

A RENÚNCIA DE SI PELA CONFISSÃO E PELA OBDIÊNCIA NA DIREÇÃO ESPIRITUAL: O ASCETISMO MONÁSTICO EM VIRGEU DE CONSOLAÇON

Bruna Plath Furtado
Roselene Coito

Resumo: Este trabalho desenvolve um estudo acerca da confissão e da obediência no discurso ascético-monástico cristão que recuperamos na obra *Virgeu de consolaçon*, manuscrito português cuja cópia, conforme Veiga (1959), data do início do século XV. Para tanto, utilizamos, sobretudo, o conceito de *direção espiritual* apresentado por Foucault (2019), na *História da Sexualidade IV: as confissões da carne*. Nesse sentido, evidenciamos como o deixar-se dirigir constitui para o monge a única forma de acessar a verdade e, por isso, reestabelecer com Deus uma relação primordialmente quebrada visto que, pela compreensão a que o mito judaico-cristão é submetido, o primeiro homem não apenas desobedeceu a Deus, deixando prevalecer os vícios da alma, como tentou esconder dele sua desobediência, demarcando à sua descendência, pela escolha do viver em conformidade consigo mesmo, o que definimos, a partir de Agostinho (2000), como viver segundo a carne em oposição ao viver segundo o espírito.

Palavras-chave: cuidado de si ascético-monástico. Direção espiritual. Confissão. Obediência.

THE RENOUNCE OF HIMSELF THROUGH CONFESSION AND OBEDIENCE IN THE SPIRITUAL DIRECTION: MONASTIC ASCETISM IN VIRGEU DE CONSOLAÇON

Abstract: This research develops a study about confession and obedience in the Christian ascetic-monastic discourse that we recover in the work *Virgeu de consolaçon*, a portuguese manuscript whose copy, according to Veiga (1959), dates from the beginning of the 15th century. For that, we use the concept of spiritual direction presented by Foucault (2019), in the *Confessions of the flesh: History of Sexuality*. In this sense, we show how letting oneself be directed constitutes for the monk the only way to access the truth and, therefore, to re-establish a relationship with God that was primarily broken, since, by the understanding to which the Judeo-Christian myth is submitted, the first man not only disobeyed God, letting the vices of the soul prevail, he also tried to hide his disobedience from him, demarcating his descent from him, by choosing to live in conformity with himself, which we defined, from Augustine (2000), as living according to the flesh as opposed to living according to the spirit.

Keywords: Ascetic-monastic care of the self; spiritual direction; confession; obedience.

Introdução

Tomando como ponto de partida o arcabouço teórico-metodológico da Análise de discurso e, no interior desta, sobretudo uma perspectiva analítica que recuperamos a partir do estudo acerca dos conceitos elaborados na obra do filósofo francês Michel Foucault (2019, 2017, 2006, 1995), este trabalho propõe discutir como a *obediência* e a *confissão* emergem como objetos discursivos na obra ascético-monástica do medievo português denominada *Virgeu de Consolaçon*¹. No interior desta obra, observamos principalmente o que o filósofo denominou como “a arte das artes”, ao recuperar a expressão de Gregório de Nazianzo, em *As confissões da Carne* (FOUCAULT, 2019, p. 121), ou seja, a direção espiritual.

Para tanto, primeiramente, é necessário definirmos a constituição do *Virgeu de Consolaçon*, doravante *Virgeu*, como um manuscrito português pertencente originalmente ao mosteiro da Real Abadia de Alcobaça e cuja cópia remete, conforme Veiga (1959), ao século XV, mas cujo manuscrito original, donde provém a cópia do *Virgeu* de Alcobaça, deve datar do final do século XIV ou início do XV. Tal datação é apresentada por Veiga (1959) tendo como subsídio seu estudo filológico no qual realizou o levantamento e a descrição da linguagem que compõe o texto em questão.

De autoria não identificada, a obra pertence ao códice 211, dos 461 códices alcobacenses, no qual também são encontrados os textos: *Catecismo da doutrina cristã*, *Tractado das mediações e pensamentos de S. Bernardo* e *Estória de huum cavaleiro que chamavão Tungulu*. Atualmente, sob responsabilidade da Biblioteca Nacional de Portugal, cujo acervo abarca todos os códices advindos do mosteiro de Alcobaça, o *Virgeu* é um manuscrito de doutrinação monástico-cristã, escrito em português arcaico e que

¹ Para o desenvolvimento deste estudo, utilizaremos a edição crítica do manuscrito publicada por Veiga em 1959 como um dos resultados de sua pesquisa de doutorado.

foi objeto de estudo dos monges da ordem cister no mosteiro em questão até 1834, quando ocorreu a extinção dessa ordem religiosa em Portugal.

Em sua estruturação interna, o manuscrito é dividido em 78 capítulos, subdivididos, respectivamente, em cinco partes que abordam, nas duas primeiras partes, o tema dos pecados e dos vícios e, nas três partes seguintes, o tema das virtudes. Para o desenvolvimento do estudo que propomos neste trabalho, tomamos como *corpus* de análise, da quinta parte da obra que “fala das outras virtudes honestas e que son pera salvamento da alma” (VIRGEU, 1959, p. 5), os capítulos primeiro – da confissão – e nono – da obediência.

A seleção desses dois capítulos justifica-se pela, uma vez definida a direção espiritual como o conceito central a partir do qual encaminhamos nossas análises, relevância da temática da confissão e da obediência no controle do sujeito inserido na prática do monaquismo cristão e que representa o escopo da verdade revelada no *Virgeu*.

Assim, adiante, na primeira seção deste trabalho, procedemos à análise da confissão do modo como ela é constituída em objeto no capítulo da obra em questão e, na segunda seção, elaboramos uma análise acerca da obediência, também objeto constituído no *Virgeu*. Por último, tecemos nossas considerações finais.

A confissão como instrumento da direção espiritual

Ao tratar dos pecados e das virtudes, o *Virgeu* estabelece – ao longo dos seus 78 capítulos e utilizando como procedimento a estratégia de falar por meio das autoridades que, conforme indicado na apresentação do manuscrito, por sua vez falaram pelo Espírito Santo – uma reunião dos mais diversos enunciados atribuídos a um total 62 denominações, dentre as quais Agostinho, Gregório, Isidoro, Bernardo (responsável pela implementação da

ordem monástica de cister da qual o mosteiro de Alcobaça fazia parte), Jerônimo e Sêneca como as quantitativamente mais citadas. Nesse sentido, em sua abertura a obra se propõe a ser um lugar em que são reunidos abundantemente ensinamentos dos reconhecidos como santos e sábios para o prazer dos leitores que devem encontrar nele consolo para a alma. A esse respeito, lemos no *Virgeu*:

E portanto esta obra he chamada *Virgeu de Plazer e de Consolaçon*, porque bem assi como no virgeu son achadas flores e fructos de desvayradas maneyras, assy em esta obra son achadas muitas e desvayradas autoridades, que dam prazer maravilhosamente ao coração daquel que as cõ vontade leer e ouvir (VIRGEU, 1959, p.3).

