

## **Morrer pelo quê? Fugir de quê? O abandono do mundo como forma de combate entre os primeiros monges-eremitas Cartuxos**

Gabriel Castanho  
Professor de Graduação e Pós-Graduação em  
História Medieval da UFRJ  
[gabrielcgc@terra.com.br](mailto:gabrielcgc@terra.com.br)  
Recebido em: 06/03/2017  
Aprovado em: 04/08/2017

### **Resumo:**

O presente ensaio pretende apresentar de forma sintética alguns dos principais elementos da lógica beligerante monástica no ocidente medieval. Tomando o combate às influências corporais como uma das marcas principais desta forma de ascetismo cristão, pretende-se abordar a questão da morte do corpo em sua dimensão cultural. Para tanto, o ensaio centra-se em um estudo de caso preciso: os monges-eremitas da Grande Cartuxa na primeira metade do século XII. Primeiramente será abordada a constituição do pensamento belicista e espiritual do mais importante prior cartuxo da época, Guigo I<sup>o</sup>. Em seguida, ainda centrando-se neste autor, o ensaio procurará traçar como os religiosos pretendiam, na prática, resistir aos ataques maléficos da carne em dois momentos capitais: a doença e a morte. Ao final, espera-se ter demonstrado, de maneira geral, o papel da lógica espiritual para o estudo do “matar e morrer na Idade Média” e de modo mais específico, o modo como os primeiros cartuxos estruturaram sua vocação religiosa entre “correr e fugir ou ficar e lutar”, marca de sua forma de guerra espiritual e de sua gestão da morte.

**Palavras-chave: Idade Média Central; Cartuxos; Cultura da Morte**

### **Abstract:**

The present essay intends to summarize some of the main elements of the monastic belligerent logic in the medieval West. Taking the fight against bodily influences as one of the main marks of this form of Christian asceticism, the question of the death of the body in its cultural dimension will be addressed. In that sense, the essay focuses on a precise case study: the hermit monks of the Grande Chartreuse during the first half of the twelfth century. Firstly, the constitution of the warmonger and spiritual thought of the most important Carthusian prior of the time, Guigo I, will be studied. Then, still focusing on this author, the essay will seek to trace how that religious man intended to take actions against the evil attacks of the flesh at two capital life moments of the monks: sickness and death. In the end, we hope to have demonstrated (in a general sense) the role of the spiritual logic for the study of "killing and dying in the Middle Ages" and, more specifically, the way in which the first Carthusians ordered their vocation between "flee and escape or stay and fight", one of the main characteristics of their form of spiritual warfare and death management.

**Keywords: Middle Ages; Carthusians; Culture of Dea**

## Cultura da morte e o corpo de combate

“Matar e morrer na Idade Média”, “correr e fugir ou ficar e lutar”. Os eixos que norteiam o presente dossiê da Revista Brathair remetem diretamente ao corpo e seus usos em situações extremas. Como bem evocado pelas organizadoras, não se trata aqui de um corpo inerte, mas sim animado, pensado e produzido pela cultura. Em seu estudo sobre os gestos, o renomado medievalista francês Jean-Claude Schmitt dedicou grande atenção ao estudo da relação existente entre o corpo e a cultura<sup>1</sup>. Seguia assim a tradição maussiana que, ainda no início do século XX, havia aberto novos caminhos para o tema por meio de um estudo sobre as “técnicas do corpo”<sup>2</sup>. Segundo Mauss, tais técnicas se formam por meio da educação e da repetição dos atos, gestos, rituais que se tornam, então, socialmente eficazes. Trata-se, antes de tudo, de entender as performances corporais em função das relações sociais que as constituíram e que definiram sua natureza.

