

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS
RELAÇÕES POLÍTICAS

ANNY BARCELOS MAZIOLI

O LIVRO DAS CONFISSÕES DE MARTIN PÉREZ E A DISCIPLINA
CORPORAL NA PENÍNSULA IBÉRICA DO SÉCULO XIV

VITÓRIA

2018

ANNY BARCELOS MAZIOLI

**O LIVRO DAS CONFISSÕES DE MARTIN PÉREZ E A DISCIPLINA
CORPORAL NA PENÍNSULA IBÉRICA DO SÉCULO XIV**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman.

VITÓRIA

2018

Dados de catalogação

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP) (Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Mazioli, Anny Barcelos, 1994-
M476l O *Livro das confissões* de Martin Pérez e a disciplina corporal na Península Ibérica do século XIV / Anny Barcelos Mazioli. – 2018.
158 f. : il.

Orientador: Sérgio Alberto Feldman.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Corpo humano – Aspectos morais e éticos. 2. Prazer. 3. Confissão dos pecados. 4. Poder disciplinar. 5. Igreja. I. Feldman, Sérgio Alberto. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

Elaborado por Saulo de Jesus Peres – CRB-6 ES-000676/O

ANNY BARCELOS MAZIOLI

**O LIVRO DAS CONFISSÕES DE MARTIN PÉREZ E A DISCIPLINA
CORPORAL NA PENÍNSULA IBÉRICA DO SÉCULO XIV**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em História, do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração de História Social das Relações Políticas.

Aprovada em 4 de julho de 2018.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof^a. Dr^a. Dulce Oliveira Amarante dos Santos
Universidade Federal de Goiás
Membro Titular Externo

Prof^a. Dr^a Patrícia Maria da Silva Merlo
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Titular Interno

Prof^a. Dr^a Kellen Jacobsen Follador
Universidade de Campinas
Membro Suplente Externo

Prof.^a Dr.^a Érica Cristhyane Morais Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Suplente Interno

DEDICATÓRIA

Considero que só conseguimos escrever porque existem sóis que iluminam nossos dias, sóis para equilibrar o quanto estudar é solitário e emocionalmente custoso. Esses sóis são as pessoas que renovam as nossas energias, as pessoas com quem trocamos e de quem amor genuíno. Assim, não poderia deixar de dedicar o conjunto dessa obra à Alice e ao Lucas. Nesses dois anos, meus sóis.

Também, a cada desafio de uma mestranda de 21 anos que fui, tive amigos que funcionaram como luzes ou pontos de apoio para que tudo saísse como deveria. Só assim eu consegui dar os *starts* mentais e produtivos dos quais precisava para repentinamente escrever 1/3 de capítulo. Depois, ainda recebia de brinde uma leitura cuidadosa para que aquilo ficasse correto.

Por serem essas luzes, eu dedico:

O capítulo 1 a Bruno César Nascimento.

O capítulo 2 a Larissa Sathler.

E o capítulo 3 às minhas três amigas de laboratório, que se tornaram fundamentais na minha vida por me encherem de amor o coração: Karla Constâncio, Laila Lua Pissinati e Joana Scherrer Carniel.

Esse trabalho só aconteceu e foi realizado por ter existido cada contribuição de vocês.

Um abraço carinhoso.

AGRADECIMENTOS

Sem perder a piada, podemos dizer que o primeiro agradecimento, que é preciso ser feito quando se termina um trabalho dessa magnitude, é àquele anjinho do bem que fica do seu lado direito, mandando estudar/escrever, já que, em momentos chave, ele vence a batalha contra o diabinho que quer te prender ao catálogo da Netflix. Brincadeiras à parte, a primeira pessoa a quem de fato agradeço é ao meu orientador, Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman, por direcionar minha trajetória acadêmica desde a Iniciação Científica. Eu não teria entrado nessa vida se não fosse por ele, então, de alguma forma, ele tem me ajudado a moldar o meu destino. Esse destino agora se abre para o mundo, mas jamais deixará de ter as pessoas que encontrou nesse ponto da trajetória da vida como pedra angular e ponto de partida. Obrigada Feldman, pelo carinho, dedicação, paciência e parceria, pelos *facetimes*, assinaturas de solicitação de dinheiro para congresso e ajuda nos desesperos de quem passou noites sem dormir.

Registro meu agradecimento especial e fundamental à Ingrid, minha prima, que me ajudou em momentos de desespero mostrando que sim, primos também são irmãos; à Larissa Sathler, por ter sido um ombro no qual estive alicerçada até conseguir sair da depressão; aos ouvidos de Laila Lua, Karla, Júlia Benfica, Téthys e Vinícius, por todas as conversas que tive com vocês que me ajudaram a voltar a caminhar, a me ver como a pessoa capaz que sou e que merece ser feliz. Obrigada por me devolverem o amor próprio e a força de ser a menina alegre e sorridente que eu havia deixado de ser.

Agradeço duplamente ao Feldman e à Karla pelos números da *Ágora* que fomos capazes e tivemos raça de colocar no ar. Também ao trio que se formou entre eu, Karla e Ludmila, para realizar o *I Simpósio de Estudos Medievais*, o nosso tão querido “I SEM limites”. Agradeço ainda a todas as outras e aos poucos outros integrantes homens do laboratório por serem companheiros.

Ofereço um agradecimento especial à Kellen, que me acolheu em sua casa para que eu fizesse pesquisa no IFCH, me abriu sua biblioteca pessoal e ainda me levou à melhor sorveteria a que eu já fui durante minha vida.

Registro meus sinceros às contribuições da professora Dulce Oliveira Amarante dos Santos, que leu cuidadosamente meu trabalho e contribuiu de forma significativa para o resultado final desta dissertação.

Agradeço à Universidade Federal do Espírito Santo, por todos esses amigos, vivências, tardes no lago, incontáveis mordidas de mosquito para contar para os netos e por ter me formado a mulher que eu sou hoje. Por ter me dado as maiores oportunidades de realização que eu já tive na vida. Por ser essa mãe que, embora às vezes madrasta, no fim amamos como se tivesse sido nossa fada madrinha.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História, em especial à professora Patrícia Merlo, que contribuiu com a minha formação tanto na graduação quanto no mestrado, por quem tenho carinho e admiração pessoal. À servidora Cíntya, que de longe me acompanhava pela jornada de trabalho da plataforma sucupira desde quando eu ainda era uma aluna de Iniciação Científica. À Ana Carolina, secretária contratada do programa, que me inscreveu no SIGFAPES às pressas para que eu pudesse ter a bolsa. Ao apoio fundamental da Rute, e, por último, mas não menos importante, da Michelle.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (FAPES), por ter financiado essa pesquisa e me mantido por dois anos. O fomento tornou possível a realização desse trabalho.

Obrigada a todos, não mencionados antes, para os quais deixo um abraço coletivo aqui listado: Joana Scherrer Carniel, Regilene Amaral (amo você, companheira de IC), Raphael Leite Reis, Taynah Martins, Ingrid Alves Pereira, José Mário Gonçalves, Milena Ferreira, Ana Paula Nunes, Bárbara Cott e Pablo Gatt (amigo você é minha inspiração).

*A Igreja diz: O corpo é uma culpa.
A Ciência diz: O corpo é uma máquina.
A publicidade diz: O corpo é um negócio.
O corpo diz: Eu sou uma festa.*

Eduardo Galeano

*Alegria do pecado às vezes toma conta de mim
E é tão bom não ser divina
Me cobrir de humanidade me fascina
E me aproxima do céu [...]
[...] O direito ainda que profano
Do mundo ser sempre mais humano
Perfeição demais me agita os instintos
Quem se diz muito perfeito
Na certa encontrou um jeito insosso
Pra não ser de carne e osso, pra não ser
Carne e osso...*

Zélia Duncan

*Confessando bem, todo mundo faz pecado, logo
assim que a missa termina*

Chico Buarque de Hollanda

RESUMO

As sociedades humanas são permeadas por códigos discursivos que determinam suas bases e guiam os comportamentos de seus integrantes. As relações sociais envolvem crenças, valores e expectativas. Assim, o estabelecimento de significantes e significados culturais é condição *sine qua non* para a formação da sociedade. Esses significantes quase sempre estão aliados aos interesses das camadas sociais dominantes. A partir desses pressupostos, essa dissertação avalia como o corpo e o sexo são objetos do controle exercido pela Igreja, configurados como uma via para que a instituição obtenha a dominação social. Para essa avaliação, o estudo analisa as relações construídas no embate entre: natureza e impulsos corporais *versus* comportamento visto como civilizado ou não pecaminoso, segundo o discurso religioso medieval. Mais especificamente, são observados, tendo como fonte o *Livro das confissões* de Martin Pérez, os discursos acerca do corpo e do sexo produzidos pelos eclesiásticos ibéricos no século XIV. A partir dessa obra, busca-se indicar a disciplina corporal proposta pela Igreja. Para tanto, são aplicados os pressupostos da análise do conteúdo como método de análise da fonte histórica em questão. O estudo ora apresentado busca, portanto, responder à seguinte questão: Como o discurso eclesiástico, ao disciplinar os corpos e regulamentar a prática sexual, se propõe a servir ao ideal civilizador exercido pelo cristianismo medieval? Acreditamos que, a partir da confissão – técnica pela qual a Igreja foi capaz de aprofundar sua dominação ideológica – , da condenação do prazer e do controle estrito das práticas sexuais, a Igreja propôs o distanciamento cada vez maior do corpo para com o estado de natureza, imprimindo seu ideal sociocultural na vida cotidiana dos fiéis.

PALAVRAS CHAVE: Corpo; Prazer; Confissão; Disciplinação; Igreja.

ABSTRACT

Human societies are permeated by discursive codes that determine their bases and guide the behaviors of their members. Social relationships involve beliefs, values, and expectations. Thereby, the establishment of cultural signifiers and meanings are a *sine qua non* condition for the formation of society. These signifiers are almost always allied with the interests of the dominant social stratum. Based on these assumptions, we evaluate in this dissertation how the body and sex are objects of control exercised by the Church, configured as a way for the institution to obtain social domination. We analyze the relationships built on the clash between: nature and bodily impulses *versus* behavior seen as civilized or non-sinful, according to medieval religious discourse. We present the discourses about body and sex produced by the Iberian ecclesiastics in the fourteenth century, through the Book of Confessions of Martin Perez. Therefore, we highlight, from this work, the corporal discipline to which the Church proposes, and for that, we use the assumptions of Content Analysis as a method of analysis of the historical source in question. Through the studies presented here, we try to answer the following question: 'How does ecclesiastical discourse propose to serve the civilizing ideal by disciplining bodies and regulating sexual practice?', We understand that from the confession – technique by which Church was able to deepen its ideological domination–, the condemnation of pleasure, and the strict control of sexual practices, the Church is proposing an ever greater distance from the body to the state of nature, imprinting her socio-cultural ideal in daily life of the faithful.

Keywords: Body; Pleasure; Confession; Disciplination; Church.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Capa e Prólogo do <i>Livro das Confissões</i> do Mosteiro de Alcobaça	21
Figura 2 – Mercado medieval durante os séculos XII e XIII	33
Figura 3 – Universidade de Salamanca	39
Figura 4 – <i>La Mapa Dell’Inferno</i> . Sandro Boticelli, 1490. Museu de Berlim.....	57
Figura 5 – Mosteiro de Alcobaça	67
Figura 6 – Representação do corpo para os gregos nas esculturas do Parthenon – Cavaleiros prestes a montar, datado do final do século V a. C.	71
Figura 7 – Representação do Pecado Original no teto da Capela Sistina. Michelangelo, século XVI.....	78
Figura 8 – Ilustração do julgamento de um clérigo. Códice do século XII da abadia de Schäftlarn, conhecido como <i>Decretum Gratiani</i>	88
Figura 9 – Cerimônia de casamento realizada por um bispo, na Inglaterra do século XIV	90
Figura 10 – Casamento de João I e Filipa de Lencastre (fevereiro de 1387).	91
Figura 11 – Amantes. Claustro da abadia de Santo Domingo de Silos (Século XV, Burgos)	93
Figura 12 – Representação da crença medieval sobre a conduta sexual humana.....	94
Figura 13 – A confissão. Xilogravura anônima, 1482.....	108

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Trechos analisados do <i>Livro das Confissões</i>	100
Tabela 2 – Os mecanismos de coerção	102
Tabela 3 – Gradação dos pecados sexuais	122
Tabela 4 – O difundido <i>versus</i> o condenado	126
Tabela 5 – Termo e definição mais próxima do uso no século XIV	127
Tabela 6 – Quantidade de aparecimentos em relação das unidades de registro em cada contexto.	129
Tabela 7 – Sujeito passivo da disciplina permissiva / estimuladora	133
Tabela 8 – Sujeito passivo da disciplina proibitiva	133

LISTA DE ABREVIATURAS

AC = Análise do Conteúdo

CL. = Concílio de Latrão

DLP = Dicionário da língua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau

Elucidário = Elucidário das palavras, termos e frases antiquadas da língua portuguesa (1865)

ISIDORO, *Sent.* = ISIDORO DE SEVILHA, *Sentenças*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1 CONFISSÃO COMO FORMA DE REDENÇÃO EM UM CONTEXTO MARCADO PELA TRÍADE: PECADO, DANAÇÃO E RECONCILIAÇÃO	31
1.1 O BAIXO MEDIEVO OCIDENTAL	31
1.1.1 O renascimento comercial e urbano	32
1.1.2 Mudanças culturais: o nascimento do indivíduo, a laicização e a criação das universidades	37
1.2 A PENÍNSULA IBÉRICA ENTRE OS SÉCULOS XIII E XIV	40
1.2.1 Instabilidades políticas e econômicas	41
1.2.2 A morte no cotidiano: a proximidade da Guerra de Reconquista e as pestilências recorrentes	48
1.2.3 As condições de tradução da obra: o contexto de Portugal no final do século XIV....	52
1.3 O CONTEXTO DE PRODUÇÃO DA OBRA	56
1.3.1 Pecado, danação e redenção: uma história lacônica da confissão	56
1.3.2 A produção do <i>Livro das Confissões</i> de Martin Pérez	64
2 CORPO, IGREJA E SOCIEDADE: UMA BREVE HISTÓRIA ACERCA DO ENTRELACE DAS RELAÇÕES SOCIOINSTITUCIONAIS COM A DISCIPLINA CORPORAL	69
2.1 O CORPO NA ANTIGUIDADE	70
2.1.1 Os gregos e o corpo	71
2.1.2 A ascese do corpo no Império Romano	72
2.2 O CORPO E A IGREJA NO MEDIEVO	79

3 LIVRO DAS CONFISSÕES: A DISCIPLINAÇÃO DOS CORPOS NA “SEGUNDA JORNADA DO DESERTO DA PENITÊNCIA”	99
3.1 RITUALÍSTICA DA PRÁTICA CONFSSIONAL: UM JOGO DE SUBMISSÃO ...	102
3.1.1 O conceito de penitência e a confissão	103
3.1.2 O que deve haver na confissão?.....	106
3.1.3 Quem deve ser o confessor e o controle do corpo do clérigo	109
3.2 A DISCIPLINAÇÃO DO CORPO NO CONFSSIONAL DE MARTIN PÉREZ	113
3.2.1 As práticas corporais de maneira diversa: uma introdução	114
3.2.2 O corpo dos casados	118
3.2.2.1 Matrimônio: conceito, ritos e regras.....	118
3.2.2.2 A atividade sexual dos casados	120
3.2.3 A aplicação da Análise do Conteúdo sobre os enunciados de controle do corpo do <i>Livro das Confissões</i>	126
CONCLUSÃO	137
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	144

INTRODUÇÃO¹

Por que o corpo na Idade Média? Por que ele constitui uma das grandes lacunas da história, um grande esquecimento do historiador. A história tradicional era de fato, desencarnada. Interessava-se pelos homens e, secundariamente, pelas mulheres. Mas quase sempre sem corpo.

(LE GOFF, 2006)

Discorrer sobre a temática do corpo exige explicar como esse objeto chamou atenção dos olhares dos historiadores. Para tanto, é preciso retomar as mudanças historiográficas que tiraram a temática do corpo de uma posição secundária e possibilitaram que ela se tornasse um importante objeto de investigação. Com a larga expansão das novas fronteiras de pesquisa nas Ciências Sociais a partir da década de 1960, tornou-se visível a inserção de novas abordagens e de novas temáticas, como informam Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas em *Domínios da História* (2011). A longa duração braudeliana, que dominou todo o processo historiográfico da segunda geração dos *Annales*², deixa de ser o cerne da pesquisa histórica, abrindo alas para as micronarrativas, que miravam em novos objetos. Nesse contexto, a inserção de um diálogo mais profundo com a antropologia traz à tona a necessidade de se compreender o *homem no tempo*, como proposto por Marc Bloch (2002, p. 52). As grandes sínteses baseadas na economia, civilização e sociedade não davam mais conta e vazão às novas demandas do ambiente social e as rápidas degenerações dos paradigmas modernos levavam a mais perguntas que respostas.

Nesse efervescente universo teórico-metodológico que buscava por novos rumos, a História foi alvo de profundas mudanças, desenvolvidas ao longo da década de 1970, que geraram uma nova revolução no modelo historiográfico vigente. Para Iggers (2010, p. 107),

Após o fim da Guerra Fria, podemos estabelecer cinco tendências ou referências: 1) o duradouro giro linguístico e cultural, que criou a assim chamada “nova história cultural”; 2) a expansão cada vez maior da história feminista e de temas relacionados ao gênero; 3) a guinada rumo à história universal e a permanência de nacionalismos; 4) uma nova articulação entre pesquisa histórica e ciência social feita a luz da crítica pós-moderna; 5) as ciências sociais e a história da globalização.

No contexto delineado pelo autor, despontou uma série de novas análises apoiadas e desenvolvidas, principalmente, pelos membros da “nova” geração dos *Annales*. Essa geração foi capitaneada por historiadores como Jacques Le Goff, Pierre Nora, Philippe Ariès, François

¹ Todas as traduções de textos estrangeiros contidas nesta dissertação são da própria autora.

² Para maiores informações sobre as gerações dos *Annales* conferir Burke (1991).

Furet, entre outros, e se constituiu “[...] como uma reação desses historiadores à forma com que a modernidade conduziu a vivência ocidental ao longo do século XX” (RUST, 2008, p. 48). A introdução de análises históricas fundamentadas no contexto social trouxe para o debate: as mulheres e as discussões de gênero, as mentalidades, novos gêneros textuais e novas fontes, relatos testemunhais, cultura material e imaterial, patrimônio histórico, música, cinema, arte, política e, até mesmo, o corpo.³

Os próprios modelos de explicação que contribuíram de forma mais significativa para a ascensão dessa história social passaram por uma importante mudança de ênfase, a partir do interesse cada vez maior, tanto dos marxistas quanto dos adeptos dos *Annales*, pela história da cultura (HUNT, 1992, p. 5). Darnton (1990, p. 192ss) descreve a história cultural como sendo o estudo da cultura no sentido antropológico, inclusive das concepções ou visões de mundo e das *formas de pensar e viver de uma determinada época em seus diferentes estratos sociais*.

A fim de aproximar o mental do social, a História Cultural não prescinde da Antropologia, da longa-duração e do cotidiano (CARDOSO; VAINFAS, 2011, p. 220-221). A chamada Nova História Cultural busca se aproximar não só das expressões culturais das classes *letradas*, mas também das manifestações de massas anônimas: as festas, as resistências e as crenças heterodoxas. Distinguindo e aperfeiçoando o modelo anterior conhecido como história das mentalidades, ela apresenta uma preocupação em resgatar o papel das classes sociais e do conflito social. Com isso, enfoca não apenas os mecanismos de produção dos objetos culturais, mas também os de recepção. Entre os principais autores vinculados à Nova História Cultural estão Peter Burke, Carlo Ginzburg e Roger Chartier.

Roger Chartier é um dos grandes nomes da História Cultural porque estabelece as noções teóricas de *práticas e representações*, essenciais para essa perspectiva historiográfica. A contribuição do autor está em pensar o mundo como representação, defendendo que as representações do âmbito social são sempre determinadas pelos interesses do grupo que as forjam (CHARTIER, 1990, p. 17). O modelo cultural de Chartier é atravessado pela noção de *poder*, o que torna sua obra importante também para a construção de um modelo de História Política. Complementando as proposições de Hunt e Darnton, Chartier (1990, p. 16) define a História Cultural como uma conciliação entre fazer história e os novos domínios de investigação, como os postulados da história social e das demais áreas das ciências humanas.

Historicizar o corpo, tirá-lo do confinamento, das margens e das sombras, só se tornou possível devido à dinâmica da Nova História, pois sua abertura para o diálogo com outras

³ Como disse Le Goff (2006, p. 15), fazer uma história do corpo é fazer a história de um esquecimento.

ciências humanas possibilitou o começo de estudos “[...] sobre técnicas, saber, e o saber-fazer, a tradição, a casa e o vestuário e o contato com a etnologia facultou a emergência da história do corpo” (PRIORE, 1994, p. 49-50).

Se existe um domínio da nova história cultural que hoje é muito próspero, que pareceria quase inconcebível uma geração atrás – em 1970, digamos – este é a história do corpo. As poucas contribuições feitas nesse campo em décadas anteriores foram pouco conhecidas e marginais [...]. Em compensação, no início da década de 1980 em diante uma corrente cada vez maior de estudos concentrou-se nos corpos masculino e feminino, no corpo como experiência e como símbolo, nos corpos desmembrados, anoréxicos atléticos, dissecados e nos corpos dos Santos e dos pecadores (BURKE, 2005, p. 94).

O autor classifica essa ascensão do corpo como objeto de análise dos historiadores, dos antropólogos e dos sociólogos como *virada corporal* (2005, p. 95). A partir desse momento, o corpo passou a ser objeto de estudo, bem como as convenções, categorias e rituais que, por meio dele, se podem recuperar (PRIORE, 1994, p. 50). Os estudos relativos ao corpo trouxeram importantes contribuições para a história cultural e para a história social.⁴

Há muitos autores de destaque nessa denominada *virada corporal*⁵, entre os quais James Brundage e Jacques Le Goff são de especial e significativa importância para esta dissertação. As obras de Le Goff são responsáveis por trazer o objeto *corpo* para os estudos da Idade Média, feito que é complementado por Georges Duby, que produziu importantes trabalhos sobre a vida sexual e o matrimônio, e, portanto, acerca dos usos do corpo durante o medievo.

Para Soares (1999, p. 53), qualquer estudo vinculado à Nova História Cultural que problematize o medievo deve considerar o medo do inferno como um dos grandes fatos sociais da época, pois ele é um elemento importante de aproximação com o imaginário daquela era, que tinha o pecado e a danação eterna como aspectos essenciais do cotidiano e da sociedade. Considerando que toda punição tem como fim a redenção, essa mesma sociedade dispunha de mecanismos, associados a instituições, para afastar-se do castigo e aproximar-se do salvamento. Uma das práticas relacionadas a tal busca é a confissão.

Nesse contexto, os manuais de confissão são fundamentais para compreender o cotidiano da população da Idade Média, pois buscavam normatizar e condicionar o modo de vida das pessoas daquele período. Pregando a danação e o purgatório para aqueles que não buscassem a redenção das práticas pecaminosas, os confessionais claramente demonstravam o

⁴ Para um maior aprofundamento deste assunto, sugerimos os textos de Peter Brown (1990); Jacques Le Goff (2006) e Alain Corbin (2008). No Brasil, há nomes importantes como Mary Del Priore (2011; 2005) e Ronaldo Vainfas (1986; 1997).

⁵ Por exemplo, Brundage (2001), Le Goff (2006) e Áries (2009).

poder secular e espiritual exercido pela Igreja. Portanto, nesse processo, eles discutem e ritualizam o processo de *disciplinação*⁶ dos corpos (FOUCAULT, 2013).

Logo, a utilização desse tipo de fonte auxilia na compreensão de como o papel das confissões foi fundamental para a manutenção do poder da Igreja e de como a prática confessional está ligada a ascensão do princípio do individualismo, que vinha se fortalecendo e teve um salto a partir do Renascimento humanístico do século XIV. Além disso, a confissão possibilitou que a Igreja se interpusesse de modo significativo no estilo de vida e nas práticas daqueles que se encontravam sob a tutela de príncipes, mas sob o jugo da instituição eclesiástica.

Diante disso, esta dissertação avalia a prática confessional e, tendo como fonte principal o *Livro das Confissões* (1399)⁷, de Martin Pérez, o gênero literário das confissões como formas de disciplinar e também de demarcar a possibilidade e os meios de se redimir e reconciliar com Deus. Ela cria, dessa forma, um diálogo com livros precedentes que debateram a confissão, sua história e sua ritualística. Entre as obras que abordam a temática proposta encontram-se em destaque *A confissão e o perdão* (1991); *O pecado e o medo* (2003); e, *História do medo no Ocidente* (2009), todos de Jean Delumeau.

Nesse contexto de produções, a presente análise busca determinar como a instituição eclesiástica serviu a um ideal civilizador na Idade Média, a fim de controlar a natureza e, conseqüentemente, a sexualidade dos corpos dos leigos residentes na península Ibérica do século XIV. Na historiografia é possível encontrar alguns autores que elaboraram análises sobre manuais de confissão, porém eles abordam, em sua grande maioria, o período conhecido como Idade Moderna. Por isso, este estudo se atém aos trabalhos de pesquisadores brasileiros voltados para os manuais de confissão da Idade Média, sobretudo os que se dedicam ao *Livro das Confissões*.

Entre esses pesquisadores se destaca o grupo coordenado por José Rivair Macedo⁸ que tem dado significativas contribuições para o estudo dos manuais de confissão medievais e da modernidade e, atualmente, desenvolve uma tradução do português arcaico para o português moderno do *Livro das Confissões*. Além desse grupo, há também três teses defendidas sobre a referida obra.

⁶ *Disciplinação* é um conceito formulado por Foucault na obra *Vigiar e punir* (1987) e que possui grande relevância para este trabalho. Ele será descrito ao longo do texto.

⁷ O documento é datado originalmente de 1316, mas a versão consultada para este trabalho foi o manuscrito traduzido no mosteiro de Alcobaça, no ano de 1399.

⁸ O primeiro contato da autora desse trabalho com o *Livro das Confissões* se deu por meio de um artigo publicado por José Rivair Macedo: “Os manuais de confissão luso-castelhanos dos séculos XIII-XIV” (2009).

A primeira delas é datada de 1997 e foi defendida por Dulce Amarante dos Santos, que analisou o lugar do pecado vivido no corpo e também o lugar das mulheres nos discursos do século XIV. Nessa análise, o *Livro das Confissões* foi utilizado como fonte para demonstrar as divisões de pecado e a condenação pelo uso dos corpos de determinadas maneiras, além de ser complementar a outras fontes, que deram uma dimensão da situação do feminino na península Ibérica do século supracitado.

A segunda tese foi produzida por Leticia Schneider Ferreira em 2012. O trabalho foi voltado para a discussão de gênero e das mulheres na sociedade portuguesa do século XIV. A descrição que a autora faz do contexto de produção da fonte é de grande valia para a presente dissertação. Ferreira (2012) traz uma compilação de trechos do *Livro das confissões* em que há propostas de controle sobre as práticas sexuais dos fiéis, em especial das mulheres. Apesar de os trechos selecionados para a corrente análise serem próximos àqueles apresentados por Ferreira, o aparato teórico, as hipóteses e as problemáticas aqui dispostas são diferentes, pois estão desvinculadas da teoria de gênero e da história das mulheres.

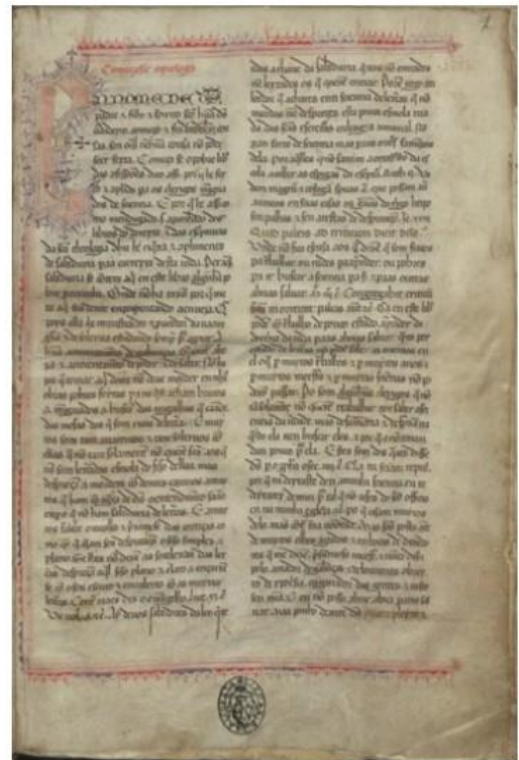
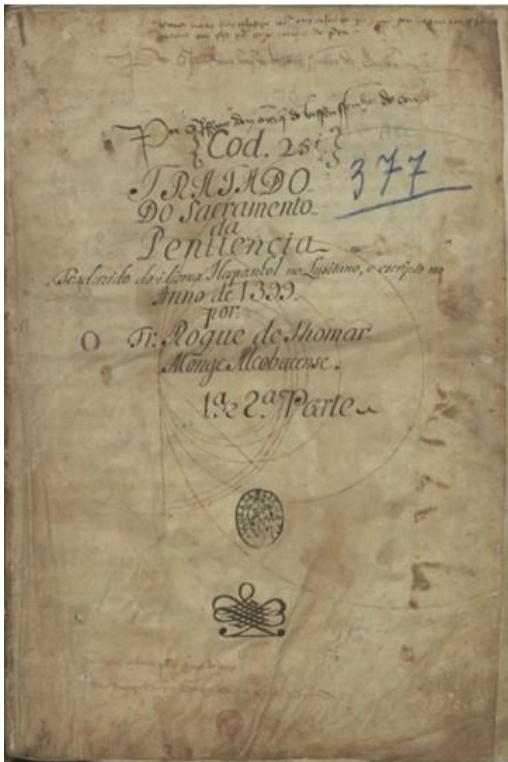
Por fim, a terceira e mais recente tese cuja fonte é o *Livro das Confissões* foi defendida por Leandro Alves Teodoro, em 2016. A proposta de Teodoro foi determinar, a partir do texto de Martin Pérez, o modelo de homem casado proposto para o português comum no seu cotidiano. Preocupado com o eixo cultural e as formas de produção de vida em Portugal do período medieval, Teodoro compara documentos religiosos e teológicos a documentos oficiais e outros documentos leigos, a fim de traçar o perfil esperado do homem, principalmente em sua função matrimonial, naquela sociedade.

A proposta desta dissertação se destaca por ser única no que se refere ao eixo teórico e à centralidade dada ao *corpo*, o que torna este trabalho relevante dentro das produções historiográficas brasileiras que se dedicaram ao *Livro das Confissões*. Esse documento é uma obra de consulta para os confessores, um tratado de moral e direito positivo, entretanto sua classificação literária encontra alguns problemas: apesar de ser alocado no grupo dos manuais de confissão e, portanto, dirigir-se aos clérigos, o livro possui um forte caráter pedagógico.

Martin Pérez era conhecido como um homem da Igreja, clérigo secular, provavelmente graduado na universidade de Salamanca. No entanto, pouco se conhece sobre o autor além de sua profunda erudição e de seu provável vínculo eclesiástico: acredita-se que ele tenha frequentado a universidade, visto que este seria um local onde poderia acessar conhecimentos de ordem filosófica e jurídica, os quais permeiam sua narrativa (MACHADO; MOREIRA, 2002, p. 5-18).

O livro de Martin Pérez destinava-se a ensinar aos clérigos sobre como influenciar os corpos e mentes do laicato, pois estava voltado para o sentido prático. A fim de ser acessível aos clérigos não letrados em latim e aumentar sua circulação o *Livro das Confissões* foi escrito em língua vulgar. A obra de Martin Pérez alcançou considerável repercussão (FERREIRA, 2012, p. 11). O original castelhano de 1316 recebeu uma versão portuguesa traduzida e compilada por monges alcobacenses em 1399, que foi a utilizada como fonte deste estudo (Figura 1).

Figura 1 – Capa e Prólogo do *Livro das Confissões* do Mosteiro de Alcobça



Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal (Disponíveis em: <http://purl.pt/24169/1/index.html#/5/html> e <http://purl.pt/24169/1/index.html#/7/html>. Acesso em: 06 mar. 2018.)

A tradução portuguesa, realizada pelos monges do Mosteiro de Alcobça em 1399, embora na sua estrutura externa seja constituída por quatro partes, corresponde apenas a duas da versão de Castela. A primeira e a segunda partes correspondem à primeira parte da castelhana, já a terceira e a quarta parte à terceira castelhana. Na versão empregada neste estudo omite-se a segunda parte do texto castelhano. As quatro partes da versão portuguesa são, respectivamente: pecados comuns e gerais a todos os estados; pecados espirituais em que

podem cair pessoas de estados assinados; os sacramentos; e a tábua do sacramento do matrimônio.

Foram analisados, para esta dissertação, todos os trechos do confessional que dizem respeito ao corpo, ao pecado da luxúria, à fornicação e ao matrimônio. Também abordamos as partes que versam sobre o pecado⁹, a fim de demonstrar as formas discursivas que a Igreja usa para exercer o controle sobre os leigos, bem como sobre os clérigos. A quarta e última parte do documento, intitulada “Tábua do sacramento do Matrimônio”, é o eixo central da análise, visto que em suas páginas não se encontram somente regras para a vivência sexual dentro do matrimônio, mas também uma regulação sobre os pecados cometidos pelo corpo nas diferentes vivências sexuais, como a poluição de monges e a masturbação.

Percebida a existência da disciplina do corpo no confessional de Pérez, pode-se afirmar que o corpo – assim como suas expressões – está presente nos discursos sociais, por isso é objeto de controle, entidade física que é ao mesmo tempo socialmente concebida. Como afirma Roy Porter (1992, p. 325), “[...] chegamos nus ao mundo, mas logo somos adornados não apenas com roupas, mas com a roupagem metafórica dos códigos morais, dos tabus, das proibições e dos sistemas de valores que unem a disciplina aos desejos, a polidez ao policiamento”. Assim, o corpo é matéria sobre a qual vários discursos, de diferentes esferas sociais e institucionais, imprimem suas expressões, projeções e regras. Para compreender o corpo desta maneira, baseamo-nos em Rodrigues (2006, p. 44), que argumenta:

[...] como qualquer outra realidade do mundo, o corpo humano é socialmente concebido, e a análise da representação social do corpo oferece uma das numerosas vias de acesso à estrutura de uma sociedade particular [...] sabe-se que cada sociedade elege certo número de atributos que configuram o que o homem deve ser, tanto do ponto de vista intelectual ou moral, quanto do ponto de vista físico.