Inserindo-se, desse modo, na temática dos jardins que, conforme Maleval (2010), era recorrente na literatura medieval, a denominação por *Virgeu de consolaçon*, que uma tradução possível para o português contemporâneo nos permite chegar a “jardim de alívio e conforto”, anuncia tratar-se, o texto, de um lugar para o conforto e o alívio daqueles que adentram nele, um jardim, um pomar no qual é possível se alimentar, repousar e se fortalecer. Uma vez em seu interior, a travessia tem início pelos pecados principais, acerca dos quais, minuciosamente, se revela a verdade, passando pelos pecados menores que têm origem nos primeiros para, adiante, uma vez que se conhece como os pecados atuam para a corrupção do homem², se chegar às virtudes, dentre elas a confissão e a obediência, culminando nos dois capítulos finais sobre as penas do inferno e os louvores do paraíso, respectivamente, trigésimo e trigésimo primeiro capítulos da quinta parte da obra. Essa trajetória

2 No caso do *Virgeu*, especificamente, a compreensão de homem enquanto o sujeito que nasceu com sexo biológico masculino, visto que o Mosteiro de Alcobaça pertencente à Ordem Cister era composto apenas por monges com o sexo biológico em questão e estava inserido numa cultura de compreensão binária de feminino e masculino sustentada por um processo de objetivação em que os indivíduos são subjetivados, nos termos de Foucault (1995), dentre outros modos, pelo modo das práticas divisoras que reconhece apenas os dois gêneros e separa homem e mulher.

empreendida pelo *Virgeu* indica haver, para o monge que a realiza, apenas duas possibilidades de fim: as penas do inferno ou os louvores do paraíso.

Desse modo compreendido, o *Virgeu* se compõe enquanto um instrumento da direção espiritual a que os monges de Alcobaça deveriam se submeter, uma vez que a Ordem cisterciense, a que pertencia a Real Abadia de Alcobaça, emerge entre o final do século XI e o início do XII, de acordo com Gusmão (1992), a partir do desmembramento de um grupo de monges até então vinculados à Ordem de São Bento e que tiveram como propósito o resgate de algumas das principais práticas (tais como a negação do luxo e do ócio) que configuravam o ideal da vida monástica da regra beneditina e que, sobre a crítica dos desertores, haviam sido abandonadas. Provavelmente sem a intenção de formar uma nova ordem, um grupo de monges beneditinos que se uniu na região francesa de Cister, para viver uma vida mais em conformidade com o regime austero do ascetismo religioso, acabou dando origem, sob a liderança de Bernardo de Claraval, a uma nova ordem monástica e cristã que mais tarde, meados do século XII, instalaria um mosteiro em Portugal na região de Alcobaça, donde advém o *Virgeu*.

Com uma datação que remete, como observamos anteriormente, ao início século XV português, o *Virgeu* apresenta ensinamentos que têm por objetivo possibilitar ao homem o alcance da condição angelical, constituinte da imagem divina da qual fora formado, que ele perdera em decorrência da queda de Adão e que acarretou numa vida nas condições do pecado. Enquanto lugar de reencontro do homem com Deus pela negação da sua própria carne, a obra em questão emerge como instrumento da direção espiritual no interior de uma cultura de si que instaura o cuidado de si ascético-monástico, como formulara Foucault (2006).

Desse modo, para compreender a direção espiritual que encontramos no *Virgeu* e da qual trata o filósofo (FOUCAULT, 2019), definimos carne a partir de Agostinho (2000), sob a justificativa de ser ele a autoridade mais citada no manuscrito, ao especificar a compreensão de viver segundo a carne em oposição ao viver segundo o espírito. A partir disso – pela sua exegese bíblica, sobretudo a leitura a que o filósofo cristão submete o livro da primeira Epístola de Paulo aos Gálatas – Agostinho (2000, p. 1237) divide a compreensão da carne em dois tipos: separando entre as obras da carne manifestas aquelas que dizem respeito ao prazer carnal (como “as fornicções, as impudicícias, a luxúria, a embriaguez, as comezainas”) daquelas que não estão atreladas ao prazer carnal e que indicam vícios da alma. Nessa perspectiva, Agostinho separa “carnalidades” e “animosidades”, ambas opostas a uma vida em conformidade com o espírito pela escolha de não se viver em conformidade com Deus, mas em conformidade consigo mesmo, sendo a primeira efetivamente relativa aos prazeres da carne e a segunda ligada à alma, ao ânimo. As carnalidades, a que são suscetíveis todos os descendentes de Adão e Eva pelo castigo imposto a eles quando o casal imbuído de orgulho descumpriu a ordem divina, são testemunhas da alma pecadora tanto quanto as animosidades também o são. Por isso, a renúncia de si proporcionada pela direção espiritual redime o homem que se submete a ela, uma vez que renunciar a si é, antes de qualquer coisa, voltar-se para uma vida em conformidade com o espírito.

Nesse interim, conforme Foucault (2019, p. 121), a direção espiritual compreende “o exame de si mesmo, o controle atento pelo sujeito dos seus actos e dos seus pensamentos, a exposição que deles faz a um outro, o pedido de conselho a um guia e a aceitação das regras de conduta que aquele propõe” e, nesses moldes, não é uma prática exclusiva do cristianismo. Entretanto, se pela

análise da direção, cujas práticas diversas incluíam o exame de consciência, na filosofia helenística, o autor destaca como propósito o domínio de si que se alcança pelo exame de si capaz de revelar suas fraquezas e, por isso mesmo, possibilitar que o sujeito seja senhor de si.

Na prática cristã da direção, aquela que recuperamos no *Virgeu*, se dá a renúncia de si, de modo que o sujeito se deixa dirigir não para alcançar a autonomia sobre si, mas para renunciar-se em favor de uma plena obediência. Tal feito é possibilitado, como evidencia Foucault (2019), pelo conhecimento de si que é antes de tudo um modo conhecer Deus, ao que acrescentaríamos tratar-se de um modo de se relacionar com Deus, visto que o conhecimento de si proporcionado no interior da prática cristã do cuidado de si (*epiméleia ton allon*) permite ao homem conhecer a verdade que é Deus, purificar-se e tornar a acessar a Deus. Nesse âmbito, de acordo com Foucault (2006), o conhecimento de si responde à necessidade de purificar o coração para, desse modo, compreender a Palavra.