É sobre os fins, os meios, os locais e os tempos do “matar”, do “morrer”, do “correr”, do “fugir”, do “ficar” e do “lutar” que a análise histórica deve, assim, estar atenta. Por que? Como? Onde? Quando? A tais questões o historiador deve adicionar a identificação social dos agentes estudados. Assim, se, por exemplo, podemos pensar em um “matar e morrer” pautado pela bravura, pela espada, pelo campo de batalha, pelo clima estival como sendo elementos motivadores de combates cavaleirescos medievais, podemos também compreender a lógica mortuária presente nos combates pela salvação da alma praticados com as armas ascéticas herdeiras de certa psicomaquia, em lugares santos ou sagrados ao longo do calendário litúrgico<sup>3</sup>. Neste sentido, a morte assume outra lógica, a da perdição da alma que deixa de lado sua potencialidade paradisíaca, vencida pela danação eterna. A permanência em constante estado de luta neste mundo se impõe como única possibilidade para o cristão que pretende não deixar morrer sua alma. Seguindo esta lógica, os monges são identificados como sendo aqueles que fogem do mundo – e de seus vis aspectos materiais – para melhor combatê-lo e, conseqüentemente, melhor animar seus espíritos<sup>4</sup>. Matar o mal, vencer o demônio na matéria, mesmo que lhe custe o ocaso de seus corpos materiais, este seria o melhor fim (por que?) para a vida (quando?) terrestre (onde?) de todo asceta (como?) cristão.

O leitor poderá, com razão, acusar meu propósito exposto até aqui como sendo demasiadamente abstrato. Tentarei, nas páginas seguintes, demonstrar, a partir de um caso especialmente rico, que a fuga mundi, pode ser entendida como uma forma paradoxal de combate perene neste mundo. Para tanto, centrarei minha atenção no estudo dos primeiros Cartuxos.

### A Grande Cartuxa

Os monges-eremitas instalados no maciço da Grande Cartuxa, próximo à cidade de Grenoble (atual França, não muito distante das fronteiras com Suíça e Itália) nos permitem um belo estudo de caso uma vez que vivem de modo extremo e singular a experiência de fuga dos assuntos mundanos e manutenção de uma vida em comunidade. Espacialmente optaram por se instalar em um terreno ermo e se organizar em torno de uma laura-mosteiro (formada por celas individuais onde os religiosos trabalhavam, se alimentavam e dormiam e por alguns espaços comuns menos frequentados) criada em 1084 por Bruno de Colônia (1035-1101) e seus companheiros<sup>5</sup>. Em seu ermo, um dos

locais mais inóspitos da região, os religiosos dedicaram grande atenção à liturgia e à cópia de manuscritos, como testemunham seus *Costumes* (1121-1128), preparados por Guigo I<sup>o</sup> (1083-1136), o quinto prior do local<sup>6</sup>. Trata-se de um texto que visava descrever e fixar as práticas cotidianas dos Cartuxos vivendo sob a tutela daquele que viria ser seu mais importante comandante (por humildade os Cartuxos nomeavam apenas como “prior” os chefes de suas casas) no início do século XII.

Apesar do isolamento geográfico, os Cartuxos não abandonaram o contato com o mundo exterior ao ermo. De fato, dispomos ainda hoje de algumas cartas de Guigo endereçadas a diferentes personalidades de sua época (aristocratas laicos, templários, monges, bispos, cardeais e mesmo ao grupo de religiosos reunidos em um concílio<sup>7</sup>). Seus escritos atuavam, via de regra, visando instruir seus interlocutores a respeito do controle de gestos e atitudes corporais e espirituais, direcionando-os sempre para aquilo que acreditava ser o bom combate. Tal preocupação aparece de forma mais clara em um conjunto de textos que se apresentam de forma um tanto desconectados uns dos outros e chamados *Meditações* pela crítica histórica contemporânea. Por meio desses escritos, podemos observar como o prior de Grande Cartuxa pensava, praticava e, conseqüentemente, propalava uma domesticação do corpo, do espírito e da interação social. Um verdadeiro diário de combate<sup>8</sup> formado por pequenos e brevíssimos textos preparados individual e desarticuladamente, em sua maior parte, ao longo dos anos 1110, mas recolhidos em um único códex entre 1136 e 1160, pouco após a morte do prior<sup>9</sup>.

### **Amar o mundo e perder o espírito**

“Tu estás em guerra (in bello). A sede te seca, opões a bebida. A fome te tortura, opões os alimentos. Ao frio, roupas ou fogo. Às doenças, o remédio. Contra todas essas coisas, opões a paciência e o abandono do mundo (patientia et mundi contemptu) para que não sejas vencido por outra guerra (alio bello), a saber, pela turba dos vícios”<sup>10</sup>.