É por meio de seu corpo e de sua sexualidade, elementos naturais orientados por toda a civilização, que o sujeito se percebe e depois compõe sua relação com os outros. Assim, a discussão acerca do controle sobre os impulsos do corpo remetem sempre à coibição dos impulsos sexuais, pois toda cultura se preocupa com as manifestações da sexualidade, constringendo-as em certas circunstâncias e determinando em que sentido a sexualidade pode ser estimulada.

⁹ Segundo o dicionário temático do Ocidente Medieval, a noção de pecado se refere a toda palavra, ação ou desejo contrários à lei divina (CASAGRANDE; VECCHIO, 2002, p. 343). Nicola Abbagnano (2007, p. 746), em seu dicionário de filosofia, o define como toda e qualquer transgressão intencional de um mandamento divino, salientando que o diferencial desse conceito é ser de cunho religioso. Entretanto, para Le Goff (1986, p. 266), no verbete da Enciclopédia Einaudi, o pecado é um caso particular do conceito de erro existente na maior parte das religiões e das filosofias.

Partindo para os estudos da cristandade medieval, podemos dizer que o sexo: “[...] foi colocado, já há várias centenas de anos, no centro de uma formidável petição de saber. Dupla petição, pois somos forçados a saber a quantas anda o sexo, enquanto que ele é suspeito de saber a quantas andamos nós” (FOUCAULT, 2015, p. 77). O sexo e a sexualidade ao longo da história se tornam uma criação discursiva que liga o poder social, mesmo que difuso em vários campos e instituições, ao domínio do corpo do indivíduo. Inaugura-se, por meio da confissão, o *sexo-significação* e o *sexo-discurso* (FOUCAULT, 2015, p.75), já que ele adquire significado sociocultural, pois se faz presente, por exemplo, no discurso eclesiástico. Dessa forma é preciso deixar claro o conceito de disciplinação de Foucault (2013, p. 133):

[...] implica numa coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrija ao máximo o tempo, o espaço e os movimentos. Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas”. Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também.

A ideia de discurso disciplinador como uma forma de coerção ininterrupta e constante se aplica adequadamente aos preceitos que o *Livro das Confissões* propaga, na medida que o texto de Pérez instaura o exame de consciência para o laicato e dissemina os preceitos morais pregados pela Igreja em língua vernácula para os fiéis. Por meio da confissão é estabelecido o chamado “sexo que fala”, o sexo que “[...] pode ser surpreendido e interrogado e que, contraído e volúvel ao mesmo tempo, responde ininterruptamente” (FOUCAULT, 2015, p. 69).

Para o exame da disciplina sexual, é necessário levar em consideração não apenas o fato de que se fala de sexo, mas quem fala, os lugares e os pontos de vista de que se fala, e as instituições que incitam a fazê-lo e/ou que armazenam e difundem o que dele se diz. Observar essas informações revela o processo de “[...] colocação do sexo em discurso”. O tratamento dado ao sexo, curiosamente, não trata só de proibição, mas de criar uma série de permissões parciais, regras para o ato que mostram que a interdição do prazer existe, mas nem sempre a do sexo.

Pensar o corpo e a sexualidade é pensar o comportamento de um conjunto de práticas marcadas por *discursos civilizadores* que exercem um embate à *natureza humana* e seus impulsos. A batalha dicotômica persistente entre a *civilização* e a *incivilidade* do estado de

natureza, entre o que está mais próximo do animalesco¹⁰ e o que está mais próximo do racional, é representada no corpo, pois é por meio do controle dos impulsos corporais que se pretende chegar ao ideal social de civilização (RODRIGUES, 2006, p. 22).

Para esse eixo teórico, Norbert Elias (1994) traz importantes contribuições ao propor uma hipótese geral sobre a evolução dos modelos de comportamento, em particular sobre as relações com o corpo na civilização ocidental. Quanto mais próximos os indivíduos estão do *descontrole* sobre seus corpos, possivelmente serão taxados como menos *civilizados* para os padrões morais de uma época (MAZIOLI, 2016, p. 232). Como destaca Elias (1994, p. 226),

A reflexão contínua, a capacidade de previsão, o cálculo, o autocontrole, a regulação precisa e organizada das próprias emoções, o conhecimento do terreno, humano e não-humano, onde agia o indivíduo, tornaram-se precondições cada vez mais indispensáveis para o sucesso social.

Ao apresentar o processo de formação do Estado moderno, esse autor introduz o conceito de *economia dos afetos* (ELIAS, 1994, p. 49). Para ele, a formação da sociedade moderna compreende uma série de procedimentos que disciplinam emoções e corpos, como resultado de um processo de racionalização ocorrido na transição do medievo para a modernidade. O conceito apresentado por Elias, apesar de advir de análises feitas sobre outro recorte, convém à discussão desta introdução porque corrobora a ideia de que cada sociedade, para ser vista como civilizada, necessita controlar seus indivíduos e coibir os impulsos naturais¹¹.

Foucault e Elias têm ideias complementares, visto que ambos centralizam as categorias de *corpo* e *poder* no debate sociológico e filosófico. A centralidade da categoria *corpo* é um importante para tematizar a questão da disciplina/civilidade e das próprias relações de poder (SILVA, 2016, p. 255). Utilizar esses três autores – Foucault, Elias e Rodrigues - tem como finalidade elaborar uma tríade relacional existente entre o corpo, a instituição eclesiástica e a sociedade: o corpo e a sexualidade são objetos de um discurso *disciplinador* enunciado pelas *instituições* que detém o poder *sociocultural* numa determinada localidade e tempo histórico.

Sendo assim, é preciso discutir, ainda, o que se entende como *poder*. O poder é muito mais do que um conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição de cidadãos a um determinado código considerado *civilizado/aceito* culturalmente. Para Foucault (2015, p. 88), ele provém de *todos* os lugares e é o que denomina uma situação estratégica complexa em uma sociedade determinada. O poder pode ser exercido, nessa perspectiva, a partir de

¹⁰ Expressão que no campo discursivo religioso recebe contornos de carnalidade e sinal de fraqueza.

¹¹ Sobre isso, conferir Mazioli (2016b, p. 232).

inúmeros pontos, em meio a relações desiguais, não necessariamente binárias. Pierre Bourdieu (1992, p. 8; 14-15) aborda essa mesma temática por meio do aspecto simbólico. Para o autor, o poder simbólico é um poder invisível que só é exercido com a cumplicidade dos que estão sob esse poder ou dos que o exercem. Tal versão do conceito é importante neste estudo porque descreve bem o que é o formato do poder da instituição clerical na Idade Média, visto que o universo religioso é um desses instrumentos de representação simbólica dos objetos sociais.

A confissão só encontra êxito na sua função de disciplinar os corpos em consequência de o universo simbólico da Idade Média estar impregnado do discurso religioso, no qual fazem sentido o peso do conceito de pecado e a ameaça de danação eterna. Submetendo-se ao ato confessional, o laicato aproxima-se cada vez mais da conformidade com os anseios sociais e institucionais da Igreja. Para Bourdieu (2007, p. 28), a religião é um conjunto de práticas e representações que se revestem de caráter sagrado. Como a linguagem, ela é um sistema simbólico que tem a força de estruturar a sociedade.

Esse trabalho se preocupa com o discurso da instituição eclesial medieval, portanto vislumbra elucidar, em termos bourdianos, as relações existentes no campo dos discursos religiosos. Se todo campo “[...] é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças”, um campo discursivo pressupõe uma série de relações – confronto, tomada de posição, tensão, poder e repetição (BOURDIEU, 2007, p. 22-23). Os *campos* são formados por agentes, como Martin Pérez e o peso da *instituição* da qual faz parte e dá sentido, os quais criam os espaços e os fazem existir pelas relações que aí estabelecem.

Nesse contexto, uma concepção foucaultiana específica de poder é interessante para este estudo: o poder do clérigo (2006, p. 64). Foucault chama esse poder de pastorado e indica que ele se relaciona a uma categoria de indivíduos que desempenham o papel de condutores em relação a outros, que se apresentam como suas ovelhas ou seu rebanho. Nas palavras de Foucault (2006, p. 65),

O poder pastoral é um poder que garante ao mesmo tempo a subsistência dos indivíduos e a subsistência do grupo, diferentemente do poder tradicional, que se manifesta essencialmente pelo triunfo sobre os dominados, [...] o poder pastoral é um poder individualista [...]. O bom condutor, o bom pastor é capaz de cuidar dos indivíduos em particular, dos indivíduos tomados um a um [...]. É evidente que o pastor deve garantir a salvação do rebanho, porém deve garantir a salvação de todos os indivíduos. O poder do pastor consiste precisamente na sua autoridade para obrigar as pessoas a fazerem tudo o que for preciso para a sua salvação: salvação obrigatória.

O poder pastoral está profundamente ligado à prática confessional e ao processo ontológico de origem do sentimento de individualidade. Como destaca Foucault (2006, p. 66)

[...] o pastor cristão para exercer sua tarefa de pastor, deve saber é claro, tudo o que fazem as suas ovelhas, tudo o que faz o seu rebanho e cada um dos membros do rebanho a cada instante, mas ele deve também conhecer o interior do que se passa na alma, no coração, no mais profundo dos segredos do indivíduo. Esse conhecimento da interioridade dos indivíduos é absolutamente exigido para o pastorado cristão. O que significa conhecer o interior dos indivíduos? Significa que o pastor disporá de meios de análise, de reflexão, de detecção do que se passa, mas também que o cristão será obrigado a dizer ao seu pastor tudo o que se passa no âmago de sua alma; particularmente, ele será obrigado a recorrer, do ponto de vista do seu pastor a essa prática tão específica do cristianismo: a confissão exaustiva e permanente. O cristão deve confessar incessantemente tudo o que se passa nele a alguém que estará encarregado de dirigir a sua consciência.

Para Foucault (2006, p. 71), o ato confessional e seus requisitos (contrição, exame de consciência, alertas sobre suas próprias fraquezas, suas próprias tentações e sua própria carne) contribuem para a formação de uma subjetividade. Esse é um ponto de inflexão entre a história da confissão e sua relação com a sexualidade e com o corpo: “A carne é a própria subjetividade do corpo, a carne cristã é a sexualidade presa no interior dessa subjetividade, dessa sujeição do indivíduo a ele mesmo, [...] primeiro efeito [...] do poder pastoral na sociedade romana” (FOUCAULT, 2006, p. 68).

Existem dois momentos distintos que marcam a preocupação eclesiástica com o corpo:

Historicamente, aliás, foi em torno e a partir do dispositivo de aliança que o [dispositivo] de sexualidade se instalou. A prática da penitência e, em seguida, a do exame de consciência e a da direção espiritual, foi seu núcleo formador: ora, como vimos, o que estava em causa no tribunal da penitência, primeiramente era o sexo como suporte de relações; a questão colocada era a do comércio permitido ou proibido (adultério, relação fora do casamento, relação com pessoa interdita pelo sangue, ou a condição, o caráter legítimo ou não do ato conjunção); depois, pouco a pouco, com a nova pastoral – e sua aplicação nos seminários, colégios e conventos – passou-se de uma problemática da relação para uma problemática da “carne”, isto é, do corpo, da sensação, da natureza do prazer, dos movimentos mais secretos da concupiscência, das formas sutis da deleitação e do consentimento (FOUCAULT, 2015, p. 117).

Num primeiro momento, havia um interesse e um empenho em proibir e disciplinar os atos sexuais. Com o passar dos anos e o aprofundamento dos discursos, o prazer se torna o aspecto central na elaboração discursiva da Igreja. Nesta dissertação, vinculamos, com base na análise realizada, o *Livro das Confissões* ao segundo desses períodos, mesmo que o livro apresente características que possibilitem alocá-lo em uma transição existente entre esses dois momentos.

O prêmio pela adequação a esses ideais corporais apregoados pelo discurso religioso é a vida eterna. Crê-se que conceitos como vida eterna e paraíso sejam parte integrante de mecanismos de coerção civilizacional. A *instituição eclesiástica*, bem como seu campo discursivo, é responsável por criar mecanismos sociais que programam o comportamento humano e pretendem induzir os indivíduos a agirem segundo o socialmente aceito no recorte espaço-temporal em questão. A sociedade e suas respectivas *instituições* tratam de regular as práticas corporais e controlar o uso dos corpos. Nesse contexto, a Igreja anula a legitimidade do prazer, prescrevendo o permitido e o condenável na prática sexual.

Pensar essas relações a partir do conceito de campo de Bourdieu é pensar que esses discursos regulamentadores são produzidos e veiculados de forma relacional. As práticas culturais que aparecem na construção do *Livro das Confissões* são tanto de ordem autoral quanto editorial. Consideramos que Martin Pérez utiliza de escritos já existentes (ordem editorial) para criar novas representações, que encontram no devido tempo uma ressonância maior ou menor no circuito leitor ou na sociedade mais ampla. A recepção do livro gera novos aspectos do exercício confessional, ou seja, produz também práticas sociais. Deve-se conceber nosso objeto histórico – o discurso institucional inserido na obra de Martin Pérez – como algo em constante relação e movimento.

O *Livro das Confissões* tem como motivação para sua origem a insuficiência, em seu tempo histórico, de produções em língua vernácula, uma vez que as produções correntes eram de certa maneira inacessíveis à compreensão de um “clero minguido de ciência”¹². O *universo discursivo*¹³ do objeto aqui trabalhado por meio do *Livro das Confissões* são os discursos cristãos regulamentadores das práticas corporais e da carnalidade do século XIV. Participando desse universo, o documento ressoa os escritos propostos desde a Antiguidade até o século em questão. Daí a importância dada nesta dissertação ao conceito de *intertexto*¹⁴. A fim de dar legitimidade ao seu ponto de vista, o texto de Martin Pérez utiliza uma rede de referências já reconhecida, evoca, por isso, alianças com o texto bíblico e repetições de trechos dos padres da Patrística.

Partimos da premissa de que *comunicar é produzir cultura*. Portanto, por meio de uma avaliação da linguagem e das práticas discursivas, acreditamos ser possível acessar os sujeitos

¹² O próprio Martin Pérez determina que este é o principal público alvo de seu escrito: o clero que não lia em latim e estava em contato direto com a maioria da população (MACHADO; MOREIRA, 2012, p. 5).

¹³ Universo discursivo é o conjunto de formações discursivas de todos os tipos que coexistem e interagem sobre uma determinada temática. Por meio das noções de universo discursivo e de intertexto (que será mais bem discutida em breve), respondemos a uma das perguntas metodológicas feitas ao documento: quem é o autor, o que ele representa e o que ele utiliza para abordar seu ponto de vista.

¹⁴ A noção de intertexto se baseia na ideia de que um discurso nasce sempre nas brechas de outros e utiliza-os, especialmente quando são já respeitados, para sua legitimação.

produtores e receptores de uma determinada cultura. Esses sujeitos se encontram sempre em âmbito institucional, ligados a sistemas como educação, imprensa, meios de comunicação e organizações religiosas. Assim, de modo a harmonizar com nossa opção teórica e com o documento, é adequada para a nossa pesquisa a adoção do exame textual crítico por meio do método da Análise de Conteúdo. Laurence Bardin (2011, p. 38) conceitua a AC como

[...] um conjunto de técnicas de análise das comunicações, que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens. [...] A intenção da Análise de Conteúdo é a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção (ou, eventualmente, de repetição) inferência essa que recorre a indicadores (quantitativos ou não).

A AC toma a mensagem como ponto de partida para sua análise, seja ela verbal (oral ou escrita), documental, gestual, silenciosa ou figurativa. Ela acredita que a emissão de mensagens está ligada às *condições contextuais de seus produtores*. Essas mensagens expressam, portanto, as representações sociais que dizem respeito à dinâmica entre a atividade psíquica do indivíduo e o objeto do conhecimento, que se estabelece na prática social e histórica da humanidade. A Análise do Conteúdo está preocupada com três pilares da linguagem: o significado das palavras que compõem a mensagem; o sentido daquelas unidades no contexto; e a semântica, que é uma descrição analítica e interpretativa do sentido que um indivíduo atribui à sua mensagem (FRANCO, 2008, p. 34).

Para Bardin (2011), a AC segue os seguintes passos analíticos: pré-análise (preparação), exploração do material (e sua respectiva descrição), tratamento dos resultados obtidos (montagem de tabelas), e, por último, a síntese final (inferência e interpretação). Segundo a autora, o analista é como um arqueólogo que trabalha com vestígios a partir dos quais ele infere de maneira lógica conhecimentos que extrapolam o conteúdo manifesto, associando-os a outros elementos. O método da AC é um procedimento intermediário que se interpõe entre a descrição e a interpretação das mensagens. De acordo com esse procedimento, realizamos classificações lógicas dos conteúdos manifestos, para que seja possível a análise e a interpretação dos conteúdos.

Nesta introdução, estabelecemos a fase pré-analítica, pois organizamos e apresentamos o documento, as teorias utilizadas para interpretá-lo e formulamos as hipóteses e os objetivos, a fim de apresentarmos o plano de análise. Tendo em mente todos esses aspectos teórico-metodológicos, afirmamos que o recorte deste estudo é a península Ibérica do século XIV, recorte espaço-temporal no qual a Igreja era a instituição com maior poder de coerção e

formação civilizatória. Assim, buscamos compreender as formas utilizadas por ela para controlar, *disciplinar* e civilizar os corpos e a prática sexual dos cristãos.

Ao seguir as proposições acima, elencamos duas problemáticas passíveis de resposta pela análise da fonte. A primeira delas busca demonstrar como a instituição eclesiástica é um agente do processo de civilização, visto que, por meio de seus discursos e mecanismos de poder, a Igreja tenta disciplinar a prática sexual do laicato. Problematiza-se, então, o tripé Corpo, Igreja e Civilização e como a relação existente entre essas entidades se manifesta no *Livro das Confissões*. A segunda problemática que norteia este trabalho é relativa à confissão: há de se compreender como a confissão obtém êxito e ajuda a manter os padrões culturais de uma determinada época. Ao desempenhar essa função de controle institucional, essa prática está ligada a outros mecanismos de controle psicológico que a sustentam enquanto técnica. Dessa forma, as problemáticas aqui propostas conferem à confissão o *status* de relação de poder que mantém o laicato sob as rédeas da instituição.

O objeto deste estudo é o discurso disciplinador produzido nas representações relacionadas ao corpo veiculadas pelo clero na Península Ibérica, em especial no século XIV, com destaque para os manuais de confissão e a prática confessional como exercício do poder clerical sobre a vida do laicato. As hipóteses de resposta às problemáticas que conduzem esta pesquisa são um conjunto formado pelas contribuições do referencial teórico de José Carlos Rodrigues, Norbert Elias e Michel Foucault aliadas à análise do documento.

Hipótese primeira: parte-se do pressuposto nessa pesquisa que a confissão é um dos mecanismos e técnicas utilizados pelo poder eclesiástico para alcançar o controle comportamental da vida sexual do laicato. Afirma-se, na esteira dessas proposições, que através da confissão a *Instituição* serve ao *ideal civilizador*, que vai adequar as condutas ao esperado social e culturalmente.

Hipótese segunda: o ritual da confissão, a partir da enunciação e do jogo de papéis inseridos na prática, é em si mesmo uma relação de poder entre instituição e coletivo social, personificados na figura do confessor e do confessando. Há de se trabalhar as estratégias de poder presentes na prática confessional, estratégias essas que mantêm a confissão como uma técnica que subjuga o leigo à lógica cultural e disciplinarizada da Instituição.

Partindo dos pressupostos teóricos de disciplinação do corpo pela cultura, nosso objetivo geral é compreender como a instituição Igreja busca normatizar o uso dos corpos em função do ideal sociocultural de civilização. Para chegar a esse objetivo, é necessário perpassar alguns propósitos específicos: 1) examinar a sociedade ibérica do baixo-medieval (em especial o século XIV) a fim de compreender o contexto de produção da fonte a ser

analisada; 2) analisar o corpo como uma construção histórica e cultural a partir de diferentes discursos e representações; 3) observar a prática da confissão e suas implicações como mecanismo de controle; e 4) detectar o lugar dado ao corpo e ao sexo na teologia cristã e na prática confessional a partir do *Livro das Confissões*. Após deixar claro o eixo teórico, o instrumental metodológico, as problemáticas e hipóteses que norteiam esse trabalho, se torna simples definir o percurso de realização desses objetivos e solução das problemáticas.

No primeiro capítulo deste trabalho, elucidamos o contexto no qual a fonte foi produzida, haja vista que para a AC

[...] a compreensão do contexto evidencia-se como indispensável para entender o texto. A mensagem da comunicação é simbólica. Para entender os significados de um texto, portanto, é preciso levar o contexto em consideração. O contexto dentro do qual se analisam os dados deve ser explicitado em qualquer análise de conteúdo. Embora os dados estejam expressos diretamente no texto, o contexto precisa ser reconstruído pelo pesquisador. Isto estabelece certos limites. Não é possível incluir, nessa reconstrução, todas as condições que coexistem, precedem ou sucedem a mensagem, no tempo e no espaço (MORAES, 1999, p. 10).

Apresentamos nesse capítulo as mudanças sociais em curso no período baixo-medieval e as disputas sociais pelo poder referentes à realidade ibérica. A fim de compreender a produção da fonte, discutem-se os mecanismos de manutenção do domínio eclesial de controle cultural e levantam-se discussões acerca do eixo *pecado – danação – redenção* como a principal tríade de controle do imaginário medieval. Inseridos nessa tríade estão os gêneros literários que precisam ser definidos e historicizados para compreensão da produção do *Livro das Confissões*: penitencial e confessional.

O segundo capítulo se dedica à avaliação do ascetismo nas sociedades ocidentais, com o objetivo de atestar a teoria aqui adotada e contextualizar o discurso que aparece no *Livro das Confissões*. Desse modo, descreve brevemente os movimentos ascéticos antigos, discorre sobre a patrística e apresenta os principais autores que validam o discurso de Martin Pérez no século XIV. A partir disso faz também uma análise mais precisa dos princípios da Reforma Gregoriana e dos movimentos ascéticos existentes em proximidade com o recorte historiográfico deste estudo. Por fim, o segundo capítulo discute as formas empregadas pela Igreja para construir e manter seu domínio no período, contextualizando a história da Igreja em sua relação com o corpo.

O terceiro capítulo é o ponto culminante deste trabalho, pois nele são apresentados trechos do documento que sugerem o encaminhamento das problemáticas. Para cumprir os objetivos destacados nesta introdução, o terceiro capítulo discorre sobre a ritualística da

prática confessional descrita no documento de Martín Pérez e destaca os trechos que permitem analisar a tentativa eclesial de, servindo ao ideal civilizador e à cultura, disciplinar o corpo. Nele se encontram definidos os termos e conceitos-chave presentes no documento, as descrições dos significados dessas palavras o mais próximo possível da realidade do recorte temporal e as tabelas que permitem uma análise quantitativa da recorrência desses termos selecionados e consequente averiguação dos usos desses conceitos e termos.

1 A CONFISSÃO COMO FORMA DE REDENÇÃO EM UM CONTEXTO MARCADO PELA TRÍADE PECADO, DANAÇÃO E RECONCILIAÇÃO

No conceito de representações de Chartier (1990), há ênfase na ideia de que a cultura de uma determinada sociedade é influenciada pelo que acontece no plano social e material da realidade. A cultura medieval possui o medo do inferno como um importante fato social. Por isso, é só a partir da compreensão de como o conceito de pecado e, sobretudo, a tríade pecado-danação-reconciliação são essenciais para o imaginário e a vida cotidiana medieval que se torna possível analisar a influência dos fatos sociais e das disputas de poder no baixo-medieval. Essa tríade mostra como o poder da Igreja está estruturado sob o campo simbólico, conforme a teoria de Bourdieu (1992).

Tendo em vista essa rede de relações entre fato social e imaginário coletivo, abordamos aqui algumas das marcas sociais dos séculos XIII¹⁵ e XIV buscando a compreensão do contexto e das conseqüentes condições de produção e de recepção do *Livro das Confissões*. Para uma compreensão adequada do período, é necessário questionar sobre as transformações intrínsecas ao Ocidente baixo-medieval, bem como sobre os acontecimentos históricos que marcaram a segunda metade do século XIII e o século XIV na Península Ibérica.

As respostas a esse questionamento servem como uma apresentação da relação entre pecado, danação e reconciliação, além de uma história das práticas penitenciais e dos confessionais como gênero literário e da produção do documento *Livro das Confissões*.

1.1 O baixo-medieval ocidental

O que se convencionou chamar de Baixa Idade Média é um período de grandes mudanças, “[...] que nunca acontecem sem grandes convulsões” (GARCÍA; NAVARRETE, 2008, p. 192). Costuma-se analisar esse período por meio de dados econômicos e demográficos, porém este trabalho propõe analisar as implicações das mudanças sociais no plano cultural, na produção bibliográfica e nas representações produzidas nesse período, separando o âmbito do Ocidente das especificidades da Península Ibérica.

¹⁵ O retorno ao século XIII se justifica visto a publicação do *Livro das Confissões* ter se dado no início do século XIV (1316) e remontar às exigências do IV Concílio de Latrão.

Ao observar o baixo-medieval ocidental é preciso ter em mente que a história se dá por meio de processos. Dessa forma, jamais seria adequado tratar a passagem para a Modernidade como uma ruptura abrupta e não como um processo lento e gradual de mudança nas representações culturais, nas estruturas materiais e cotidianas que alteraram as vivências que culminariam na modernidade. Como destaca Le Goff (2005, p. 66), “As mudanças não se dão jamais de golpe, simultaneamente em todos os setores e em todos os lugares. Eis porque falei de uma longa Idade Média que – em certos aspectos de nossa civilização – perdura, e às vezes, desabrocha bem depois das datas oficiais”.

As datas oficiais estão entre a queda de Constantinopla, em 1453, e a descoberta da América, em 1492, entretanto esses dois acontecimentos ou até mesmo o Renascimento, no *quattrocento* italiano, não podem resumir as mudanças que vinham ocorrendo desde o século XI na cristandade ocidental. Entre essas mudanças destacou-se o renascimento urbano, bem como o comercial, o advento da noção de indivíduo e a criação das universidades como fatores que forjaram um ambiente possível para a criação e para as condições de recepção do *Livro das Confissões*.

1.1.1 O renascimento comercial e urbano

As sequências de mudanças que ocorreram a partir do século XI na Europa feudal foram um processo de transição do feudalismo para um pré-capitalismo. A partir desse século, com o fim das invasões bárbaras e com o surgimento de novas tecnologias no campo, houve um aumento significativo na produção agrícola. Com uma maior disponibilidade de alimentos houve, por consequência, um aumento demográfico que culminou no chamado renascimento urbano.

A Europa Ocidental vive, a partir do ano 1000 até o começo do século XIV, uma etapa de acentuado desenvolvimento econômico que marca o ápice do feudalismo. Esse período conheceu um crescimento da população, produção agrícola, manufatureira e comercial; um renascimento das cidades, um florescimento da cultura e uma expansão da economia ocidental, sob a forma de Cruzadas contra os muçulmanos, de colonização e de emigração (GALLI, 1997, p. 87).

Le Goff (1992a, p. 7) salienta que houve uma revolução na cristandade medieval entre os séculos XI e XIII. Entretanto, o autor explica que é difícil afirmar que essa revolução estabeleceu uma relação de causa e efeito com um único fator, visto que,

Em primeiro lugar [...] germanos, escandinavos, nômades das estepes eurasiáticas e sarracenos deixam de penetrar no coração da cristandade [...]. A paz, relativa, sucede aos ataques, às pilhagens, e a segurança permite uma renovação da economia e,

sobretudo, graças à menor periculosidade das rotas terrestres e marítimas, uma aceleração, ou antes, uma retomada do comércio. Melhor ainda: com a diminuição da mortalidade por acidentes e a melhoria das condições de alimentação e das possibilidades de subsistência, produz-se um incomparável surto demográfico que fornece à cristandade consumidores, produtores, uma mão-de-obra, um reservatório onde o comércio vai buscar os seus homens.

O surgimento ou o retorno de rotas comerciais com o Oriente, aliados à existência do referido excedente agrícola comerciável são fatores que permitiram esse renascimento comercial. Sendo assim, o retorno do comércio está intrinsecamente ligado ao renascimento urbano. Ainda conforme Le Goff (1992a, p. 8), “É ao desenvolvimento das cidades que se ligam os progressos do comércio medieval, é no contexto urbano que cumpre situar o crescimento do mercador medieval”. O centro vital da cidade, lugar das lojas, do mercado e do trânsito de mercadorias, fica ao lado do núcleo militar ou religioso do feudo.

Mesmo sendo difícil estabelecer uma relação de causa e efeito, é inegável a relação de codependência da chamada *revolução comercial* com a *revolução urbana* ocorrida nesses séculos. As cidades são um dos motores essenciais e uma das principais manifestações do auge comercial do medievo (LE GOFF, 1992a, p. 2) (Figura 2).

Figura 2 – Mercado medieval durante os séculos XII e XIII.



Fonte: Disponível em: <http://4.bp.blogspot.com/L-aIG7AW7I/TD11Us32gAI/AAAAAAAAIwQ/5bwS4m4JPbE/s1600/Praca+medieval.jpg>. Acesso em: 23 jul. 2017.

No caso específico da Coroa de Castela, o renascimento comercial se deu por meio da estabilização das fronteiras e da crescente abertura do acesso ao Mediterrâneo. Martin (1990, p. 45) salienta que é a partir do século XIV que Castela abre seu comércio aos mercados europeus por intermédio dos portos da cidade de Sevilha e da proximidade com o porto de

Lisboa. O comércio castelhano alcança, então, o nível internacional com relação ao que Le Goff (1992a, p. 3) chama de ápice da atividade comercial ocidental¹⁶. Segundo o autor, a partir de cerca de 1340 a atividade econômica medieval conquista seu mais alto nível. García e Navarrete (2012) concordam esses pressupostos e trazem a postura da Igreja para a discussão. Eles afirmam que, no plano socioeconômico, as atividades lucrativas foram ocupando o lugar da anterior economia agrária, o que foi um processo decisivo para o retorno das cidades no século XI e para o nascimento de uma classe de comerciantes. De acordo os autores (GARCÍA; NAVARRETE, 2012, p. 15), nesse processo “a Igreja saberá cadenciar seus movimentos a esses ritmos, sob a orientação e a pressão dos poderes políticos e se somará às sucessivas reformas, internas ou vindas de fora, impulsionadas pelo caminho”.

Como descrito por García e Navarrete, para atingir o ápice constitutivo colocado por Le Goff, a Igreja veio desde os séculos anteriores se adaptando a esse novo cenário social, no qual

[...] a nova diversidade de vida e de oportunidades surgiu com esse desenvolvimento da sociedade ocidental. Isto permitiu a reorganização das diferentes formas de vida, não só para a religião, como para as demais atividades humanas. As novas Ordens Religiosas¹⁷ testemunham tais preocupações. [...] A Igreja, até então subjugada ao poder temporal dos príncipes, busca, com a Reforma Gregoriana¹⁸, uma nova redefinição institucional que permite a soberania papal sobre todas as questões da comunidade cristã (GALLI, 1997, p. 87).

Até a condenação das práticas comerciais é parcialmente revista durante a Reforma Gregoriana (LE GOFF, 1991, p. 77). Existe uma distância entre a doutrina eclesiástica que apregoava a condenação da usura e a visão pejorativa do mercador e sua realidade de vida. De acordo com a análise de Le Goff (1991, p. 78),

[...] os manuais de confessores citam os mercadores entre as pessoas que podem ser dispensadas do jejum ou da observância do repouso dominical, seja porque seus negócios não podem sofrer protelação, seja porque as fadigas de suas viagens lhes tornam penosas as privações. Os esforços da Igreja no sentido de obter a cessação das guerras privadas, o fim das lutas entre príncipes cristãos, todo movimento que

¹⁶ Um fato importante para o comércio castelhano foi a criação da Mesta: “O honrado conselho da Mesta era uma associação de produtores e criadores de gado que tinha como finalidade garantir a utilização dos pastos, pois as características climáticas do planalto impediam o pastoreio permanente em uma mesma zona. A Mesta não foi uma criação real, mas a proteção de Afonso X lhe deu um grande impulso. [...] Castela se converteu em um país ‘ganadero’ e a lã em seu principal produto de exportação” (MARTIN, 1990, p. 22).

¹⁷ Ao baixo medievo concerne o nascimento das ordens mendicantes. Os franciscanos e os dominicanos são importantes produtos como também sujeitos dessa nova ordem social. Sobre esse assunto, vide Le Goff (2011); Boureau (2010); Little (2006).

¹⁸ Abordaremos a Reforma Gregoriana de maneira mais detalhada ainda no primeiro capítulo desta dissertação, quando falarmos de suas regulamentações acerca do corpo.

tendia a impor as “tréguas de Deus”, a “paz de Deus”, só podiam favorecer a atividade dos mercadores, e esse objetivo é às vezes explicitamente expresso.

Os mercadores parecem ser, nesse contexto, acolhidos pela cristandade e integrados aos meios cristãos. As novas atitudes da Igreja estão ligadas aos concílios convocados durante a baixa Idade Média, num esforço para se adaptar às novas realidades socioculturais. Tal esforço de adaptação levou a novas formas de penitência, dentre as quais a confissão auricular obrigatória de destaca. O que sustenta a confissão enquanto prática, todavia, é o campo simbólico, pois é à carga simbólica de poder que a Igreja recorre para o estabelecimento dessas inovações.

A adaptação ideológica da instituição eclesiástica é importante, pois tanto o renascimento urbano quanto o comercial acarretaram em mudanças profundas nas *maneiras de pensar e sentir*, como disse Marc Bloch (2001, p. 99). Com o retorno do intercuro de mercadorias e da atividade dos comerciantes, as pessoas começaram a almejar novos e melhores artefatos de luxo que produzissem *status* e diferenciação social. Para Martin (1990, p. 11),

[...] a introdução desse comércio provocou uma mudança de mentalidade, de graves repercussões econômicas e sociais: a terra, símbolo da riqueza e do poder em épocas anteriores, cedeu seu posto aos objetos “suntuários”; se considerava mais rico o que mais joias e vestidos luxuosos tinha, e todos, grandes e pequenos, nobres e plebeus, rivalizavam na ostentação da riqueza.