Pelos estudos desenvolvidos por Foucault (2019) acerca da vida monástica em relação à direção espiritual, compreendemos que ao monge não havia alternativa que não residisse em se submeter ao controle, à direção exigida pelos propósitos de encaminhamento de uma vida perfeita a que se ligavam os homens do monaquismo. A respeito disso, Miccoli (1989) descreve como tornar-se monge era uma oportunidade única para o desenvolvimento intelectual e, desse modo, a única forma de desenvolver dois dos dons do Espírito Santo: o intelecto e a sabedoria, sobre o que o historiador afirma:

[...] o intelecto permite perceber o porquê dos preceitos divinos e da gratuidade que se exige às nossas boas acções, e a sabedoria, que torna agradável e docíssimo aquilo que a razão percebe e que faz com que apenas por amor à rectidão se siga aquilo que o intelecto permitiu compreender que deve ser seguido (MICCOLI, 1989, p. 50).

Corroborando com ideia segundo a qual o monaquismo torna-se terreno fértil para a prática da direção espiritual no cristianismo do momento de emergência do *Virgen* e, mais que isso, com a constatação segundo a qual “É pois através da direção que se entra na realidade da existência monástica” (FOUCAULT, 2019, p.133), vimos que ao intelecto cabe ter a sabedoria como preceito da obediência que vem do controle do corpo e do ânimo – ou ainda, da anima, a psique do monge.

A esse respeito, considerando Foucault (2019), a partir de Cassiano, que os monges passam a vida submetendo-se à direção, deixando-se dirigir por Deus, o que caracteriza a vida monástica como uma constante aceitação da direção, um constante treino de obediência e renúncia das vontades pela submissão, de modo que o alcance da obediência perfeita passa inevitavelmente pelo exame de si e pela confissão perpétua, como podemos observar em *Virgen* quando introduz ao monge a temática da confissão:

Confisson, segundo diz santo Agustinho, he cousa que alimpa a consciência que tema Deos.

E diz santo Ambrosio que a confisson livra o homem da morte, e abre-lhe a porta [d]o paraíso e dá-lhe salvaçõ. E diz adeante que nõ merece ser factõ justo ante Deos o que os seus peccados nõ quer confessar (VIRGEU, 1959, p.73).

Ao recuperar, inicialmente, enunciados atribuídos à autoridade de Agostinho e Ambrósio, o *Virgen* estabelece para a confissão a função de limpeza da consciência temente a Deus, fato que nos permite reconhecer na confissão uma técnica de si, nos parâmetros do formulado por Foucault (1997, p. 109-110) ao estabelecer as técnicas de si enquanto procedimentos que são “pressupostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins [...] graças às relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de

si por si”. Especificamente, pela observação das técnicas de si, o filósofo propõe uma recolocação do imperativo “conhecer-se a si mesmo” para responder a um outro aspecto tão relevante quanto o primeiro e que é recuperado nas questões: “que fazer de si mesmo? Que trabalho operar sobre si? Como ‘se governar’, exercendo ações onde se é objeto dessas ações, o domínio em que elas se aplicam, o instrumento ao qual podem recorrer e o sujeito que age?”. Nesse sentido, para o monge inserido na prática ascético-monástica do cuidado de si, a direção espiritual que demanda a confissão, do sujeito objeto da verdade que se lhe revela, corrobora para compreensão do que se deve fazer de si mesmo, como se governar no interior da arte das artes que torna obrigatório deixar-se dirigir: a confissão é uma resposta para essas questões. Pela confissão, o sujeito age no interior da direção espiritual, torna-se objeto de sua ação e escopo de incidência dela, ao mesmo tempo em que se deixa dirigir.

Na direção espiritual a confissão é uma técnica de si que possibilita que o monge, na articulação de sua relação com o outro, se submeta ao julgo do mestre, que é em última instância o julgo de Deus, pela manifestação daquilo que se compreende como pecado, como manifestação do homem desvinculado de Deus, ou seja, do homem atravessado pela carne, permitindo ao mesmo tempo a confirmação da sua obediência e a purificação do coração necessária para que se compreenda a Palavra, conforme demonstra Foucault (2006) na caracterização do modelo ascético-monástico de cuidado de si.

Ligado ao desenvolvimento da pastoral cristã a partir do século III, o cuidado de si ascético-monástico (*epimeléia ton allon*), segundo Foucault (2008), constitui uma arte de controlar, de conduzir, de guiar coletiva ou individualmente os homens ao longo de suas vidas. Nesse modelo de direção, a figura do “pastor” deve conduzi-los no exame de

consciência para que possam proceder à renúncia de si. Tal prática incidia sobre os monges e tornava imperativa confissão nos moldes definidos pelo *Virgen*.

A esse respeito, em **2**, observamos como a confissão no interior da direção espiritual aparece, pela retomada do enunciado atribuído a Ambrósio, como uma técnica que livra o homem da morte e abre para ele a porta do paraíso, além de, em oposição, não merecer *ser feito justo diante de Deus* *aquele que não quer confessar seus pecados*. Nesse excerto, marca-se, primeiramente, como a confissão restabelece para o homem que a pratica a condição de livrar-se da morte.

A morte, de acordo com o *Virgen* – instituída para o homem como um dos castigos a que foi submetido por Deus quando, no mito judaico-cristão, rompeu com a confiança que este lhe depositará ao comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal – é destituída de seu poder pela confissão. Se a morte emerge, pela leitura que fazemos do *Virgen*, para o homem monge no interior da prática religiosa do monaquismo cristão a partir da corrupção de Adão quando Deus estabelece “Com o suor de teu rosto comerá teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás” (A BÍBLIA, 2002, p.38, Gn 3, 19), ao executar a confissão no interior de um regime de direção espiritual (que prevê outras práticas tão importantes quanto a confissão, como a castidade, por exemplo) este homem se desliga do castigo da morte imposto por Deus ao mesmo tempo em que restaura para si mesmo a relação de confiança com a qual o primeiro homem fora criado, alcançando o objetivo da salvação. Assim, a confissão dos pecados permite que homem seja visto como justo por Deus.

