edições Brotéria, 1975, pp. 173-206.

_____. *Sibiúda, a Corte enperial e o racionalismo naturalista*. In: Estudos de literatura medieval. Braga: Livraria Cruz, 1956, pp.395-415.

MATTOSO, José. *O essencial sobre a cultura medieval portuguesa (séculos XI ao XIV)*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1986.

_____. *O reino dos mortos na Idade Média Peninsular*. Lisboa: João Sá da Costa, 1996.

_____. *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. 2.ed. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1997.

MEGALE, Heitor & OSAKABE, Haqira (orgs). *Textos medievais portugueses e suas fontes*. São Paulo: Humanitas – FFLCH/USP, 1999.

MENDONÇA, Manuela (Coord.). *História dos Reis de Portugal*. 2ed. Lisboa: Academia Portuguesa de História e QuydNovi, 2010.

MICHAUD-QUANTIN, Pierre. “A propos des premiers summae confessorum. Théologie et droit canonique”. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, vol. 26 1959, pp. 264-306

MONGELLI, Lênia Márcia. *Trivium et quadrivium*. As artes liberais na Idade Média. Cotia: Ed. Ibis, 1999.

_____. *A Literatura Doutrinária na Corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

N

NASCIMENTO, Aires Augusto. *Os códices alcobacenses da Biblioteca Nacional de Lisboa e o seu significado cultural* (Exposição Evocativa dos Códigos Alcobacenses no

VIII Centenário da Fundação do Mosteiro de Alcobaça). Lisboa: Biblioteca Nacional, 1979.

_____. *Le scriptorium d'Alcobaça: identité et corrélations*. In: Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de História religiosa da Universidade Católica de Lisboa, 2º semestre, Tomo IV, 1992, pp. 149-162.

O

OYOLA, Eliezer. *Los pecados capitales en la literatura medieval española* (Ensayos, 3).. Barcelona: PUVILL-EDITOR, 1979.

R

RAMOS, Rui; MONTEIRO, Nuno Gonçalo; SOUSA, Bernardo Vasconcelos de. *História de Portugal*. 3ed. Lisboa: Esfera dos Livros, 2010.

RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

_____. *Ordres religieux et histoire culturelle dans l'Occident médiéval*. Lusitania Sacra, 2ª série, 17, 2005, pp. 299-328.

_____. *Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV*. In: Os "últimos fins" na cultura ibérica dos séculos XV a XVIII (Porto, 19 a 21 e 3 outubro de 1995). Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1997, pp. 113-135.

S

SANTOS, Maria José Azevedo. *Ler e compreender a escrita na Idade Média*. Coimbra: Edições Colibri, 2000.

SARAIVA, António José. *História da cultura em Portugal*. Lisboa: Jornal do Foro, 1950.

_____. *Inquisição e cristãos-novos*. Porto: Editora Estampa, 1994.

_____. *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1990.

SILVA LIMA, Sheila Conceição. *O pecado da sanha no Leal Conselheiro: a capitalidade do desprazer e do desejo da vingança*. Comunicação apresentada no Seminário Internacional Os pecados capitais na Idade Média, promovido pelo GT de Estudos Medievais da ANPUHRS, em 13-15 de setembro de 2004 (Porto Alegre, RS).

SOTO RABANOS, José Maria. *Derecho canónico y praxis pastoral en la España bajo medieval*. Monumenta Iuris Canonici, Series C, subsidia 7 (bibliotheca apostolica Vaticana, Citta del Vaticano), 1985, pp. 595-617.

_____. *Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de almas (siglos XIII-XV)*. Anuario de Estudios medievales, vol. 23, 1993, pp. 257-356.

_____. *Pedagogia medieval hispana: transmission de los saberes en el bajo clero*. Revista Española de Filosofía Medieval, vol. 2, 1995, pp. 43-57.