Neste breve pensamento, Guigo deixa claros os meios e as razões do combate: neste mundo a matéria é necessária à vida, mas abraçá-la e se entregar a ela leva aos vícios. Evidentemente não se trata de uma ideia nova, existindo de forma instrutiva no cristianismo já na Bíblia (1 Io, 2, 15)<sup>11</sup>. Contudo, a reativação realizada pelo prior traça de maneira clara uma relação entre os fins – o amor ou o ódio a Deus – e os meios – os amigos e os inimigos de Deus – como bem testemunha o pensamento 405:

“Engana-se quem pensa amar Deus por meio do amor das coisas mundanas. Pois não apenas ele não O ama como, além disto, O odeia. De fato, a amizade para com este mundo é inimiga de Deus, e quem quiser ser amigo deste século se constituirá em inimigo de Deus”<sup>12</sup>.

A lógica pautada por antagonismos continua presente, mas aparece enriquecida por um conflito sensorial, social e espiritual que se dispõe no campo de batalha segundo uma organização em hostes radicalmente opostas. Aos amigos de Deus opõem-se seus inimigos, ou seja, o demônio e seus asseclas. Assim, para que o fim seja alcançado (a salvação da alma), o religioso não deve apenas buscar uma simples fuga mundi, mas deve desprezá-lo (daí o uso da expressão *contemptus mundi*). De fato, este último termo

é chave para Guigo: “o desprezo – juntamente com a conversão do espírito a Deus – é o único remédio para todas essas dores e sofrimentos que nos lesionam”<sup>13</sup>.

Ainda que tal diferença de ordem semântica (fuga vs. contemptus) nos pareça hoje evidente, ela não recebeu a devida atenção por parte dos medievalistas nas últimas décadas<sup>14</sup>. Este breve ensaio intenta demonstrar que a busca pelo isolamento religioso (eremítico ou anacorético) longe de ser uma fuga, uma simples negação das querelas mundanas, se constitui, na verdade, em uma forma ativa, uma prática pautada por uma lógica e por um vocabulário muitas vezes beligerantes. De fato, em termos lexicais, o vocabulário de confronto ao mundo é bastante importante para Guigo. Em suas Meditações o termo *contemnere* foi empregado em 25 dos 476 pensamentos, enquanto *contemptus* aparece em apenas 3. A primazia da forma verbal marca o valor ativo e pragmático pretendido pelo prior para o campo semântico do abandono do mundo: a resistência cotidiana aos ataques dos vícios. O isolamento social propiciado pelo ermo, ligado à semântica de conflito com o século, figura assim com um combate neste mundo que faz uso de armas espirituais. Dentre elas, Guigo acredita que duas em especial devam ser empregadas na linha de frente pelos exércitos de fieis: a paciência (mencionada acima) e a paz.

Guigo pensa a paciência como uma forma pessoal de luta contra o mundo. Seria por meio desta virtude que o cristão poderia se libertar das tentações maléficas impostas aos corpos materiais. Paciência, paz e liberdade são assim profundamente associadas, sem que isto signifique uma autonomização do sujeito em relação ao mundo: viver no século é necessário e deve fazer parte do percurso do monge em direção a salvação do espírito. Sem abrir mão da vocação eremítica que marca os Cartuxos, Guigo transforma a “fuga do mundo” em “combate ao mundo”, abrindo caminho – desde o início do século XII – ao fortalecimento das ordens militares que acabam de nascer e ao aparecimento das ordens mendicantes e predicantes que marcarão o século seguinte.

Não é então por acaso que a paciência figura como uma espécie de fortaleza que protege seu interior dos ataques que vêm de fora: “A adversidade te leva a desejar a paz, mas tu, cego, enquanto insistes em desejar aquilo que amas e desejas, te será absolutamente impossível obter a paz”<sup>15</sup>. E ainda: “a alma cristã nunca está segura, a não ser na adversidade”<sup>16</sup>. Assim, a salvação só poderá ser alcançada por meio de um constante combate ascético entre as forças materiais exteriores que levam aos vícios e as forças espirituais internas que a elas resistem: contra o ataque cotidiano vindo do mundo exterior (temporalia), o cristão deve buscar no lado oposto – no interior e no espiritual marcados pela presença da Verdade (*fugis ad alia, id est ad veritatem*) – suas armas de combate<sup>17</sup>.