O aspecto relativo à salvação do homem é repetido ao longo do capítulo sobre a confissão, como observamos adiante em **3**:

E diz santo Agostinho: Que palavra tan pequena e de tâgran poder esta he, que por ella abre Deos as portas do parayso! (VIRGEU, 1959, p. 73)

Se de um lado a confissão aproxima o homem de Deus, livrando-o da morte e, como recuperado em **3**, abrindo-lhe as portas do paraíso, adiante em **4** descreve-se como a ausência dela é caracterizada diretamente como a ausência de coragem e, nesse caso, implica em condenação, o que se confirma pelo exemplo de Judas, cuja história retomada neste ponto do *Virgen* testemunha a verdade.

E poren o santo [Agostinho] dá conselho e diz a cada hũuhom: Toma esforço em Deos e dize pequey; nõ te noje a vergonça dos hom es nõ temor do diaboo nõ ajas desesperança dos graves peccados. Ca Judas mais foy cond nado porque desperou ca por o peccado que fez (VIRGEU, 1959, p. 73).

Por **4**, enquanto instrumento da direção espiritual o *Virgen* indica que a fonte de força para a confissão é Deus. A partir disso, podemos observar como a circularidade do cuidado de si ascético-monástico se estabelece e na qual Deus é ao mesmo tempo fim e meio, uma vez que Foucault (2006, p. 310) nos explica que no interior desse modelo cristão de cuidado de si o conhecimento de si está ligado ao conhecimento da verdade alcançada pelo Texto e pela Revelação, pois “o conhecimento de si é implicado, exigido pela necessidade de que o coração seja purificado para compreender a Palavra” e, nesse âmbito, identifica a relação circular entre “conhecimento de si, conhecimento da verdade e cuidado de si”. Sendo Deus a verdade, como recuperamos de Agostinho (2000) acerca da compreensão de carne, que o primeiro homem abandonou quando decidiu viver em conformidade consigo mesmo ao quebrar a confiança previamente estabelecida entre eles, o homem deve passar a vida retornando à verdade por meio do conhecimento de si (também uma espécie de conhecimento da verdade na qual o objeto é o próprio sujeito em

relação à sua constituição de pecador, vivendo sob o julgo da carne já que quebrou seu vínculo com o criador), o conhecimento da verdade (que é Deus e se obtém mediante a Palavra) e o cuidado de si (que implica em constante submissão à direção espiritual cujo fim é a renúncia de si).

Foucault (2006) assevera que, no cristianismo deste período, o conhecimento de si é praticado por meio de técnicas que têm como função I. dissipar as ilusões interiores, II. permitir um reconhecimento das tentações que se formam no interior do coração e III. escapar das seduções que podem nos vitimar, cujo método prevê decifrar os processos secretos que acontecem na alma e sobre os quais é necessário que se conheça a origem, o objetivo e a forma. Por isso, a necessidade de uma exegese de si.

Nesse sentido, a técnica da confissão seria o caminho por meio do qual, diante da exegese de si, o sujeito se libertaria daquilo que vai contra a Verdade da Palavra, uma verdade que não é colocada enquanto uma vontade de verdade, neste período e no contexto monástico cristão, mas como a verdade (im)posta e inquestionável da Palavra ou do Texto-Palavra, apesar de construir-se a partir de uma vontade de verdade ocultada sob a máscara da verdade.

Ainda em 4, ao monge é indicado que não tenha vergonha de confessar, que não tema o diabo ou perca a esperança diante de um grave pecado. Este último conselho, é fundamentado com o exemplo de Judas que, conforme se lê no *Virgeu*, foi condenado menos pelo pecado cometido e mais por ter perdido a esperança. Acerca disso, para o testemunho atribuído a Agostinho, que aqui recuperamos adiante em 5, quando debaixo da esperança do perdão, alguém confessa seu pecado a muitos, mais rapidamente ele ganha a graça e o perdão:

Quando algũ uso sperança de perdom a muitos

confessa o seu peccado, tanto mais de ligeyro guança graça e perdom (VIRGEU, 1959, p. 73).

Entretanto, apesar da defesa de por uma confissão abertamente dirigida a muitos sob a esperança de obter perdão, o *Virgeu*, na sequência do exposto em 5 e ainda citando Agostinho, evidencia que aqueles que por vergonha não expõem pormenorizadamente a confissão, confessando uma parte do pecado a um e outra parte do pecado a outro, são hipócritas e jamais serão perdoados.

Do mesmo modo que a vergonha, o medo de confessar também é tematizado tomando como ponto de partida uma citação atribuída, mais uma vez, a Agostinho em que recuperamos:

E diz este [Agostinho] mesmo: Por que te temes? Ca o que eu sey per confisson menos o sey que o que nõ sey. Se per ventura has vergonça de te confessar, eu pecador son como tu, confessa-te ao pecador, seno esculhe quiseses, ca, se tu morres sem confisson nõ podes seer salvo (VIRGEU, 1959, p. 73).

Em 6 a figura daquele que dirige pode ser sobreposta à de Agostinho, abordado no *Virgeu* como uma autoridade que fala pelo Espírito Santo, quando este se define como tão pecador quanto quem é dirigido, aquele para quem o texto fala, e como aquele que apesar de receber a confissão permanece surdo para falha do outro que lhe foi relatada. No testemunho atribuído a Agostinho em 6, temor e vergonha pela confissão são descaracterizados na medida em que o filósofo afirma saber menos sobre o que lhe é confessado do que aquilo que não sabe. A conclusão destacada em 6 é a de que o monge deve se confessar a outro pecador, pois não há salvação para o que morre sem confessar do mesmo modo em que todos os descendentes de Adão são inevitavelmente pecadores como testemunha a carne da alma corrompida. Na sequência, em 7, o monge é questionado sobre a

vergonha da confissão quando, uma vez pecador, entende-se que ele não teve vergonha de pecar.

E tu nõ ouve ste vergonça de peccar, e has vergonça de te confessar. Dize aqui em esta vida, per que hajas folgança na outra (VIRGEU, 1959, p.74).

Como Foucault (2019) observara, também no *Virgen* a confissão se configura, desse modo, como uma técnica que é ensinada, que é exigida ao monge como fundamental para a sua salvação, objetivo central da vida monástico-cristã, da qual ele não deve ter vergonha e que, como fica marcado em 7, consiste em verbalizar a outrem aquilo que se é por dentro. A respeito do que corrobora a citação atribuída a Gregório, no *Virgen*, em que, sobre a confissão, se lê: “Quaaes somos de dentro taaes nos devemos demostrar pela lingoa de fora” (VIRGEU, 1959, p. 74).