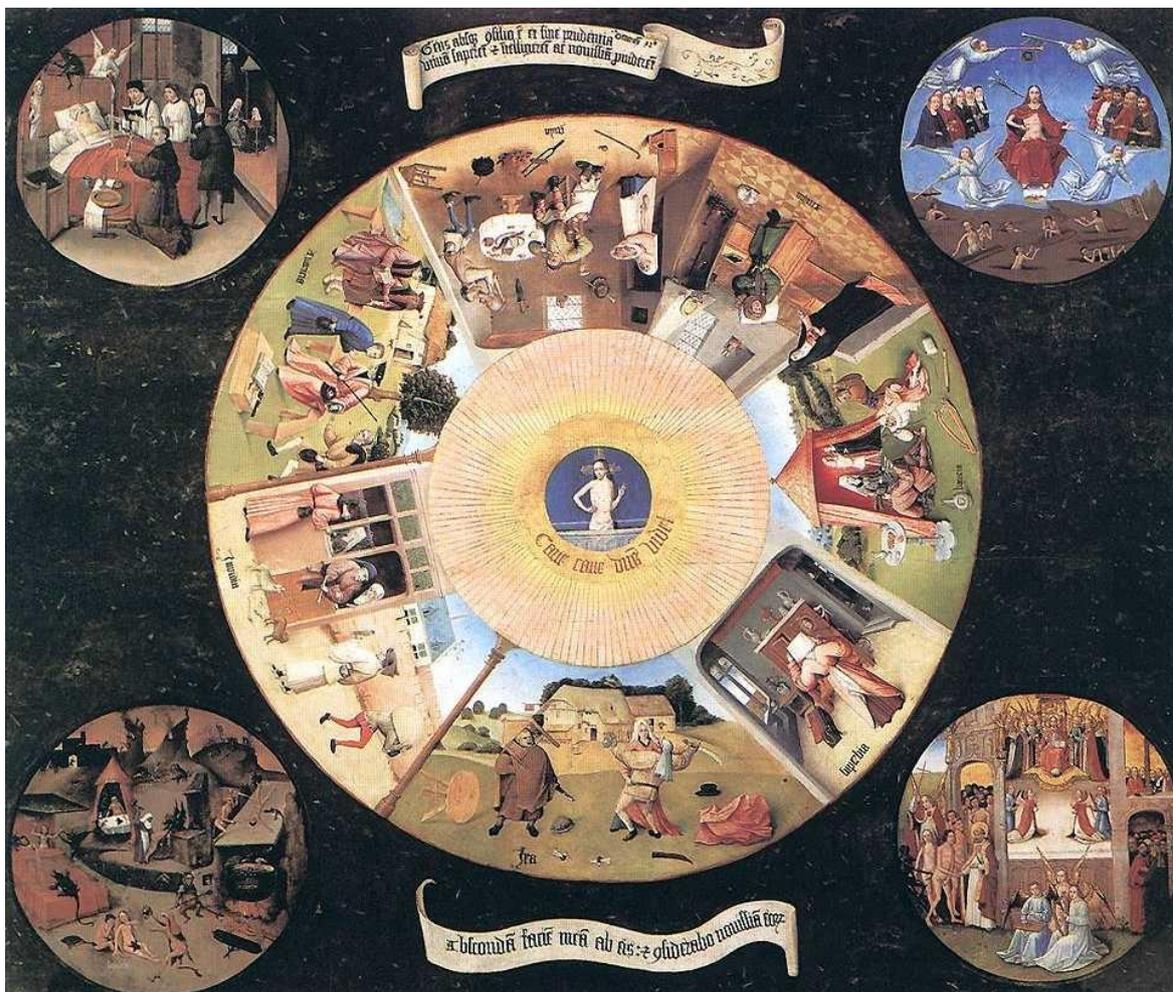
W

WENZEL, Sigfried. *The seven deadly sins : some problems of research*, Speculum, vol. 43, 1968, pp. 1-22.

_____. *The source of Chaucer's Seven Deadly sins*. Traditio, 30, 1974, pp. 351-378.

ANEXOS

Os Sete Pecados Capitais



Disponível em: <http://virusdaarte.net/hieronymus-bosch-os-sete-pecados-capitais/>

Soberba

Disponível em: <http://virusdaarte.net/hieronymus-bosch-os-sete-pecados-capitais/>

Ira

Disponível em: <http://virusdaarte.net/hieronymus-bosch-os-sete-pecados-capitais/>

Acídia

Disponível em: <http://virusdaarte.net/hieronymus-bosch-os-sete-pecados-capitais/>

Avareza

Disponível em: <http://virusdaarte.net/hieronymus-bosch-os-sete-pecados-capitais/>