A primeira transformação nessa esteira foi justamente a ascensão dos mercadores como um novo grupo social. Tal ascensão teve como consequência um novo embate, ocorrido entre aqueles que estavam adquirindo novo *status* social e os que já o possuíam. Nas palavras de Le Goff (1992a, p. 46), “[...] a luta, quando se produziu, ocorreu mais entre a antiga e a nova nobreza – esta última resultando da fusão das duas categorias mercantis, a de origem nobre e a de origem burguesa”. Trata-se, nesse caso, de um conflito estabelecido entre a nobreza adquirida e a nobreza de sangue.¹⁹

Em tal conjuntura, a própria definição de *nobreza* é modificada, já que o que era correntemente denominado como nobre foi obrigado a integrar – mesmo que forma de incompleta em termos de total equidade – o conceito de nobreza adquirida (GARCÍA;

¹⁹ Um dos termos de época utilizado nos documentos para denominar a alta nobreza até meados do século XIV era “ricos homens” (MATTOSONO, 1997, p. 371). Rico-homem ainda era no século XV a camada social que pertencia à mais elevada categoria da nobreza. Esse grupo era uma parcela pequena da nobreza como um todo e tinha grande patrimônio material, além de terem o poder de monopolizar em suas mãos os altos cargos administrativos e militares.

NAVARRETE, 2008, p. 263). Esse acontecimento cultural é importante para este estudo por destacar que surgiam, naquela época, novos pré-requisitos para pertencer a determinados grupos sociais. A existência dos embates demonstra que se tornava necessário mostrar, por meio das condutas, o merecimento de participação em determinados meios. Novos critérios, como a virtude individual, vão se fazendo presentes e transformando o cenário medieval que, de um tempo extremamente marcado como coletivo, parte para a ascensão de modelos transitórios que, no fim do processo, se vinculam ao aspecto individual da existência.

Portanto, livros que manifestam as condutas esperadas, como o *Livro das Confissões*, e o interesse em produzir manuais em língua vernácula estão intrinsecamente ligados a diversos fatores que marcam esse tempo social. Manuais de conduta possibilitam aos indivíduos que façam jus a suas posições ou que tenham dimensão social do que se espera do comportamento deles. Havia, naquele momento, sobretudo uma preocupação com o ideal de nobre, aliado ao de cavaleiro. Como destacam García e Navarrete (2008, p. 267),

Começa a surgir um novo ideal de nobre, que toma alguns dos componentes do cavaleiro para convertê-lo em gentil-homem e a nobreza cada vez mais ameaçada pelos novos grupos emergentes enriquecidos [...]. Uma dimensão fundamental dessas mudanças que simbolizam o trânsito de uma mentalidade cavaleiresca medieval à outra renascentista é a marcada inquietação intelectual que se traduz em múltiplas formas de mecenato artístico, religioso, cultural e se manifesta nas magníficas bibliotecas que costumam pertencer às principais linhagens nobiliárquicas da época.

Em contrapartida, sem nunca romper completamente com o religioso, nasceu também um ideal de ética e dignidade do mercador. Essa ética mercantil, ao contrário daquelas descritas para os nobres, se baseia inicialmente em características mundanas e laicas definidas por manuais de uso dos mercadores (LE GOFF, 1992a, p. 86). De acordo com essas normativas, explicadas por Le Goff (1992a, p. 85-86),

[...] assim, os mercadores devem orgulhar-se de sua eminente dignidade. Não devem ter as maneiras brutais dos rudes soldados nem as maneiras doces e afetadas dos bufões e atores, mas a seriedade sempre deve transparecer em sua linguagem, em sua postura e em todas as suas ações, para que se mostrem à altura de sua dignidade.

O próprio Le Goff defende que seria um erro classificar o mercador medieval como alguém que só se ocupa dos bens deste mundo. Para ele, são inúmeras as suas posturas e preocupações, como a beneficência e a demanda pela penitência final, que os alocam no seio da religião.

Assim, descortinam-se duas temáticas importantes para o desenvolvimento desse assunto: o nascimento de noções de individualidade e uma iminente laicização cultural, que culmina na criação de universidades, no uso de línguas vernáculas e no crescente acesso ao saber concedido aos leigos.

1.1.2 Mudanças culturais: o nascimento do indivíduo, a laicização e a criação das universidades

É preciso reiterar o que dissemos quando começamos a tratar do baixo-medieval: a história acontece por meio de processos. Portanto, a laicização cultural não foi repentina, a religião não deixou de ter um peso profundo sobre a vida cotidiana. De igual maneira, as universidades não nasceram e nem se pretendiam espaços completamente laicos. Elas surgiram, inclusive, no seio da religião e contavam com os cursos de direito canônico e teologia entre suas principais cátedras. Os professores muitas vezes pertenciam às ordens mendicantes, em especial a dos dominicanos, e as estruturas da maioria das instituições de ensino estavam ligadas às instituições eclesásticas.

Até agora, destacamos as profundas transformações que os séculos baixo-medievais significaram para o conjunto de estruturas econômicas e locais, entretanto torna-se necessário trabalhar também as mudanças *culturais* que marcaram o período. García e Navarrete (2008, p. 415) falam do surgimento de novas categorias espirituais e culturais, de uma nova forma de se relacionar com Deus – mais íntima e pessoal – e, em última instância, de uma visão mais laica, individualista e moderna²⁰. Acerca da invenção do indivíduo²¹, Muchembled (2007, p. 182) argumenta que “[...] a noção de sujeito é um antigo objeto de debate entre os historiadores ocidentais. São raros, no entanto, os que evocam sua emergência antes do século XII”.

A prática da confissão auricular estaria ligada de maneira profunda a esse processo de nascimento do indivíduo. Nas palavras de Ferreira (2012, p. 118),

[...] é possível refletir se a prática da confissão não estaria estreitamente relacionada a um aprofundamento da intimidade, do plano dito psicológico, dado o fato de que se requer que o próprio penitente realize um processo de auto-reconhecimento e de reflexão sobre o que pensa ou sente, a fim de avaliar a necessidade de confissão sobre determinado elemento. *Fiel e confessor estabelecem um laço de interdependência e de mútua responsabilidade em prol de um objetivo comum: a salvação da alma do penitente* [...]. Reflete-se sobre o IV Concílio de Latrão e suas

²⁰ Para mais informações sobre esse processo, vide Morris (1987).

²¹ O acesso a informações mais específicas sobre o tema está em Prior e Souza (2014).

consequências, destacando a maior individualização do fiel, *que terá uma atenção mais personalizada por parte do clérigo* (grifos nossos).

Os dois trechos grifados da citação mostram como esse processo de gênese do indivíduo estava ligado ao aprofundamento do poder pastoral do clérigo, responsável por dirigir a consciência do fiel à salvação obrigatória pregada pela Igreja. Além disso, havia em curso o surgimento de uma visão mais laica de sociedade e da produção do conhecimento, pois

A influência da Igreja sobre a cultura só foi quase total durante a alta Idade Média. A partir da revolução comercial e do desenvolvimento urbano, as coisas mudam. Por mais fortes que continuem a ser os interesses religiosos, por mais poderosa que seja a alta hierarquia eclesiástica, grupos sociais antigos ou novos têm outras preocupações, têm sede de conhecimentos práticos ou teóricos diferentes dos religiosos, criam para si instrumentos de saber e meios de expressão próprios. Nesse nascimento e desenvolvimento de uma cultura laica, o mercador desempenhou um papel capital. Para seus negócios, tem necessidade de conhecimentos técnicos. Por sua mentalidade, visa ao útil, ao concreto, ao racional. Graças ao dinheiro e ao poder social e político, pode satisfazer suas necessidades e realizar suas aspirações (LE GOFF, 1992a, p. 103).

Sendo assim, foi essencial iniciar a apresentação do contexto do baixo medievo pelo renascimento urbano, já que esse fenômeno se encontra no cerne de todos os demais acontecimentos que marcaram o período. Ele está, portanto, ligado à laicização cultural e à criação das universidades. Como explica Le Goff (1997, p. 3),

[...] a cultura, a arte e a religião têm uma fisionomia eminentemente urbana. Mas a cidade tende também a se instalar, se não a estacionar. Ela cristaliza seu corpo físico nos lugares em que se fixou, quase sempre no interior das muralhas onde se encerra, institucionaliza seu impulso político numa comunidade vitoriosa, mas estabilizada, sua atividade produtora se organiza segundo uma tendência corporativa, sua efervescência escolar e intelectual se acomoda nas universidades.

Durante a baixa Idade Média, as universidades adquiriram um notável protagonismo na difusão e na transmissão de saber. Esse foi o período de sua definitiva consolidação (GARCÍA; NAVARRETE, 2008, p. 427). Presume-se que o *Livro das Confissões* tenha sido escrito no âmbito da universidade de Salamanca, constituindo um tratado de moral e de direito positivo (MACHADO; MOREIRA, 2012). A valorização do mundo do direito no reino de Castela, incluindo o direito canônico, bem como a formação das universidades, são fatores que possibilitaram a produção da referida obra.

O reinado de Afonso X é reconhecidamente marcado pela apreciação do universo jurídico. Na intenção de implantar um direito territorial que anulasse as diversidades jurídicas dos distintos territórios da Coroa, Afonso X renovou o direito local a partir de inspirações do

direito romano, o que ampliou e reforçou a autoridade régia (BORGE, 2010, p. 151). A partir dessa renovação legislativa foi possível criar um modelo de universidade. As universidades castelhanas se definiram, de maneira semelhante a outras zonas da Europa, como estudos gerais e suas características ficaram muito bem refletidas nas *Sete Partidas*, o grande código legal impulsionado²² pelo rei castelhano (BORGE, 2010, p. 338). Em Castela as universidades mais antigas foram as de Palencia e a de Salamanca (Figura 3), fundada em 1218 por Afonso IX de Leão²³. Como explica Borge (2010, p. 338-339),

Pouco depois que a [universidade] de Palencia, se estabeleceu também o estudo geral de Salamanca, a finais de 1218 ou começos de 1219, por Afonso IX de Leão. Sua estrutura e organização ficaram fixadas em 1254 mediante um privilégio de Afonso X que, entre outras coisas, estabelecia em onze o número de cátedras: três de direito canônico, uma de direito civil, duas de lógica, duas de gramática, duas de medicina e uma de música. [...] De todas elas, foi a universidade de Salamanca que teve maior projeção nessa época.

Figura 3 – Universidade de Salamanca



Fonte: <http://studyabroad.illinoisstate.edu/images/spain/salamanca-submast.jpg>. Acesso em: 23 jul. 2017.

Nesse contexto, destaca-se a ascensão das línguas vernáculas²⁴ no âmbito da difusão do saber. García e Navarrete (2008, p. 426) afirmam que o esplendor do vernáculo se deu no século XV. No entanto, o *Livro das Confissões* foi produzido em língua vernácula e publicado no início do século XIV, o que mostra que Castela já estava inserida no processo de democratização e laicização do acesso ao saber, acompanhado da presença cada vez maior de leigos nas universidades. A chancelaria real abandonou o latim desde 1230 e adotou o

²² Há divergências sobre a autoria ser do rei ou ele capitanear uma equipe que proporcionou essa mudança legal.

²³ Em um primeiro momento Salamanca está no reino de Leão, mas, logo após os reinos de Castela e Leão se unirem, ela passou a ser uma das principais universidades deste reino unificado, que se estabelece e se denomina ao longo do tempo apenas como Castela.

²⁴ As línguas vernáculas seriam as línguas locais, que foram tomando os espaços nas produções escritas em oposição ao uso do latim remanescente desde o Império Romano.

castelhano, língua que Afonso X escolheu para a totalidade de sua obra. Essa substituição visou a contribuir para a origem de um sentimento de maior unidade entre os moradores do reino e para a compreensão das obras pelo público que não era versado em latim (RUCQUOI, 1995, p. 179).

Um dos aspectos da crescente popularização do saber é a mudança dos materiais utilizados na confecção dos livros, que barateou seus custos e o preço final (GARCÍA; NAVARRETE, 2008, p. 426). Entre os séculos XIV e XV, os livros, por textualizarem um complexo *corpus* doutrinário, destacaram-se como um dos principais mecanismos dirigidos para o ordenamento social. Assim, as obras ajudaram a promover as normas de conduta que precisavam ser aceitas pelos eclesiásticos, príncipes, nobres e o laicato em geral (TEODORO, 2014, p. 4). Incluídos nesse processo estão os livros confessionais. Porque descreviam os pecados com detalhes para diferenciar as possíveis penitências, os confessionais se tornaram verdadeiros manuais de conduta, cuja potencialidade é servir como instrumento de controle social e institucional da Igreja. Livros como os manuais de confissão possuem pelo menos duas funções: disciplinar, mostrando o que é proibido, e estabelecer as formas de reconciliação com Deus, através da remissão dos pecados.

1.2 A península Ibérica entre os séculos XIII e XIV

O tempo anterior à publicação do *Livro das Confissões* na península Ibérica é marcado por conflitos de diversas ordens. A análise das condições de produção da obra empreendida nesse trabalho se esforça por compreender os acontecimentos em Castela entre 1250-1350, visto que o documento foi produzido no ano de 1316. Propomo-nos também a observar o contexto de recepção do livro, por isso as considerações se alongam até o ano de 1350.

O século XIII e as primeiras décadas do século XIV em Castela são repletos de cenários de instabilidades, entre as quais se destacam: os conflitos sucessórios tanto na Coroa de Castela quanto na Coroa portuguesa; as contendas constantes que deram o tom à Guerra de Reconquista; e os problemas econômicos ocasionados pelos gastos ostensivos com a ofensiva militar contra os mouros que ainda ocupavam o território. Sendo assim, muitos autores se referem aos cem anos em questão como anos de crise²⁵:

²⁵ A palavra crise aparecerá diversas vezes nesta discussão contextual, pois as fontes bibliográficas consultadas trabalham com diversas facetas de instabilidades se referindo a elas como crises: as crises sucessórias e a crise demográfica, por exemplo. Esses, entre outros fatores, tornam o centenário em questão um tempo de dificuldades diversas na Península Ibérica. Há várias vertentes historiográficas que criticam o uso da expressão crise, mas, diante de sua constante aparição nos autores percorridos durante a pesquisa, optamos por não entrar nesse debate.

[...] os acontecimentos políticos da história castelhana apresentam a forma aparente de uma evolução agitada, às vezes dramática, na que incidem as circunstâncias de uma crise econômica profunda e os desequilíbrios, sociais e setoriais, das lentas recuperações, a irresolução constitucional do modelo político aristocrático e a insuficiência do sistema absolutista de Estado, a hegemonia sociopolítica da nobreza e seus contínuos intentos de emergir da sociedade civil, além da anarquia social dos poderosos e as revoltas dos humildes (IRADIEL; SALUSTIANO; SARASA, 2010, p. 393).

Começaremos a tratar do período em questão a partir do reinado de Afonso X (1252-1284)²⁶, conhecido como *o sábio* por ter se aventurado pelos mais variados campos da ilustração, como a poesia, as letras e as ciências. Sendo assim, Afonso X é reconhecido pelo desenvolvimento cultural e jurídico protagonizado em seu tempo.

1.2.1 Instabilidades políticas e econômicas

Álvarez Borge (2010, p. 150) concorda com a afirmação supracitada de Iradiel, Salustiano e Sarasa (2010, p. 393) quando considera que a situação econômica, política e militar do reino de Castela nesses anos era muito delicada. Tal conjuntura estaria relacionada aos mais diversos fatores. Pretende-se aqui elencar alguns dos principais aspectos de crise que permearam o contexto castelhano-leonês no já referido recorte.

Em geral podemos afirmar que hoje em dia tende-se a interpretar majoritariamente a crise como reação frente aos desajustes provocados pela etapa de crescimento do sistema. Desses desajustes provocam-se inicialmente fomes e carestias em sistemas na borda da subsistência. A consequência imediata das primeiras dificuldades é a reação descontrolada da sociedade: guerras e revoltas sociais. A incerteza que geram as converte no maior e mais ativo desencadeador da crise, desatando os piores tempos da recessão e dos “maus tempos”. Pouco a pouco o sistema irá reagindo, introduzindo novidades que irão reajustando o sistema e transformando-o, adaptando-o aos novos tempos e necessidades em definitivo, à Modernidade. Nesse sentido, os terríveis anos que pontuam a quase totalidade do século XIV nos reinos peninsulares, como no resto da Europa serviram como “acelerador” das mudanças e transformações que vinham apontando-se (GARCIA; NAVARRETE, 2008, p. 193).

Complementando as proposições de García e Navarrete, Borge (2010, p. 145) defende que os documentos apontam para a carestia e os elevados preços como parte dos problemas econômicos resultantes, para o autor, de um “[...] processo inflacionário persistente desde finais do século XII”. Além disso, a situação se agravava pelos altos gastos advindos da Guerra de Reconquista e dos projetos e aspirações pessoais do rei Afonso X em se tornar imperador do Sacro Império.

²⁶ Viveu entre 1221-1284, mas reinou entre os anos de 1252-1284.

Nestas circunstâncias, a política exterior e as relações internacionais castelhanas se viram determinadas e quase monopolizadas pelo *fecho Del Imperio*²⁷ que, na linguagem da época, significava as aspirações de Afonso X (1252-1284) à Coroa imperial alemã [...]. Durante quase vinte anos, Afonso X pretendeu negociações diplomáticas, pressões políticas e acordos comerciais que foram insuficientes frente à força dos outros candidatos [...]. A eleição de Rodolfo de Habsburgo em 1273 e o compromisso de renúncia obtido na entrevista celebrada em Beaucaire entre Afonso X e o papa em 1275 puseram fim a uma vontade irreal e condenada ao fracasso desde o primeiro momento (IRADIEL; SALUSTIANO; SARASA, 2010, p. 397).

A tentativa imperial impôs a Castela elevados gastos e deteriorou a situação interna. Dessa forma, a sociedade se via afetada por crescentes desajustes econômicos e por graves desequilíbrios sociais. Além disso, Para Borge (2010, p. 148), “O *Fecho Del Império* foi uma fonte contínua de gastos e um dos fatores que, além de piorar a situação econômica, contribuíram para o afastamento de alguns setores nobiliárquicos, que provocaram várias crises internas e rebeliões”. Assim, tanto a Reconquista quanto o *Fecho Del Imperio* acabavam por tornar necessários novos tributos extraordinários (BORGE, 2010, p. 150), cenário cuja consequência é a reação descontrolada da sociedade – guerras e revoltas sociais – , ou seja, o agravamento da crise e a insatisfação dos setores da nobreza.

Iradiel, Salustiano e Sarasa (2010, p. 396) concordam e complementam as posições dos autores anteriores que abordam os problemas econômicos, afirmando que houve um desajuste nos eixos da economia com um processo inflacionário causado pelo aumento crescente dos preços dos produtos importados. Ou seja, havia uma crise do sistema monetário e uma contração das exportações, tudo isso ainda no governo de Afonso X. Sendo assim, o monarca teve que acordar uma desvalorização da moeda por duas vezes, em 1252 e 1258, e, posteriormente, em 1268. Ainda, como destaca Borge (2010, p. 145), “Afonso X procurou frear a carestia mediante uma política de fixação de preços e salários”. Essas medidas deixaram insatisfeitas tanto a nobreza quanto os grupos urbanos (IRADIEL; SALUSTIANO; SARASA, 2010, p. 397).

Outra causa para a insatisfação dos nobres com Alfonso X foram as legislações²⁸ propostas pelo rei que iniciavam uma centralização jurídica do reino. As revoltas da nobreza aconteciam na tentativa de controlar o rei frente a uma política monárquica centralizadora do

²⁷ O *Fecho del Imperio* foi o nome que nos textos castelhanos se deu ao intento de Alfonso X, o Sábio, de ser eleito em 1257 como rei dos romanos do Sacro Império Romano-germânico, aproveitando sua condição de filho de Beatriz de Suábia.

²⁸ Essas legislações foram iniciadas com o *Espéculo* e o *Fuero Real* e, algum tempo depois, foram substituídas pelas *Sete Partidas*. Sobre esse assunto, vide Reis (2007) e Bermejo Cabrero (2011).

poder baseada no Direito Romano, pois as legislações estabelecidas limitavam os privilégios dos grupos dirigentes (MARTIN, 1990, p. 35).

Afonso X, preocupado com sua possível eleição imperial, aceitou em negociação a maior parte das petições dos nobres, dando-lhes força. A situação se complicou ainda mais quando houve uma invasão dos benimerines²⁹, em 1275, que tornou necessário estabelecer impostos extraordinários, uma vez que os cofres da Coroa estavam vazios em decorrência dos gastos com o *Fecho Del Imperio* (BORGE, 2010, p. 150).

Outro episódio de notável importância acontecido já no fim do reinado de Afonso X foi a revolta de seu filho Sancho, o então futuro Sancho IV (1258-1295):

Nesse mesmo ano [1282], Afonso X tinha que fazer frente à sublevação de seu filho Sancho IV, que se considerava com direito ao trono depois da morte de seu irmão Fernando, enquanto o monarca e uma parte da nobreza consideravam herdeiros aos filhos de Fernando, os infantes de La Cerda (MARTIN, 1990, p. 26).

Os conflitos se agravaram a ponto de tornarem-se uma guerra civil, que durou de 1282 até a morte do rei Afonso X, em abril de 1284 (BORGE, 2010, p. 150). Castela se dividiu perante a questão: Afonso X contava com o apoio exterior do monarca francês (tio dos filhos de Fernando, os infantes de La Cerda), de alguns nobres e das cidades de Sevilha e Múrcia (IRADIEL; SALUSTIANO; SARASA, 2010, p. 397); Sancho IV tinha a seu lado grande parte da nobreza, dos eclesiásticos e das cidades castelhanas e leonesas. Diante de tamanho apoio a Sancho, a despeito da posição do rei, a sublevação do filho e a guerra civil iam além de uma mera disputa sucessória:

Em torno da sucessão se formaram bandos e facções que eram reflexo de uma situação de crise que vinha alastrando-se durante todo o reinado de Afonso X, tal como refletiam outras sublevações e revoltas nobiliárquicas que temos mencionado. Sublevações e revoltas que começam, portanto, durante o reinado de Afonso X, crescendo em importância à medida que durante boa parte da primeira metade do século XIV, refletindo a nível político uma situação de crise que funde suas raízes em causas sociais e econômicas (BORGE, 2010, p. 151).

O governo de Sancho IV (1284- 1295), de acordo com Iradiel, Salustiano e Sarasa (2010, p. 397), ficou conhecido por ser capaz de dominar os desmandos da nobreza, visto que ele contava com o apoio das cidades. Levando-se em consideração a forma como ascendeu ao poder, em detrimento dos “[...] partidários dos filhos de Fernando, [...] os Infantes De la Cerda” (VIDOTTE; RUI, 2016, p. 103), Sancho IV necessitava esforçar-se para fundar sua

²⁹ O nome faz referência aos muçulmanos advindos do sultanato de Benimerín, localizado no atual Marrocos.

legitimidade. Diante disso, tem início um movimento de retorno da monarquia ao seio da religião, produzindo “[...] o primeiro marco cultural de raiz castelhana [...], a fim de corrigir o modelo letrado de Afonso X e definir os valores de uma nova dinastia reinante, assentada em firmes princípios de religiosidade” (REDONDO, 2012, p. 45).

A esse movimento chama-se *Molinismo*³⁰, em referência à Maria de Molina, esposa de Dom Sancho IV, que foi tutora dos dois monarcas que sucederam seu marido. A rainha usou as referências criadas nos anos de vida de Sancho IV para legitimar sua descendência. Sancho encarou a tarefa, em produções bibliográficas, de definir um programa político e de requerer um respaldo teológico para afirmar os direitos sucessórios de uma linhagem régia. Ele inaugurou uma espécie de propaganda letrada para respaldar uma identidade, como é o caso do livro *Castigos*:

E nós, el rey don Sancho, que fizimos este libro, heredamos los regnos que avie nuestro padre el rey don Alfonso porque el infante don Fernando era mayor que nós, seyendo él casado e aviendo fijos, murió grand tienpo ante que el rey nuestro padre finase. Ca si él un día visquiera más que nuestro padre, non oviéramos nós ningun derecho en el regno. Mas ordenamiento fue de Dios que fuese así. E a lo que Él ordena non puede nin debe pasar ninguno contra ello, ca Él es aquel que sabe qué es lo que faz (*Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el rey don Sancho IV*, 1952, p. 166).

Essa correção ou retorno aos valores religiosos que marcaram os reinados ibéricos até o fim da menoridade de Afonso XI é interessante na medida que indica certa preparação do terreno político para a produção do *Livro das Confissões*, pois tornou o ambiente castelhano propício não só para a produção como para a recepção do documento em questão.

Após a morte de Sancho IV, em 1295, sucede um período de menoridade do infante Fernando IV (1285-1312), herdeiro do trono. A menoridade “[...] é um período especialmente propício para que se disparem todo tipo de ambições e lutas pelo poder, a cargo dos mais altos setores nobiliárquicos” (GONZÁLEZ MÍNGUEZ, 1998, p. 1071-1072), por isso gera um cenário anárquico que pode ser agravado por guerras civis, abusos de poder da Igreja e intervenções de reinos vizinhos. Durante a menoridade do filho de Sancho IV, Dona Maria de Molina teve que enfrentar as ameaças ao trono de Fernando, protagonizadas por Dom Alonso de la Cerda, Dom João e Jaime II de Aragão. Benevides (1860, p. ii), em seu prólogo às Memórias de Fernando IV, destaca que:

³⁰ Há alguns documentos base para analisar as raízes do Molinismo, como o texto *Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el rey don Sancho IV* – que Redondo (2012, p. 54) afirma ser um “[...] regimento de príncipes com uma clara deriva espiritual” – e o *Elucidário* que, em seu prefácio, traz as pautas do pensamento científico do monarca.

A história dessa contenda, tão prolongada quanto fecunda, é a história do reinado de Fernando IV, em cuja menor idade os grandes aspiraram à supremacia aristocrática, a Igreja à sua prepotência absoluta e os municípios à sua mais pronta emancipação.

Em Castela a pressão nobiliárquica se acentuou tanto na menoridade de Fernando IV como na de seu filho Afonso XI. Entre 1295 e 1325, o reino se dividiu em bandos entre os tutores, ocasionando um período de guerra civil e anarquia (MARTIN, 1990, p. 37). O governo pessoal do rei Fernando IV, por sua vez, situa-se entre 1301-1312, ao passo que Benevides (1860, p. ii) o descreve como “turbulento”.

De acordo com González Mínguez (2006, p. 455-456), “[...] durante o reinado de Fernando IV são perceptíveis alguns sintomas que refletem as dificuldades pelas quais estava passando o reino nesses momentos, expressão de uma tendência recessiva de caráter geral”. O autor diz isso ao abordar uma diminuição demográfica ocorrida durante o reinado de Fernando IV, seja por migrações ou mortes. Mínguez cita também adversidades climáticas que causaram fome e carestia durante o reinado, para o autor, “[...] estamos, sem dúvida, diante da primeira de uma série de maus anos que ficaram conhecidos como a crise do século XIV”.

Diego de Colmenares (1970, p. 445) explica a fome como consequência não só das adversidades climáticas como também da continuação de guerras e tumultos que impediam que os campos fossem lavrados, além de pestilências que já tornavam a morte presente no cotidiano. As crônicas do próprio rei Fernando IV contam que “[...] houve em toda a terra muito grande fome; e os homens morriam pelas praças e pelas ruas de fome” (*Memórias de D. Fernando de Castilha*, p. 119).

Após a morte de Fernando IV,³¹ em 1312, Afonso XI, com a idade de um ano, sucedeu a seu pai. A regência, nesse caso, foi exercida pelos infantes D. Juan (filho de Afonso X) e D. Pedro (filho de Sancho IV) e a tutela coube a Dona Maria Molina, avó do rei. Sobre esse período, Iradiel, Salustiano e Sarasa (2010, p. 399-400) salientam que

[...] o reino estava praticamente dividido e cada um dos tutores ministrava justiça, reunia Cortes e fazia importantes concessões aos conselhos e cidades de sua zona de influência. Mais nos territórios controlados pelo infante Pedro e Maria de Molina que nos domínios reais administrados pelo infante Juan, os conselhos dominaram a situação, obrigaram a criação de um conselho, composto por cavaleiros, ou prelados,

³¹ Buscou-se aqui fazer uma descrição mais alongada do reinado de Fernando IV (1301-1312) porque seu período de governo antecede imediatamente à publicação do *Livro das Confissões*, que estima-se ter ocorrido em 1316. Ou seja, o cenário desses anos provavelmente influenciou na escrita do documento e nas concepções de Martin Pérez ao escrevê-lo, do mesmo modo que o cenário posterior influencia o contexto de recepção do livro.

e homens bons das cidades e exerceram, através das Cortes, um verdadeiro controle sobre os tutores e sobre os territórios da realeza.

De acordo com Vidotte e Rui (2016, p. 104), “[...] os conflitos sucessórios com a participação dos Infantes de la Cerda estenderam-se também durante a menoridade de Afonso XI, colocando em risco o poder desse rei”. O sistema de governo regencial iniciado em 1312 funcionou até 1319, quando ambos os tutores morreram. A crise sucessória se agravou com a morte de Maria Molina, em 1321 (IRADIEL; SALUSTIANO; SARASA, 2010, p. 400). Com a entrada de novos personagens da linhagem real que passaram a disputar o controle do reino, a guerra civil e a divisão alcançaram seus pontos máximos. Como bem descrevem Iradiel, Salustiano e Sarasa (2010, p. 4),

Os anos 1321-1325, turbulentos ao máximo, refletiam o que foi o comportamento da sociedade política durante as épocas de menoridade monárquica: roubos e usurpações dos ricos homens e dos cavaleiros, consentidos pelos tutores; divisão das cidades e dos territórios do reino; diminuição do patrimônio e das rendas reais, apropriados por particulares, que conduzem as finanças do reino a uma situação catastrófica; empobrecimento dos *pecheros* e levantamentos campesinos que manifestam os primeiros sintomas de uma crise geral, agora de conotações estruturais claras, do sistema econômico e social castelhano-leonês.

Um período de sucessivas revoltas nobiliárquicas, crises sucessórias e menoridades reais é um tempo marcado pela instabilidade e pela sensação de anarquia. As disputas pelo poder tornaram a vivência cotidiana cada vez mais dificultosa, levando os cidadãos a uma ligação mais forte com o poder cultural que a Igreja exerce. É na autoridade eclesiástica que, muitas vezes, esses indivíduos encontram certo princípio de governo que gera tranquilidade, pois é aparentemente estável, daí buscarem a instituição religiosa. Os modelos de vida propostos pela Igreja costumam ganhar força em períodos de vácuo de identidade e de poder, como parece ser a situação de Castela no período em questão.

Afonso XI ascendeu ao poder efetivamente em 1325, aos 14 anos, tendo em mãos a tarefa de restaurar a ordem num reino em que ela parecia ser a principal aspiração e suas medidas foram exercer uma política enérgica face a uma nobreza revoltada. De acordo com Rucquoi (1995, p. 180),

[...] incluindo as execuções sumárias, as promessas e a retomada da guerra contra os muçulmanos, uma paz nas cidades pela supressão das hermandades, e a criação de magistrados urbanos nomeados pelo poder real – os regidores – *escolha sistemática de personagens saídas das classes médias e versadas em direito, os letrados, para*

*ocupar os centros da administração régia*³² – à custa da alta nobreza – e, enfim, a política prudente conduzida pela coroa no conflito entre a França e a Inglaterra que permitiam ao reino ultrapassar a crise (grifos nossos).

Martin (1990, p. 42) antecede a posição de Rucquoi e caracteriza a política interior de Afonso XI como “[...] orientada principalmente ao aumento da renda real, anulação política das cidades e o controle da nobreza, a fim de fortalecer o poder monárquico”. Dessa forma, pode-se dizer que o governo de Afonso XI foi marcado por negociações com a nobreza, fixando quanto a coroa os pagaria e ainda quais seriam os compromissos que eles deveriam ter em contrapartida para com a mesma.

As demandas econômicas dos conselhos (dos nobres da época) foram atendidas em parte, mas não as políticas: as irmandades de natureza política foram abolidas e o rei enviou aos conselhos mais importantes um representante, ‘el corregidor’, para que atuasse como a mais alta autoridade do conselho municipal contribuindo para a centralização do poder nas mãos do rei [...]. Afonso não pretendia anular a nobreza, mas controlá-la politicamente, dando-lhe renda suficiente [...]. Graças a esta política nobiliárquica, Afonso pôde garantir a segurança interna [...] (MARTIN, 1995, p. 42-44).

Se as cidades perderam papel político, em contrapartida elas desfrutaram de segurança ao cessarem os constantes roubos e saques nobiliárquicos (MARTIN, 1995, p. 43).

Além da política de apaziguamento da nobreza, Afonso XI teve como objetivo o fortalecimento comercial e mercantil das cidades e das equipes patrícias, e a luta contra os muçulmanos e granadinos na fronteira e na zona do estreito de Gibraltar (IRADIEL; SALUSTIANO; SARASA, 2010, p. 401). Por isso, ao mesmo tempo em que retirava poder político da nobreza, a monarquia chefiada por Afonso XI pôs em prática uma série de medidas que tendiam a realçar o prestígio moral e social da cavalaria. Assim, tentou-se trazer à cena valores éticos para o comportamento do grupo e também uma valoração dos ideais aristocráticos (IRADIEL; SALUSTIANO; SARASA, 2010, p. 401). Visto que, a partir do século anterior, os nobres já começaram a ter mais acesso à leitura, inclusive a textos produzidos em língua vernácula, frequentavam as universidades e acessavam um discurso ético veiculado pela Coroa, a produção de livros moralizantes teria uma recepção ainda maior.

Entretanto, as incertezas políticas permaneceram presentes durante todo o período entre 1250-1350 (VIDOTTE; RUI, 2016, p. 104), como demonstram as tentativas de conceder legitimidade aos reinados após Afonso X e a questão sucessória entre os herdeiros De La

³² Isso só foi possível devido ao processo de laicização do saber iniciado nos séculos anteriores a partir da criação das universidades, da utilização cada vez maior de língua vernácula e do aumento no acesso aos livros.

Cerda e Sancho IV. A *Crônica Del Rey Don Alfonso Décimo* é uma dessas tentativas de legitimar o governo de um sucessor.