Outro aspecto importante de ser notado é como a confissão se opõe à soberba para a qual o *Virgen* reserva o primeiro capítulo e define como a origem de todos os outros pecados e sobre a qual afirma: “Soberva he começo de todo peccado, por□, assi como en cabeça dos outros peccados he de começo, ca da raiz dessa mesma saa□ sete peccados” (VIRGEU, 1959, p.7). Tanto pelos excertos retomados a seguir de 8 a 11, como por outros trechos do capítulo em análise que não foram transcritos neste trabalho, podemos observar como a ausência de confissão, contradizer ou se defender daquele que repreende o confessante (ou seja, o mestre a quem se submete o discípulo) caracteriza a soberba do que não se deixa dirigir. Contrariamente a isso, a acusação de si mesmo, como observamos em 9 pela citação atribuída a Isidoro, caracteriza o ser justo.

E Deos por esso demanda a confisson por tal que atormente o sobervo, e poren ante da confisson sey triste e duuy-te de teus peccados, e des que fores confessado, alegre-te, ca já es são (VIRGEU, 1959, p. 73).

Uma vez que, conforme indica o *Virgen*, fora da confissão não há salvação, em 8 tal técnica é marcada como uma solicitação de Deus já que ela atormenta o soberbo. Assim, a prática da confissão tem como consequência também afastar o monge da soberba e, por isso mesmo, cumprir o objetivo de reaproximá-lo de Deus. Além desse aspecto, ainda em 8, descreve-se brevemente o ritual da confissão que implica em, primeiramente, ficar triste e doer-se pelos pecados, caracterizando o arrependimento como primeiro ato, seguindo-se disso à confissão propriamente e na qual o sujeito deve ser acusador de si mesmo, como se define pelo testemunho de Isidoro em 9; por último, uma vez tendo confessado, o sujeito pode se alegrar por estar, finalmente, são.

E diz santo Ysidoro: Entom começa cada hũu de seer justo quando for acusador de sy mesmo (VIRGEU, 1959, p. 74).

E começo e sinal de soberva he se algũu quer mal ou contradiz aos que lhe diz□ que el de sua vontade confessa e conhoce. Onde muito nos devemos de guardar e esquivar que os peccados que fezermos que os nõ neguemos n□ os defendamos a aqueles que nos castigam e reprehenden deles per nossa saúde (VIRGEU, 1959, p. 74).

O excerto retomado em 10 introduz o tópico da obediência sem que para isso seja necessário nomeá-la e faz isso, como observamos, opondo a insubordinação do dirigido àquele que o dirige, destacando a oposição entre o deixar-se dirigir e o permanecer pecador do pior tipo de pecado, aquele em que têm origem todos os outros pecados, logo, a soberba, opondo, desse modo, obediência e soberba mãe de todos os pecados. Tal construção, reforça a máxima de sem a confissão é impossível se livrar dos pecados e alcançar à salvação.

Seguindo a linha elaborada ao longo do capítulo, o encerramento da defesa da confissão introduz diretamente a autoridade do Espírito Santo e de Jesus Cristo, descrevendo a confissão

como o lugar do Espírito Santo e atribuindo a Cristo o amor pela humildade que caracteriza os confessantes.

Este he o logar [em relação à confissão] consagrado do Spiritu Sancto. Jesu Cristo ama a humildade dos confessantes e avorrece o contradizimento dos sobervos. Quen he aquel que abaixa o seu coração cō palavras de malicia por dar escusações e defensões a seus peccados? O que primeiramente começa de seer acusado de sy mesmo. E por que queres tu encobrir os teus peccados e os teus maaes a aquel a que n̄ hũa cousa se asconde e a que todo los corações se demostram e que vee toda cousa asconduda e n̄ asconduda, e sabe todo los pensamentos dos hom̄es? Adam, depois que pecou, ascondeo-se, ca logo se vio descuberto. E poren toda las cousas que no mundo son. Ora seja encobertas e non encobertas, todas son demostradas e manifestas a Deos (VIRGEU, 1959, p. 75).

Em 11 lemos o excerto de fechamento do capítulo em questão, e nele observamos como a confissão está complexamente imbricada na articulação da relação do homem com aquilo que compreende, a partir da perspectiva acético-monástica, como sendo os seus pecados, logo no conhecimento de si mesmo, simultaneamente em que se submete à direção espiritual, caminho único de acesso à libertação da carne e da qual ele se aproxima com a renúncia de si e pleno deixar-se dirigir, e no modo como compreende sua relação com Deus. Pois, sendo Deus a verdade, não pode o homem que não se deixa dirigir alcançá-la, uma vez que este se afastou da verdade quando, pelo que recupera o mito de Adão, decidiu viver em conformidade consigo mesmo, viver a mentira. Na compreensão ascético-monástica da direção espiritual que reencontramos no *Virgeu*, aquele que não se submete a ela permanece vivendo a mentira de si e, nesse sentido, não pode esconder de Deus os pecados aos quais está ligado, do mesmo modo que Adão se denunciou ao tentar se esconder. A não verbalização do pecado ao mestre denuncia a Deus o homem constitutivamente pecador pela soberba de acreditar, como Adão acreditou, que poderia

esconder suas falhas do criador. Assim, para este homem não há outra opção a não ser confessar-se no interior da direção espiritual. O deixar-se dirigir e, nisso, a confissão possibilita a renúncia de si que é também a renúncia da carne, aquela carne compreendida como uma forma de viver em desacordo com o espírito deixando prevalecer os males da alma.

Na direção espiritual a confissão é primordial para o próximo nível: a obediência plena. Sobre ela, tratamos no próximo tópico.

O caminho da obediência na jornada para salvação que se inicia no mito

Seguindo uma organização segundo a qual, na direção espiritual, a confissão é primordial para a obediência absoluta, no *Virgeu*, a defesa da obediência é elaborada em capítulo posterior ao que trata da confissão. Como dissemos, enquanto um jardim ao qual o monge é convidado a adentrar e atravessar, o *Virgeu* propõe uma jornada de abandono dos pecados (descritos nas duas primeiras partes da obra) e de construção das virtudes (apresentadas nas três partes seguintes) que pode, se percorrida com sabedoria, levar aos louvores do paraíso, ao passo que se ignorada, leva às penas do inferno (respectivamente dois últimos capítulos do manuscrito). Nessa jornada, a confissão antecede e possibilita a obediência plena.