sobditos Remedios: en como p este peccado ueiam queymar: 2 destruir. no
 dago tan solamente uehiduras ne cafas: mas si meefinos. E parece q
 oe q esto no fazem: mais pouco peccu si q as suas cousas. E dy s'meta
 q o home no ten coufa mais uil. q sy meefino. E p en toma boõ conselho.
 se fores tentado deste peccado ent'en agua fria. atna os peccos. 2 no uias
 remor. O Segundo Remedio he: q tyre o home assy do com: 2 do beu. p q amay.
 ta lenha faz em fogo. Deue se de guardar spcialmte: de uandias quee
 res. assy como de umhos foeres. 2 de coufas agudas. p q son accentauito da
 luxuria. assy como fochas ardentes. E se alguu uoeste o fogo a. sua casa. 2
 a queymasse. 2 depois disse q he peccua. tal como este. no he de creer. he
 assy. aq. q h'isa de taes uandias quentes 2 foeres. 2 dy q se seer casto. 2
 el no he de creer. p q el meefino se acende. 2 da caõ do peccado. O Tercero
 Remedio h: q o home fugaa as molhees. q son fogo. caõ de luxuria. E assy
 dy a. pto. pma. ad. cor. vi. fuge de afornicacõ. E se disse s'o ambrosio. co
 rdoos os peccados deuem 2 pte os homes batalhar. 2 da formacõ todama
 figur. ad enou' g'ra no pda ser uencida. E se auemos sc'p'o de ioseph.
 Ge. xxxv. q'nd he sua Senhora disse q dormisse co ella. el fugio. 2 layon
 he o manto nas maões. E se ameca a segunda parte deste l'u. 2 fala de
Segundo dy s'o agri. peccado he de sem peccado. Carpto i'ni
 parur. home obende de q nunca se pde. E faz muto ples
 boes do mundo. q continuada ment' falece. E dy esse meef
 no. peccado he dy. ou fas. ou cuida. ou cubijar. sealey de
 dy. E dy s'o ysidoro. en qe maneyras se faz o peccado plo
 coõicõ. En qto pla obaa. E fuisse no coõicõ p amocstimo do diabo
 2 plo plus da carne. ne ofundimto da uoõdade. 2 p defendimto da sobria. En
 ob se faz. uas uezes ofundido. uas uezes abta ment'. 2 aas uezes p custume.
 uas uezes p sp'mca. E dy s'o ysidoro. ent's maneyras he o peccado q'ra
 do. a p'mera p onõ sab. 2 seg'nda p no poder. 2 t'çera p queter. da p'meyra

19 part
 auemos exemplo dos p'meyros padres. p'meyra ment' peccu eia p no sab.
 Da segunda auemos exemplo de Adam q peccou p queter. Cu adam no foy
 enganado. mais co toda sua sabedoria peccou. Sua foy enganada. E fa
 p' peccu p migua de fortaleza. 2 no pder. q'nd p'medo dhna mancha qo
 p'guro. negou seu senho. E assy parece q mais que coufa he peccar p no
 pod. ca p no sab. E mais que coufa he peccar p queter. ca p no no. ou no
 sab. Aql q pecc q quer. ou asfendas. he aql q como cuida. e seu coõicõ
 q fua mal. logo ouay fas 2 pter en ob. E p'medo ou p f'caza. pecc q'ra
 omal p alguu erro. Ou puentayra fuzendo simples ment'. peccer aofen
 tendimto. ou de f'cho camto. E son alguns subreces de p'mo sab. q
 catam 2 buscam escusacõ p no sab. pa parecer meos culpados nas sua
 miguas. E traes como estes. engana s'meefinos. O No sab. escusa aql
 q no ham rason de sab. q'nd no queter sab. esto peccer a a sobria. E
 o fa. E p'e l'niu tal exemplo. dyendo assy. o home q no quer sab q coufa
 h' do. da acendõ. q'nd se p' co sobria reuel. E p'en no se escuse nehuu de
 conhoõ de p no sab. Cu da p'ula no tam solamente aqls q opodi am co
 nhoõ. 2 no queter. q'as ainda aqls q simples ment' o no conhocem.
 E desto auemos testemunho de da q dy p'o p'ha q assy. De struere eu
 da t'ra os homes q me no q seer conhoõ. ataa q me conhoõ. E dy o p'ha
 dauid no p salmo. Benhoõ enua. atua ym e aqls q se no q'ro conhoõ.
 E dy q merte opee na p'ede. no opode t'nu q'nd quer. ben assy o q se enuol
 ue nos peccados. no se pode leuantar q'nd quer. E dy s'o ysidoro. se
 alguu acabada ment' seisse acarga do peccado. 2 odanamento da alma
 no fenceriam a pena do coõp se no muy pouca. se dy esse meefino. fien
 ha coufa con q se odia boõ mais alegre. q q'nd o home dy odia boõ me
 sez peccar. E dy s'o ambrosio. peccado h' p'enfamento da ley diuina.
 De hy chega de sobredimto dos mandam'tos de ds. E dy s'o an selmo
 q meos cheyra afeço. do cam pod. aos nar'zes do home. q o peccado. assy