Escrita no século XIV pelo conselheiro de Afonso XI, a *Crônica del Rey Don Alfonso Décimo* revela as preocupações políticas do momento: o desejo de manter a unidade do território, garantir a institucionalização da monarquia como forma de governo e afirmar a legitimidade de Sancho IV e de seus sucessores, especialmente Afonso XI. Assim, a crônica não trata exclusivamente de Afonso X e dos seus feitos, mas, de forma mais ampla, do reino de Castela e Leão no período de 1252 a 1284, tendo como foco de destaque a atuação de Sancho IV, avô de Afonso XI, que reinava no momento da sua elaboração. Ao enfatizar o reconhecimento de Sancho IV como legítimo herdeiro de Afonso X, o cronista pretendia afirmar a autoridade de Afonso XI, legitimando-o em um cenário de disputas pelo poder que marcou tanto o seu reinado como o de seus antecessores (VIDOTTE; RUI, 2016, p. 103).

Sendo assim, percebe-se que até à morte de Afonso XI, em 1350, a legitimidade de Sancho IV continuava a ser construída. Elucidamos, dessa forma, os comentários acerca da realidade política castelhana-leonesa entre os anos de 1250-1350, contando que a apresentação de um cenário marcado por instabilidades, conflitos e períodos de anarquia aponta para uma cultura propícia à origem de manuais comportamentais, como o livro das confissões.

1.2.2 A morte no cotidiano: a proximidade da Guerra de Reconquista e as pestilências recorrentes

Antes de discorrer acerca da Guerra de Reconquista em si, é importante destacar a explicação construída pela Igreja para a invasão muçulmana à península Ibérica no século VIII. A primeira informação a ser destacada é que a formação do reino peninsular ibérico castelhana está ligada intrinsecamente ao discurso religioso. A Igreja, ao se coadunar com os visigodos, monta uma estrutura conciliada com a hierarquia de poder dos que haviam conquistado a península. Dessa forma, a perda do território para os muçulmanos é também uma perda para a instituição eclesiástica.

Ao longo do período de formação da monarquia astur-leonesa³³ (718-1037), elementos do discurso religioso, como o milenarismo, profecias, providencialismo, culto a Santiago e uma complexa sociedade monástica, desempenham uma função decisiva no processo de

³³ O Reino de Astúrias foi a primeira entidade política cristã estabelecida na Península Ibérica depois do colapso do reino visigodo de Toledo. O reino de Astúrias é o precedente histórico da Coroa de Castela e é considerado o embrião da Espanha.

consolidação do reino e da Igreja astur-leoneses (NOGUEIRA, 2001, p. 286). Sendo assim, os elementos religiosos certamente marcavam a cultura social ibérica, e não seria diferente com a invasão do território.

Para Rucquoi (1995, p. 215-216), a Reconquista tinha um caráter de *missão divina* e os reis legitimaram seu reinado por meio das conquistas contra os muçulmanos, caracterizando-as como “[...] uma prova da sua submissão a Deus e aos seus mandamentos”. A Reconquista adquire contornos de *guerra santa* e se constitui como uma tônica de unificação e identidade dos diferentes reinos ibéricos.

A guerra contra o infiel [...] foi igualmente um mito em que se baseou a justificação do poder dos reis e tem uma função unificadora. Para além das diferenças e das rivalidades, das guerras entre Portugal e Castela, entre Castela e Aragão ou Navarra, para além ainda da flutuação das relações de uns e outros com o reino de Granada, todos os cristãos do Norte da península se identificavam na luta contra o Islã, participando de um mesmo projeto militar, religioso e econômico, projeto existencial que se tornou essencial (RUCQUOI, 1995, p. 216).

Há outro discurso sobre a invasão muçulmana ainda mais interessante quando se está observando o peso simbólico da guerra de Reconquista. O discurso religioso atribuiu a invasão muçulmana a dois fatores, entre os quais está a degeneração da sociedade visigoda. “Mais importante, contudo, pela aparição nas três crônicas, e constituindo-se a grande novidade do século XIII, é a culpabilidade dos judeus na *degeneração* da sociedade goda e sua traiçoeira colaboração com o muçulmano invasor” (grifo nosso) (NOGUEIRA, 2001, p. 286). Com destaque para a ideia de degeneração, Nogueira (2001, p. 294) mostra que há trechos, em diferentes documentos, que atribuem a invasão do reino da Hispânia visigoda a práticas sexuais desregradadas:

Deste modo, se a *Crônica Profética* e com mais objetividade a *Crônica de Alfonso III*, já apontam para a “Grande Transgressão”, o pecado dos pecados, o pecado da carne na origem da tragédia do reino cristão de Toledo, neste relato o pecado se personaliza e adquire contornos mais definidos. Conjugando a Luxúria com a Felonia, como aparecerá em Tristão e Isolda, – mas sem a mediação (desculpa?) do filtro mágico. A queda dos Godos imita a Queda do Homem, numa traição explícita ao Senhor e por intermédio da sedução da mulher, responsável pelo aviltamento da Cristandade hispânica, até a sua redenção, iniciada por um “messias visigodo” Pelayo e amparada pelo Apóstolo Tiago. Aqui a “reconquista” assume uma forma de penitência, que culminará com a expulsão dos infiéis e a restauração do reino cristão de Toledo.

É dessa penitência que pretendemos tratar: o processo de restauração da hegemonia cristã na península Ibérica. A partir do proposto por Nogueira, podemos presumir que, no

âmbito do discurso religioso, a Reconquista adquiriu certo caráter moralizante. Essa moralidade foi aplicada à guerra em um aspecto simbólico, a fim de levar os cristãos ibéricos a retornarem ao comportamento anterior à invasão muçulmana, merecendo a conquista do território novamente.

Embora os autores Iradiel, Salustiano e Sarasa (2010, p. 394) destaquem que sociedade castelhana dos séculos XIV e XV “[...] continuou escutando os gritos de guerra santa, de cruzada contra os muçulmanos”, a grande expansão dos reinos cristãos do norte, fenômeno denominado tradicionalmente de Reconquista, foi o evento mais relevante na História da Espanha durante os séculos XII e XIII. Essa expansão foi um processo de aquisição de território, marcado por lutas esparsas, em diferentes ocasiões (BORGE, 2010, p. 9). Alguns setores da nobreza e ordens religiosas se beneficiaram dessas conquistas por meio das concessões de terras realizadas pelos reis, “[...] chegando a alcançar em seus novos domínios um poder equiparável ao da própria coroa” (MARTIN, 1990, p. 10). Após os reinados de Fernando III (1217-1252) e Afonso X (1252-1284), a obtenção de territórios cessou (RUCQUOI, 1995, p. 177).

Diante disso, a Reconquista apresenta-se como um dos fatores das futuras revoltas nobiliárquicas e, por consequência, da necessidade de ações enérgicas dos reis para centralizar o poder dentro do reino. Martin (1990, p. 42) afirma que o poder adquirido pela nobreza castelhana, em face das instabilidades políticas que marcaram o reino entre 1282 e 1325, permitiu que em pleno século XIV fosse possível que os nobres fizessem guerras locais contra muçulmanos e a outros nobres sem a permissão da monarquia. Sendo assim, os conflitos não deixaram de estar presentes no cenário ibérico. Os conflitos prosseguiram sendo protagonizados “[...] por nobres que se sentiam lesados pelo seu rei legítimo, guerras entrecortadas de tréguas e de paz à mistura com casamentos” (RUCQUOI, 1995, p. 177).

González Mínguez e Palacios Martínez (2006, p. 458) ao trabalharem as crises demográficas presentes na Coroa de Castela, contribuem para pensar os efeitos da guerra de reconquista. Para os autores,

Resulta difícil medir a incidência dos conflitos bélicos na demografia, já nos referimos aos efeitos diretos das guerras como as sequelas que estas deixam, afetando a produção econômica e a vida cotidiana dos contemporâneos. [...] Diferente valoração merecem as sequelas ou efeitos secundários das guerras, pois nos lugares onde se localizam os conflitos bélicos a destruição de bens do entorno é muito importante.

Dessa forma, conflitos frequentes só resultariam em agravamento das crises sociais. Desde 1275, desembarques frequentes de muçulmanos advindos do Sultanato de Benimerín ocasionavam contínuos conflitos e guerras, dando apoio a Granada para que esta mantivesse o domínio de suas fronteiras. Nesse contexto, os monarcas castelhanos programaram diversas campanhas que, além de serem custosas para a coroa, “[...] acabavam em fracassos ou em êxitos militares de curta duração” (IRADIEL; SALUSTIANO; SARASA, 2010, p. 403). Sendo assim, apenas a pacificação interna de Castela permitiu a Afonso XI recuperar o território anterior às invasões e resolver as questões da fronteira com Granada, além de abrir o estreito de Gibraltar à navegação dos cristãos (IRADIEL; SALUSTIANO; SARASA, 2010, p. 404).

O século XIII e a primeira metade do século XIV foram, portanto, temporalidades conturbadas que mantiveram presentes os sentimentos de guerra, conflito e proximidade com a morte. Este último esteve vinculado não só aos conflitos de reconquista e às instabilidades políticas, mas também à recorrência de pestilências, cujos episódios eram frequentes na baixa Idade Média. Conforme indica Iradiel e outros, “[...] as crônicas aludem repetidamente a destruições e catástrofes produzidas por fenômenos meteorológicos anormais: chuvas torrenciais e inundações ou sequidade dos tempos”. Agravavam tal situação “[...] as más condições higiênicas, os níveis de vida baixos e as medidas sanitárias que eram insuficientes como forma de luta contra as enfermidades mais graves” (IRADIEL; SALUSTIANO; SARASA, 2010, p. 464). Toda a situação de fome também fazia com que a população estivesse suscetível ao acontecimento dessas epidemias.

A população européia passou por gravíssimas dificuldades ao longo da primeira metade do século XIV: a produção agrária era insuficiente para atender uma população cada vez mais numerosa e com maiores necessidades, e o comércio se viu afetado pelas guerras mediterrâneas e atlânticas que aumentavam os riscos e encareciam os preços de toda classe de artigos, incluindo os alimentícios. Mal alimentada e sem recursos, a população ficava exposta a uma maior incidência de qualquer tipo de enfermidades e epidemias (MARTIN, 1990, p. 46).

É consenso entre os autores consultados para este trabalho que a grande vilã demográfica do século XIV foi a peste negra. É válido destacar que, em relação ao *Livro das Confissões*, o surto epidêmico dessa pestilência ocorre no período relativo à recepção do livro:

Finalmente, a enfermidade de maior impacto social na baixa Idade Média foi a peste negra, causa das grandes mortalidades da época e origem de uma morte fulgurante e súbita. Os textos literários e científicos do período manifestam a absoluta impotência do homem frente a enfermidade que chegava a dizimar populações inteiras, destruía famílias e acabava com quarentenas, medidas higiênicas ou isolantes, etc. Mas, na

maioria dos casos, o único recurso disponível foi recorrer à ajuda, à procissão, à penitência e inclusive à violência (GARCÍA; NAVARRETE, 2008, p. 324).

Então, podemos afirmar com clareza que o homem baixo-medieval estava acostumado com a morte, pois convivia habitualmente com ela por efeito das pestes, fomes e guerras. A ausência de condições materiais de sobrevivência adequadas para população facilitava a proximidade com o fim da vida e, a partir disso, a construção de determinados pesos simbólicos que aprofundavam a religiosidade e, por conseguinte, o poder da Igreja. Sendo assim, buscamos analisar os fenômenos simbólicos construídos no confronto com a morte como evento cotidiano, algo que suscita o medo e a preocupação, sobretudo porque quando associado à possibilidade da danação eterna.

1.2.3 As condições de tradução da obra: o contexto de Portugal no final do século XIV

Para analisar as condições de tradução do *Livro das Confissões*, datada de 1399, recortamos a apresentação do contexto sociopolítico de Portugal à segunda metade do século em análise. Mais precisamente, limitamo-nos aos reinados de Dom Pedro I (1357-1367) e Dom Fernando (1367-1383), ambos da dinastia de Borgonha, aos anos inter-dinásticos (1383-1385) e aos primeiros anos do reinado de Dom João de Avis (1385-1433).

Ao conceituar nobreza, podemos dizer que esta nada mais é que aquela camada social capaz de exercer as prerrogativas senhoriais, ou pelo menos possui o direito a exercê-las. Ou seja, ela pode ser uma autoridade pública capaz de “julgar, exigir o serviço militar e lançar taxas ou impostos” (MATTOSO, 1981, p. 21). Entretanto, para exercer as prerrogativas senhoriais é preciso ter recursos econômicos, proteção real ou força militar.

Para entender esse período é preciso ter em mente que todo nobre está buscando sempre uma ligação forte e lucrativa com a Coroa (FERNANDES, 2003, p. 95), por isso oscila de fidelidade em fidelidade. Ora, por muitas vezes, o rei de Castela se mostrava mais capaz de propiciar lucros e ascensão que os monarcas portugueses no conturbado derradeiro quartel do século XIV (1375-1400). Ao explicar as relações nobiliárquicas ibéricas, um dos conceitos-chave é *privaça*.

O conceito de *privaça* (OLIVEIRA apud BLUTEAU, 1713, p. 314) é o fruto de uma cultura política que tinha no clientelismo e no favorecimento seu fundamento. Esse fenômeno, também chamada de valimento, era compreendido como parte da dádiva régia. Neste sentido, a *privaça* é um polo de concentração da graça e da benevolência régia, e integra o universo

da fala: “a graça de um Príncipe é um templo cuja porta são seus validos”, porque estes “são os olhos e as orelhas do Príncipe, porque por eles os Reis vêem e ouvem tudo”.

Estudar essa nobreza e seu relacionamento com a casa real portuguesa exige alargar nossa análise ao reino de Castela, já que os reinados de D. Afonso IV, D. Pedro e D. Fernando (1367-1383) foram dominados pela questão castelhana dos conflitos sucessórios constantes pelo trono (SALES, 2008, p. 17). Partimos, então, do reinado de D. Pedro I de Portugal.

Conhecido como um infante participativo no reinado de seu pai, Pedro não deixou de fazer jus a sua fama, se levarmos em conta o “episódio de seu quase envolvimento na guerra civil castelhana ao lado de famílias que haviam sido opositoras de D. Afonso IV em sua guerra contra D. Dinis” (SCHIAVINATTO, 2013, p. 202). Dom Pedro I herdou um trono conquistado a duras desentendimentos com a Coroa de Castela. D. Afonso IV havia prometido seu filho e futuro rei Pedro I em matrimônio à castelhana D. Constança, filha de Juan Manuel, desafeto e irmão de Afonso XI de Castela, que desaprovou o casamento e em retaliação iniciou nova guerra contra Portugal. Para García Fernandez (2008, p. 52), o embate já vinha se delineando tempos antes:

D. Afonso IV já estava descontente com o rei castelhano por este ter repudiado sua filha, D. Maria. Nessa teia, a família castelhana de Manuel passou a ser aliada do rei de Portugal. A paz de Sevilha foi assinada em 1339; D. Pedro se casaria com D. Constança e Afonso XI reassumiria D. Maria. (GARCÍA FERNANDEZ, 2008, p. 52).

Ainda no reinado de D. Afonso IV, Pedro I se envolveu com Inês de Castro, o que irritou profundamente o rei português, já que este também inimizava para com a família dos Castros. Os Castros e Afonso IV estavam em lados opostos mesmo antes reinado de D. Pedro, já que D. Dinis (pai de Afonso IV) preferia o filho bastardo (Afonso Sanches) e teve os Castros como aliados na guerra civil empregada contra seu próprio filho. A aliança da casa real portuguesa com os Castros não estava nos planos de D. Afonso IV, que mandou matar a amante de seu filho e futuro rei, Pedro I. Houve tentativa de guerra civil entre Afonso IV e Pedro I após a morte de Inês, mas o conflito foi resolvido no ano de 1355 com o tratado de paz assinado entre os dois. No período em que D. Pedro I exerceu o reinado

[...] suas opções foram no sentido de continuidade política ao reinado de seu pai, porém aquele foi mais favorável à nobreza do que D. Afonso IV. As alianças com as famílias castelhanas Castros e Teles de Menezes foram reforçadas. Um exemplo foi a nomeação em 1357 do castelhano D. João Afonso Teles a Conde de Barcelos, com o poder de transmitir o título e os direitos por hereditariedade, fato inédito até aquele momento e que revelaria a benevolência que o direcionamento de seu reinado teria com a classe dirigente peninsular. O governo de Pedro I foi caracterizado pela

historiografia como de relativa paz externa e a constante preocupação com a segurança interna, pesando pela neutralidade em relação à Guerra dos Cem Anos e aos conflitos sucessórios dos reinos ibéricos vizinhos a Portugal. A opção pela paz pode ter decorrido da quase guerra civil iniciada contra seu pai, o que poderia pôr em risco a própria dinastia e a independência portuguesa (SCHIAVINATTO, 2013, p. 208).

Após entendermos os pontos que marcaram a vida e o governo de Dom Pedro I, propomo-nos a analisar o governo de Dom Fernando, como meio de averiguar como se deu o processo de queda da dinastia de Borgonha e os anos chamados por algumas vertentes historiográficas de “revolucionários”, entre 1383 e 1385.

Algumas medidas de cunho administrativo, legislativo e jurídico foram decretadas por esse monarca com vistas a conter os abusos dos senhores locais, incrementar a economia do reino e favorecer os poderes municipais. No entanto, na medida em que a política externa régia adentrava um cenário de guerra com a Espanha, o primordial apoio das hostes nobres forçou o rei a retroceder e sucumbir às exigências da alta nobreza (FERNANDES, 2003, p. 28).

Esse cenário conflituoso ficou conhecido como *guerras fernandinas* (MONTEIRO, 2000, p. 3). Essa disputa teve como objeto de desejo o trono de Castela entre o fatídico Fernando I de Portugal e Henrique II de Castela (substituído posteriormente por seu filho João I de Castela, que mantém o conflito). Henrique II subiu ao trono castelhano por ter assassinado Pedro I de Castela, seu meio irmão. Esse conflito luso-castelhano pode ser dividido em três principais fases e seus respectivos tratados de conciliação: 1369-1370 – Tratado de Alcoutim (1371); 1372-1373 – Tratado de Santarém (1373) e 1381-1382 – Tratado de Elvas (1382).

Quando os laços pessoais e de amizade interferem nas decisões políticas (*privança*), a consequência imediata é um ambiente de disputas como o que marcou a vida da Corte nas monarquias, visto que o caráter efêmero e a instabilidade da graça régia eram bastante frequentes. Assim, “no conturbado período sociopolítico que marca a transição dinástica portuguesa, havia grandes oportunidades para que uma nobreza secundogênita atingisse o prestígio que o sangue não ofertava” (ZÉTOLA, 2003, p. 272).

Com a morte de Dom Fernando I, em 1383, a herdeira direta do trono, Beatriz, estava casada Dom João I de Castela. O então rei castelhano reivindicou para si mesmo e para sua esposa, a coroa de Portugal. A nobreza, que possuía laços com a casa real castelhana, apoiou o rei de Castela nessa reivindicação. Já outros setores sociais como os comerciantes e os pequenos nobres não desejavam perder a independência adquirida e declararam seu apoio ao

irmão bastardo de Dom Fernando I, João, conhecido como o Mestre de Avis (ZIERER, 2014, p. 37). A guerra passou por três fases principais,

[...] na primeira Guerra (Janeiro-Outubro de 1384), D. João I invadiu Portugal, alcançou Lisboa e cercou-a em vão durante quatro meses; entretanto, os Portugueses, chefiados por Nuno Alvares Pereira, filho ilegítimo do Mestre dos Hospitalários, derrotou os Castelhanos em Atoleiros, no Sul (Alentejo). Na segunda fase (Maio-Outubro de 1385), D. João I de Castela invadiu Portugal de novo, para sofrer completa derrota em Aljubarrota, às mãos de um exército menor, mas dispondo de organização superior e se beneficiando do apoio dado por arqueiros ingleses e acaso por conselheiros da mesma nacionalidade; algures, os Portugueses também derrotaram os Castelhanos em lides menos significantes (Trancoso, Valverde). Na terceira e última fase (Julho de 1386-Novembro de 1387), uma primeira trégua foi assinada em 1387. Ainda se deram em 1396-97 escaramuças pouco importantes, a que logo se seguiu uma trégua de dez anos, renovada por períodos sucessivos. A paz, porém, só viria a ser assinada em 1432 (OLIVEIRA MARQUES, 1977, p. 110).

O Mestre de Avis fizera-se proclamar rei como Dom João I, em 1385, em cortes convocadas para Coimbra, nas quais conseguiu lograr êxito contra mais dois supostos pretendentes, bastardos de Dom Pedro I com Inês de Castro (ZIERER, 2014, p. 38). Para obter o reconhecimento exterior, Dom João aproveitou o cenário de instabilidades entre os papas de Avignón e Roma para que o papa romano se apressasse em aprovar seu casamento com Filipa de Lencastre.

A vitória do Mestre de Avis significou uma nova dinastia com uma nova classe dirigente. D. João rodeou-se de leigos experimentados e de burocratas e procurou apoio entre os mercadores portugueses e estrangeiros. Concedeu posições importantes a pessoas que antes possuíam pouco ou nenhum prestígio, oriundas dos mercados, da pequena nobreza e até do artesanato (OLIVEIRA MARQUES, 1977, p. 112). Fazendo um balanço, “[...] embora o governo joanino tenha tido várias dificuldades, [...] a época foi vista por seus contemporâneos e também na posteridade como um Novo Tempo, marcado por eventos favoráveis” (ZIERER, 2014, p. 39).

Assim se delinea o ambiente sociopolítico do entorno da tradução *do Livro das Confissões* no mosteiro de Alcobaça.

1.3 O contexto de produção da obra

Antes de abordar a produção do *Livro das Confissões*, se faz necessário e elucidativo trabalhar o peso da tríade pecado, danação e reconciliação dentro da realidade apresentada nas seções anteriores deste capítulo. Dessa forma, para introduzir nossa apresentação acerca da

gênese do livro de Martin Pérez, apresentamos um tópico acerca da referida tríade e uma história da prática penitencial como exemplo das formas de reconciliação.

1.3.1 Pecado, danação e reconciliação: uma história lacônica da confissão³⁴

Os sujeitos históricos são homens vinculados às ocorrências de seu tempo. Por isso, após apresentar o contexto histórico baixo-medieval e os cenários das Coroas de Castela e de Portugal entre os séculos XIII e XIV, importa discutir as implicações dessas realidades no plano do imaginário simbólico do homem medieval.

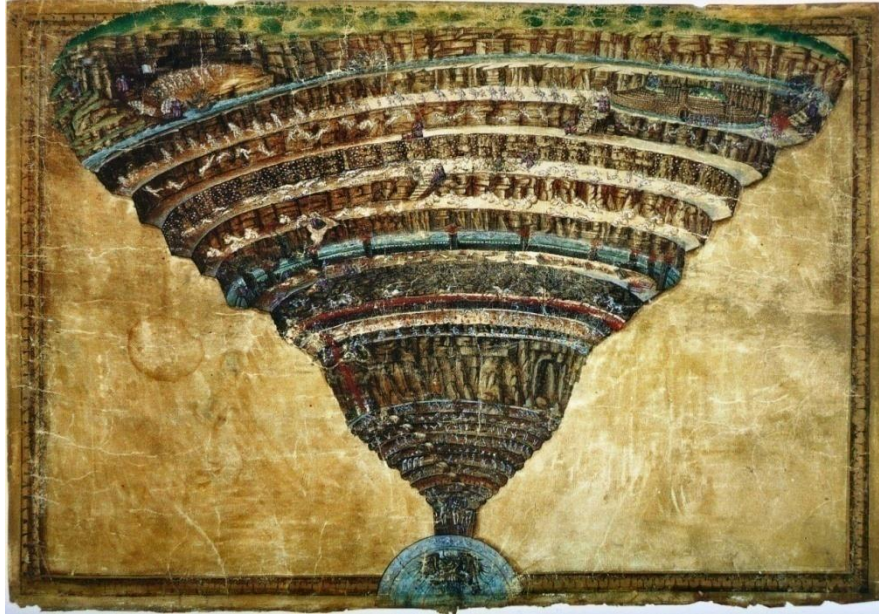
Os acontecimentos que mantiveram a morte como evento próximo e um contexto de incertezas marcado pelas tentativas da Igreja de manter sua dominação ideológica marcaram o imaginário desse tempo com o peso da tríade pecado, danação e reconciliação. A ameaça da danação eterna, vinculada à proximidade com guerras, pestilências, fomes, carestias, inseguranças e instabilidades torna o medo de estar destinado ao inferno uma constante. Esse medo é reforçado pelas políticas de manutenção do domínio eclesiástico preconizadas pela Igreja, que tornam os discursos sobre o pecado e suas implicações cada vez mais presentes no mundo do baixo medievo ocidental.

Os homens e mulheres da Idade Média aparecem dominados pelo pecado. [...] O tempo individual situa-se no interior desse tempo histórico e começa no erro, quando com o nascimento, o homem contrai o Pecado Original; continua após o batismo, quando o homem, liberto da mancha original, adquire capacidade de lutar contra os numerosos pecados que o cercam; e termina com a morte física, quando, dependendo dos pecados cometidos, ele será salvo ou condenado para a eternidade, Um tempo pontuado pelo pecado, que se desenrola, por sua vez, em espaços definidos e organizados pelo pecado (CASAGRANDE; VECCHIO, 2006, p. 337).

A relação entre o pecado e a danação foi bastante bem representada literariamente por Dante e ilustrada por Boticelli (Figura 4). De acordo com essa representação, em cada círculo do inferno os condenados são punidos por um pecado específico, paganismo, luxúria, gula, avareza, ira, preguiça, heresia, violência, fraude e traição.

Figura 4 – *La Mapa Dell'Inferno*. Sandro Boticelli, 1490. Museu de Berlim.

³⁴ Parte dessa análise pode ser encontrada em outro texto da autora, vide Mazioli (2016a).



Fonte: <http://www.insideinferno.com/en/florence/botticelli-mappa-dell-inferno>. Acesso em: 26 ago. 2017.

Qualquer que seja a forma de condenação ela necessita de uma forma de reconciliação, especialmente quando se tem em vista mecanismos de controle social dos indivíduos. É pelo temor do castigo em um sistema tão complexo e a consequente possibilidade de uma redenção que se justificada a pluralidade de manuais de confissão produzidos no baixo medievo, assim como outras obras destinadas a disciplinar o homem desse tempo histórico. Como discursos acerca das formas de remissão para os agravos cometidos contra as normas de conduta, os confessionais se alocam no plano da reconciliação a ser feita com Deus. Nessa perspectiva, eles mostram por completo seu valor, pois, além de deixarem claras as normas de conduta e as gradações de peso e importância dos pecados, mostram também como fazer para que seja possível reestabelecer a boa relação com Deus, com a sociedade e com as próprias consciências.

Com o advento dos manuais de confissão, podemos afirmar que há um novo fundamento para análise dos pecados. Uma novidade inserida no baixo-medievo. Nesse novo contexto, o pecado passa a não dizer respeito apenas aos atos, mas também aos pensamentos, intenções e omissões. Diante disso, é válido questionar se essa nova preocupação psicológica advém da ascensão do caráter individualizado que se constituiu ao longo do período. Na realidade, as novas categorias de pecados também podem ser lidas como responsáveis pela individualização da sociedade na medida em que tornam cada indivíduo mais responsável por seu exame de consciência, por detectar seus próprios atos, palavras, pensamentos ou omissões como pecaminosos e por procurar a redenção.

Se cada um é responsável por seu exame de consciência, nada mais justo do que a produção de livros para conduzir esse exame, como fazem os manuais de confissão, em língua vernácula. A tendência gerada no seio das coroas, nascida de necessidades administrativas e unificadoras, vem corroborar com o novo ideário eclesiástico. A criação das universidades e o crescente processo de laicização do saber também auxiliaram no acesso cada vez maior dos leigos à leitura e aos conhecimentos produzidos nesse tempo histórico.

Uma nobreza de sangue, sentindo-se ameaçada pelos novos abastados, acaba buscando modos de diferenciação por meio do conhecimento e de novas e requintadas formas de conduta. Ao mesmo tempo, os novos nobres também almejam mostrar seu valor. Nesse contexto de construção de novas identidades, tornam-se plausíveis o mecenato para a produção de saber e o interesse em frequentar as universidades nascentes. Ademais, o renascimento comercial e urbano em conjunto com a categoria dos comerciantes em ascensão tem uma parcela importante de responsabilidade na formação desse novo ideário.

Não estando alijada de sua temporalidade, é natural que a própria instituição eclesiástica aposte em dar cada vez mais lugar aos leigos dentro de sua ortodoxia. Há um fluxo de mudanças que levaram às novas configurações sociais pertencentes ao mundo moderno. O fato é que, durante todo o período medieval, a Igreja teve um peso simbólico muito profundo. Como destaca Borge (2010, p. 295),

[...] durante toda a Idade Média a Igreja ocupa um lugar central na organização social, econômica e política; ademais proporciona grande parte da cobertura ideológica que dá coerência ao conjunto do sistema [...]. Com frequência se caracteriza a Idade Média como a Idade da Fé. Os homens medievais aceitavam as crenças religiosas de uma forma natural e a religião impregnaria todos os aspectos da vida dos indivíduos.

O sistema teológico da Igreja é muito bem fundamentado e se constitui como uma via para a manutenção de seu poder, que se fundamenta no eixo simbólico do imaginário para passar ao controle social. Por isso, no texto do *Livro das Confissões*, os pecados, pensados aqui como formas simbólicas de controle, adquirem as mais variadas classificações, começando pelo decálogo e passando pelos pecados capitais³⁵. Como descreve Ferreira (2012, p. 154),

Outra forma de sistematização do pecado adotada por Martin Pérez é o popular setenário. A concepção dos sete pecados capitais mostra-se extremamente interessante para classificar os pecados de modo detalhado e minucioso, estando em

³⁵ Leia mais sobre em Lauand (2004).

conformidade com a necessidade percebida pelo clero em revelar e categorizar cada ação pecaminosa. A ideia de pecados capitais permite remeter a uma série de atos cotidianos, facilitando a compreensão sobre o significado dos pecados, bem como a fixação das mensagens vinculadas a cada forma de pecado [...]. O sistema do setenário apresenta-se como um interessante recurso didático e um instrumento importante para avaliar e descobrir o pecado nas atitudes e nos pensamentos do penitente.

Considerando as gradações de gravidade presentes no *Livro das Confissões*, outra classificação que se faz muito interessante para este estudo é a diferenciação entre *pecado venial*, *pecado mortal*³⁶ e *pecado criminal*:

Fica de saber de quais pecados se há de fazer a confissão e convém saber que há três maneiras de pecados. Há pecados veniais e pecados criminais e pecados mortais. Pecados veniais são aqueles que não tiram a alma da graça de Deus, nem a tiram da caridade. Pecados criminais (são mortais) são aqueles que o pecador pode ser acusado em juízo e sobre que o direito põe penas corporais e espirituais [...]. Sobre os pecados criminais pode-se saber por meio do direito, pois são escritos. E convém saber que todos os pecados criminais são mortais e graves. Mas nem todos os mortais são criminais, já que nem sempre são assim tão graves. (MARTIN PÉREZ, *Livro das Confissões*, 3.43).

É quando Pérez se preocupa em classificar, citando o direito civil e suas penas, os pecados como criminais que percebemos que o *Livro das Confissões* possui uma missão civilizadora, pois passa do campo religioso para o âmbito social e jurídico. Não obstante, as funções religiosas e civis se confundiam no medievo.

A preocupação com a existência do pecado pode ser observada por meio dos diferentes escritos produzidos na Idade Média: “Tais documentos, de naturezas variadas, referem comumente o tema do pecado e as conseqüências de não resistir a este mal” (FERREIRA, 2012, p. 115). Dentre essas obras que abordam o pecado, os manuais de confessores se destacam porque vão além da descrição dos atos pecaminosos e das possibilidades de redenção. Eles inauguram um gênero literário que se preocupa com o exame de consciência, com a contrição e com o arrependimento vinculado a uma vontade de deixar de pecar. Outro diferencial desse gênero literário é ser redigido com a intenção de orientar os clérigos no ato de ouvir a confissão e guiá-los na empreitada de perscrutar a alma dos penitentes e sua possibilidade de reconciliação.

³⁶ “Entre as diversas modalidades de pecado, existe uma que goza de estatuto particular: a divisão em pecados mortais e veniais. Os primeiros são os que arrastam à danação eterna, os segundos não condenam à morte, mas a uma pena de expiação [...]. A noção de pecado venial coloca sérios problemas de correlação com a própria definição de pecado, que parece se aplicar exclusivamente ao pecado mortal: com efeito, se o pecado venial não implica o pleno consentimento ou não se opõe diretamente à lei divina, ele não pode, estritamente falando, ser definido como pecado; mas, por outro lado, se ele comporta todos os elementos dessa definição, inclui necessariamente uma separação de Deus que se compara ao pecado mortal” (CASAGRANDE; VECCHIO, 2002, p. 346).

Nas sociedades primitivas, quando há violação de um tabu gera-se uma reação automática do poder, que deve ser “[...] entendida como desventura e não como castigo” (LE GOFF, 1986, p. 268). Em decorrência desse tabu, deve-se recorrer a ritos de purificação, tais como a lavagem, a limpeza pelo sangue e a confissão. A confissão nessas sociedades primitivas seria vista como uma forma de libertação e esse seria tanto o poder quanto a função do ato de confessar: “Todavia esta confissão primitiva não é arrependimento, mas libertação. [...] o homem alivia-se do pernicioso fardo e põe-se a caminho, mais leve, para, purificado, inaugurar um novo ciclo” (LE GOFF, 1986, p. 269).

A possibilidade da penitência já era prevista desde a Antiguidade Tardia, haja vista que Agostinho explicou, em *De libero arbitrio*, que todo o pecado deve ser reparado (*reatus poenae*): “Isso está assim disposto, a fim de que a beleza do universo não seja alterada um só instante, caso a desordem do pecado se manifestasse sem ter uma reparação por um justo castigo.” (AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, 44). Contudo, as formas criadas para reparar o pecado sofreram muitas transformações ao longo do tempo. Na Antiguidade Tardia e em parte do alto medievo, a penitência poderia ser um ritual público bem como uma reunião com o bispo da qual se desconhece detalhes (DELUMEAU, 2003, p. 370), geralmente adiado até a beira da morte (DELUMEAU, 1991, p. 13).