Os muros desta fortaleza de paciência, quando bem erguidos e mantidos, não apenas resiste aos avanços do século, como os transforma em ensinamento espiritual para finalmente conduzir o guerreiro asceta à tão almejada paz (salvação da alma). Não por acaso Guigo retoma uma passagem da epístola de Paulo aos Romanos e a transforma em pedra angular de seu longo pensamento 386:

“Não se deve extinguir a palmatória enquanto existir uma criança que possa precisar de disciplina (Pr. 23,13). De fato, diz o Senhor: ‘Vós possuireis vossa alma na paciência’ (Lc 21, 19); e também disse que ‘a boa terra produziu o fruto na paciência’ (Lc 8,15). Todavia, o que seria desta sem a tribulação, tendo em vista que ‘a tribulação produz a paciência’ (Rm 5, 3) para que sejamos perfeitos?”<sup>18</sup>

Fiel a sua forma antagônica e paradoxal de estruturar seu pensamento, o prior da Grande Cartuxa fala em um distanciamento engajado do mundo, em uma paz combativa, em uma paciência exercitada pelas tribulações. Em termos ideais tais oposições se revelam então como sendo complementares umas as outras e integrando uma visão de mundo responsável pela incessante busca cartuxa pelo isolamento no ermo. O abandono do mundo entendido como uma forma de resistência ativa à condição corpórea humana se trona, com Guigo, a bandeira do exército cartuxo. Mas como podemos observar o exercício cotidiano dessa forma de pensar a existência monástico-eremítica no século? As respostas podem seguir diferentes caminhos segundo as diversas formas de ascese monástica (a mortificação do corpo em penitência do monaquismo “irlandês”, o negação das posses fundiárias e das desigualdades hierárquicas internas ao mosteiro grandmontano ou a riqueza fundiária e litúrgica cluniacense, para citar alguns exemplos). Nas páginas seguintes, visando manter a coesão do propósito deste curto ensaio, continuarei avançando no estudo do caso cartuxo, agora a partir de sua documentação normativa (os Costumes da Grande Cartuxa, também redigidos por Guigo durante seu priorado). O interesse de nossa reflexão se concentrará em duas situações extremas quando os monges se viam face ao balanço final de seus combates pela salvação da alma e diante da decadência do corpo. É durante a doença e diante da morte que podemos observar o forte desejo de travar comunitariamente o bom combate naquela que poder ser a última batalha do religioso<sup>19</sup>.

### **O último combate: a doença e a morte**

Percebemos, nas primeiras documentações normativas cartuxas, uma forte preocupação em instruir os monges-eremitas sobre como agir durante os momentos finais do que se acreditava ser uma vida de combate às influências maléficas do corpo, especificamente, e da matéria, em geral. Nestes momentos, o isolamento físico dos religiosos deveria ser atenuado e substituído pela companhia mais próxima e constante dos demais monges. Trata-se de um momento capital da experiência de vida dos fieis, uma vez que pode testemunhar a união da alma do defunto com Deus, ou a sua condução por demônios, como evocado em alguns textos narrativos exemplares.

Inspirando-se no capítulo 36 da regra beneditina – que define o enfermo como aquele que deve pacientemente (paciência e paz assumem novamente aqui uma importância capital) suportar seus maus –, o monge cartuxo deveria aceitar que seu isolamento no ermo torna ainda mais difícil sua condição de doente, exigindo também mais resiliência por parte do religioso. De fato, Guigo afirma que “no ermo eles não podem demandar insistentemente aquilo que nem mesmo na cidade se encontra facilmente”<sup>20</sup>. Ainda em acordo com o texto beneditino, os monges-eremitas também empregam a sangria. Nestas ocasiões de redução (*minutio*) das forças individuais os Costumes autorizam os religiosos a se reunir mais frequentemente por alguns dias, bem como a comer e beber em grupo e a conversar com o cozinheiro durante três dias em caso de necessidade de refeições mais fortificantes<sup>21</sup>.

O mosteiro-laura da Grande Cartuxa se organizava em uma casa alta – onde residiam os monges (em celas individuais) – e outra baixa – onde ficavam os conversos (leigos a serviço dos religiosos e responsáveis pelos trabalhos externos ao ermo).