comer e meamento da tua morte. Eu sou o balho da tua morte e começo da tua paixão e condico marauilhosa e fulgante e odomilhanta de marauilho so mistio e effluo. Pecauo omniao e padece ousto. O prado q sez omniao. pagao o justo e senhoz do filho de ds donde descende a tua humildade. qiro soy o teu amor e a tua uigilante. Eu fiz omal e tu padeceste apena. Eu senhoz fiz sobria e tu te humilidaste. Eu me fiz grande e desobediente. E tu te feresste peqno p a tua grande humildade. Eu requy p muiata e grande ganhan tuca e tu senhoz soffrista muiata fome e muiata sede. Amj aleyantou a obya ca da ar noz no adumbaul e an senhoz a tua grande caridade te troure a aca. Eu comi a coufa de ppa e tu soffrista apena. Eu me delecty e prougueme com aca e ynte. e engatunme. E tu omiepte comparyo e doo de maria chorant.

E dy san ieronimo q maior doo ouue no so senhoz ihu x na cruz da uir sa maria sua mad. q em muy este e q bauntada. Mas q da pena e paizon q el soffra tan grande. Onde disse mulier ecce filio tuus. **S**e pmo capitulo.

Amar e segunco dy so aginho. he diuid natural. Da muy pte q fala da nua q os homca son obligados huius aos outros. E deuenos de enreda q oue coufa e amor da caridade e oue coufa he amizade natural p q aamzade natural. fuz ardoalas coufa q no mudo son. amar a q las coufas q oseme lham. Assi como hua aue. ama out aue. p q he aue assi como ella. E hui a lera. ama out besta assi como ella. ben assi huii home deue de amar out home. q q he. nome assi como elle. **E** dy adant q amizade sustina. de sta a q l q a ha e fuzo ser de amado dos homca. **E** dy qo amor da caridade he huii qn p paxo. p q no tan solamenti deuenos de amar os amigos. e a q les de q ben pcehemos. Mas afinda auentnos de amar a q les de q mal pcehemos. e q son no sds emygos. e deuenos p qre adã peller. **E** dy este sco ne huii coufa no pode ser mais fmoza. ne mais aposta. q uidade do amor. Da aduaboo no afeia out coufa. feno a p q amio e de p riuudo do amor. e de caridade. E qiro mais mal nos fuzen no sds emygos. tanto mais os deuenos amar em ihu x. ca p tal amor nos he

pmetida a uida p durauil. **E** dy sco aginho. onosso senhoz accreou o seu amor na cruz. Onde a q l q se tua de do estos. huii como a q l q cosse adã na face. E a q l q no tan solamenti p palauis. mas p obã seffora a fuz mal a seu primo. he tal como a q l q dy p palauis adã enuirtos as en seu postro. **E** dy este sco. a q l cober do sro de no so senhoz co ueco. q endureta o seu cora con. co malquerencia sr seu primo. E a q l da ofel e a abeu. amoso. Senho. e alancada. q no seu coraco p pte palauis de engano o seu primo. E a q l ab ocofado de no so senhoz co lanca q pensa mal out dy o seu primo. E a q l pte as maos de ihu x na cruz. q muy de q do e muy amha. coere aomal de seu primo. **E** dy mais este mefmo. q no ha coufa de q se odiaboo aca p con fuzo. q qiro se os homca am q ha discordia ou malquerencia. uee affecto amigos. e se ama de lvo coraco e de lva uouidade. **E** dy sco ambrosio. ento amamos no sds primos afficomo nos mefmos. q no no p doos ne p alzo q deles pcebamoo. ne afficomo de au. Mas p q son no sds p rmao co xpo. e de no ssa natura os deuenos de amar. **E** dy san basilio. no qm amar o seu p rmao p coraco en finto. nelhe andes lancando a adas p he entre cer. ment lhe das paz. p q o home enganoso. dy palauis pacificas. e no coe co pensa como engane seu primo. e p rmao palauis ds se affanha o mmo. **O**nde dy este sco oren p rmao. reno p rmao. e se algua ues fozes maõ. como home. aca fanha no seia plonhada tanto q passe huii dia. Mas rana te. e ama apaz e mra affanha da tua alma. **E** dy sco ysidro. a q l q se deõ da ppanha dos p rmaos. e primos. h p uado e p rmao do amor de ds. Mas no pte amur ds. o q mal quer ouertu affeu primo. **E** dy ihu x no so senhoz h ds e home. p en no ama os a q l q mal quer a o home. **O** rano caplo da piedade q pedada segunco dy sco ysidro. he uidade p lla os homca ha. da q l q algum mal q l toma os homca. doo das p dãs e do mal que en affeu primo padece. **E** dy san agostio. q maior coufa he auer doo. piedade da q l q mal p aca. cu fuz q molla. p qiro tomadõ e piedade do seu primo. e da de si mefmo.