Nos tempos da Igreja primitiva, era a eucaristia que exercia sobre os pecadores o papel de controle, semelhante ao que seria desempenhado a seguir pela confissão. A confissão praticada nesse primeiro momento, por ser pública e realizada diante da comunidade, pressupunha uma relação direta entre o pecador e Deus. Sendo assim, com o sistema de confissão comunitária a instituição ainda não havia assumido para si o poder de absolvição dos pecados como outrora assumirá, interpondo o sacerdote como o responsável por julgar os pecados e conceder o perdão.

Em um período de transição para o modelo de confissão que conhecemos hoje, os monges irlandeses introduziram um sistema de penitência tarifada, que vigorou até as proximidades do IV Concílio de Latrão (MAZIOLI, 2016, p. 237). Esse sistema consistia em cumprir preces, jejuns, mortificações diversas ou peregrinações e, ao término desses sacrifícios, atravessar o portal norte das igrejas arrastando-se sobre os joelhos e os cotovelos (DELUMEAU, 2009).

Os primeiros livros que tratavam das formas de expiação dos pecados eram chamados *penitenciais* e estão ligados ao sistema de penitência tarifária.

A regulamentação da vida sexual de pessoas leigas pelos bispos-monges (Cesário-Martinho) e pelos papas como Gregório I encontrou expressão num singular gênero literário: os penitenciais. Esses livros continham catálogos de pecados e uma lista de penitências para cada um [...]. Os mais antigos penitenciais vêm dos mosteiros da Irlanda, onde foram compostos pelos abades (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 161).

Os primeiros penitenciais foram, na verdade, compostos nos mosteiros celtas e anglo-saxônicos (SANTOS, 1997, p. 87). Após esse primeiro momento, os missionários desempenharam a difusão desse gênero literário pelo território europeu. Embora no Antigo Testamento já houvesse prescrições e sacrifícios para a purificação do pecado, passa-se a determinar o *pagamento de tarifas* para a sua expiação. Uta Ranke-Heinemann (1996, p. 160) explica que a existência dos livros e, por conseguinte, dessas práticas, tinham por objetivo moldar a sociedade de acordo com os princípios cristãos, “[...] Cesário, bispo de Arles, numa carta a todos os bispos e padres em sua esfera de influência sobre prementes problemas morais, exorta os companheiros a inculcar costumes cristãos às pessoas”.

Os primeiros escritos de penitências foram caracterizados por Mário Martins (1956, p. 60) como “[...] sacramentais (pelas suas relações com a confissão), ascéticos (pelos seus conselhos e normas de vida interior) e pedagógicos (duma pedagogia social que não é para desprezar)” e se tornaram arquivos de base para toda a literatura confessional produzida posteriormente.

A partir do aparecimento das universidades (séculos XII e XIII), nascem os manuais de confesores que substituem os penitenciais. As primeiras *sumas de confissão* foram escritas por Raimundo de Peñafort, Tomás de Chobham e João de Friburgo e datam do século XIII.

As modificações na estrutura social e cultural que permitiram a gradual substituição da confissão pública para a confissão privada podem ser percebidas a partir de uma série de discussões e disputas espelhadas nos diversos Concílios conclamados a partir do século XII, como o Concílio de Paris (1198), o Concílio de Londres (1200) e, por fim, o IV Concílio de Latrão (1215) que obriga a confissão individual. A exigência da confissão individual pelo cânone XXI de Latrão IV, que recomendava o ato de se confessar ao menos uma vez por ano para todos aqueles que já possuíssem condições de discernimento significou, sem dúvida, uma maior carga de atividade para os clérigos, aos quais se aconselhava paciência com os fiéis, dado que estes muitas vezes não sabiam descrever seus erros (FERREIRA, 2012, p. 117)

Apesar da penitência e do perdão dos pecados já serem propostos pela Igreja, o IV Concílio de Latrão formulou algumas mudanças que tornaram ainda mais intenso o controle eclesiástico sobre vida do laicato, haja vista que passou a ser obrigatória a comunhão e a confissão ao menos uma vez ao ano (MAZIOLI, 2016, p. 237, 238). Além disso, a confissão

passou a ser uma declaração direta ao sacerdote dos pecados cometidos em ato, intenção ou pensamento.

Tal alteração na legislação canônica foi seguida de uma transmutação no caráter e nas exigências penitenciais.³⁷ Num primeiro momento, dentro do gênero literário penitenciais, o que importava era a ação, o feito ou não feito é que eram julgados como pecaminosos. Depois, o confessor passou a inquirir ao fiel contrito se ele havia desejado praticá-la, ainda que não a tivesse feito. Nessa perspectiva, o pecado nasce sempre da vontade humana e já manifesta sua culpa antes mesmo de se traduzir em ação. Ele passou a concernir também às *intenções*, característica que é bastante marcada nos confessionais (CASAGRANDE; VECCHIO, 2002, p. 342). Para Delumeau (1993, p. 13), o resultado dessas alterações é uma metamorfose na vida religiosa e psicológica dos homens e das mulheres do Ocidente que “[...] pesou enormemente sobre as mentalidades até a Reforma nos países protestantes e até o século XX naqueles que permaneceram católicos”.

A partir do que foi disposto nas atas do IV Concílio de Latrão, passou a ser da competência do sacerdote dirigir, gerir, orientar e nortear a declaração confessional. No entanto, o desempenho dessa função apresenta algumas dificuldades: como ser o condutor desse exame de consciência? Como ter honradez e perspicácia para postular a confissão completa sem causar embaraço no fiel e comprometer a confissão? Como uma forma de resposta a esses desafios e questionamentos, começou-se a escrever os denominados manuais de confissão. Dessa forma,

[...] o cânon XXI do IV Concílio de Latrão provocou um espetacular desenvolvimento da literatura relativa ao pecado. Imagina-se, com efeito, que os vigários de paróquia [...] foram tomados de verdadeiro pânico ante a perspectiva de ter de interrogar e julgar regularmente suas ovelhas no tribunal da penitência. Eles precisaram de livros para esclarecê-los e guiá-los nessa pesada tarefa (DELUMEAU, 2003, p. 375).

Os manuais de confessores tentam simplificar uma matéria que vai se tornando cada vez mais densa – com mais nuances espirituais, preocupada com pensamentos e intenções – no intuito de serem utilizados na prática pelos sacerdotes, mesmo os mais simples, como também a auxiliar os leigos a perceberem seus pecados e obterem êxito ao descreverem seus erros. Podemos dizer, então, que o uso dos confessionais está diretamente ligado à evolução da

³⁷ Esse é um assunto que observamos mais detidamente no terceiro capítulo, quando mostramos a preocupação de Pérez ao abordar o conceito de contrição e as diversas categorias de pecado.

Igreja e ao peso que os sacerdotes foram acumulando como mediadores da relação do cristão com Deus.

Delumeau (2003) descreve a tarefa a ser cumprida pelos manuais. Para o referido autor, esses livros deveriam ajudar os confessores que se encontravam em confronto com a diversidade dos pecados, indicando-lhes as maneiras de interrogar o penitente, de guiá-lo no seu exame de consciência e de esclarecer os móveis e as circunstâncias do pecado. Instruíam, portanto, sobre como avaliar gravidade da transgressão e como vencer os obstáculos à confissão adequada (medo, vergonha, presunção e desespero). Sobre a novidade confessional pode-se afirmar que

[...] a confissão auricular assegurou à Igreja e aos seus ministros um sistema de regulação dos comportamentos coletivos pelo qual o confessor não apenas detectava, mas também constituía, mediante severo interrogatório, as faltas do penitente. Nesse aspecto, o dispositivo da confissão transformava-se num mecanismo de controle social. Por outro lado, a contrição e remissão dos pecados liberavam o penitente de eventuais culpas, reconciliando-o com sua consciência e permitindo-lhe experimentar maior densidade emocional e espiritual (MACEDO, 2009, p. 19).

Sendo assim, Delumeau (1991, p. 13) salienta que a confissão individual estipula uma *nova forma de coação* e provoca uma alteração significativa no âmbito psíquico da população medieval. Além disso, o autor pontua a importância que os manuais davam às circunstâncias do pecado, o que é ratificado pelo texto Martin Pérez: “Deves saber se o pecado da luxúria se faz na Igreja ou no cemitério [...] e se a Igreja é violada por sangue ou por fornicação” (*Livro das Confissões*, 1.21). É um agravante para os pecados se eles são cometidos em lugares considerados sagrados.

A partir da instituição da confissão a Igreja, por meio da dimensão do segredo, criou mais um mecanismo para controlar as subjetividades dos fiéis: “[...] os pecadores só puderam guardar segredo dos crimes que confessavam. A Igreja faz da sua prerrogativa de guardiã do segredo sobre os pecados ocultos o mais poderoso instrumento de dominação que jamais houve sobre a terra” (MATTOSO, 2000, p. 42). Antes da confissão auricular, a instituição eclesiástica não conferia valor à narrativa de todas as faltas. A mudança nesse caráter torna-se evidente quando, no *Livro das Confissões*, Pérez exorta que a confissão seja descoberta e que o confessor não deixe que o confessando esconda um pecado por vergonha. Nessa transição cultural do pecado escondido para o pecado a descoberto aparecem versões das cantigas de Santa Maria que faziam propaganda da confissão auricular e apregoavam que confessar ao

padre protegia o segredo e a vida do fiel, levando o indivíduo à salvação eterna e apagando a existência do pecado (MATTOSO, 2000, p. 29).

1.3.2 A produção do *Livro das Confissões de Martin Pérez*

Martin Pérez ou Pires, homem de direito e moralista da Idade Média, certamente era um clérigo secular e tinha uma vasta cultura canônica e teológica, “[...] o que pode fazer-nos pressupor que teria frequentado a universidade de Salamanca” (MACHADO; MOREIRA, 2012, p. 5). De acordo com Mário Martins, ele é uma “[...] estrela meio apagada nas grandes bibliografias, mesmo entre os especialistas da história espanhola” (1956, p. 61). Segundo o autor, há uma dificuldade em datar os exatos anos de vida de Martin Pérez. Machado e Moreira (2012, p. 5) confirmam essa informação dizendo que se deve ter cuidado para não confundir os mais variados Martin Pérez contemporâneos à vida do autor:

Há um testamento datado de 20 de setembro de 1300 e outorgado em Benavente, que refere a um Martín Pérez, de Ledesma, Salamanca, abade de San Marcial, canônico de León, companheiro da igreja de Salamanca e com família em Benavente, Zamora. Mas face à ausência de outras informações, será difícil provar que se trata da mesma pessoa (MACHADO; MOREIRA, 2012, p. 5).

Ainda segundo os editores, temos poucas informações, inclusive sobre sua personalidade, que é resumida nas palavras da edição castelhana de 2002,

Em seu livro se apresenta como um homem modesto e aparentemente sensível. Mas era um homem de reta personalidade, sincero e sem medos, que critica com igual dureza os bispos, superiores religiosos, cavaleiros, alcaides, juízes, senhores e etc. sem que pareça buscar honras humanas para si mesmo. É um fino observador da vida e um esperto psicólogo (GARCÍA Y GARCÍA; RODRÍGUEZ; RODRÍGUEZ, 2002, p. xi).

O *Libro de las confesiones* foi composto em 1316 por Martín Pérez. O texto foi copiado e traduzido em 1399 no mosteiro de Santa Maria de Alcobaca. Segundo os editores José Barbosa Machado e Fernando Torres Moreira, ele gozou de ampla popularidade em toda a península Ibérica e apresenta-se como uma notável fonte documental dos problemas religiosos e sociais³⁸ de seu tempo. “O *Libro de las confesiones* foi uma das obras que, dentro do gênero, mais circulou entre o clero ibérico do século XIV e a primeira metade do século XV” (MACHADO; MOREIRA, 2012, p. 6).

³⁸ O poder disciplinante da Igreja serve ao social assim como os trechos da fonte que claramente se referem ao direito civil e aos pecados criminais.

O livro foi escrito em castelhano, ou seja, segue uma tendência de seu próprio tempo, que prefere a escrita em vernáculo, a despeito da tradição dos livros medievais escritos em latim. Tal posicionamento participa dos objetivos mais gerais da obra, que esclarece desde o início seu propósito de auxiliar um clero que ele caracteriza como *minguado de ciência*. O não emprego do latim para a escrita do livro – como era o costume – mostra que o autor está inserido no novo contexto social da península Ibérica que, desde o início do século XIII, já vinha popularizando o uso da língua vulgar. Isso espelha uma crescente unificação cultural do reino de Castela sob os mesmos parâmetros linguísticos, bem como a já referida laicização cultural e um desenvolvimento da alfabetização para além do clero. Sabendo de um crescente acesso de determinados setores sociais a leitura em língua vulgar, Martin Pérez se preocupa muito mais do que apenas em identificar os pecados, ele mostra seus nexos com as práticas cotidianas e prescreve as possibilidades de *emenda*.

Algumas características do texto nos mostram que o autor do *Livro das Confissões* se preocupava com o alcance de sua obra, pois fez o possível para torná-la acessível ao seu público alvo, os clérigos com menos acesso a informação. Além de estar em língua vulgar, entre essas características estão: discorrer as informações de forma simplificada; utilizar frases curtas e se dirigir ao leitor de modo direto (FERREIRA, 2012, p. 127). Apesar dessas estratégias para aumentar o alcance do livro, é preciso ressaltar que dificilmente houve um grande número de nobres que tenha lido documento.

Macedo (2009, p. 18) diz que de certa maneira é equivocado rotular o *Livro das Confissões* como um manual de confessores. Para ele,

[...] parece melhor inseri-la no rol das obras de casuística hauridas nas bases do direito canônico conhecidas pelos contemporâneos como *summae de casibus*. Como tais, encontramos aqui diante de uma verdadeira enciclopédia canônico-teológica, dividida em três partes: na primeira, integrada por 184 capítulos breves, o autor examina as circunstâncias gerais dos pecados; na segunda, integrada por 178 capítulos, encontram-se os pecados particulares a cada um dos diferentes estados do mundo; na terceira, com 102 capítulos, estão os sacramentos, com grande destaque para o matrimônio.

Nossa pesquisa se interessa em especial pela parte do livro que se debruça sobre o matrimônio, visto que esta aborda vários pecados do corpo mesmo alijados do âmbito matrimonial. São interessantes também as partes que descrevem o ritual de confissão e as exigências da igreja para com o clérigo. Dessa forma, podemos analisar como a instituição eclesiástica pós Reforma Gregoriana e Concílio de Latrão pretende disciplinar em especial o corpo do clérigo (como uma forma de garantir pela sacralidade do corpo sua posição de poder

perante o leigo) e como essa mesma instituição determina uma prática confessional que manifesta em si uma relação de poder.

Martins (1956, p. 63) descreve a obra da seguinte maneira:

Que o título de *Livro das Confissões* nos não engane! Embora cheio de ascese, não se trata duma obrinha de piedade, nem pelo tamanho nem pelo conteúdo. É antes uma obra de consulta para os confessores, um tratado de moral e de direito positivo, em torno dos *peccados comuns e geeraaes a todos os estados* (primeira parte), acerca dos *peccados spirituaaes en que poden cair especialmente alguns stados* (segunda parte) e, finalmente, sobre os sacramentos.

Ao produzir o livro, Martín Pérez buscou dar peso às suas posições através da citação de autores como Paulo, os padres da Patrística e os tratados de direito canônico.³⁹ Estruturalmente a obra nos mostra os avanços intelectuais promovidos pela escolástica, de forma que pode ser incluído entre os bons exemplos de uma obra de erudição da tradição clerical peninsular:

Comparado aos demais textos confessionais luso-castelhanos de seu tempo a obra de Martín Pérez mostra-se excepcional – seja devido ao seu tamanho extraordinariamente grande, seja pelo seu conteúdo, seja pelo tratamento e exposição das matérias. Para António Garcia y Garcia, a obra está embasada no direito canônico, mas é acrescida de um sentido espiritual e teológico pastoral pouco presente na literatura penitencial, o que lhe confere valor de testemunho privilegiado das vivências sociais de seu tempo (MACEDO, 2006, p. 23).

Ferreira (2012, p. 127) complementa essa posição dizendo que o *Livro das Confissões* apresenta em sua base uma série de informações relativas às matérias jurídico-canônicas, por isso justifica-se pensar que o autor era um clérigo vinculado à cátedra de direito canônico da Universidade de Salamanca. Por esses conhecimentos e pelas possíveis vivências do autor, podemos dizer que a obra reflete a Idade Média (MARTINS, 1956, p. 85).

Martins (1956, p. 62) diz que a obra castelhana chegou muito mutilada aos dias atuais. Em compensação, a tradução alcobacense

[...] chegou muito mais completa, até nós, através da tormenta dos homens e dos anos. [...] São dois grandes códices, em letra gótica de duas mãos, com iniciais a vermelho, azul e violeta, algumas delas filigranadas. No fim do primeiro, a data da tradução (ou, pelo menos, da cópia): *Anno domini M CCC. XC IX (22)*. Isto é: Ano do Senhor 1399.

³⁹ Os conhecimentos de Martín Pérez sobre os pressupostos do direito canônico fazem com que os editores de sua obra acreditem que ele esteja vinculado a Universidade de Salamanca, ligado a essa cátedra.

Macedo (2009, p. 23) orienta, bem como os editores da obra, que a versão portuguesa possui várias alterações produzidas pelos copistas alcobacenses, visto que estes “[...] fizeram remanejamentos e alterações significativas no texto castelhano”:

[...] suprimiram toda a segunda parte, que no original trata dos pecados particulares dos diversos estratos sociais. Subdividiram a primeira e a terceira partes, reorganizando o livro em quatro partes, a última delas sendo considerada como parte autônoma, dedicada ao sacramento do matrimônio (MACEDO, 2009, p. 23).

O mosteiro de Alcobaça (Figura 5) é um importante centro de produção de obras que versam sobre a realidade da península Ibérica de seu tempo (FERREIRA, 2012, p. 133).

Figura 5 – Mosteiro de Alcobaça



Fonte: Disponível em: <http://solarcharneca.com/mosteiro-de-alcobaca-38-km/> Acesso em: 23 de julho 2017

As escolhas dos copistas alcobacenses podem remeter a adaptações para a realidade portuguesa da época, visto que, quando os monges de Alcobaça realizaram a tradução do *Libro de las confesiones*, quase 70 anos haviam se passado desde a redação original. Para Macedo (2006, p. 119)

Ao fazê-lo, deram ao texto de Martin Pérez novas possibilidades de leitura, oferecendo-o como instrumento pedagógico a um público diferente daquele para o qual tinha sido dirigido originalmente. Embora seja o mesmo texto, não são as mesmas mãos que o copiam, nem os mesmos olhos que o lêem.

Não existem cópias absolutamente fidedignas durante a Idade Média, mas sempre adaptações (MACEDO, 2009, p. 23). García y García (1976, p. 216) considera a tradução portuguesa literal, ou seja, “[...] que não se abrevia nem se aumenta o texto castelhano que se tem diante da vista”. Entretanto, Machado e Moreira (2012, p. 9) concordam com Macedo

quando afirmam que “[...] há diferenças significativas, como cortes e acrescentamentos de palavras, expressões, linhas e parágrafos além das alterações na divisão de capítulos”.

Podemos dizer, então, que a tradução foi feita para servir de auxílio a uma nascente disciplina moral da nobreza do reinado de Dom João de Avis, composta por novos nobres advindos da camada de mercadores e proto-burgueses. É interessante destacar a amplitude de recepção do livro de Pérez, pois ele é citado por pessoas de reconhecida importância como Dom Duarte, no *Leal Conselheiro*, e o infante Dom Fernando (2012, p. 8).

Após discorrermos sobre o contexto histórico ao qual a produção e a tradução do livro estão vinculadas, bem como sobre o eixo simbólico marcado pelo pecado, pela morte e pela danação eterna, passamos a trabalhar, no próximo capítulo, a história do corpo e da Igreja dentro dessa perspectiva de ascese e condenação.

2 CORPO, IGREJA E SOCIEDADE: UMA BREVE HISTÓRIA ACERCA DO ENTRELAÇE DAS RELAÇÕES SOCIOINSTITUCIONAIS COM A DISCIPLINA CORPORAL

A história do corpo está apenas começando
(COURTINE, 2008)

Este capítulo pretende evocar as várias vozes que veicularam discursos sobre o corpo desde os primeiros séculos da história. A história do corpo é um objeto relativamente novo e, apesar de muitos trabalhos já terem sido produzidos acerca da temática, essa pesquisa aborda novas categorias relação a ela. Muito se diz sobre o corpo da mulher, muito se diz sobre o comportamento corporal do varão ou do cavaleiro medieval, por isso o valor desta pesquisa está em analisar a disciplinação do corpo como entidade, dando destaque em alguns pontos para o corpo do clérigo.

Já havia um discurso regulamentador do corpo e da sexualidade anteriores à ascensão da Igreja como instituição social, fenômeno que ocorreu a partir de Constantino e da paulatina institucionalização da Igreja, o que conferiu poder sociopolítico a essa entidade (SOUZA, 1995, p. 13). A Igreja não renegou os discursos disciplinares anteriores, que já pregavam a temperança e o controle, mas deu novas significações e roupagens a algo que existia. A história da instituição, portanto, e sua ascensão político-social estão vinculadas ao tratamento que esta destinava ao corpo.

Ao tratar do baixo medievo, procuramos estender nossa análise não só aos discursos eclesiásticos sobre o corpo, mas também apresentar a história dos acontecimentos institucionais da Igreja como resposta aos novos fatos sociais da época. Em outras palavras, para situar os discursos que ela veiculou sobre o corpo, abordamos também o contexto em que se circunscrevia a Igreja, ou seja, as condições de produção formadas pelo momento político, econômico e social em que a instituição se encontrava.

Este capítulo examina as discussões relativas ao corpo desde a sociedade grega, passando pela Antiguidade Tardia e a Alta Idade Média, até chegar ao baixo medievo. Esse recuo tão acentuado se justifica pelo eixo metodológico empregado neste estudo basear-se na noção de *intertexto*, importante para a compreensão do contexto histórico e da passagem de discursos no tempo. O *Livro das Confissões*, analisado aqui, cita, com a finalidade de tornar-se válido, autores da patrística, trechos bíblicos de Paulo de Tarso, entre outros autores da

Antiguidade que utilizaram a tradição clássica como via para montar o pensamento ascético. Como é impossível trabalhar as citações que Martin Pérez faz a Jerônimo, a Agostinho de Hipona, entre outros, sem apresentá-los previamente, apresentamos alguns desses discursos no presente capítulo.

Recuar tanto no tempo pretende comprovar, ainda, que a própria sociedade disciplina o corpo e que uma regulação do corpo e da sexualidade não é um fenômeno vinculado ao Cristianismo ou ao viés religioso. Busca-se demonstrar que os diversos textos de autores cristãos não inventam o ascetismo, como comumente se costuma julgar, ele já estava presente no paganismo e em esferas não religiosas. Por isso, está inserida neste capítulo uma pequena apresentação dos discursos gregos anteriores ao Cristianismo e à Antiguidade Tardia.

A retomada dessas esferas da Antiguidade que preconizavam o ascetismo é importante na medida em que ela auxilia na reflexão sobre o tripé corpo, igreja e sociedade, pois corrobora o nosso referencial teórico, que defende a instituição religiosa como um meio civilizacional usado para combater o estado de *natureza humana* e regulamentar a vida social. Entretanto, como este é um trabalho voltado à história do corpo em sua relação com a sexualidade, muitos discursos não foram abordados nesse capítulo. Não citamos, por exemplo, as produções relativas à medicina greco-romana ou medieval e os discursos sobre o corpo trazidos pelos árabes para a península Ibérica. Entre estes estão muitos outros que coexistem com os discursos ascéticos cristãos, mas que não estão presentes neste capítulo pela necessidade de se recortar tematicamente os objetos históricos. Pretende-se, com esse recorte, analisar mais detidamente os discursos relativos ao corpo e à *carnalidade* veiculados pela religião cristã no medievo ocidental e os meios que estes utilizaram para disciplinar tanto o laicato quanto o clero.

2.1 O corpo na Antiguidade

Partindo dos pressupostos acima apresentados, a importância de apresentar brevemente o tratamento dado pelos gregos ao corpo, especialmente em suas escolas filosóficas, está na percepção de que essa abordagem grega tomou formas diversas ao longo do tempo e serviu de base para o pensamento Agostiniano e Patrístico, que, em cadeia, influenciou os pensadores do baixo medievo Ocidental. Por isso, esta seção inicia por um debate acerca dos discursos ascéticos gregos, contrários ao prazer, a fim de, em seguida, discorrer sobre as ressonâncias deles na formação da ascese cristã ocorrida no período romano tardo-antigo.

2.1.1 Os gregos e o corpo

Para Brundage (2001, p. 27), alguns grupos entre os gregos antigos acreditavam que o prazer não era uma meta digna de vida, contrariando o lugar comum de que os gregos eram “mais permissivos e naturais”. O ideal de castidade já estava presente no discurso dessa sociedade, quando era tida como uma particularidade virtuosa daqueles que conseguiam segui-la. O domínio de si e a temperança são marcas do discurso grego que perpassaram o tempo histórico até o baixo medievo, visto que os gregos condenavam, inclusive, as atividades relativas ao comer e ao beber quando feitas sem comedimento⁴⁰. Por isso, são notórios o ideal de atletismo e a busca do controle e da simetria do corpo, princípios que se relacionam de maneira profunda com o discurso pela temperança (Figura 6).

Figura 6 – Representação do corpo para os gregos nas esculturas do Parthenon – Cavaleiros prestes a montar, datado do final do século V a. C.



Fonte: SENNET (2008, p. 195).

No mundo clássico “[...] se fazia piada de quem praticava o sexo indisciplinado, considerando-os como seres inferiores e catalogando-os junto com os embriagados e glutões, como pessoas incapazes de se dominar” (BRUNDAGE, 2001, p. 35). Seguindo esse pensamento, os gregos impuseram limites inclusive às relações sexuais legítimas e insistiram em restringir o prazer sexual aos momentos e lugares apropriados⁴¹.

⁴⁰ Tal pensamento é próximo ou parecido com o que determina que a dupla do pecado da luxúria é o pecado da gula, dentro do sistema de classificação dos pecados conhecido como setenário dos pecados capitais. No caso do pensamento religioso medieval, o não comedimento do corpo no que tange ao consumo influencia no não comedimento do corpo com relação às práticas sexuais.

⁴¹ Um dos argumentos base para a formação da teoria de disciplinação dos corpos por Foucault é exatamente a determinação de onde, quando e como o uso dos corpos é permitido ou bem visto. Dessa forma, salienta-se que mesmo alijada do discurso religioso, aquela sociedade já exercia um papel disciplinador e civilizador.

Entre esses pensamentos ascéticos anteriores, a corrente filosófica que mais influenciou o nascimento da ascese cristã posterior foi o estoicismo, movimento filosófico grego que adotou uma visão severa e restritiva do prazer sexual, taxando-o de insignificante. Os estoicos pregavam a apatia perante toda e qualquer sensação física, tanto o prazer como a dor, pois essas sensações advinham de um ordenamento imperfeito da mente (MAZIOLI, 2016, p. 233). A desaprovação do sexo estava baseada na ideia de que a razão se desvanecia durante o ato, o que remonta ao discurso aristotélico. Para os estoicos, o matrimônio exigia regulação governamental, planejado com o objetivo de procriação e formação de filhos, o que era muito importante para ficar a cargo de desejos pessoais e caprichos (LEONARDI, 2005, p. 194-195). A temperança e a racionalidade, além do cuidado de si, são princípios que nascem nos gregos e chegam até os séculos finais da Idade Média.

2.1.2 A ascese do corpo no Império Romano

Por que há eunucos que o são desde o ventre de suas mães; e há eunucos tornados tais pelas mãos dos homens, e há eunucos que a si mesmos se fizeram eunucos por amor ao reino dos céus.

(MATEUS, 19.12)

Mesmo antes do Cristianismo, a moralidade estava presente no discurso romano pagão. Como destaca Paul Veyne (1993, p. 157)

[...] entre a época de Cícero e o século dos Antoninos deu-se um grande acontecimento: uma metamorfose das relações sexuais e conjugais. No final de tal metamorfose, a moral pagã é idêntica à futura moral cristã do matrimônio. Ora, essa transformação consolida-se independentemente de qualquer influência cristã, está terminada quando a nova religião se difunde e podemos até acreditar que os cristãos se tenham apenas apropriado da nova moral do fim do paganismo.

O final do período republicano e o início do império foi um período de descontrole sexual, no qual “[...] as uniões são cada vez mais instáveis e a vida conjugal mais movimentada, homens e mulheres não hesitam em se divorciar e casar novamente”, além disso, ambos “acumulavam amantes” (CIRIBELLI, 2002, p. 271). Essa “imoralidade” anterior traz a necessidade de uma nova roupagem, à qual Veyne e Foucault se referem.

Ora, os trabalhos de Paul Veyne mostram que esses três grandes princípios de moral sexual existiam no mundo romano antes do surgimento do cristianismo, e que toda uma moral – *em geral de origem estoica*, baseada em estruturas sociais, ideológicas do Império Romano – havia começado, bem antes do cristianismo, a inculcar esses princípios nos habitantes do mundo romano, ou seja, nos habitantes do mundo

existente do ponto de vista dos europeus: nessa época, casar-se e respeitar sua mulher, fazer amor com ela para ter filhos, libertar-se o mais possível das tiranias do desejo sexual já era uma coisa aceita pelos cidadãos, pelos habitantes do Império Romano antes do surgimento do cristianismo. *O cristianismo não é, portanto, responsável por toda essa série de proibições, de desqualificações, de limitações da sexualidade frequentemente atribuídas a ele* (FOUCAULT, 2006, p. 64, grifo nosso).

Acrescentando à tese da apropriação proposta por Veyne e corroborada por Foucault, Peter Brown (1989, p. 24) argumenta que os discursos moralizantes relacionados ao corpo, já na época da dinastia antonina⁴², se baseavam numa distanciação social entre os chamados *bem-nascidos* e seus inferiores. Essas formulações ascéticas receberam novos aspectos sob o Cristianismo, quando a distância foi caracterizada de outra forma: entre os homens celibatários e a sociedade mundana. Sendo assim, a cristandade vem dar novas roupagens ao que já estava sendo proposto, mas coloca a vontade de Deus, a condenação e o pecado no centro das prescrições ascéticas.

No que concerne ao campo jurídico, as preocupações das legislações antigas se centravam mais no efeito das relações sexuais sobre a ordem social do que desejavam limitar ou controlar os atos sexuais. Aos religiosos cabia supervisionar os matrimônios e conter os apegos sexuais dos jovens para manter a estrutura de hierarquia familiar e social. A relação entre as normas religiosas e a regulação legal da sexualidade foi débil no mundo antigo, porém, quando o Cristianismo surgiu como uma proeminente religião do Império romano, aconteceram profundas mudanças no trato destinado pela jurisdição às questões sexuais, com intensa intervenção das instâncias religiosas na formação jurídica e na vida civil (BRUNDAGE, 2001, p. 48).

Diante de tais considerações é possível responder parcialmente à problemática discutida neste estudo e ter uma ideia da confirmação da hipótese realizada na análise: a Igreja serve ao ideal civilizador ao disciplinar os corpos, na medida em que a instituição se coloca a serviço do que a sociedade já havia proposto, dando novas roupagens e técnicas ao que antes era controle jurídico-social.

O discurso sobre um modelo de oposição da carne ao espírito e a consequente regulamentação do corpo, que pesou tanto sobre ele na Idade Média, foi proposto primeiramente⁴³ – no viés religioso – pelas exegeses do texto de Paulo⁴⁴. Em seus escritos, ele aborda o corpo como templo do Espírito Santo:

⁴² A dinastia antonina se refere aos sete imperadores que governaram o Império Romano entre 96 d.C. e 192. Foram eles: Nerva, Trajano, Adriano, Antonino Pio, Marco Aurélio, Lúcio Vero e Cômodo.

⁴³ De acordo com Brundage (2001, p. 77), as epístolas de Paulo se preocupam muito mais com as questões sexuais do que o próprio Cristo nos evangelhos, segundo os evangelistas.

Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas convêm. Todas as coisas me são lícitas, mas eu não me deixarei dominar por nenhuma. [...] Mas o corpo não é para a fornicção, senão para o Senhor, e o Senhor para o corpo. [...] Não sabeis vós que os vossos corpos são membros de Cristo? [...] Mas o que se ajunta com o Senhor é um mesmo espírito. Ou não sabeis que o vosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, proveniente de Deus, e que não sois de vós mesmos? Porque fostes comprados por bom preço; glorificai, pois, a Deus no vosso corpo, e no vosso espírito, os quais pertencem a Deus (*I Cor.*, 6.12-20).

Para Paulo, esse cuidado com os excessos baseia-se no respeito ao corpo humano, o que reitera o ideal grego de temperança, por isso não é possível compreender Paulo de Tarso sem trabalhá-lo de maneira histórico-ambiental no contexto judaico-helenístico (FABRIS; GOZZINI, 1986, p. 6). Esse cuidado com os excessos assumiu outro caráter ao longo da Antiguidade Tardia e da Idade Média, fruto das elaborações da Patrística que, talvez influenciados pelas escolas filosóficas pagãs, reinterpretaram os escritos de Paulo. Nesse novo contexto, o corpo passou a ser visto como um centro de produção do pecado, privado de dignidade.

Na visão do apóstolo, o casamento é apenas um remédio para a concupiscência (*Rom.*, 7.8; *Gal.*, 5.16). É de responsabilidade de Paulo também a formulação do conceito de débito conjugal, tão importante para as futuras prescrições cristãs sobre o casamento:

Penso que é bom para o homem que não toque em mulher. Entretanto, para evitar a impudícia, que cada um tenha a sua mulher e cada mulher tenha o seu marido. *Que o marido dê a sua mulher o que lhe deve e que a mulher aja da mesma maneira com relação ao seu marido* (*I Cor.*, 7.1-3, grifo nosso).

As proposições de Paulo serviram de base para o pensamento patrístico⁴⁵. A patrística é conhecida por agrupar importantes produções textuais que elaboraram os pilares da doutrina eclesiástica, ou seja, da fé católica, os costumes e a disciplina, além da liturgia e dos rumos da Igreja.

Os primeiros padres cristãos já difundiam a ascese corporal como ideal, como também já condenavam o casamento e o concubinato de clérigos. O primeiro esforço por coibir essas

⁴⁴ Paulo é uma das figuras mais importantes do Novo Testamento da Bíblia. As informações sobre sua vida estão escritas no livro dos *Atos dos Apóstolos* e nas cartas que ele escreveu. Estima-se que tenha nascido no ano 10 da nossa era, na cidade de Tarso. Filho de judeus, ele cresceu em contato com a tradição judaica e se especializou no conhecimento de sua religião. Era conhecedor das filosofias e da cultura grega, escrevia e falava em grego com propriedade, o que foi de grande valor para a dispersão do Cristianismo. Até o fim de sua vida (67 d.C), Paulo se dedicou a levar o evangelho aos gentios.