Enquanto os monges escolheram um local mais isolado para fincarem morada, os conversos ocupavam a via de cesso mais fácil ao ermo, servindo como mediadores comunicantes entre os religiosos e o restante do mundo. Justamente por ter maior proximidade com as atividades das cidades e das vilas da região, a casa baixa servia como segunda enfermaria voltada aos doentes em estado mais grave. Em caso de “tédio insuportável”, de “tentação perigosa” e de “doença muito grave” é para lá que deveriam se dirigir aqueles que necessitavam aliviar, acalmar e enfraquecer seus males<sup>22</sup>. Sem menção a remédios ou medicamentos específicos, os Costumes parecem indicar que o simples deslocamento e a maior proximidade com outras pessoas (ainda que se proíba a comunicação com visitantes e a livre conversação com os conversos) funcionam como fortalecedores das forças vitais, desde que não alterem a paz da casa<sup>23</sup>.

Quando, mesmo após todos os esforços da comunidade, um dos monges morre, todos os irmãos devem parar suas atividades e se reunir. Deve, então, iniciar-se uma vigília litúrgica realizada por monges e conversos afim de que os restos mortais não fiquem sem companhia até que sejam depositados em sua sepultura<sup>24</sup>. No dia de realização dos rituais funerários (o enterramento em si), os religiosos são liberados da guarda da cela (ou seja, não devem passar seus dias trabalhando e se alimentando sozinhos em seus quartos) e devem se alimentar em grupo duas vezes, permitindo assim que um auxilie o outro no combate à tristeza da perda de um ente próximo:

“No dia em que o defunto for inumado, os irmãos não estão obrigados a permanecer nas celas, e pela graça da consolação (a não ser que se trate de um dia de jejum principal) eles podem se alimentar em conjunto”<sup>25</sup>.

Tal cuidado com a morte e com a dor da morte de membros da comunidade não deveria, naquele momento, ser transferida pelos cartuxos à totalidade da comunidade cristã: existe uma forte relação entre os cuidados com os mortos e o pertencimento ou não deste ao *propositum cartuxo* (grosso modo, no que nos interessa aqui, tal propósito se identifica ao voto de combate ascético aos ataques do mundo, dos corpos e da matéria em geral sobre o espírito). Assim, se uma pessoa que não pertence à comunidade cartuxa vier a falecer no ermo ou em sua proximidade, ela não poderá ser enterrada no cemitério da comunidade, a não ser que se trate de um monge de outra ordem religiosa que não possa ser deslocado até sua casa de origem. Nesse caso, os Costumes fazem ainda uma precisão importante: nenhuma pessoa alheia ao propósito cartuxo deve ser inscrita no martirologio da casa. Afirma-se assim uma importante especificidade cartuxa: o cuidado com as almas dos mortos só se justifica se, em vida, aquela pessoa praticou o combate acético tal como definido pela vocação cartuxa<sup>26</sup>.

\*\*\*

Se no primeiro terço do século XII os Cartuxos demonstravam considerável especificidade no modo como pensavam e praticavam a mortificação da carne (por meio do isolamento entendido enquanto *contemptus mundi*), tal panorama se alterou com certa velocidade. Continuemos com o exemplo do cuidado despendido para com os mortos estrangeiros ao ermo. A interdição mencionada nos Costumes é logo abrandada pelos primeiros Capítulos Gerais da ordem que nascia. Em 1156, o terceiro estatuto redigido pelo Capítulo estabelecia um ofício divino especial em memória ao renomado

abade de Cluny, Pedro o Venerável, em todas as casas da Ordem Cartuxa – ainda que o mesmo estatuto tenha proibido celebrações anuais e a inscrição de seu nome nos livros dos mortos cartuxos. Para o restante de comunidade cluniacense o Capítulo cartuxo passou a prever apenas orações e uma celebração coletiva anual<sup>27</sup>. Poucos anos depois, no terceiro terço do século XII, uma abertura importante foi inscrita na primeira reestruturação geral das normas de vida cartuxa, os Costumes Basílio: ofícios e orações foram permitidas em memória a padres, leigos e mulheres próximas aos monges-eremitas<sup>28</sup>.

Todas as medidas visando o cuidado dos doentes e a memória dos mortos partem de um mesmo ponto original comum e radical: a ideia de que a identidade da comunidade cartuxa dependia em grande parte da forma específica pela qual esses religiosos travavam suas batalhas, matavam os males e mortificavam seus corpos por meio de uma vida de resistência cotidiana às influências dos corpos materiais em prol de uma eventual salvação de suas almas. O modo como esses monges-eremitas articularam os fins, os meios, os locais e os tempos do “matar”, do “morrer”, do “correr”, do “fugir”, do “ficar” e do “lutar” diante daquilo que acreditavam ser os ataques maléficos da matéria permitiu o desenvolvimento de sua própria coesão face às diversas formas de combate espiritual permitidas e defendidas pela Igreja militante do período.