Como observamos, a compreensão judaico-cristã instituída pela mitologia que recuperamos em Gênesis estabelece que a relação entre os seres humanos³ e Deus é marcada inicialmente pela

3 Dentre os quais separamos homens e mulheres, partindo de uma compreensão acerca dos processos de objetivação/subjetivação descritos por Foucault (1995), considerando para tanto o status de diferença vigente entre ambos e que fora estabelecido também pelo mito judaico-cristão de criação do homem e da mulher, bem como pelo modo como ambos portam-se diferentemente frente à tentação da serpente e da imposição de lei divina que proibia o consumo da árvore do conhecimento do bem e do mal, visto que, conforme Agostinho (2000), a mulher pecou por não saber e o homem pecou por não querer se separar da mulher ainda que no pecado.

confiança que este dispense sobre aqueles, seguida pela sua quebra quando o primeiro homem e a primeira mulher desobedecem à única proibição imposta por Deus a eles. Conforme a narrativa do livro bíblico, após formar o jardim no qual colocou o homem “Iahweh Deus deu ao homem este mandamento: ‘Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia que dela comeres terás de morrer’” (A BÍBLIA, 2002, p. 36, Gn2, 16-17), residindo, portanto, na obediência que o homem deveria ter diante de seu criador o elo de sustentação da relação estabelecida por Deus com sua criatura. Acerca disso, no *Virgeu*, a definição de obediência enquanto uma das virtudes que têm por fim a salvação da alma retoma justamente a quebra da confiança que Adão e Eva procederam ao escolherem comer o fruto da árvore a que Deus havia proibido:

Obediência he tesouro preçado pelo qual os hom̄es guanhã o reyno de Deos, o qual perderom Adam e Eva per desobediência (VIRGEU, 1959, p. 84).

E diz san Jeronimo: Pela desobediência foy o primeyro hom̄ tirado do parayso porque nõ quis obedecer ao mandado de Deos. E poren, se nós queremos sobir a aquel logar donde el foy tirado, sejamos obedientes. [...] E diz adeante: Oo bem aventuyrada obediência, que abres os ceos e levantas o hom̄ da terra! (VIRGEU, 1959, p.85).

Em **12** recuperamos a primeira sentença do capítulo da obediência no *Virgeu* e que apresenta justamente a definição acerca dessa virtude em tópico. Nesse sentido, é a confiança de Deus que o homem quer reconquistar quando se submete à obediência formulada no interior de uma cultura de si sustentada na prática da direção espiritual. A necessidade de resgate da sua relação com criador nos termos em que ela se estabeleceu para Adão faz que o monge procure pela renúncia de si que o primeiro homem não pode realizar e esta é alcançada pela obediência que a direção

espiritual possibilita. Desse modo, paralelamente à circularidade apresentada por Foucault (2006) acerca do cuidado de si em relação ao acesso à verdade e à purificação do coração, observamos a prática da direção espiritual que encontramos para o discurso ascético-monástico do *Virgeu*, no interior da qual devem ocorrer a confissão e a obediência. Assim, para o monge sobre o qual a verdade revelada no *Virgeu* incide, o cuidado de si se estabelece num paralelo com a prática de direção espiritual e é viabilizado pela circularidade por meio da qual o acesso à verdade dada através da palavra que revela a verdade (a Bíblia ou as autoridades como os filósofos antigos e cristãos) leva também à confissão e à obediência que, por sua vez, também proporcionam a purificação do coração que possibilita o cuidado de si e dá acesso, mais uma vez, à verdade revelada, desta feita ininterruptamente desde que mantido o cuidado de si e desde que se deixe dirigir. O objetivo em ambas as práticas (cuidado de si ascético-monástico e direção espiritual monástico-cristã) é antes de qualquer coisa a renúncia de si.

No interior desse cuidado de si acético-monástico atrelado à direção espiritual, a obediência é o sacrifício ao qual o dirigido se submete e deve ser entendido inclusive como um sacrifício menos oneroso do que aquele que era praticado pelos homens antes do estabelecimento de Cristo como modelo de virtude, como é destacado a seguir:

E diza san Gregorio que melhor he a obediência que o sacrificio que se fazia na primeyra ley, porque naquel sacrificio ofereciam os hom̄es as carnes alheas, ca oferecian gaados, e na ley nova ofrecen os hom̄es as suas carnes próprias pela sancta obediência (VIRGEU, 1959, p. 84).

Pela obediência, portanto, o homem é compelido a colocar sua própria vida em sacrifício retirando de si o controle da vontade, se despindo, na verdade, de qualquer vontade que tenha origem em si mesmo e se colocando completamente em

favor de um diretor de tal modo que o sacrifício agora, a exemplo do vivido por Cristo como observamos adiante em **16**, não mais reside em oferecer carne alheia, mas em colocar a própria vida à disposição de um condutor, renunciando-se completamente, do mesmo modo que Cristo fez.

A respeito dessa direção espiritual que demanda entrega completa, para compreendermos a defesa da obediência que encontramos no *Virgeu*, recuperamos de Foucault (2019) que, apesar de não ser uma exclusividade do monaquismo cristão do mesmo modo que a direção espiritual não o é, a obediência no monaquismo em questão especifica-se em três aspectos descritos pelo filósofo.

Primeiramente, na obediência da direção espiritual do monaquismo cristão é necessário obedecer em tudo e não pontualmente apenas para se alcançar um resultado específico, ou seja,

Nenhum aspecto da vida, nenhum momento da existência deveria escapar à forma da obediência. Aquele que é dirigido deve conduzir-se de tal modo que a mais pequena das suas acções, até essa que parece dever escapar mais à sua própria vontade, se submete à vontade de quem dirige. A relação de obediência deve atravessar a existência até mesmo nas suas mínimas parcelas (FOUCAULT, 2019, p.137).

Esse primeiro aspecto da obediência no monaquismo cristão e que é destacado pelo filósofo a partir do termo *subditio*, indicando que em qualquer conduta o monge deve sempre agir por meio da condução em que ele é obediente, pode ser confirmado pela análise dessa temática no *Virgeu* quando observamos o descrito em **15**, a seguir.

E diz san Bernardo que o verdadeyro obediente ñ sabe cuidar ñ poer defesa quando lhe algũa cousa manda fazer ñ guarda o mandado pera outro dia, mais logo aparelha os olhos pera ver e as orelhas pera ouvir e as mãos pera obrar e os pees poer per caminho. E assi se apanha todo na sua vootade, que todavia compra a vontade daquel cujo mandado ha de fazer, porque a verdadeyra humildade he ñ

desemparar hom□ todo aquele que lhe he mandado, por grave cousa seja, ñ□ ainda que lho manden fazer sem razão. Mais deve-sse de esforçar pera acabar o mandado daquel que ha poder de lho mandar fazer, e stê ledamente e cõ paci□cia e fielmente (VIRGEU, 1959, p. 84).