⁴⁵ Para mais informações sobre a patrística e sua relação com o ideal de castidade, conferir Salisbury (1995).

práticas dos sacerdotes apareceu nos cânones de Elvira⁴⁶ (BRUNDAGE, 2001, p. 83). A legislação presente nesses cânones exigia uma norma de conduta sexual muito mais estrita aos clérigos do que aos laicos:

Bispos, presbíteros e diáconos, depois de terem tomado seu lugar no ministério, não devem receber a comunhão, mesmo no momento da morte, se eles são culpados de imoralidade sexual.⁴⁷ Tal escândalo é um delito grave (*Cân.*, 18).

Os autores desses cânones estavam interessados em afirmar o poder do clero como um grupo de elite no interior da comunidade cristã (BRUNDAGE, 2001, p. 84). Ser elite significa estar acima da Igreja comum que não tem força de vontade o suficiente para controlar seus impulsos corporais. Além disso, a relação sexual implicaria em uma impureza ritual incompatível com a celebração litúrgica da eucaristia.

O concílio de Elvira foi um conclave que aconteceu em um momento de importantes formulações teológicas para a Igreja, pois nesse mesmo século IV estão em atividade os clérigos conhecidos como *pais da Igreja*⁴⁸: Ambrósio (340 d.C.- 397 d.C.), Crisóstomo (347 d.C.- 407 d.C.), Jerônimo (347 d.C.- 420 d.C.) e Agostinho de Hipona (354 d.C.-430 d.C.).

Ambrósio manifestava profunda desconfiança para com a vida mundana, o que transparece em sua visão acerca do corpo (BROWN, 1990, p. 287). Para Ambrósio, a oposição entre carne e espírito presente nos textos de Paulo era um sistema de pensamento muito importante, já que a debilidade da carne poderia retirar o homem do intuito de seus afazeres intelectuais importantes⁴⁹: “[...] ele [Ambrósio] encarava o corpo como um perigoso lodaçal em que o passo firme da determinação da alma podia escorregar e cair a qualquer momento” (BROWN, 1990, p. 288).

Sobre João Crisóstomo,⁵⁰ Uta Ranke-Heinemann (1996, p. 67) salienta que ele foi um dos grandes pregadores da fé cristã no Oriente e que acreditava firmemente que não existia relação sexual no paraíso:

Além daquela vida feliz, nossos primeiros pais perderam ao mesmo tempo o ornamento da virgindade [...]. Depois de perderem essa indumentária real e de se verem privados da jóia celestial, receberam em troca a destruição da morte, a

⁴⁶ O Concílio de Elvira foi o primeiro concílio sediado na Hispânia. Com ano de acontecimento incerto, temos conhecimento apenas de que tenha acontecido no início do século IV. Sobre uma história dos concílios do século IV e sua relação com a formação do cristianismo, conferir Carvalho Júnior (2013).

⁴⁷ O cânone se refere ao comportamento do clero no que tange à sexualidade, não somente ao concubinato eclesiástico.

⁴⁸ É desse sentido de primeiros pais que advém o nome da corrente filosófica e teológica *Patrística*.

⁴⁹ Para mais informações sobre a temática, conferir Dias (2016).

⁵⁰ Para mais informações sobre a temática, conferir Silva (2010).

maldição, as dores e a vida laboriosa, e nas águas de tudo isso veio o casamento, essa vestimenta mortal e abjeta (CRISÓSTOMO, *Genesim homiliae*, 18.1).

Crisóstomo se apegava aos escritos bíblicos e apregoava os ditos de Paulo, colocando a função do matrimônio como um remédio para a concupiscência, ressaltando o ideal paulino de débito conjugal e se diferenciando dos demais padres da Patrística que viam na procriação o real sentido da vida matrimonial.

Jerônimo, por sua vez, é, ao lado de Agostinho, um dos autores da Patrística mais citado pelo *Livro das Confissões*. É dele, por exemplo, a seguinte frase, citada por Martín Pérez “[...] se torna adúltero aquele que com demasiado ardor ama a sua própria mulher” (MARTÍN PÉREZ, *Livro das Confissões*, 4.10) . Para Jerônimo, os corpos dotados das características sexuais de homens e mulheres eram coisas efêmeras, “[...] sendo possível aos seres ‘espirituais’ viverem como se as restrições e os perigos do corpo não os afetassem” (BROWN, 1990, p. 306-309). Entretanto, para que os riscos do corpo não os influenciassem, era necessário se abster da vida mundana mediante “[...] rígidos códigos de dieta e pela rigorosa evitação das oportunidades de atração sexual”. Por isso, em sua obra *Contra Joviniano*, Jerônimo mostra profundo desprezo pelos padres que já haviam sido casados, sendo um defensor impetuoso do celibato eclesiástico.

Por fim, Agostinho de Hipona⁵¹, um dos maiores nomes da Patrística, cujas contribuições teóricas deixam marcas profundas na teologia cristã até os dias atuais, propõe que, apesar da mácula deixada pelo pecado original ser indelével, é preciso enevoá-la: para quem já conheceu o pecado da carne e as suas tentações, o casamento é um remédio. Nessa concepção, aquele que não tem força para manter a abstinência ou conseguir a continência, que se case e gere filhos.

Na posição assumida por Agostinho ressoa o trecho de Paulo mencionado anteriormente (*I Cor. 7.1-3*), bem como a postura de João Crisóstomo, de acordo com os quais o casamento é uma forma de evitar pecados maiores. O homem e a mulher, casados, não devem permitir um ao outro que peque, embora não possam negar o débito conjugal ao outro, mesmo que essa relação tenha o mínimo de prazer possível e, principalmente, objetive a procriação.

A partir dessas interpretações de Paulo pela Patrística, o equilíbrio do corpo tornou-se o objetivo do cristão. Para atingi-lo, a carne deveria ser sacrificada pela abstinência, pela renúncia sexual, pela pobreza voluntária e pela penitência (MAZIOLI, 2016, p. 235). Para tanto, o corpo devia ser privado de qualquer atividade sexual: o beijo, o abraço, a própria

⁵¹ Sobre o autor, vide Peter Brown (2005).

cópula, o toque de mãos e até a visão do próprio corpo foram proibidos (BROWN, 1990, p. 344).

O pensamento da Patrística é importante ao trazer a ascese para o campo teológico cristão. Uma das projeções desse novo caráter teológico é o monaquismo. Por efeito, os monges relacionados a esse movimento procuravam abster-se das relações carnavais, além de ter um equilíbrio em relação ao que comiam, pois se acreditava que a alimentação farta dificultaria o controle do corpo e dos desejos sexuais (FOUCAULT, 1987, p. 32).⁵² Dessa forma, os monges enfrentavam uma guerra interna contra as tentações. Como assentiam os anciãos: “[...] era realmente um conflito ‘entremeado nas próprias fibras de nosso ser’” (BROWN, 1990, p. 327).

De acordo com as mais variadas teorias, a revolta contra a repressão aflora em nossos lapsos e sonhos⁵³. Sendo assim, as fantasias sexuais eram consideradas pelo monacato tardo-antigo e medieval como sinais numa tela, pois registravam processos situados nas profundezas do eu. Os sonhos possuíam a atribuição de informar aos monges da movimentação de forças, dentro deles, que ficavam além de sua consciência (VAINFAS, 1992, p. 36). A libertação das fantasias sexuais significaria o fim dos impulsos ao egoísmo e ao ódio, além da conquista da pureza de coração. Até o momento dessa conquista, as tentações sexuais continuariam a adverti-los de que esses impulsos ainda subsistiam, inconscientemente, em sua alma (MAZIOLI, 2016, p. 235-236).

Para ratificar essa visão, além da leitura das *Cartas* de Paulo, os padres fizeram uma nova exegese do pecado original, atrelando-o ao sexo. Para Uta Ranke-Heinemann (1996, p. 97), Agostinho compartilha dessa visão sobre o pecado original, dizendo que esse infortúnio era transmitido de geração em geração através do ato sexual⁵⁴. Ele interpreta o livro de *Gênesis* por uma perspectiva do sexo como pecado original, pois considera a ênfase dada ao fato de, após pecarem, Adão e Eva terem “coberto suas vergonhas”.

A partir daí, torna-se necessária a exclusão da possibilidade de Jesus ter sido concebido por meio de relação carnal, pois a ele não poderia ser atribuído o pecado original. Partindo desse pensamento, Agostinho defende que só após o pecado original é que surgiu o desejo sexual, ou seja, a libido é fruto do pecado (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 100). A posição

⁵² Esse modelo de paridade entre a alimentação e os impulsos sexuais se mantém e culmina na formação da dupla de pecados capitais: gula e luxúria.

⁵³ Entre exemplos mais recentes podemos citar Rubem Alves (1982) ou a psicanálise freudiana do século XIX; entretanto, Vainfas (1992) defende que os monges do deserto já tratavam o sonho dessa maneira.

⁵⁴ Para Agostinho, Adão e Eva já tinham relações sexuais no paraíso, porém completamente submissa à vontade do homem, que perde esse controle após o pecado original.

de Jacques Le Goff (1992, p. 35) é similar à de Uta Ranke-Heinemann, pois argumenta que “[...] foi Agostinho que ligou definitivamente o pecado original à sexualidade por intermédio da concupiscência [...]. Desde os fins de Adão e Eva, o pecado original é legado ao homem pelo ato sexual” (LE GOFF, 1992) (Figura 7).

Figura 7 – Representação do Pecado Original no teto da Capela Sistina. Michelangelo, século XVI.



Fonte: http://www.vatican.va/various/cappelle/sistina_vr/index.html Acesso em: 26 ago. 2017

Peter Brown (1990, p. 328, 334) vai mais a fundo nessa questão. Contrapondo-se aos dois autores anteriores, ele argumenta que Agostinho de Hipona ultrapassa o caráter sexual do pecado original, ele insere a problemática da vontade humana e do controle sobre seu corpo nas relações sexuais. Para Brown, Agostinho reformula a noção de pecado original. Ele desvincula o sexo do primeiro pecado da humanidade e coloca a vontade humana como o centro da rebelião contra Deus. O que o homem deve controlar é a sua vontade, que é a fonte de todas as virtudes e todos os males.

De acordo com Brown, Agostinho escreveu sobre a vida sexual dos cristãos e deslocou o foco da abstinência sexual obrigatória, inclusive no casamento, para a abstinência voluntária própria da vocação religiosa. Ainda segundo o autor (1990, p. 343), o bispo de Hipona foi o primeiro a formular uma psicologia sexual da libido quando escreveu sobre a autonomia psíquica desta como causa da impotência e da frigidez. Com essa proposição, a sexualidade foi efetivamente retirada do eixo puramente espiritual da literatura teológica e posta no âmbito dos fenômenos psicossomáticos. Como complementa Schmidt (2002, p. 255):

Embora a falta primordial seja explicitamente o pecado do orgulho e a desobediência da criatura em relação ao Criador – um pecado da alma – parece que também o corpo desempenhou um papel na Queda, antes de contribuir para perpetuar suas conseqüências. Assim, com o pretexto de que só o corpo é submetido à geração, alguns chegaram a ver na semente humana o meio de transmissão da mácula original. [...] Em compensação, pouco a pouco se firma a tendência, já explícita em Santo Agostinho, a ver no Pecado Original dos primeiros pais um pecado corporal e mesmo sexual, um efeito da *concupiscentia carnis*, mais tarde chamada de *luxúria*.

A partir dessas formulações teológicas, muitos clérigos aconselhavam seus seguidores a reprimir o prazer físico, a fim de mostrarem sua força em resistir à concupiscência da carne e ao domínio de suas vontades, garantindo a autonomia psíquica apregoada por Agostinho. Até mesmo no casamento o prazer passou a ser mal visto, uma vez que o enlace representa uma ligação religiosa e devota que deve ser contida e séria.

2.2 O corpo e a Igreja no Medievo

Mas o que se convencionou chamar de Idade Média foi, de início, a época da grande renúncia ao corpo.
(LE GOFF, 2006)

Uma das principais marcas da sociedade medieval, advinda da Antiguidade, é o ideal ascético (VAINFAS, 1992, p. 8). Esse ideal culminou, ainda nesse período, na criação de um clero regular e na conseqüente ascendência do modelo monástico, que preconizava essas virtudes, visto que se acreditava na ascese como uma forma superior de vida (BRUNDAGE, 2001, p. 176). O arquétipo humano da sociedade presente no início da Idade Média⁵⁵ era o monacato, um modelo que mortifica o corpo por meio da abstinência e da continência, consideradas as mais altas virtudes (LE GOFF, 2006, p. 16). Porque esse ideal é social, Ranke-Heinemann (1996, p. 149) afirma que não houve apenas um longo e inconstante processo de *monasticização dos padres*, mas também um ensejo de “transformar leigos em monges” por meio da chamada *teologia celibatária*.

Os discursos produzidos na Antiguidade possuem forte eco nas concepções medievais acerca do corpo (LE GOFF, TRUONG, 2006). Para os autores (2006, p. 31),

⁵⁵ Como há uma esteira de proposições similares e um processo lento e gradual de mudança, convencionou-se, por certa tradição historiográfica, alocar esses anos no conceito de Antiguidade Tardia. No entanto, optamos aqui por chamar esse período de início da Idade Média (a partir do século VI), assim que começamos a tratar de Gregório Magno.

[...] ‘a partir do século V, a questão do corpo alimentou o conjunto dos aspectos ideológicos e constitucionais da Europa medieval’. De um lado, a ideologia do cristianismo, tornado religião de Estado, reprime o corpo e de outro, com a encarnação de Deus no corpo de Cristo, faz do corpo do homem ‘o tabernáculo do Espírito Santo’. De um lado, o clero reprime as práticas corporais, de outro, as glorifica.

No discurso cristão, o corpo se encontra em uma relação dualística⁵⁶. Ele é benquisto apenas quando utilizado para exercer a vontade de Deus ou a reconciliação com Ele.⁵⁷ Sobre os planos de Deus para o mundo, a permissão da procriação e sua ascensão aparecem como única forma de exercer a sexualidade sem cometer pecado. Sobre esse caráter dual, Schmidt (2002, p. 256) acrescenta:

A carne é, pois, como diz Tertuliano, o “eixo da salvação” (*caro salutis est cardo*), na escala universal do mito como na escala de cada homem. Para este, ela é ao longo de toda a existência terrestre, ocasião de queda, mas também meio de salvação, para alguns pela ascese e castidade, para outros pela pena redentora do trabalho manual (*labor*). [...] Se o ascetismo extremo (tudo pela alma) e a licenciosidade desenfreada (tudo pelo corpo) estavam excluídos, a relação entre corpo e alma prestava-se a todas as variações. Pode-se mesmo opô-los e exaltar seus conflitos. As representações tópicas mais comuns, que privilegiavam o “alto” frente ao “baixo” e o “dentro” frente ao “fora”, colocavam a alma acima do corpo na escala das dignidades e faziam do corpo o invólucro pesado e opaco, a “prisão” da alma.

Essa concepção é defendida, ainda no limiar da Idade Média, pelo papa Gregório Magno (590-604), que qualifica o corpo de “abominável vestimenta da alma” (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 11). Gregório fala da sujeira do prazer conjugal e do perigo de que ele se transforme em fornicção.⁵⁸ Além disso, o papa determina a condição de adúltero ao cônjuge que ama ardentemente a sua própria mulher, ressoando os escritos de Jerônimo (BRUNDAGE, 2001, p. 152). O papa Gregório dizia que o homem que se relacionasse com sua mulher “[...] deveria abster-se por algum tempo de entrar na Igreja por respeito ao lugar

⁵⁶ De acordo com Le Goff (2006, p. 35) “[...] na Idade Média o corpo é, reiteremos, o lugar de um paradoxo [...] as relações entre a alma e o corpo são, por sua vez, dialéticas, dinâmicas, e não antagônicas”. Apesar dos discursos dualistas terem sido combatidos como heresias pelos cristãos, reiteramos a ideia de que o corpo e a alma estavam inseridos numa relação dinâmica em que um marca o que acontece no outro. Corpo e alma estão em constante conexão.

⁵⁷ Aqui se torna necessário diferir a noção de carne (*caro*) da noção de corpo (*corpus*). De acordo com Schmidt (2002, p. 256), a noção de carne é muito ambivalente e, mesmo que esses dois vocábulos pareçam intercambiáveis, o primeiro recebe “[...] um papel ético e na história da salvação ela é o ator principal”, já o segundo tende a ser uma categoria genérica e neutra, visto que “[...] foi à tentação original da *carne* (não do ‘corpo’) que Adão cedeu”.

⁵⁸ A concepção de pecado da luxúria dá origem à expressão fornicção, visto que a fornicção seria prática de um ato sexual pecaminoso.

sagrado” (SOT, 1992, 164). Gregório Magno fundamenta o conceito de luxúria⁵⁹, importante para o desenvolvimento da ética sexual do medievo no Ocidente.

As proposições desenvolvidas durante a alta Idade Média, portanto, ao estabelecer um novo modelo de explicação da Queda, possuem consequências discursivas relevantes. A novidade do cunho sexual atribuído ao pecado original marcou os teóricos que começaram a escrever a partir dos séculos VI e VII. Destaca-se entre eles Isidoro de Sevilha, nascido em Cartagena, no ano de 560 da Era Cristã. Isidoro foi arcebispo de Sevilha por quase trinta anos e morreu em 636 nessa mesma cidade. Sua obra literário-religiosa foi apresentada no bojo de um vasto projeto educacional e pedagógico que visava a educar os cristãos e prepará-los para a segunda vinda de Jesus Cristo no final dos tempos. O projeto é ordenado em níveis diferentes que preparam o clérigo para a evangelização e a reordenação do mundo.

Adepto da pregação favorável às virtudes, Isidoro dizia que estas eram necessárias para dirimir os vícios. Para Isidoro, todo prazer carnal é uma armadilha⁶⁰, uma tentação que tira o homem do caminho da salvação e o corrompe para a leviandade: “O homem, por causa do pecado, foi entregue em poder do diabo [...]” (ISIDORO, *Sent.*,1.11.7)⁶¹. O bispo de Sevilha dedica vários capítulos do segundo livro das *Sentenças* a descrever os vícios e elabora um projeto de luta das virtudes contra eles (*Sent.*, 2.37). O vício é a forma como Isidoro chama os conhecidos *pecados capitais*⁶², definidos de maneira diferente da concepção tradicional, advinda da Patrística.

Isidoro defendia que, para vencer as tentações do Diabo e da carnalidade, o ser humano deveria se elevar aos céus e a Deus, essa elevação se daria por meio da busca da misericórdia divina obtida por meio de ações humanas e sua disposição em retornar ao estado de graça e conciliação com Deus (FELDMAN, 2004, p. 185). Posteriormente, os meios para tornar possível esse retorno passarão pela contrição, pelo arrependimento e pela confissão.

Em seu discurso, o bispo de Sevilha propôs uma economia do desejo e determinou que o cristão fiel, de coração contrito, se distanciasse dos pecados carnis ou sensoriais e se

⁵⁹ O conceito de fornicação foi criado por João Cassiano, na Antiguidade. Payer (2009, p. 76-91), por sua vez, salienta que *fornicação* foi a mais antiga e generalizada palavra para indicar o pecado sexual.

⁶⁰ Conferir Andrade Filho (1994).

⁶¹ “*Homo propter peccatum tunc traditus est diabolo [...]*”

⁶² De acordo com Casagrande e Vecchio (2006, p. 345), “[...] entre os esquemas utilizados, o mais importante é, sem dúvida, o sistema dos pecados capitais. Aperfeiçoado no século V por Cassiano, e readaptado por Gregório Magno, o esquema prevê sete pecados principais, hierarquicamente organizados em uma espécie de exército, onde o orgulho/soberba exercem funções de comandantes supremos, seguidos dos seis outros vícios (inveja, cólera, preguiça, avareza, luxúria e gula) [...] Largamente utilizado na literatura ascética e pastoral, mas também adotado e analisado pelos teólogos, o setenário dos pecados celebra seu triunfo em dois gêneros literários, os tratados sobre os vícios e as virtudes e os *manuals de confissão*, mas também exerce influência fora do domínio estritamente religioso, na produção literária (Chaucer, Dante) e artística (Giotto)” (grifo nosso).

direcionasse às virtudes espirituais, a fim de se aproximar do Criador (*Sent.*, 2.36.6-7). Em suma, esse caminho é uma proposta de distanciamento do *mundano*, designado como o que é terreno e carnal.

Recomenda-se, então, o autocontrole e a abstinência⁶³: “A abstinência reprime a paixão carnal, já que, na medida em que o corpo se mortifica pela falta de comida, a alma se distancia do desejo proibido” (*Sent.*, 2.37.3). Assim sendo, a repressão da gula é uma forma hábil de se distanciar da luxúria. A gula e a luxúria, ao lado da soberba, são os maiores pecados capitais (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 16), visto que o corpo é o centro da produção de prazer e, portanto, de atos pecaminosos. A intemperança no trato com o corpo culmina nos excessos tanto no que tange a alimentação quanto no que se refere às práticas sexuais, por isso, a gula e a luxúria são colocados discursivamente como uma dupla de pecados. Ao longo do tempo, essa díade se torna uma forma importante de coerção cotidiana.

Nesse contexto, a sexualidade aparece sempre ao lado da mácula, vista como antagonista do sagrado (SOT, 1992, p. 164). Para o clero medieval, a atividade sexual, mesmo que no interior do casamento, incapacitava as pessoas de participarem do culto divino. A abstinência, tida como pureza ritual, era imposta aos casais de maneira que lhes obrigavam a deixar sua vida sexual durante três quaresmas a cada ano (páscoa, natal e pentecostes) (BRUNDAGE, 2001, p. 164). Muitos penitenciais também exigiam que os casais se abstivessem dos prazeres da carne em todos os dias de festa, além de ter que guardar três dias antes de receber a comunhão (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 152).⁶⁴

Jean-Louis Flandrin (1988) contabilizou os dias nos quais as relações sexuais estavam permitidas em 91 a 93 dias por ano, sem contar as menstruações, gravidez e puerpério. Le Goff (1992, p. 158) chega a outro número de dias de liberdade para os casais e aborda as consequências sociais do regramento social perpetrado pela igreja:

Esse controle sexual matrimonial, preconizando também a abstinência durante as quaresmas normais (Natal, Páscoa, Pentecostes) e outros períodos de jejum e de continência, influirá tanto nas mentalidades medievais quanto na demografia, bastante afetada por esses 180 ou 185 dias, aproximadamente, de liberdade sexual autorizada.

⁶³ Remontando aos ideais pregados no mundo antigo, Isidoro prega a temperança, o cuidado de si e o autoconhecimento.

⁶⁴ Há de se questionar se essa exigência de purificação para gozar da comunhão fazia com que as pessoas preferissem não comungar a cair em pecado, e se isso teria relação com a instituição, no baixo medievo, da obrigatoriedade da comunhão pelo menos duas vezes ao ano (Páscoa e Nascimento de Cristo), acompanhadas de uma confissão anual também obrigatória.

As fontes das informações sobre o controle do corpo no alto medievo muitas vezes são os livros penitenciais, também conhecidos como tábuas de penitência, nos quais são “[...] repertoriados os pecados da carne, associando-os aos castigos e às penitências que lhes correspondem.” (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 43). O estabelecimento dessas punições era uma das formas de dominação ideológica da Igreja manifestada na prática:

A cada tipo de pecado correspondia determinada penitência, de acordo com tarifas previamente estabelecidas. O confessor impunha a penitência de acordo com elas. A prática da penitência tarifada conduziu a uma série de abusos. Por exemplo: um rico podia pagar um “preço justo” a um monge ou a um pobre, a fim de que cumprisse a penitência em seu lugar (REGIDOR, 2006, p. 246).

Pierre Payer (1984), na obra *Sexo e os Penitenciais*, traz importantes contribuições sobre como a sexualidade estava presente nesses livros e como estes pretendiam controlá-la criando uma lista de pecados e castigos. Os penitenciais catalogam uma rede intrincada de pecados, além dos subterfúgios imprescindíveis para a reconciliação com Deus. Por meio desses textos a Igreja realiza a imposição psicológica e cotidiana da *cópula justa* – a saber, o casamento e a procriação:

Fica claro, pelos muitos penitenciais, por exemplo, o Decreto de Burchard de Worms (XIX, cap. 5), que os confessores tinham de perguntar às pessoas sobre a abstinência. Durante a inspeção o bispo tinha de perguntar ao clero: ‘Ensinastes aos fiéis quais os dias em que se devem abster das relações com as esposas?’ conforme se vê no penitencial do Abade Reginon de Prum (m. 915). Reginon formula as questões da seguinte maneira: ‘Tiveste relações conjugais no domingo? Então tens de fazer três dias de penitência... Tu te conspurcaste com a esposa durante a quaresma? Então tens de fazer um ano de penitência ou dar 26 soldi em esmolas’ (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 154).

Payer (1984, p. 19) esclarece que todos os penitenciais contém muitos cânones que censuram vários tipos de comportamento sexual. Alguns desses trabalhos dividem a matéria em tópicos, que são, entre eles, muito próximas, visto que há uma maneira uniformemente adotada: uma distribuição categorial que vai do geral para o específico. Eles começam suas considerações pela vida heterossexual do casamento, perpassam a vida sexual dos não casados, a homossexualidade e lesbianismo, a bestialidade, a masturbação, a castidade e a poluição seminal.

Para Brundage (2001, p. 161) “[...] os penitenciais formaram um abundante e completo *corpus* bibliográfico”. De acordo com o autor, em termos gerais, os penitenciais adotavam uma visão muito severa das inclinações sexuais tanto de homens como de mulheres. E,

mesmo no matrimônio, o sexo marital era uma concessão, pois se afirmava que Deus permitia a relação sexual às pessoas casadas apenas com o intuito de procriar, nunca de obter prazer.

Esses escritos nos penitenciais coincidiam com o pensamento ascético proposto pela Patrística, para a qual o ideal de perfeição está ligado à virgindade e à castidade, uma vez que o prazer era uma incitação onipresente à luxúria. Bedouelle, Bruguès e Becquart (2007, p. 30) complementam a posição de Brundage, afirmando que se estabelece uma hierarquia dos comportamentos sexuais lícitos, entre os quais a virgindade ocupa o mais alto grau. A prática da virgindade é denominada de castidade, que possui também suas próprias subdivisões. Em uma escala hierárquica dos comportamentos sexuais, a castidade da virgem é seguida pela praticada na viuvez e, enfim, pela alcançada no interior do casamento (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 43).

O ideal de casamento de acordo com os confessionais é o *josefita*, já que, segundo a tradição cristã, José e Maria nunca tiveram relações sexuais, nem mesmo depois do nascimento de Jesus. Segundo as fontes, esse casamento “[...] foi um exemplo do bem da fé, porque em tanto se tiveram verdade que sempre viveram em virgindade e castidade [...] foi neles exemplos também de sacramento porque até a morte nunca se separaram” (MARTIN PÉREZ, *Livro das Confissões*, 3.50). O ideal é a castidade é, portanto, viver em companhia do outro no casamento sem se deixar levar pelos impulsos sexuais, ou seja, pelos impulsos naturais do corpo.

Entretanto, Le Goff e Truong (2006, p. 45) salientam que as práticas de ascese, fora da teoria eclesiástica, tem diferenciações segundo as camadas sociais, visto que

A distinção social determina as práticas corporais e a sequência das proibições. O domínio da luta estende-se já à sexualidade. As aventuras extraconjugais brilham nas grandes famílias nobres. Do lado dos ricos, a poligamia é praticada e, na verdade, admitida. Do lado dos pobres, a monogamia instituída pela Igreja é mais respeitada. Quanto à abstinência, ela é, como lembra Jacques Rossiaud, ‘uma virtude muito rara’ e ‘reservada a uma elite clerical, já que a maior parte dos clérigos seculares vive em regime de concubinato, quando não são abertamente casados’.

Há uma preocupação constante, que perpassa toda a Idade Média, com o concubinato e com o casamento eclesiástico. Desde a Antiguidade Tardia até os séculos finais do medievo, há tentativas de controlar o que se convencionou chamar de heresia nicolaíta. O corpo do clero recebe atenção especial dos escritores da Igreja, fato referido como um “processo de monasticização dos padres” (RANKE-HEINEMANN. 1996, p. 149), em que o ideal de comportamento do clero regular passou gradualmente a ser obrigatório também ao clero secular e até mesmo ao laicato, em certa medida, como temos abordado.

Os esforços da Igreja durante os primeiros séculos da Idade Média não obtiveram êxito em conter a conduta sexual dos clérigos (BRUNDAGE, 2001, p. 159), tanto que as proibições continuam sendo veiculadas. Nos concílios alto medievais, denunciava-se a prática de permitir que mulheres vivessem com bispos e sacerdotes ou que habitassem conventos masculinos, bem como se decretou que os clérigos que permitissem tais práticas não só perderiam seus cargos, como seriam excomungados:

Papas e concílios tentaram persuadir aos clérigos casados a que se abstivessem de todo o sexo com suas mulheres, e impuseram castigos e penas, inclusive a excomunhão, a quem se negasse a fazê-lo. Estas ordens parecem fundamentadas na ideia de que era inapropriado que os clérigos corressem das paixões carnis do leito conjugal ao altar a officiar os ritos sagrados.

Desse modo, reiteramos que os discursos sobre o corpo no início do medievo carregam os traços dos pensamentos produzidos pelas doutrinas da Antiguidade, em especial da Patrística. A moral sexual presente no mundo baixo medieval estava, portanto, em formação desde a Idade Antiga e passou por um processo de maturação nos séculos iniciais da Idade Média, período importante para o estabelecimento direito canônico. Os cristãos ocidentais parecem ter aderido, ao longo da história, ao ideal ascético de moral sexual. Considerando a crença de que a virtude exige o domínio de si mesmo e que esse domínio significa a rejeição do prazer, pode-se afirmar a introdução do pensamento estoico e do ideal de temperança, desenvolvidos na Antiguidade, no medievo. O Cristianismo transformou uma tendência ascética minoritária, presente no estoicismo e nos pressupostos da dinastia antonina,

[...] num comportamento ‘normal’ da maioria, em todo caso nas classes dominantes aristocráticas e/ou urbanas, e forneceu aos novos comportamentos um enquadramento conceitual novo (vocabulário, definições classificações) e um controle social e ideológico rigoroso exercido pela Igreja e pelo poder laico a seu serviço. Ele ofereceu finalmente uma sociedade exemplar que realizava sob sua forma ideal o novo modelo sexual: o estado monacal (LE GOFF, 1992b, p. 150).

Tendo em mente essas informações, passamos a tratar do baixo medievo, começando pela transição para esse período: a *Reforma Gregoriana*, que foi alocada no que se convencionou chamar de Idade Média Central. Nesse período o estado monacal começa a ser formulado como uma obrigatoriedade tanto para o clero secular como para os leigos, aos quais era exortado que buscassem os ideais de virtude. Protagonizada por Gregório VII e seus antecessores, esse anseio reformador do século XI tinha como base voltar à forma primitiva da Igreja, cujos modelos tinham sido aplicados, até então, somente pelo clero regular nos

mosteiros.⁶⁵ As medidas propostas por Gregório Magno começaram a ser implementadas sob o papado de Leão IX, entre os anos de 1049 e 1054. A expressão *Reforma Gregoriana* tornou-se, a partir de meados do século XX, objeto de uma verdadeira revisão historiográfica, tal a riqueza de nuances que este período histórico oferece ao medievalista (RUST; FRAZÃO DA SILVA, 2009, p. 138).

Durante os séculos XI ao XIII, o papado buscou liderar um movimento reformador que, desde Gregório VII, lutava por uma transformação na organização da Igreja e da própria sociedade (LIMA; FRAZÃO DA SILVA, 2002, p. 86). Após a crise de autoridade do Império Carolíngio, que havia favorecido o advento da Igreja, “[...] o poder eclesiástico, que havia se cristalizado ao longo dos séculos no interior do mundo medieval, principiou a ser questionado” (OLIVEIRA, 2010, p. 267). Dessa forma, a instituição religiosa viu-se obrigada, a partir do século XI, a movimentar-se para um processo de centralização e reestruturação de suas divisões.

A novidade de escolha dos papas por um colégio de cardeais – resultado da chamada Querela das Investiduras⁶⁶ –, deu origem à eleição do toscano Hildebrando, em 1073, para o papado.⁶⁷ Hildebrando foi um jovem diácono que despontou dentre a cristandade e se tornou uma figura muito evidente durante o papado. Como a maioria dos cardeais-bispos de Leão IX e de seus sucessores, Hildebrando era oriundo de uma fileira de monges.

Com os reformadores do século XI, a *forma primitivae ecclesiae* (“forma”, ou “constituição”, “da Igreja primitiva”) que tinha evocado até então “um estado de perfeição reservado a uma seleção excepcional de raros eleitos”, tornou-se ao mesmo tempo uma pedra de toque que permitia avaliar a situação doutrinária e disciplinar da Igreja, e um mito ou uma ideia-força que se perseguia e se procurava pôr em prática fora do quadro demasiado estreito da instituição (ARNALDI, 2002, p. 579)

Hildebrando assumiu para si o nome de Gregório VII e seu primeiro propósito foi reafirmar a condenação de certas práticas, já combatidas por alguns de seus antecessores. Destacam-se entre elas o concubinato eclesiástico, o comércio de objetos sagrados e bens

⁶⁵ Para um estudo mais detalhado sobre a reforma, conferir Rust e Frazão da Silva (2009).

⁶⁶ Iniciada em 1059 e terminada em 1122. Sobre a Querela das Investiduras, Arnaldi (2002, p. 580) afirma que: “De seu lado, o papado governaria doravante a Igreja do Ocidente ‘um pouco como uma única diocese’ e reclamaria por sua vez o modelo de Igreja imperial, exprimindo sua nostalgia da unidade entre o governo temporal e o governo espiritual, mas invertendo os termos dessa unidade (o papocesarismo no lugar do cesaropapismo): pretendia assim governar ao mesmo tempo a Igreja, o conjunto do Ocidente, se possível a totalidade do mundo”.