### **Bibliografia**

- BULTOT, R. *La doctrine du mépris du monde en Occident, de s. Ambroise à Innocent III. Le XIe siècle. 1 : Pierre Damien.* Paris : B. Nauwelaerts, 1963.
- BULTOT, R. *La doctrine du mépris du monde en Occident, de s. Ambroise à Innocent III. Le XIe siècle. 2 : Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caen, Anselme de Canterbury.* Paris : B. Nauwelaerts, 1964.
- GOUGAUD, L., *La mort du moine*, In: ID., *Anciennes coutumes claustrales*, Ligugé, 1930 (Moines et monastères, 8).
- GUIGO Iº, *Coutumes de Chartreuse* [ed., intro., trad. e notas por um cartuxo, M. LAPORTE]. Paris: Cerf, 2001 [1984] (Sources Chrétiennes, 313).
- GUIGO Iº, *Les méditations (recueil de pensées)* [ed., intro., trad. e notas por um cartuxo, M. LAPORTE]. Paris: Cerf, 2001 [1983] (Sources Chrétiennes, 308).
- GUIGO Iº, *Vita sancti Hugonis episcopi gratianopolitani* (BHL 4016), capítulo 2, in: BELLET, Ch., Guigues I. *Vita S.Hugonis episcopi Gratianopolitani.* Montreuil-sur-Mer: CSMP, 1889.
- HASQUENOPH, S., “La mort du moine au Moyen Âge (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)”, In: *Collectanea Cisterciencia*, 53, 3, 1991, p. 215-232.
- HAWORTH, K. R. *Deified virtues, demonic vices and descriptive allegory in Prudentius' Psychomachia.* Amsterdã: A. M. Hakkert, 1980.
- HOGG, J., (ed.), *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser*, Berlin/Salzburg, 1970/1973 (Analecta Cartusiana, 1).
- Lettres des premiers Chartreux I : s. Bruno, Guigues, s. Anthelme* [ed., intro., trad. e notas por um cartuxo, M. LAPORTE]. Paris: Cerf, 1988 [1962] (Sources Chrétiennes, 88).

- MAUSS, M. Les techniques du corps, In : *Journal de Psychologie*, XXXII, n., 3-4, 15 mars – 15 avril, 1936.
- MIELLE DE BECDELIEVRE, D., *Prêcher en silence : enquête codicologique sur les manuscrits du XII<sup>e</sup> siècle provenant de la Grande Chartreuse*. Saint-Étienne: Ed. Univ. Saint-Étienne, 2004.
- MISCH, G. “Platonismus und Christentum : Zwei Selbstzeugnisse aus der anfänglichen philosophischen Bewegung im Kontrast miteinander”, in: ID. *Geschichte der Autobiographie*, III, 1. Frankfurt: G. Schulte-Bulmke, 1959.
- SCHMITT, J.-Cl. *La raison des gestes dans l’Occident médiéval*. Paris : Gallimard, 1990.
- SMITH, K. A., *War and the Making of Medieval Monastic Culture*. Woodbridge: Boydell Press, 2011 (*Studies in the History of Medieval Religion*, 37).
- STABRYLA, S. The christian concept of the victory of virtue over vice in Prudentius’ *Psychomachia*. In: PANGAL, V. *Dulce melos: la poesia tardoantica e medievale*. Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2007, p. 19-30.
- WILMART, A. (ed.). *Le recueil des pensées du Bienheureux Guigues*. Paris: J. Vrin, 1936 (*Études de Philosophie Médiévales*, 22).

---

<sup>1</sup> SCHMITT, J.-Cl. *La raison des gestes dans l’Occident médiéval*. Paris : Gallimard, 1990.

<sup>2</sup> MAUSS, M. Les techniques du corps, In : *Journal de Psychologie*, XXXII, n., 3-4, 15 mars – 15 avril, 1936.