Em **15**, se retoma o testemunho de Bernardo, quarta autoridade mais citada no *Virgeu* e também o responsável pelo estabelecimento da Ordem Cister, para definir como se comporta o verdadeiro obediente. Corroborando com o descrito por Foucault (2019), o destaque está em descrevê-lo como aquele que não pensa, põe defesa ou adia a ação para outro momento quando lhe mandam fazer alguma coisa, mas, ao contrário disso, o bom obediente prepara os olhos para ver, as orelhas para ouvir, as mãos para fazer e os pés para por a caminho. Tal descrição reforça que o bom obediente pega toda sua força de vontade para cumprir a vontade daquele que manda. Desse modo, a obediência enquanto verdadeira humildade é caracterizada como aquela que faz com que o homem não deixe desamparado o que lhe é ordenado fazer, ainda que seja uma ordem penosa, onerosa ou difícil de ser cumprida e ainda que tenha sido ordenada sem motivo, de modo que ao monge é ensinado obedecer de pronto independentemente da ordem recebida. Além disso, ao monge é indicado que diante do ordenado se coloque alegremente, com paciência e fielmente.

O segundo aspecto destacado por Foucault (2019, p.138) acerca da obediência na direção espiritual do monarquismo cristão se refere ao fato de que “o valor da obediência não está no conteúdo do acto prescrito ou permitido”, mas está no próprio ato de obedecer, de acatar a vontade do outro, sem se opor a ela. O filósofo denomina esse segundo princípio como *patientia* indicando que por ele o monge deve “aceitar tudo o que diretor quer e tudo suportar da sua parte”. Aspecto esse que podemos também observar no descrito

pelo *Virgeu* em **15**, pois pelo princípio da *patientia* Foucault (2019) destaca o fato de que o monge aceita tudo que o diretor quer mesmo que a ordem não tenha sentido para o monge. Adiante, em **16**, marca-se pelo testemunho atribuído mais uma vez a Bernardo, como na direção importa obedecer, sem resistência.

Outrossy nō convē a aqueles que verdadeyros obedientes quer ser e sabedores, departir nō julgar as obras mandamentos de seus senhores e seus prelados, mais simplesmente lhe obedecer (VIRGEU, 1959, p. 85).

Em conformidade com os aspectos da *patientia* que observamos em **15**, em **16**, mais uma vez, se marca essa necessidade de submissão plena ao que manda o diretor ou, como descreve o excerto em questão, os senhores aos quais o monge está submetido. Há um reforço a respeito de que não convém aos que querem ser verdadeiramente sábios, evitar ou julgar os trabalhos ordenados pelos senhores ou prelados, ao contrário disso é imperativo simplesmente obedecer.

O terceiro aspecto caracterizador da direção monástico-cristã, segundo Foucault (2019, p. 139), reside no fato de que a obediência no interior dela tem como objetivo a obediência plena, ou seja, “não tem outro objetivo além de si mesma”. Numa oposição à direção que figurava entre os estóicos, cujo objetivo era tornar o dirigido “senhor de si mesmo” (FOUCAULT, 2019, p. 142), na direção cristã o objetivo não é uma emancipação do sujeito, mas é a ascensão a um estado pleno de obediência e à renúncia de si, caracterizando a obediência como “uma estrutura geral e permanente da existência”. Acerca desse aspecto, recontramos no *Virgeu* enunciados que marcam a obediência como um querer não querer, dentre os quais destacamos alguns excertos adiante.

E diz san Bernardo: Gram mal he a própria vontade, que faz o nosso bō tornar em mal, e nō hūa cousa nō arderá no jnferno senō a propria vontade quedará no jnferno. Pensa

na paixon de nosso senhor Jesu Cristo e, por o [e]xplō que tomares dela, averás vergonça de seguir a propria voontade (VIRGEU, 1959, p. 85).

E diz santo Agostinho: O desobediente he feito semelhavil ao diaboo que nō segundo Deos, mais segundo a ssua própria vontade quis viver (VIRGEU, 1959, p. 85).

E diz santo Ambrosio: Tanto juntas creces em virtudes, quanto tiras de ti a tua propria voontade (VIRGEU, 1959, p. 85).

E diz san Bernardo: O verdadeyro obediente de todo seu querer e nō querer se deve tirar (VIRGEU, 1959, p. 85).

Nos excertos apresentados de **17** a **20** perpassa a compreensão segundo a qual na obediência o monge deve abandonar tanto um querer quanto um não querer próprio, deve deixar minguar em si quaisquer vontades e se entregar completamente à obediência.

Em **17**, a própria vontade é caracterizada como maléfica e como prejudicial, uma vez que transforma a virtude em mal. Pelo que se descreve em **17**, a vontade própria da qual o sujeito não se libertar ficará no inferno de tal modo que coisa alguma além da vontade queimar, o que nos permite identificar o paralelo entre a vontade, ou seja ausência de obediência, e a soberba mãe de todos os outros pecados. A partir dessa defesa pelo abandono da vontade própria, há, ainda em **17**, a introdução do principal exemplo de obediência, logo, o próprio Cristo, quando lemos que ao monge é indicado pensar na paixão de Cristo tomando-a como exemplo e, desse modo, sentir vergonha de seguir a própria vontade, já que o Cristo é o maior exemplo de obediência plena que se pode evocar.

Em seguida, especificamente, no trecho recuperado em **18**, pelo testemunho atribuído a Agostinho, indica-se o demarcado pelo filósofo em questão em *A cidade de Deus*, obra na qual descreve sua compreensão de vida em conformidade com o homem, ou seja, na mentira, e de vida em conformidade com Deus, ou seja,

uma vida de verdade. Para Agostinho (2000), a vida em conformidade com o homem é a vida em conformidade com a carne e a vida em conformidade com Deus é a vida em conformidade com o espírito, acerca do que explica:

Portanto, quando vive em conformidade com o homem e não em conformidade com Deus, o homem é semelhante ao Diabo. O próprio anjo tem que viver, não em conformidade com o anjo, mas em conformidade com Deus para se manter na verdade e falar da verdade que vem de Deus e não da mentira que vem de si mesmo (AGOSTINHO, 2000, p. 1243).