⁶⁷ Conferir Rust (2015).

espirituais⁶⁸, a alienação dos bens da Igreja, e a ratificação da eleição dos papas pela cúria e pelo povo (ARNALDI, 2002, p. 578).

A condenação do concubinato eclesiástico é um ponto importante para este estudo, visto que o documento analisado durante a pesquisa busca proscrever essa prática. Esse registro atesta que mesmo alguns séculos depois, à época da produção do *Livro das Confissões*, o concubinato de padres era uma prática comum a ser combatida. No terceiro capítulo desta dissertação, demonstramos como o confessional em questão está preocupado em controlar especialmente o corpo do clérigo e seu estado civil por meio das restrições jurídicas para que as heranças não ficassem com *barregãs*.

Para Ranke-Heinemann (1996, p. 72), a Reforma Gregoriana queria formar um exército de monges e distanciar a cristandade cada vez mais de um mundo considerado decadente. Na esteira desses acontecimentos, muitas vezes a Igreja dá sinais de estar passando por um período em que necessitava manter seu domínio não só no eixo político como também no eixo cultural. No decorrer dos séculos XII e XIII, foram criadas as bases necessárias para que houvesse uma nova instituição eclesiástica, como a redação das decretais de Graciano (século XII) e a criação das já citadas ordens mendicantes (século XIII), entre outras produções e acontecimentos que visavam ratificar e homogeneizar o direito canônico. Os reformadores tentavam separar o sagrado do profano para monopolizar a “gestão do sagrado” (RUST, 2013, p. 215).

Rust analisa o sentido religioso da palavra *desejo*, que no âmbito da Querela das Investiduras foi transformada em conceito político. Sendo assim, o *desejo* é visto como um sentimento inferior, algo que faz com que o indivíduo se importe mais com suas próprias vontades do que com o bem comum, por isso é depreciado e tido como ilegítimo.

A nova atenção que os homens da Igreja consideram os comportamentos sociais insere-se no contexto de um discurso ético que, a despeito da contínua insistência sobre a interioridade e a escolha individual, se molda cada vez mais pelo exercício da autoridade, dotado, como os órgãos da justiça secular, de códigos próprios de justiça e de mecanismos de punição (CASAGRANDE; VECCHIO, 2002, p. 346).

Esse fatídico número de mudanças no plano da moral está vinculado também a um retorno aos dez mandamentos, visto que a classificação dos pecados em pecados capitais imperava na cultura medieval desde o século VIII. Em contrapartida, a partir do século XIII, uma nova classificação advém de uma *redescoberta* da teologia acerca do decálogo (CASAGRANDE; VECCHIO, 2002, p. 345).

⁶⁸ Essa prática ficou conhecida como simonia.

Com o intuito de retornar ao cristianismo primitivo e se acercar da moral pregada por Cristo, foram realizados muitos concílios ao longo do baixo medievo – muitos deles considerados ecumênicos –, entre os quais se destacam os quatro concílios de Latrão, em 1123, 1139, 1179, e 1215; os concílios de Lyon I, em 1245, e Lyon II, em 1274; e o concílio de Vienne, em 1311. A quantidade de concílios realizados mostra que a Igreja precisava responder e se adequar de alguma forma ao cenário efervescente apresentado no baixo medievo, em especial a revolução urbana e comercial que vinha acontecendo desde o século XI. Era preciso pensar novas estratégias para manter seu controle e dominação, visto que “[...] a partir do século XI, o poder da Igreja principiou a ser questionado em seus fundamentos. Esse questionamento se estendeu até o século XIV” (OLIVEIRA, 2010, p. 268).

Durante o período de Reforma, destaca-se também o Decreto de Graciano⁶⁹ (Figura 8) (1140), que compila várias leis do direito canônico, dispersas até o referido momento. Graciano explorou os cânones conciliares existentes até o Segundo Concílio de Latrão, ocorrido em 1139. O Decreto representa a consolidação do Direito Canônico e os caminhos tomados pela Reforma Gregoriana.

Figura 8 – Ilustração do julgamento de um clérigo, trazido a julgamento por sua concubina anterior à ordenação, para ser julgado por um assassinato cometido durante o sacerdócio. Retirada de um códice do século XII da abadia de Schäftlarn, conhecido como *Decretum Gratiani*.



Fonte: <https://www.wdl.org/pt/item/14708/>. Acesso em: 30 ago. 2017

⁶⁹ O *Decretum Gratiani*, também conhecido como *Concordantia Discordantium Canonum*, é uma coleção de leis canônicas elaborada por Graciano, monge beneditino da Itália que ensinou no mosteiro de Santo Félix e Santo Nabor em Bolonha, também conhecido como o pai do estudo das leis canônicas.

Durante os séculos XI e XII, a vida material e intelectual da Europa passou por notáveis alterações e os canonistas começaram a explorar sistematicamente as repercussões jurídicas das doutrinas sexuais patrísticas acerca do matrimônio e do conceito de família na Europa Ocidental (BRUNDAGE, 2001, p. 26). Para Brundage (2001, p. 196), os reformistas favoreciam o rigorismo moral: “[...] como grupo consideravam que o sexo e outras experiências de prazer estavam contaminadas pelo mal e eram uma poderosa fonte de pecado”. Dessa forma, mostravam-se hostis a toda a atividade sexual a menos que fosse realizada com a esposa e com fins de procriação. Os autores da Reforma Gregoriana eram mais rigorosos que os penitenciais, uma vez que pretendiam organizar o casamento leigo e extinguir o casamento ou o concubinato clerical, a heresia nicolaíta.

Le Goff (1992, p. 160) salienta que a Reforma Gregoriana foi um “[...] grande *aggiornamento* da sociedade medieval, conduzida e começada por ela, aproximadamente entre 1050 e 1215” e terminada com o quarto concílio de Latrão.⁷⁰ Ao abordar a interioridade e a escolha individual, vemos cada vez mais uma participação e uma preocupação eclesiástica com o lugar do laicato dentro da religião medieval. As transformações que se produziram entre os séculos XI e XII não deixaram os leigos indiferentes (VAUCHEZ, 1995, p. 90). As cruzadas são um bom exemplo de como os leigos participaram de um evento de viés religioso. Podemos dizer, então, que, entre os referidos séculos, as massas de leigos tentaram cada vez mais ter algum acesso à vida apostólica. Como destaca Vauchez (1995, p. 199),

A maioria dos fiéis que aspiravam à perfeição seguiram [...] a via, mais acessível, da espiritualidade penitencial. [...] Na Idade Média, particularmente a partir do fim do século XII, uma mudança importante ocorreu: o estado penitencial se tornou um gênero de vida religiosa livremente escolhido por aqueles que aspiravam à perfeição, sem poder ou querer sair do mundo. [...] No limiar do século XIII, a emancipação espiritual dos leigos, que se operou através do estado penitencial, era fato consumado.

Se a Igreja estava abrindo suas portas ao maior desempenho de atividades por leigos, a diferenciação entre estes e os clérigos teve que se aprofundar. Visando tal aprofundamento, o *aggiornamento* da reforma, como explica Le Goff (1992, p. 60), consistia, primeiramente, na diferenciação entre clérigos e leigos feita por meio da imposição do celibato, da virgindade e da continência aos primeiros e da cópula justa para os segundos, permitidos a exercer sua sexualidade dentro de limites estritos. Georges Duby (1981, p. 37) argumenta que “[...] no

⁷⁰ Como já indicado anteriormente, essa reforma é de suma importância para o desenvolvimento desta pesquisa, pois ela instituiu a obrigatoriedade da confissão auricular.

século XII a Igreja fez triunfar seu modelo matrimonial, o modelo do Evangelho, monogâmico e indissolúvel”.

Michel Sot (1992, p. 163) classifica a instituição do casamento com as características que conhecemos hoje como uma invenção do período medieval, bem como o ato de casar-se na Igreja, que só se tornou uma prática corrente no século XIII⁷¹.

Figura 9 – Cerimônia de casamento realizada por um bispo, na Inglaterra do século XIV



Fonte: RICHARDS (1993).

Sot salienta que, entre os séculos XI e XII, a doutrina cristã sobre o casamento se torna cada vez mais elaborada e difundida, até chegar nas grandes sínteses do século XIII:

O casamento cristão não é tão antigo quanto o cristianismo. É uma invenção medieval, e casar-se na igreja somente tornou-se uma prática corrente no século XIII. Durante mais de um milênio, para um enorme número de cristãos, não havia a menor evidência de que o casamento devesse ser monogâmico, indissolúvel e baseado no consentimento recíproco de dois indivíduos. A doutrina da Igreja sobre a matéria elaborou-se progressivamente e não foi sem conflitos que ela se impôs. No entanto, foi a Igreja, única instituição presente em todos os lugares do mundo medieval, que conseguiu unificar costumes muito diferentes, integrando-os em seu modelo de casamento (SOT, 1992, p. 165) .

Entre as elaborações sobre o casamento, destaca-se o decreto de Burchard de Worms⁷², que se preocupa com a regulamentação das práticas sexuais, e não com a essência do laço

⁷¹ De acordo com Brundage (2001, p. 148), a Igreja se esforçou para harmonizar as tradições germânicas com os ensinamentos cristãos. Sendo assim, houve um processo de mudança na celebração do casamento que acontecia em âmbito privado, tendo o pai como figura principal (tradição germânica), para um casamento que acontecia na porta da Igreja, com a benção do padre (âmbito público), até que a cerimônia passou a ser celebrada dentro da Igreja com o padre em evidência (século XIII). Os germânicos pouco a pouco foram se abstendo de seus costumes em detrimento da jurisdição eclesiástica, principalmente no que se refere ao sexo, ao matrimônio e às relações domésticas.

matrimonial (SILVA, 2007, p. 2). Para Burchard, a formação do laço matrimonial se daria através do casamento com uma esposa legítima, aquela que se casa virgem, recebendo um dote legítimo, entregue pelos pais, aceita pelo esposo e pelos padrinhos, de acordo com a lei do Evangelho, em uma cerimônia pública. Determina-se também a necessidade da presença do padre para abençoar a união, como representado na Figura 10.

Figura 10 – Casamento de João I e Filipa de Lencastre (fevereiro de 1387).



Fonte: Wavran, Jean de. *Recueil des Croniques d'Engleterre*. v. III, f. 284r. Disponível em: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=royal_ms_14_e_iv_f001r. Acesso em: 10 mar. 2018.

Burchard permite segundas núpcias, para que se evite a fragilidade da carne (fornicação). Essa permissão ressoa o conceito de débito conjugal, haja vista que, nos capítulos 40 e 41 do decreto, afirma-se a importância da relação sexual para a formação do laço matrimonial e fica permitida a separação no caso de impossibilidade do coito. Além disso, o autor preparou um interrogatório para que os confessores fizessem aos penitentes acerca dos pecados da carne⁷³.

Para Sot (1992, p. 166), nesses séculos retornou-se a um debate sobre o lugar da sexualidade no casamento e o *status* da virgindade. Tais debates aprofundaram o desenvolvimento do monasticismo e protagonizaram a já referida tentativa de monasticização

⁷² Esse decreto aparece, neste trabalho, tanto na parte destinada ao alto medievo, quanto na destinada ao baixo medievo, já que foi escrito num período transitório e carrega características dos penitenciais, que remontam ao alto medievo.

⁷³ De acordo com Silva (2007, p. 3), Burchard de Worms “trata de questões como o adultério e qual a penitência a ser prescrita em cada caso. Há também itens sobre fornicção, abusos conjugais, como manter relações sexuais com a esposa durante a menstruação, sobre a separação dos cônjuges e sobre incesto. As penas mais severas são para adultério ou sexo nos dias santos. Burchard, desta forma, procura elaborar um tratado que determine quais os comportamentos inadequados, e as conseqüentes punições para estes comportamentos, particularmente em relação às práticas sexuais. Esse caráter do texto aproxima-o muito dos livros penitenciais que tiveram grande proliferação entre os séculos VI e início do XI”.

generalizada e progressiva do clero. Em relação a esse assunto, Michel Sot (1992) concorda com o que diz Uta Ranke-Heinemann (1996), no entanto, o autor, ao abordar a monasticização ocorrida durante a Reforma Gregoriana, afirma que este processo obteve maior êxito em controlar a sexualidade eclesiástica do que os autores do alto medievo.

As elaborações reformistas sobre o corpo do clérigo são trabalhadas com maestria pelos autores Frazão da Silva e Lima (2002, p. 8). Para os autores,

Este esforço deve ser compreendido à luz da Reforma Papal que reconhecia a importância social, política e religiosa de um corpo eclesial irrepreensível para responder aos anseios e críticas dos leigos. A reforma visava ampliar a presença da Igreja no seio da sociedade – por meio da instrução e da pastoral –, eliminar a influência laica perante as questões eclesiais e lutar pela preservação do patrimônio eclesiástico. Por meio dos cânones dos concílios lateranenses, documentos de caráter jurídico-canônico que apresentam uma síntese dos esforços reformadores impulsionados por Roma, pode-se reconstruir o modelo ideal de comportamento clerical almejado pela Igreja.

O I Concílio de Latrão (1123) versou sobre a moral sexual dos clérigos. O cânone XXI se dedica a proibir os sacerdotes, diáconos e subdiáconos de viver com concubinas, esposas ou qualquer outra mulher, a não ser as muito próximas como mães, irmãs ou tias (CL I, cân. XXI). O II Concílio de Latrão, de 1139, condena novamente o casamento e o concubinato a partir do subdiaconato, procurando coibir a descendência sacerdotal (CL II, cân. VI). Já os cânones do III Concílio Lateranense (1179) repetem as normas disciplinares anteriores, descrevendo-as. Também no quarto Concílio de Latrão (1215) muitos cânones se mantêm discorrendo sobre a moralidade eclesiástica (CL IV, cân. VI-XXII), a fim de corrigir os costumes clericais e reafirmar a necessidade da superioridade moral dos clérigos, distinguindo-os do laicato. Com base nessas determinações conciliares, Frazão da Silva e Lima (2002, p. 10) afirmam que:

Assim, o clérigo idealizado pela Igreja e delineado através dos cânones nos concílios lateranenses deveria se dedicar inteiramente às questões eclesiásticas [...]. Era preciso viver em continência, castidade, orientar-se em parâmetros disciplinares, preocupar-se com a saúde espiritual do povo cristão, estar sempre alerta para servir a Deus e aos leigos, sem negociar os cargos, benefícios e bens eclesiásticos. Deveriam distinguir-se, portanto, pelo autocontrole do corpo.

Além dos concílios, se desenvolveu, durante o período reformista, uma corrente filosófica de base mais empirista: a *escolástica*. Essa corrente teve início no século XII e seu principal representante foi Tomás de Aquino⁷⁴. Utilizando-se dos escritos de Aristóteles – que

⁷⁴ Tomás de Aquino nasceu em 1225 e faleceu no ano de 1274 com 49 anos de idade. É o autor de obras como: *Suma Contra os Gentios*, *Sobre o Mal* e *Tratado da Lei* e a *Summa Theologica*. Em 1245, fixou-se em Paris onde se afiliou à doutrina aristotélica, tendo como mestre Alberto Magno. Aquino é considerado um dos

havam retornado à evidência há pouco –, esse teólogo apresenta a razão como princípio fundamental da cena religiosa. Sendo assim, houve uma transformação no fazer religiosidade, marcada por uma maior racionalidade no provar da fé. Ao abordar as questões acerca do corpo, Tomás de Aquino o define como feito de matéria e, portanto, perecível. Já a alma, para ele, é imortal e espiritual, por isso ela nunca desaparece, antes transcende o corpo após a morte. Tomás de Aquino também enfatiza que o corpo não existe sem a alma, dando importantes contribuições para o pensamento dualístico medieval acerca do corpo.

Tomás sustenta que a alma, espiritual embora, é unida substancialmente ao corpo material, de que é a forma. Desse modo o corpo não pode existir sem a alma, nem viver, e também a alma, por sua vez, ainda que imortal, não tem uma vida plena sem o corpo, que é o seu instrumento indispensável (COSTAGNOLA; PADOVANI, 1993, p. 237).

O casamento, para Tomás de Aquino, deveria estar repleto de amor e não era apenas uma junção familiar para garantir a riqueza e a perpetuação da linhagem. Ele relata que deveria haver o companheirismo, e, contrariando a todos os escritos anteriores, diz que no sexo poderia haver prazer, desde que o objetivo continuasse sendo a reprodução e não o mero desejo e capricho sexual.

Figura 11 – Amantes. Claustro da abadia de Santo Domingo de Silos (Século XV, Burgos)



Fonte: Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/sites/default/files/imagens/amor/am1.jpg>.
Acesso em: 06 mar. 2018

Na visão de Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*. I-II, q. 73, a. 5) e no imaginário social da época, a satisfação do pecado da luxúria é o maior prazer que o homem pode dar ao Diabo (Figura 12). Mesmo os pecados sendo atos contra a ordem e lei de Deus, o Diabo tem a sua plena realização nos pecados praticados através da luxúria:

RESPOSTA À SEGUNDA – Diz-se que o Diabo se compraz sobretudo com o pecado da luxúria, porque esta implica a máxima aderência, a que o homem só dificilmente pode furtar-se. Pois, no dizer do Filósofo, é insaciável o apetite do prazer (*Summa Theologiae*, I-II, q. 73, a. 5).

Figura 12 – Representação da crença medieval sobre a conduta sexual humana



Fonte: BRUNDAGE (2001, p. 138)

Sobre as tentações da carne e a ação do diabo na vida dos homens, *A Summa Teológica* (*Summa Theologiae*. I-II, q. 80, a. 2) salienta que

Semelhantemente, o apetite sensitivo fica predisposto a certas paixões por um determinado movimento do coração e dos espíritos; e para isso também o diabo pode cooperar. E sendo provocadas certas paixões do apetite sensitivo, percebemos mais acentuadamente o movimento ou intenção sensível, reduzido, do modo sobredito, ao princípio apreensivo. Pois, como o Filósofo diz no mesmo livro, os amantes são levados, por qualquer fraca imagem, à apreensão da coisa amada. E também sucede que, provocada a paixão, julgemos dever buscar o objeto proposto à imaginação. Porque quem é presa da paixão parece-lhe bem aquilo a que ela o inclina. E deste modo o Diabo induz interiormente ao pecado

Acerca do Pecado Original, Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, I-II, q. 82, a. 3.) argumenta que sua causa é a oposição à inocência, ou seja, o Pecado Original se constitui um

pecado da concupiscência da carne, cometido pela razão e pela vontade. É essa vontade que move todas as outras partes do corpo, causando um afastamento de Deus e uma desordem. A desordem é a própria concupiscência, um estado de propensão a seguir os desejos da carne:

E como coisas opostas têm causas opostas, deve-se fundamentar a causa do Pecado Original pela justiça original, que lhe se opõe. Ora, toda a ordem da justiça original estava na sujeição da vontade humana a Deus. Essa sujeição se dava, primária e principalmente, pela vontade, à qual compete mover todas as outras partes para o fim, como já dissemos. Por onde, o afastamento da vontade, de Deus, causou a desordem em todas as outras potências da alma (*Summa Theologiae*, I-II, q. 82, a. 3).

Em relação a uma regulação matrimonial, no âmbito da península Ibérica, em contexto temporal próximo ao de Tomás de Aquino, devem ser destacadas as produções de Raimundo de Peñafort (1175?-1275), especialmente a *Suma do Matrimônio*. Essa obra contém um capítulo chamado “Relação Carnal” (título VI), no qual são especificados os impedimentos das relações sexuais por consanguinidade, situação na qual o casamento estaria proibido. Também o capítulo XVI da obra, intitulado “A impossibilidade do intercurso”, aborda a incapacidade em exercer a cópula como um motivo para a invalidação dos votos contraídos – talvez uma consequência da noção de débito carnal –, o que retoma algumas das posições do decreto de Burchard de Worms.

Após lidar com os reveses que impedem a contratação do casamento e rompem o que já é contraído, o autor passa a acompanhar o exame daqueles que impedem a contratação do casamento, mas que não quebram um já contratado: os dias de festa e a proibição da igreja

No tempo dos dias de festa, os compromissos podem ser contratados e até o casamento, que é contratado através do consentimento sozinho. Mas a entrega da esposa, as solenidades nupciais e a união carnal são proibidas.

Novamente, os tempos dos dias de festa são: do advento do senhor à oitava da epifania, de septuagesima até a oitava da Páscoa, as três semanas antes da festa do beato João Batista. Com relação a estas três semanas, no entanto, ao mesmo tempo, havia opiniões diversas sobre quando deveriam começar. Mas hoje está estabelecido que eles começam três dias antes da Ascensão do Senhor e se estendem até a última de Pentecostes (RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Suma do Matrimônio*, XVII)

Depois de deixar clara a descrição dos dias de proibição da cópula, sem contar com os dias relativos à gravidez, puerpério e período menstrual, Peñafort dedica um capítulo (XXII) para abordar o divórcio, em especial o que poderia ocorrer em decorrência da fornicção, como eram considerados os casos de adultério, em que se permitiria a separação. No entanto, a natureza condenável do coito não estaria inibida dentro das relações conjugais. A crença

nessa natureza sobreviveu durante um longo tempo nas ordens, nos sermões episcopais e nos confessionários (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 157).

Ao discutir o texto dos confessionais, Schmidt (2002, p. 261) utiliza a expressão *um corpo disciplinado* para destacar como a massa corpórea se torna, para esses escritos, uma imagem visível da alma. A disciplina corporal dos modelos monásticos começou influenciar profundamente também os livros destinados aos leigos. Entre estes, destacam-se os referidos manuais de confessores, que cuidam do *foro interior* e “[...] escrutinam os desregramentos dos corpos (por exemplo, no rubor que trai a vergonha do pecado) o testemunho involuntário dos erros da alma” (SCHMIDTT, 2002, p. 262).

A Igreja providencia uma forma de reconciliação com Deus: a confissão. Porém, essa reconciliação seria eficaz: “[...] desde que o cristão apresentasse genuína tristeza e arrependimento por ter pecado e estivesse determinado a não voltar a pecar” (PAYER, 2009, p. 1). Sendo assim, o autor esclarece que a confissão de uma pessoa solteira só seria válida se desde o início ela se colocasse como interessada em manter a castidade até que se casasse (PAYER, 2009, p. 1-2).

Em seu estudo, Payer comenta que comparou cinco livros confessionais, e que, em média, cada um dos livros destina quarenta e cinco por cento de seu conteúdo a tratar de pecados sexuais. Diante disso, o autor se autoriza a dizer que a sexualidade ocupa lugar de destaque na literatura relativa à confissão:

O sexo, na verdade, é o foco predominante e uma crescente preocupação da literatura confessional do século XIII, pelo menos em muitos dos manuais. Além disso, existe uma atmosfera sexual nesses trabalhos *criados pelas suas cautelas em não olhar nos rostos das mulheres*,⁷⁵ instruções para ouvir sua confissão fora do alcance do público, porém à vista, e os frequentes avisos para que os confessores *fossem cuidadosos em questionar os penitentes acerca de assuntos sexuais para que não aprendam aquilo que não sabiam de antemão*. Avisos similares não estão presentes nas discussões acerca de outros tipos de pecado (PAYER, 2009, p. 5, grifo nosso).

Almeida (1992, p. 92-94) considera que a *luxúria* “[...] era o sentimento que guiava também os manuais de confessores [...], era o pecado da carne e da paixão, por oposição à ‘razão’,⁷⁶ mas era ainda gérmen de desordem e de loucura [...]”. Payer (2009, p. 76-91), por sua vez, salienta que *fornicação* foi a mais antiga e generalizada palavra para indicar o pecado sexual. Porém, praticamente todos os confessionais contêm a *luxúria* como principal pecado,

⁷⁵ Essa instrução aparece no Livro das Confissões e está trabalhada no terceiro capítulo dessa dissertação.

⁷⁶ Esse discurso ganhou força, principalmente pelo retorno aristotélico do período, no qual até mesmo a fé era pensada por parâmetros racionais. Dessa forma, as paixões precisavam ser combatidas.

no qual se pode observar variadas divisões: fornicação, adultério, violação de virgens, rapto, incesto, com a adição dos pecados contra a natureza e a sodomia. Ainda em relação ao tratamento dos pecados, os manuais de confessores do século XIII se baseiam mais nos dez mandamentos para condenar os comportamentos luxuriosos do que nos sete pecados capitais (PAYER, 2009, p. 93).

Como temos visto, os confessionais constituem documentos importantes para analisar as formas de pensamento e ação medievais (HALICZER, 1996, p. 13). Ainda que, ao observá-los, possamos indagar até que ponto eles manifestam apenas a doutrina da Igreja e em que medida eles realmente influenciam os corpos e mentes do laicato, nos preocupamos, neste trabalho, menos em questionar a influência posterior e prática desses textos, e mais em compreender as condições de produção do *Livro das Confissões*. Por isso, devemos ainda nos ocupar brevemente dos acontecimentos de caráter político da Igreja no entorno da gênese do *Livro das Confissões*.

Ao final do século XIII, Bonifácio VIII é eleito papa. O novo papa reivindicou a *plenitudo potestatis* – plenitude do poder – para a Sé, sendo seu opositor o rei Filipe, o Belo, de França, iniciando uma polêmica que culminaria no chamado Cativo de Avignon. Esse período foi denominado dessa maneira por analogia ao Cativo da Babilônia sofrido pelos hebreus na Antiguidade. Sendo assim, a sede do papado foi mudada em 1309 de Roma para Avignon pelo papa Clemente V, devido à pressão de Filipe IV, o Belo, rei da França (ARAÚJO, 2006, p. 18) e se tornou a residência permanente de seis papas. Tal mudança “representou grave golpe para o papado, pois o resto da Europa passou a encarar o papa, então, como um cativo do rei da França.

O Cativo de Avignon durou aproximadamente setenta anos e todos os papas eleitos foram franceses: Clemente V (1305-1314), João XXII (1316-1334), Bento XII (1334-1342), Clemente VI (1342-1352), Inocêncio VI (1352-1362), Urbano V (1362-1370) e Gregório XI (1370-1378). O *Livro das Confissões*, publicado em 1316, é produzido exatamente nesse contexto e, portanto, está inserido num período de disputas políticas e de hegemonia da Igreja.

Elucidamos assim a apresentação do contexto no qual o *Livro das Confissões* foi produzido e traduzido, uma vez que desde o primeiro capítulo temos abordado as transformações do baixo medievo Ocidental e da Península Ibérica entre os séculos XIII e XIV, assim como os discursos disciplinadores sobre o corpo, que se ocupavam de cercar a sexualidade, taxando-a de carnalidade com um peso negativo. Esses discursos mostram como a disciplina corporal está presente desde a Antiguidade, mesmo fora do eixo cristão, e chega até os antecedentes mais recentes e próximos do *Livro das Confissões*. Discutidas essas

questões, passamos a analisar o próprio texto do documento, em especial seu intuito de cercear a vivência sexual e controlar o uso dos corpos, tanto no que tange aos leigos quanto aos eclesiásticos.

3 LIVRO DAS CONFISSÕES: A DISCIPLINAÇÃO DOS CORPOS NA “SEGUNDA JORNADA DO DESERTO DA PENITÊNCIA”

Por que o Corpo na Idade Média? Porque o corpo é o lugar crucial de uma das tensões geradoras da dinâmica do Ocidente.

(LE GOFF, 2006)

O terceiro capítulo é o momento mais importante deste trabalho, pois nele apresentamos os trechos do documento que solucionam as problemáticas. Para cumprir os objetivos destacados na Introdução, este capítulo discorre sobre a ritualística da prática confessional descrita no documento (3.1) e apresenta trechos que permitem analisar a tentativa eclesial de, servindo ao ideal civilizador e à cultura, disciplinar o corpo (3.2). Ao apresentarmos as informações, estabelecemos diferentes tipos de corpo suscitados pelo documento, em especial o corpo do clérigo (3.1.3) e o corpo dos casados (3.2.2).

A partir dessa estruturação argumentativa, intencionamos mostrar como o campo cultural executa controles comportamentais e estabelece expectativas sobre os indivíduos, bem como promessas de prazer e realização. Um livro confessional assume o papel de promoção de sua respectiva cultura confessional, ensinando os costumes, as práticas e as regras tanto do “fazer” a confissão quanto de uma sociedade que usa o pecado como forma de controle. É interessante dizer que, se o confessional promove uma prática, ele também é resultado de uma cultura pré-existente e se legitima através de discursos anteriores.

A fim de elucidar as problemáticas elencadas na introdução desse trabalho, colocamos em prática a metodologia de Análise do Conteúdo (AC). Por isso, neste capítulo se encontram definidos os termos e conceitos-chave extraídos do documento para elaboração da pesquisa⁷⁷, assim como as duas categorias de análise a partir das quais examinamos a mensagem de Martin Pérez (Tabela 4). Preocupamo-nos também em apresentar descrições dos significados das unidades de registro (palavras-chave) no nível mais próximo possível da realidade do recorte temporal (Tabela 5). Além disso, analisamos quantitativamente a recorrência dos

⁷⁷ Esses termos e conceitos-chaves são denominados pela AC como *unidades de registro*, definidas como a menor parte do conteúdo, cuja ocorrência é registrada de acordo com as categorias levantadas. No caso desse trabalho, escolhemos trabalhar com palavras/termos, já que estas são a menor unidade de registro usada no texto do confessional.

termos selecionados e averiguamos seus usos em um conjunto/contexto situacional de fala⁷⁸ (Tabela 6).

Temos como verdade neste trabalho que as instituições sociais disciplinam o uso dos corpos por meio da aprovação de certos comportamentos e da condenação de muitos outros. Sendo assim, as categorias de análise criadas a partir da leitura do *Livro das Confissões* são: 1) Disciplina permissiva / estimuladora e 2) Disciplina proibitiva (Tabela 4). Por meio do exame dessas categorias, associadas aos termos/palavras-chave (unidades de registro) e seus usos contextualizados (unidades de contexto) (Tabelas 5 e 6), buscamos compreender como a Igreja se preocupa em criar símbolos que sejam capazes de proscriver ou estimular determinadas práticas corporais. Esses símbolos são o conjunto formado entre a palavra e seu peso social, aprofundado através das unidades de contexto.

Mostramos, ainda, a relação existente entre as unidades de registro e os sujeitos a quem o *Livro das Confissões* pretende disciplinar, classificando a quantidade de unidades de contexto nas quais a palavra aparece entre “o corpo do clérigo”, “o corpo do casado” e “menção em aspectos gerais” (Tabelas 7 e 8). Esta última designa as referências que se aplicam tanto aos solteiros quanto ao laicato em geral.

Como o *Livro das Confissões* é de uma extensão notável e aborda os mais variados termos e assuntos, selecionamos alguns trechos sobre os quais trabalhamos mais detidamente:

Tabela 1 – Trechos analisados do Livro das Confissões

Prólogo	
Parte Primeira Dos pecados comuns e gerais a todos os estados.	
Capítulo 1	Como deve o confessor saber se deve o pecador confessar o pecado já confessado. Cinco coisas que convém confessar o pecado confessado. Conselho e razão por que se deva confessar os pecados confessados e razão pelo que se devam reter.
Capítulo 13	Dos clérigos públicos e concubinários
Capítulo 19	Começo da confissão. Como deve ser o confessor. Que coisas deve admoestar o confessor. Primeiro deve ser ouvido o pecador e depois

⁷⁸ Essa averiguação é conhecida na AC como *unidade de contexto*. Ela pode ser definida como o “pano de fundo” que imprime significado às unidades de análise, constituindo a parte mais ampla do conteúdo. Essa unidade é indispensável para a análise e interpretação dos textos, uma vez que é por meio dela que somos capazes de diferenciar significados e sentidos e apenas assim podemos alcançar a compreensão adequada das unidades de registro.

	perguntado.
Capítulo 20	Do pecado da luxúria. Das perguntas que se deve fazer desse pecado – que se faça com candura e discrição. Quando devem os clérigos deixar de celebrar e os leigos de comungar pelos sonhos desse pecado.
Capítulo 21	Como e quando se deve reconciliar a igreja violada por fornicção e por sangue.
Capítulo 27	Do que recebem as barregãs dos clérigos e as outras pessoas como deve ser tornado.
Parte Segunda	
Pecados espirituais em que podem cair especialmente algumas pessoas de estados específicos	
Capítulo 12	Do terceiro mandamento que é guardar o domingo. Quais obras são no domingo proibidas e os enganos que fazem os homens neles. Quais obras se deve fazer nos domingos e festas.
Capítulo 13	Quais festas são de guardar todo o ano pela ordenação da Igreja. Que hora se deve a começar o domingo e as festas a guardar e a que hora se pode deixar
Capítulo 16	Do sexto mandamento, que é “não farás fornicção”
Capítulo 19	Do nono mandamento, que é “não cobiçarás a mulher do teu próximo”.
Capítulo 34	Das negligências que aconteceram na penitência. Quantas vezes é devido que cada um se confesse no ano e quantas vezes deve receber o corpo de Cristo.
Capítulo 48	Quanto dano faz o clérigo público concubinário
Capítulo 66	Dos votos dos casados. Como e quando podem os casados fazerem voto de castidade. Como e quando pode o marido revogar os votos da mulher e quais.
Parte Terceira	
Começa-se a taboa da terceira parte	
Capítulos 35 a 49	Resume-se as temáticas desses capítulos como Regras da Penitência.
Capítulo 50	Penitência vinculada à fornicção
Parte Quarta	
Sobre o matrimônio	

Capítulo 1	Do sacramento do matrimônio
Capítulo 4	Quantos e quais bens são os do matrimônio
Capítulo 5	Coisas que pertencem ao sacramento do matrimônio
Capítulo 9	Do <i>chegamento e obrigação</i> do matrimônio
Capítulo 10	Como os casados podem pecar no ajuntamento carnal.

Nesses trechos, buscamos analisar a recorrência e o contexto de fala de algumas palavras-chave relacionadas à problemática desse trabalho. Num primeiro momento, apresentamos os trechos mais importantes e, em seguida, passamos a organizar as informações quantitativas em tabelas. Adentremos, então, às temáticas que nos interessam.

3.1 Ritualística da prática confessional: um jogo de submissão

Se temos como ponto de partida a concepção de que o discurso é um efeito de sentidos dentro da relação entre linguagem e ideologia, por meio do qual se explicitam os mecanismos dos processos de significação, a literatura confessional pode ser vista como um mecanismo civilizacional. Sendo assim, entre as estratégias e mecanismos que a instituição eclesiástica utiliza para convencer o laicato a se portar conforme o que ela estabelece como adequado podemos listar a promessa da vida eterna, a ameaça da danação, o conceito e as gradações dos pecados, a necessidade da contrição e da vergonha pelos erros, o exame de consciência e a prática confessional (Tabela 2). É por meio desses seis pilares que se exerce o controle eclesiástico sobre os cristãos.