<sup>3</sup> A historiografia há décadas se dedica ao estudo da Psicomachia de Prudêncio (c.350-c.410). Destacamos aqui o clássico HAWORTH, K. R. *Deified virtues, demonic vices and descriptive allegory in Prudentius’ Psychomachia*. Amsterdã: A. M. Hakkert, 1980; e mais recentemente STABRYLA, S. The christian concept of the victory of virtue over vice in Prudentius’ *Psychomachia*. In: PANGAL, V. *Dulce melos: la poesia tardoantica e medievale*. Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2007, p. 19-29.

<sup>4</sup> Sobre o tema ver SMITH, K. A., *War and the Making of Medieval Monastic Culture*. Woodbridge: Boydell Press, 2011 (*Studies in the History of Medieval Religion*, 37).

<sup>5</sup> O apoio de Hugo, bispo Grenoble, foi fundamental para a criação e manutenção da comunidade. GUIGO I<sup>o</sup>, *Vita sancti Hugonis episcopi gratianopolitani* (BHL 4016), capítulo 2, In: BELLET, Ch., *Guigues I. Vita S.Hugonis episcopi Gratianopolitani*. Montreuil-sur-Mer: CSMP, 1889, p. 15.

<sup>6</sup> Guigo deixa clara a primazia dessas duas atividades no *propositum* cartuxo de vida religiosa. GUIGO I<sup>o</sup>, *Coutumes de Chartreuse* [ed., intro., trad. e notas por um cartuxo, M. LAPORTE]. Paris: Cerf, 2001 [1984] (*Sources Chrétiennes*, 313), prefácio e capítulo 28; a partir de agora *Costumes*, seguido do capítulo em questão.

<sup>7</sup> Todas editadas em : *Lettres des premiers Chartreux I : s. Bruno, Guigues, s. Anthelme* [ed., intro., trad. e notas por um cartuxo, M. LAPORTE]. Paris: Cerf, 1988 [1962] (*Sources Chrétiennes*, 88).

<sup>8</sup> A coletânea já foi chamada de “diário da alma” em WILMART, A. (ed.). *Le recueil des pensées du Bienheureux Guigues*. Paris: J. Vrin, 1936 (*Études de Philosophie Médiévales*, 22), p. 9, e listada como autobiografia em MISCH, G. “Platonismus und Christentum : Zwei Selbstzeugnisse aus der anfänglichen philosophischen Bewegung im Kontrast miteinander”, in: ID. *Geschichte der Autobiographie*, III, 1. Frankfurt: G. Schulte-Bulmke, 1959, p. 397-439.

<sup>9</sup> Sobre a datação da primeira cópia dos pensamentos de Guigo ver MIELLE DE BECDELIEVRE, D., *Prêcher en silence : enquête codicologique sur les manuscrits du XII<sup>e</sup> siècle provenant de la Grande Chartreuse*. Saint-Étienne: Ed. Univ. Saint-Étienne, 2004, p. 181. A edição crítica mais atual, a mesma que utilizamos neste ensaio é GUIGO I<sup>o</sup>, *Les méditations (recueil de pensées)* [ed., intro., trad. e notas por um cartuxo, M. LAPORTE]. Paris: Cerf, 2001 [1983] (*Sources Chrétiennes*, 308); a partir de agora *Méditações*, seguido do número do pensamento em questão.

<sup>10</sup> *Meditações*, 69: “Vide quomodo sis quase in bello. Sitis torret, opponis potum; fames cruciat, opponis escas; frigori, vestes aut ignem; morbis, medicinam. Contra haec omnia opus est patientia et mundi contemptu, ne alio bello quod hinc surgit supereris, catervis videlicet vitiorum”. Patientia aparece também nos pensamentos 262, 386.

<sup>11</sup> “Não ame o mundo, nem as coisas que são deste mundo. Se alguém ama o mundo, o amor do Pai não mais existe nele”.

<sup>12</sup> *Meditações*, 405: “Qui amore mundanorum putat se Deum diligere, fallitur. Iam enim non solum non diligit, sed insuper odit. Amicitia enim mundi huius, inimica est Deo; et qui voluerit amicus esse saeculi huius, inimicus Dei constituetur.”

<sup>13</sup> *Meditações*, 296: “Omnium autem talium dolorum et cruciatuum sola medicina est, contemptus eorum quae laesa sunt, et conversio mentis ad Deum.” A referência a alma se encontra em *Meditações*, 295: “Anima autem sanitas, nisi hic incipiat, non inuenietur in futuro.”