Assim ao retomar o exposto por Agostinho (2000) o *Virgen* descreve ao monge inserido na direção espiritual da qual trata Foucault (2019) que o desobediente é semelhante ao diabo que escolheu viver conforme si mesmo e não conforme Deus ou conforme a verdade que vem de Deus.

Adiante na defesa da obediência, pelo que observamos em 19, ao monge é descrito como as virtudes aumentam na mesma proporção em que há um abandono da própria vontade informação que é seguida pela transposta em 20, citação que encerra o capítulo sobre a obediência no *Virgen*, na qual vemos que o verdadeiro obediente é aquele que se afasta de todo o seu querer e não querer, para o qual resta a obediência completa:

Querer o que os outros querem, em virtude do privilégio intrínseco e formal que a vontade de outrem detém, porque vem de outrem: é a *subditio*. Querer não querer, querer não se opor nem resistir, querer que em nada a vontade própria ponha obstáculo à vontade do outro: é a *patientia*. Não querer querer, renunciar à mínima das vontades próprias: é a *humilitas* (FOUCAULT, 2019, p. 141).

Assim, ao analisarmos tanto a confissão quanto a obediência que encontramos no *Virgen* tendo como subsidio teórico-metodológico os pressupostos descritos por Foucault (2019, 2008, 2006), uma compreensão do mito judaico-cristão na perspectiva ascético-monástica e de carne a partir de Agostinho (2000) que reverberam no

Virgen, identificamos que na direção espiritual pela consolidação da obediência estabelece-se a renúncia de si ao mesmo tempo em esta advém de uma relação incessante do sujeito consigo mesmo proporcionada pelo cuidado de si, entretanto, a renúncia de si no ascetismo monástico é uma necessidade específica deste homem cuja relação com o divino fora quebrada, do homem cuja desobediência constitui a alma primordialmente corrompida. Renunciar-se é, tendo acessado a verdade proporcionada pelo cuidado de si, aceitar plenamente a vida conforme Deus, na qual o sujeito não tem querer, apenas obedece.

Considerações Finais

Ao abordarmos a questão da confissão e da obediência no texto de *Virgen da Consolação*, datado do século XV, vimos que o jardim é um lugar de passagem que prepara o monge para o percurso que deve servir de reflexão para seus atos e seus pensamentos. Como fora dito, era recorrente a temática dos jardins na literatura medieval e a denominação do próprio manual de doutrinação dos monges traz em seu significado o jardim como lugar de conforto e alívio. Neste lugar, durante sua travessia e estadia, o monge se fortalece fisicamente, em seus pomares, e espiritualmente, em sua reflexão contemplativa. Encontra neste lugar alívio e conforto para seu corpo e sua alma para se chegar às virtudes, as quais se darão, dentre elas, pela confissão e pela obediência.

No tópico tratado sobre a confissão, estas autoridades que falam em nome de Deus – Santos e Sábios, ou que a Ele representam na terra, trazem excertos que evidenciam a possibilidade da salvação quando ela vem por meio de um renunciar-se a si como forma de redenção proporcionada pela direção espiritual a qual o monge deve se submeter para viver conforme o espírito. Nesta submissão, o sujeito monge não pode ser o dirigente da própria

vontade, já que deve ter seus atos e pensamentos conforme preconizam os santos e os sábios, os quais são as autoridades do manual de doutrinação no qual se constitui o *Virgeu de Consolaçon*.

Tendo em vista que, a confissão inclui dentre as práticas que devem ser seguidas nesta renúncia de si, a prática do exame de consciência, diferentemente do que propõe a filosofia helenística, ou seja, um exame de si para que o sujeito seja senhor de si, neste manual de doutrinação, a confissão é uma prática que visa um acusar-se a si como um ato de humildade contra a soberba, aquela de guardar o pecado consigo, já que aqueles que representam a autoridade são tidos como os que têm o poder de chegar até Deus e o poder de estarem imbuídos do Espírito Santo para o perdão dos pecados, sejam eles da carne e/ou dos vícios da alma.

Neste renunciar-se, o homem se deixa dirigir porque não encontra em si mesmo a verdade, visto que a verdade que lhe permite a purificação, dada no cuidado de si, está em Deus e ela só lhe é acessível na renúncia de si. O homem se deixa dirigir, portanto, pois não pode por si só garantir a incorruptibilidade de sua alma, como Adão não a garantiu.

Então, a obediência é o caminho que deve ser trilhado pelos monges, neste cuidado de si ascético-monástico como sacrifício menos oneroso do que o modelo de virtude de Cristo que se sacrificou na cruz para a salvação do mundo. A obediência está nas mínimas atitudes de vida destes sujeitos que se congregam na Ordem Cister como uma vigilância constante de seus atos e pensamentos, vigilância esta que se dá pela submissão em aceitar que sua vontade seja dirigida pelo outro – santos e sábios, pela paciência como uma prática de não-questionamento do que preconizam estes mesmos santos e sábios e pela obediência no interior de si mesma.

Portanto, podemos dizer que o *Virgeu de Consolaçon*, enquanto uma manual de doutrinação

monástica da Ordem Cister, traz em seu bojo a carne confessada em seus vícios, os quais devem ser submetidos a uma obediência que se faz como vigilância de si mesmo não para que o sujeito monge dirija a si mesmo, mas para que seja dirigido pelo outro, pois a Bíblia, os santos e os sábios são aqueles que detêm a verdade que não cabe a si, já que assim como Adão não há como garantir a incorruptibilidade de corpo e de sua alma.

Referências

A BÍBLIA, de Jerusalém. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO, Bispo de Hipona. **A cidade de Deus:** livro IX a XV. trad. J. Dias Pereira. vol. II. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

GUSMÃO, Artur Nobre de. **A real abadia de Alcobaça.** 2. ed. Lisboa: Livros Horizonte, 1992.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 4:** as confissões da carne. trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população:** curso do Collège de France (1977-1978). trad. Eduardo Brandão. São Paulo: 2008.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito.** trad. Fonseca Márcio Alves da e Muchail Salma Tannus. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS Hubert L.; RABINOW Paul. **Michel Foucault:** uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. trad. Carrero Vera Porto. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

MICCOLI, Giovanni. Os Monges. In: LE GOFF Jacques (dir.). **O Homem Medieval.** 1. ed. trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

VEIGA, Albino de Bem. **Virgeu de consolaçon:** edição crítica de um texto arcaico inédito. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1959.

VIRGEU de consolaçon. In: VEIGA, Albino de Bem. **Virgeu de consolaçon:** edição crítica de um texto arcaico inédito. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1959.p. 3-128.