<sup>14</sup> Sobre o tema, ver os clássicos BULTOT, R. *La doctrine du mépris du monde en Occident, de s. Ambroise à Innocent III. Le XIe siècle. 1: Pierre Damien*. Paris: B. Nauwelaerts, 1963; e BULTOT, R. *La doctrine du mépris du monde en Occident, de s. Ambroise à Innocent III. Le XIe siècle. 2: Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caen, Anselme de Canterbury*. Paris: B. Nauwelaerts, 1964.

<sup>15</sup> *Meditações*, 28: “Adversitas monet pacem desiderare; tu autem caecatus id desideras, quod dum amas atque desideras, impossibile omnino est te pacem habere.”

<sup>16</sup> *Ibid.*, 76: “Nusquam ergo segura anima christiana, nisi in adversis”

<sup>17</sup> *Ibid.*, 78: “Pungunt te temporalia. Cur ergo non fugis ad alia, id est ad veritatem?”

<sup>18</sup> *Ibid.*, 386: “Non ergo penitus disperdenda est virga, quamdiu puer restat, qui indigeat disciplina. ‘In patientia enim vestra, ait Dominus, possidebitis animas vestras’; et: ‘De bona, inquit, terra attulit fructum in patientia.’ Haec autem qualis est sine tribulatione, quandoquidem ‘tribulatio patientiam operatur’, ut simus perfecti?”

<sup>19</sup> Para uma visão geral do tema ver GOUGAUD, L., *La mort du moine*, In: ID., *Anciennes coutumes claustrales*, Ligugé, 1930 (*Moines et monastères*, 8), p. 69-95; e HASQUENOPH, S., “La mort du moine au Moyen Âge (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)”, In: *Collectanea Cisterciencia*, 53, 3, 1991, p. 215-232.

<sup>20</sup> *Costumes*, 38, 1: “nec illa in heremis, quae vix in urbibus inveniatur exposcere”.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 17, 1: “vel ad importabile taedium relevandum, vel ad periculosam aliquando temptationem sedandam, vel ad genus aliquod morbi gravissimi mitigandum”.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 17, 2: «Non enim expedit habitatori cellae, nosse huiusmodi, tum etiam totius domus paci contrarium est. Extraneis nisi iussis non loquetur, nec conversis passim et quibuslibet, sed his tatum quibus priori vel despensatori placuerit.»

<sup>24</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 14, 2: “Eo autem die quo defunctus sepelitur, cellas fratres tenere non coguntur, et consolationis gratia, bis nisi precipuum fuerit ieiunium, simul vescuntur.”

<sup>26</sup> *Ibid.*, 41, 2-4: “Simili etiam tenore sancitum est ut neminem prorsus, sive intra sive extra heremum ista defunctum, suo sepeliant in cimiterio, nisi forte aliquem huius propositi, hic obire contigerit. Sed et caeterarum religionum si quis defunctus hic fuerit, quem sua congregatio hinc asportare aut nequiverit aut neglexerit, hunc sepelient. Nomen vero cuiusquam in suo non scribent martyrologio, nec cuiusquam anniversarium ex more facient”. Isto não significa que os Cartuxos simplesmente abandonem a preocupação com a salvação dos demais cristãos. Os *Costumes* (14, 4) instituem orações e mesmo ofícios litúrgicos (como missas semanais) para seus benfeitores e demais fieis (“et universaliter pro cunctis fidelibus defunctis”).

<sup>27</sup> *Capitulum generale Basilii secundum*, 3, In: HOGG, J., (ed.), *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser*, Berlin/Salzburg, 1970/1973 (*Analecta Cartusiana*, 1), p. 136-137: “Item quoque communi assensu decreuimus, quatinus pro Domino Petro abbate cluniacensi, quando eum obire contigerit, in cunctis nostri ordinis domibus (excepto anniuersario, et quod in martyrologio non scribetur) idem et par officium fiat, quod pro priore vel pro professo fieri consuevit. Pro caeteris vero totius ordinis cluniacensis defunctis praeter priuatas orationes, semel in anno generale officium tam de missa, quam de Agenda, in conuentu celebrabitur”.

<sup>28</sup> *Consuetudines Basilii*, 33, 19, In: HOGG, J., (ed.), *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser*, Berlin/Salzburg, 1970/1973 (*Analecta Cartusiana*, 1), p.184-185.