Tabela 2 – Os mecanismos de coerção

Mecanismos de coerção		
A promessa da vida eterna	A ameaça da danação	O conceito de pecado
Contrição	Exame de consciência ⁷⁹	Prática confessional

⁷⁹ A prática confessional pretende ser um instrumento de mudança cultural e está ligada à ascensão ontológica do homem enquanto indivíduo, que problematiza e analisa a si mesmo, que tem condições de fazer um exame de consciência e sentir contrição por seus pecados.

Dessa forma, nos interessa analisar as técnicas e a dinâmica confessor-confessando como partes integrantes desse mecanismo. Elas são promotoras de comportamentos e de uma relação hierarquizada entre a Igreja e a sociedade, encarnada nos sujeitos que confessam e no sujeito que ouve, portanto, no leigo e no clérigo. Em consequência, é possível afirmar que os preceitos morais pregados pela Igreja adquiriram força por meio dos mecanismos discursivos de coerção instaurados e disseminados a partir de uma necessária prática do exame de consciência para o laicato.

A partir dessa análise, deve-se compreender como a confissão obtém êxito e ajuda a manter as mudanças culturais de uma determinada época, uma vez que desempenha essa função técnica de controle institucional, e como essa prática está ligada a outros mecanismos de controle psicológico que a sustentam enquanto técnica. Para isso, dividimos as informações acerca da confissão presentes no *Livro das Confissões* nas seguintes subseções: o conceito de penitência e da confissão; o que deve haver na confissão; e quem deve ser o confessor.

3.1.1 O conceito de penitência e a confissão

De acordo com o *Livro das Confissões*, a penitência é um sacramento. Sobre ele, Martin Pérez (*Livro das Confissões*, 3.35) afirma: “Penitência, segundo dizem os doutores da santa igreja é virtude e graça com a qual *“avoreçemos”*⁸⁰, choramos e doemos os males que fizemos com o propósito de fazer emenda deles e com vontade de não fazer mais pecados”. Chama-se *penitência* por ser *aos pés* do sacerdote, que concede a absolvição. Também pode designar-se penitência “aquilo que recebemos do clérigo para fazer emenda a Deus dos nossos pecados”. Nesse caso, penitência seriam as ações que reconciliam o cristão com Deus, como o jejum e as orações:

Onde dizemos ao clérigo que ao fim da confissão que nos dê penitência, que quer dizer que nos mande fazer emenda a Deus pelos nossos erros em que caímos e assim soemos dizer a alguns que fazem pequena e a outros que fazem grande penitência (*Livro das Confissões*, 3.35).

Ainda, chama-se “[...] de penitência aquela dor que tem a alma de dentro por seus pecados, e demonstra-se às vezes de fora por lágrimas e por gemidos e suspiros” (*Livro das Confissões*, 3.35). Assim, a penitência exige arrependimento e dor na alma pelos erros

⁸⁰ Por não encontrarmos vocábulos, em português moderno que, sem perder o sentido da frase no documento, o traduzissem mais claramente, essa e várias outras palavras foram mantidas como no original em português arcaico. Essas palavras ou trechos não vertidos estão sinalizados pelo uso do itálico nas citações.

cometidos. A esse arrependimento e desconforto com os próprios erros Martin Pérez denomina *contrição*.

Um quarto entendimento da palavra penitência é “quando a alma concebe em si graça ou virtude para fazer essas três coisas ditas acima”. Trata-se de saber sobre os pecados, se arrepender deles a ponto de confessá-los e “fazer emenda” como convém à visão de justiça religiosa. Martin Pérez complementa essa perspectiva pela explicação de que “esta virtude faz do servo e filho do diabo que seja filho de Deus. Esta virtude faz da alma morta, viva. Esta faz a alma perdida tornar aos braços de seu pai e ao regaço santo da sua mãe santa igreja.” A partir da conceituação dessa virtude, Pérez determina o que seria uma penitência capaz de ser classificada como “verdadeira”:

Essa virtude ou graça desde que seja na alma do pecador concebida traz consigo três coisas: *door avorecimento dos pecados feytos*, propósito firme para fazer emenda deles e vontade de se esquivar de todos os outros. Sem essas três coisas não pode fazer *penitência verdadeira* (*Livro das Confissões*, 3.35, grifo nosso).

Pérez salienta que não se faz penitência apenas com o desconforto pelo pecado, mas sim com a disposição em deixar de cometê-los. Também não é verdadeira, para o autor, a penitência feita com a disposição de deixar de praticar apenas alguns pecados, mas manter outros. Ele apresenta, ainda, a relação existente entre o arrependimento e o perdão divino:

Bem assim naquela hora que o pecador, pela virtude da penitência verdadeiramente é arrependido, a tal hora o perdão de Deus é outorgado. Assim como não pode ser fogo sem quentura, nem sol sem claridade, nem água sem humor, assim não pode ser arrependimento sem perdão. Todavia entendamos que seja o arrependimento verdadeiro, tal como é dito com dor, e com *avorecimento* dos pecados feitos e com proposição de fazer emenda deles e com vontade de todos os pecados esquivar (*Livro das Confissões*, 3.35).

O autor do *Livro das Confissões* busca prescrever o processo de reconciliação com Deus ideal para o pecador por meio do estabelecimento de três coisas necessárias à penitência: *contrição* a partir do coração, *confissão* a partir da boca e *satisfação* nas boas obras. Segundo ele,

Convém que o pecador que quer reparar seus pecados, que de coração se arrependa e que os confesse pela boca e os repare por obra. Aqui são três coisas que nós damos a serviço do pecado, pelo coração em mal pensar, com a boca em mal falar, *com todo o corpo em ‘mal obrar’* (*Livro das Confissões*, 3.38)

Pérez explica em seguida o que significa cada um desses conceitos, começando pela contrição, “o sinal de coração pecaminoso”:

Contrição é dor tomada pelos pecados com *poemento* de os confessar e fazer reparação deles. E não entenda por estas palavras que a contrição e a penitência são todas uma'. [...] A virtude da penitência faz a contrição e faz-lhe tomar dor e tomar a confissão e a reparação até o cabo. E faz-lhe os pecados todos *avorecer* e fugir. E, porém, a confissão e a contrição e a satisfação são parte da penitência cumprida. [...] Essa dor deve ser grande, forte e doce. [...] E forte deve ser essa dor, pelo deleite que a alma e a carne tomaram nos pecados. Onde dizem os doutores que a dor deles deve ser tão rígida, sobre o deleite que a alma e o corpo tomaram em cometer os pecados. (*Livro das Confissões*, 3.39).

Note-se que, ao falar de contrição, o autor não evoca nenhum discurso pré-existente e estabelecido em seu campo; em contrapartida, ocupa-se de conceituar o que *contrição* seria. Parece possível conjecturar, então, que esse conceito não era plenamente debatido entre o clero iletrado e Pérez estava se dispondo a ensinar um novo “exercício espiritual”. Nesse contexto, a contrição, em conjunto com a confissão, foi um novo mecanismo para manutenção do poder eclesiástico sobre a vida do laicato?

Pérez continua seu percurso sobre o modelo da prática penitencial passando para o que ele chama de segunda parte, a confissão, que é designada como “*a segunda jornada do deserto da penitência*”

A segunda jornada do deserto da penitência é a confissão. [...] Confissão direita é verdadeira exposição dos pecados todos diante do sacerdote com arrependimento deles. Não se pode deixar de fazer a confissão, bem como a contrição e também a emenda. Sem essas três coisas o pecador não teria saúde e nem vida para a alma (*Livro das Confissões*, 3.40).

Após uma digressão de oito capítulos, nos quais aborda os pormenores existentes na prática confessional⁸¹, Pérez volta seu olhar para o “bom obrar”, afirmando que a terceira parte da penitência é a satisfação, também chamada de emenda dos pecados:

A terceira parte da penitência, que é satisfação que quer dizer reparação dos pecados confessados. [...] Pelos pecados que fazemos perdemos as forças espirituais das virtudes para levantar a penitência e ficamos ainda enfraquecidos para perseverar em penitência, e assim erramos a nós mesmos pecando, nos fazendo grandes danos nas almas [...]. Pois assim convém ao pecador que vem a penitência fazer emenda a Deus e aos homens e a si mesmo. A Deus há de fazer emenda alguma pena sofrendo. Aos homens há de fazer emenda satisfazendo-lhes os danos que lhes fez. A si mesmo há de fazer emenda as raízes dos pecados amortificando e as virtudes da alma *avyentando* (*Livro das Confissões*, 3.48).

⁸¹ Essa pormenorização do autor será explorada mais profundamente na próxima subseção deste texto.

Em prosseguimento, a partir do capítulo quarenta e nove, o *Livro das Confissões* começa a se assemelhar a um penitencial, pois atribui formas de emendar os pecados, como a distribuição de boas obras, a fim de voltar “aos braços de Deus”. Nessa parte, Martin Pérez declara que seu escrito tem como referência os penitenciários de Romão, de Santo Theodoro, de Santo Beda e o de Brocardo para definir as penitências.

3.1.2 O que deve haver na confissão?

Pérez salienta, no capítulo quarenta e dois da terceira parte, que “a confissão de todos os *nossos* pecados”, deve ser feita pelo menos uma vez ao ano⁸² e de acordo com determinados preceitos: “dizem os doutores que na confissão deve-se haver quatro coisas, deve ser inteira, deve ser ‘amargosa’, deve ser ‘trigosa’ e deve ser ‘espessa’, [...] não se deve dividir a confissão para dizer dela a um sacerdote e dizê-lo a outro”. Ele proporciona, ainda, o detalhamento de um tipo de estatuto da confissão: “Nove coisas dizem os doutores, que deve ter a confissão para ser inteira: deve ser voluntária, fiel, própria, acusadora, verdadeira, descoberta, discreta, pura e *espaciosa*”.

Entre essas nove coisas, destacamos quatro. Primeiro, a confissão, de acordo com Pérez, deve ser “voluntária”, ou seja, “deve vir do coração o querer”. Em segundo lugar, deve ser “própria”, o que significa que aquele que confessa precisa reconhecer o seu pecado, e não o alheio. Em terceiro, ela é “acusadora”, pois não se deve escusar o que se confessa, como fizeram Adão e Eva, mas acusar, já que esse seria um sinal de que “se entende e conhece o que se bem arrepende, ele se traz a juízo e se acusa a si mesmo”. Por fim, é necessário que ela seja descoberta. O *Livro das Confissões* solicita que a confissão

[...] se faça com palavras bem descobertas e não por palavras duvidosas nem de alguma encoberta. Assim que o confessor entenda bem o pecado e não fique nenhuma coisa encoberta na alma do confessado [...]. Assim o que se confessa não deve nenhuma deixar escondida de quanto entende que será encobrimento de pecado mais deve dizê-lo por torpe e sujo que seja. Mas se as palavras torpes e sujas podem ser evitadas, melhor é que o pecador se confesse por outras palavras limpas, tanto que as torpidades sejam descobertas todas (*Livro das Confissões*, 3.42).

Esse preceito da confissão descoberta, por exigir do cristão a fiel descrição da prática pecaminosa, se torna um problema nas ocasiões de confissão dos pecados sexuais, pois, ainda que nada deva ficar escondido, não convém usar palavras sujas durante confissão. É necessário contar tudo o que se fez, mas mostrando vergonha e contrição. Além disso, como

⁸² Como exposto nos outros capítulos deste trabalho, essa é uma decisão do IV Concílio de Latrão: confissão e comunhão necessárias ao menos uma vez ao ano.

alertam os textos confessionais, os padres precisam atentar-se para que, no questionamento dos fieis sobre a ocasião pecaminosa, não ocorra, como consequência negativa, suscitar a curiosidade sexual do cristão e levá-lo a outros pecados.

Outro princípio relevante na doutrina confessional de Pérez é que o pecador se confesse por sua boca mesma e não por boca alheia, já que se o homem por si peca, por si deve se confessar, “[...] para que sofra vergonha, por pena na confissão, o que tomou no pecado deleite” (*Livro das Confissões*, 3.42). Pérez faz questão de destacar o quanto é importante a dimensão e a apresentação da vergonha na confissão. Citando Agostinho de Hipona, ele afirma “[...] que muito trabalha a alma em sofrer a vergonha da penitência e da confissão. E porém quem esta pena sofre, na confissão por amor de Jesus Cristo se faz digno de receber misericórdia e perdão” (*Livro das Confissões*, 3.42).

Assim se delinea a nobre e hercúlea tarefa do confessor: conseguir trazer os pecados a descoberto completamente, a fim de aliviar o confessando do peso do pecado, conseguindo abrandar e aplacar a necessária vergonha deste, sem que ele passe a se vangloriar pelo que fez ou use palavras *sujas e torpes* para descrever seus atos. Pérez aborda a necessidade de descobrir as circunstâncias relativas ao pecado, criando um tipo de roteiro narrativo para o fiel, já que essas circunstâncias podem torná-los maiores, mais graves ou menores, podem ao pecado acrescentar ou diminuir:

A primeira circunstância: quem pecou. Se barão, ou mulher, se espanhol, se francês [...]. A segunda circunstância: que pecado fez, se furto ou *fornicação*, ou que pecado é aquele que fez. A terceira circunstância é porque o fez, ou com qual *intenção*, ou com qual *vontade*. A quarta circunstância é *com quem o fez*, se com cristã, moura ou judia, ou com virgem, ou com corrupta ou com feia, ou com formosa e assim em outros pecados, com quem os fez ou com quem os cumpriu. A quinta circunstância é *em que lugar se pecou*, se em *lugar sagrado*, ou não. A sexta é *em que tempo* o fez, se em dia de festa, ou de jejum, ou em outro dia. A sétima *como o fez*, se torpemente, ou enquanto torpemente, ou em quanto tempo, se em público ou em escondido, se fez outro pelo seu pecado pecar, se fez aos bons pelo seu pecado pesar, se por força ou por vontade, se *com intenção* ou sem ela, *se houve ocasião ou a buscou*, se lidou ou não. E *quantas vezes fez* o pecado (*Livro das Confissões*. 3. 42) (grifos nossos)

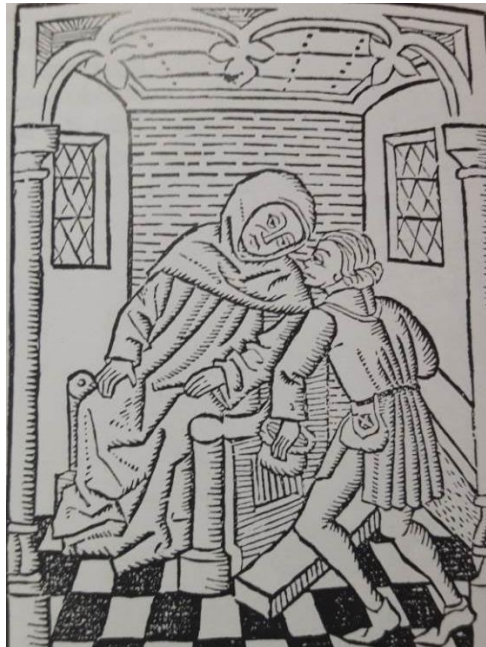
Todas essas informações acima listadas devem ser ditas, não em público, mas em segredo ao seu confessor. Também pede-se que tenha cuidado ao abordar a luxúria na confissão para que “[...] não aconteça de um ‘cabo’ lavar e do outro sujar, nem faça do lugar do lavamento lugar de ensujamento”. É sob essas diretrizes que se espera que o pecador ponha-se todo em poder do juiz espiritual encarnado no clérigo à sua frente.

Martin Pérez descreve os passos e a postura a ser encarnada por confessor e confessando dentro da prática confessional não apenas no nível do interrogatório, mas também em relação ao ritual como um todo e mesmo às palavras formulares a serem empregadas. De acordo com o autor,

Em começo da confissão faze-lhe que fique com os olhos em terra e diga assim: ‘Eu pecador, ou pecatriz, confesso-me a Deus e a Santa Maria e a todos os santos e todas as santas e a vós padre da minha alma que sou muito pecador e pequei’. E se sim manda que se assente aos teus pés, se for homem como quiser. Se for mulher em guisa que não vejas tu o seu rosto, nem ela o teu se puder ser (*Livro das Confissões*, 1.19).

No excerto acima percebemos como a postura do que se confessa deve ser, já que ele deve colocar os olhos em terra em sinal de respeito e contrição. Podemos inferir também o cuidado para com a “perigosa” figura feminina, tida pela Igreja como tentadora, preocupante para os homens, em especial os clérigos. A Figura 13 representa essa ritualística confessional hierarquizada entre o clérigo e o leigo:

Figura 13 – A confissão. Xilogravura anônima, 1482.



Fonte: RICHARDS (1993)

Após esclarecer o lugar de cada um dos participantes do ritual confessional, no qual fica evidente a relação hierárquica entre o confessor, no alto, capaz de julgar, detentor do

conhecimento e condutor da confissão, e o confessando, pequeno, no baixo, envergonhado e contrito, Pérez continua a descrever os passos a serem seguidos:

E diga-lhes essas coisas: A primeira, que confesse todos os seus pecados, e não se encubra nenhum, nem por vergonha nem por medo, já que de outra maneira não seria confissão; a segunda, que os diga com contrição e com humildade; a terceira, que se acuse e não se escuse; a quarta, que diga ele o conto de quantas vezes fez o pecado, e se não sabe de certo digam a esmo quantas vezes o fez. E diga as circunstâncias que fazem o pecado mais grave. A sexta, lhe admoestará que não minta em confissão, em nenhuma maneira, nem diga que não fez, nem se acuse demais de quanto fez, e diga ao certo o que sabe, depois diga assim: “*confesse todos os pecados agora, assim como os fizestes e eu ouvirei, e desde que disserdes eu perguntarei*”, e tu confessor assim o faze, dá-lhe vagar de dizer assim como o traje pesando todo, salvo que o ajudes e que o esforces, com bons exemplos e com boas palavras se te Deus as der. [...] se vires que o embarga vergonha ou temor. E se vires que diz palavras que não cumpre, assim como algumas histórias de nada, que soe a dizer alguns, ou que acusa outrem mais que a si mesmo, veda-lho e defende-lho e ensina-o com caridade como haja de fazer e nem o ‘alevantes’ nem o espantes. [...] E depois que te ele disser os pecados assim como ele sabe, convém a ti que saibas alguma maneira ordenada para lhe demandar os pecados que ele não confessou e tu entenderes que são de confessar, que assim o manda Santo Agostinho (*Livro das Confissões*, 1.19, grifos nossos)

No trecho acima apresentado, torna-se claro o teor de manual que possui o documento aqui analisado, pois contem as falas montadas, tanto para o confessor quanto para o confessando e a descrição da postura que o confessor deve ter para ensinar ao confessando o que se espera dele nessa prática que constituía uma novidade aos sujeitos presentes. Pérez, na continuação desse excerto, afirma que a fornicção é um dos pecados nos quais o homem mais se envolve, por isso é necessário que o clérigo sempre pergunte sobre ele, assim que o pecador termine de falar: “E por razão que em dois pecados se envolvem mais os homens, convém saber: *luxúria* e *avareza*. Por isso convém que demandes primeiro estes e primeiro da *luxúria*” (*Livro das Confissões*, 1.19, grifo nosso).

Após abordar a relação de subordinação entre clérigo e leigo na ritualística confessional, propomos discutir os elementos que conferem esse status ao confessor, aquilo que torna o clérigo essa figura especial, capaz de reconciliar ou manter alguém afastado da figura de Deus por meio do exercício do papel de juiz do pecado alheio.

3.1.3 Quem deve ser o confessor e o controle do corpo do clérigo

De acordo com Martin Pérez, a pessoa apta a receber a confissão é o sacerdote de missa, clérigos “[...] aos quais Deus deu as chaves da Santa Igreja” (*Livro das Confissões*, 3.41). Sobre essa analogia das chaves da Igreja, Pérez explica:

Dizem-lhe chaves porque com aquele poder pode fazer muitas coisas. Convém saber que para três coisas tem poder o clérigo [...] [1º consagrar o corpo de Jesus Cristo] Tem o poder de examinar a consciência do pecador e julgar se é digna de ser “solta ou legada”. E também de absolvê-la ou “lega-la”. Esse poder recebe o clérigo no caráter que recebe na alma quando recebe a ordem de missa (*Livro das Confissões*, 3.41).

É importante observar a acumulação de papéis do clérigo, pois ela vincula o papel da transubstanciação (ordem de missa) à permissão de tornar-se um julgador e reconciliador do coração e do espírito do pecador com Deus. Pérez não só concede esses poderes ao clérigo como aborda os deveres deles perante a cristandade: “Os clérigos tem de ser luz da Igreja. Grande dano se faria às almas nas quais é a igreja se os clérigos usassem mal este poder. Também os monges têm o poder de pregar, das almas julgar, ‘legar’ e ‘absolver’” (*Livro das Confissões*, 3. 41). Já no prólogo de sua obra, Pérez clarifica esses deveres do confessor:

A sabedoria espiritual é vida e paz, porém tu confessor cata que sejas juiz espiritual. Se por direitos da santa igreja há de julgar, convém que faças em ti caridade, já que todos são feitos para refrear os apetites e desejos e os momentos de cobiça, e para fazer viver os homens em paz, amor e concórdia.

Pode-se dizer que há, nesse texto, um discurso que promove o poder pastoral do clérigo, já que o coloca como líder e guia das almas na cristandade ocidental, conferindo a ele um lugar de poder. Entretanto, visto que o poder não é gratuito, mas sim recompensa por adequação às regras, Martin Pérez também informa como o clérigo pode perder esses poderes:

[...] os poderes do clérigo podem lhe ser negados em três situações. Primeira se caiu em alguma irregularidade, por seu feito ou por pecado seu. Assim como por *bigamia*, ou por homicídio, ou por simonia, ou por heresia, ou por *fornicação pública*, ou por sentença alguma, ou por alguma outra irregularidade do direito [...] (*Livro das Confissões*, 3. 41), (grifos nossos).

O autor explicita ainda os casos em que o fiel deve procurar outro padre que não o de sua paróquia. Como a Igreja tem uma estrutura específica de funcionamento, os fiéis devem buscar clérigos de outras localidades se o de sua própria:

[...] é cismático. Se é herege. Se é *concubinário público*. Se é excomungado. Se é degradado ou deposto das ordens, ou simoníaco, ou privado, ou suspenso do ofício, [...] ou por sanha, ou por outro mal costume. [...] Assim como algum clérigo *luxurioso que poderia alguma mulher induzir à luxúria*, ou cobiçoso de cobiça, ou simoníaco de simoníaca [...] (*Livro das Confissões*, 3.41) (grifos nossos)

Como visto, o poder e a superioridade para julgar só estão garantidos se houver um desprendimento do mundo físico, terreno, tido como carnal. Falando diretamente aos padres, Pérez exorta: “[...] tu, confessor, guarda-te dos usos e dos costumes do mundo. Que forte coisa é provar tal uso e tal costume quando querem os direitos, que seja para poder julgar por ele” (*Livro das Confissões*, prólogo).

A Igreja, desde a Reforma Gregoriana, almejava extinguir da sociedade as atividades sexuais dos clérigos. Nesse aspecto, Martin Pérez não condena apenas os praticantes da chamada heresia “nicolaíta”⁸³, mas também aqueles envolvidos em outras práticas. Ele estabelece, por exemplo, as penitências para cada tipo de ato sexual:

[...] clérigo que faz fornicção publica com casada ou incesto com parenta ou com cunhada que faça penitência de dez anos [...] o clérigo que fizer fornicção com sua filha espiritual do batismo ou da confirmação, faça penitência de doze anos. Se isto fizer um bispo que ele faça penitência de quinze anos e a mulher de quanto houver por Deus e tome estado de religião e sirva a Deus até a morte (*Livro das confissões*, 3.50).

O corpo do clérigo é – ainda mais que o corpo do leigo – território da Igreja. As acusações de fornicção pública ou bigamia deixam claro que o corpo do clérigo não deixou de ser reprimido. É digno de nota, no trecho supracitado, o registro da possibilidade de acusação de bigamia. Muitos padres já não poderiam casar perante a Igreja, entretanto, mesmo ressoando as legislações vigentes na época, Pérez parece deixar transparecer que havia padres casados e que estes seriam julgados caso fossem bígamos. Fica subentendida, nesse contexto, certa condescendência com o casamento monogâmico clerical.

O matrimônio não era de todo proibido aos clérigos. Todavia, Martin Pérez destaca a existência de uma série de embargos ao casamento para os membros da classe clerical. Um deles é a ordem à qual cada clérigo pertence:

O oitavo embargo contra o matrimônio é ordem. E convém saber que o clérigo de coroa, ou de grades, a que chamamos ordens menores, pode casar se quiser, contanto que não haja alguns dos embargos sobre os ditos, ou dos que são por dizer. Mas o clérigo de pistola, ou de evangelho, o de missa, a que chamamos ordens sacras, nunca podem casar. E se casarem convém que tal casamento seja desatado e quite, e que torne a guardar a ordem que tomou. Mas se acontecesse o contrário disso, que algum casasse primeiro, e depois se ordenasse de ordem sacra, se a mulher soube e consentiu, ou não o contradisse, mas calou não havendo medo, e sabia do direito da ‘clerizia’ que o clérigo de ordem sacra ordenado, há de guardar castidade, esta mulher fica obrigada a guardar e ter castidade (*Livro das Confissões*, 4.22)

⁸³ Os nicolaítas são conhecidos por defender o casamento dos padres, ou seja, não admitiam o celibato eclesialístico imposto pela Igreja. O combate a essa heresia era um dos pilares fundamentais da Reforma Gregoriana.

A problemática em torno do matrimônio clerical não se limita ao terreno religioso, ela tem implicações de ordem política e econômica, uma vez que envolve questões de herança. Pérez registra esses fatos ao estabelecer regramentos acerca dos bens dos clérigos e da Igreja, que estariam sendo repassados para suas barregãs. A esta temática Pérez dedica um capítulo, intitulado “Das pessoas que torpemente recebem os bens dos clérigos que houveram das igrejas. E do que recebem as barregãs dos clérigos e as outras pessoas como deve ser tornado” (1.27). Sobre esse tipo de indivíduos, o auto afirma:

Outrossim, as pessoas que por ofício ou obra torpe recebem algo dos clérigos daqueles bens que eles tem das igrejas, assim como as barregãs e as outras mulheres do segredo do mundo, ou *garçoões* ou mensageiros de luxúria e de pecado, ou *louuaminhadores*, ou *passafrios* ou *aluardaãos* ou *jogrades de caçorrias* ou de vaidades e todas as outras pessoas que por mal ofício e torpe receberam tal algo quanto quer que seja, convém que todo o torne naquela mesma forma que dita é dos ricos.

No capítulo seguinte (1.28), Pérez se dedica a abordar “os bens recebidos pelos filhos dos clérigos e por outros parentes” e determina como proceder caso a Igreja julgue que tenha perdido alguns bens indevidamente para a família do clérigo:

Outrossim, os filhos e os parentes dos clérigos que receberam algo deles, daquilo que eles levam das igrejas se lhes não for dado por serviço que lhes fizeram, assim como a outro estranho, ou por que eram *proues e aujã no muito mester*. Mas se lhes foram dados para os casar em altos lugares ou por enriquecer, ou por se honrarem os clérigos de tais parentes ou *filhos*, ou em outra maneira, todos hão de tornar, segundo dito for dos ricos e não somente tais os bens, mas quantas coisas houveram deles (grifo nosso).

Ressaltamos, então, a permanência dos relatos de barregania e de filhos bastardos dos clérigos já numa época em que o discurso contra a atividade sexual desse grupo era muito difundida, mas parecia não alcançar muito efeito no social. Trechos assim mostram como o confessional de Martin Pérez é um “tratado de moral e direito positivo”, dada a implicância e a proveniência social e jurídica que se apresentam nessa fala. Quando Pérez (1.13) se dedica a explicar as maneiras de excomunhão, cita também as barregãs manifestas dos clérigos:

A quarta maneira de excomunhão menor é: os clérigos que tem barregãs e são manifestos, por sentença que passou contra eles, *ou por sua confissão feita em juízo*, ou por que lhes foi provado, ou pelo feito mesmo, se é também manifesto que se não pode encobrir (grifo nosso).

No trecho apresentado, pode-se perceber que havia um processo no judiciário canônico para descobrir as barregãs dos clérigos ou mesmo aqueles que praticavam a barregania. Essas são batalhas contra a heresia nicolaíta que tanto assombrava alguns setores do alto clero. Todos esses desdobramentos jurídicos são consequência da visão pecaminosa da sexualidade e do prazer. Haja vista que, em alguns trechos, Pérez assume o caráter moral de seu confessor e exorta os padres que tiverem sonhos ou poluções noturnas a não celebrarem o rito eucarístico no dia seguinte:

Este conselho é dos santos: Quando estes sonhos de sugidade acontecessem, se vem por muito comer ou por muito beber, que se retenham os clérigos do santo sacramento do altar fazer. Salvo se não houvesse nenhum outro clérigo que celebrasse. Se vem por falas ou por pensamentos que fez o homem desperto, aconselham os santos a deixar naquele dia de celebrar [...]. Se estas poluções vem por fraqueza da carne, podem os clérigos celebrar e os leigos comungar, com arrependimento e confissão (*Livro das Confissões*, 2.68).

Ao examinar o controle do corpo do clérigo, já adiantamos a apresentação da disciplina da primeira categoria de corpo aqui analisada. Podemos passar, então, às demais categorias de corpo que se almeja controlar por meio do confessional aqui debatido.

3.2 A disciplina do corpo no confessional de Martín Pérez

Martin Pérez traz uma compilação de todos os pecados, mas nos ateremos apenas às partes relativas à fornicação e aos trechos destinados aos que receberam o sacramento do matrimônio. Ao lermos esses trechos, deparamos com a repetição de muitos dos preceitos apresentados no primeiro capítulo desta dissertação. Dessa forma, fica evidente que *Livro das Confissões* repete o discurso moralista cristão, no qual está inserido (MAZIOLI, 2016, p. 240).

Por meio da análise do escrito de Martin Pérez também podemos dizer que existem relações entre o campo social e o campo religioso, haja vista que o discurso religioso por muitas vezes traz os mecanismos discursivos necessários para que se exerça um controle social. Exemplos disso são as falas acerca de mancebia, concubinato, barregania, bastardia, regras para conceber o matrimônio e reguladoras da vida conjugal, entre muitas outras falas do confessional nas quais transparece a tentativa de comandar o cotidiano de leigos e cidadãos.⁸⁴ Essa tentativa de comando se mostra no texto por meio da associação dos

⁸⁴ Insistimos no uso do vocábulo “cidadãos” em função do aparato teórico aqui empregado trazer a questão da civilidade e da vida em sociedade como motivações importantes para o controle do laicato.

conceitos com adjetivos como ‘pecaminoso’ e ‘sujo’ e da ameaça da ‘danação eterna’ feita, por exemplo, pela classificação dessas práticas como ‘pecados mortais’.

Nesta parte do trabalho, apresentamos e analisamos esses discursos e marcas presentes no *Livro das Confissões* que relacionam o eclesiástico com o social ao tratar do corpo. Sendo assim, para melhor apresentarmos as categorias que Martin Pérez trabalha no documento, separamos essa exibição em três diferentes momentos: o primeiro, de maneira introdutória, versa sobre as práticas corporais de maneira diversificada; no segundo momento, apresentamos os pressupostos de Pérez sobre o matrimônio e, em seguida, sobre o corpo dos casados. Como o controle do corpo do clérigo já foi apresentado na discussão sobre o ideal de comportamento do confessor, passamos, no terceiro momento do texto, a demonstrar a aplicação as regras metodológicas da Análise do Conteúdo, a fim de elucidar nossa análise do *Livro das Confissões*.

3.2.1 As práticas corporais de maneira diversa: uma introdução

O próprio Martin Pérez já parte do princípio de que o pecado é um conceito carnal. Segundo ele, “São Paulo diz [que] qualquer que tem vontade de pecar é carnal e não pode as coisas de Deus julgar” (*Livro das Confissões*, Prólogo). Nessa perspectiva, o pecado da luxúria é um dos mais cometidos pelos homens:

Na ordenação dos pecados carnis primeiro é o pecado da luxúria [...] segundo dizem alguns doutores e parece que por experiência dois são os pecados em que os homens são mais envoltos: luxúria e cobiça, e destes tomam mais vergonha e destes tem mais consciência e os mais assim trazem suas confissões ordenadas [...] e por isto me parece que seria mais proveito mostrar-lhes sensivelmente assim como a olho os pecado, pois que lhes mingua o estudo e o trabalho de o saber e lhes cresça a vontade de os confessar (*Livro das Confissões*, Prólogo).

Pérez mostra ter consciência de que os pecados que mais fazem os leigos começarem a praticar a confissão auricular obrigatória são a luxúria e a cobiça; por serem os que mais pesam na consciência humana e deixam o fiel a mercê do controle psicológico da Igreja. Admoestar ao clérigo que tenha paciência e ensine sensivelmente os conhecimentos teológicos acerca do pecado para os leigos é outro indício de que a instituição precisa da mediação de um clérigo conhecedor das regras para que essas cheguem ao laicato.

Ademais, Pérez, comentar as práticas de ornamentação pessoal, manifesta que as pessoas também pecam por fazerem o outro transgredir. Ou seja, além de si e de seu próprio exame de consciência, os indivíduos poderiam ser responsáveis também pelo pecado do outro:

Se o escândalo se faz por não querer nem *assabendas* por fazer outro pecar. [...] Se o disser ou o fizer porque os outros tomam ocasião de pecar, é mau ou vão convém que o não faça que o deixe que o faz [...]. Nesta maneira pecam as mulheres que se enfeitam e se vestem a soberba, saem e passam ou para em alguns lugares para demonstrar por vanglória. Isso mesmo de alguns homens que se vestem e se enfeitam, cavalgam e fazem muitas coisas em que fazem pecar homens a mulheres e mulheres a homens. E posto que digam que o não fazem por fazer outrem pecar, mas para e honrarem ou por parecer ou por se prezar, se estes outros entram em pecado pelos seus feitos ou ditos, não se escusam por isso de pecado (*Livro das Confissões*, 2.48).

Desse ponto de vista, causar o desejo no outro, maus pensamentos, falas e intenções também é pecado, principalmente se alguém o faz por vaidade e soberba, pesados pecados espirituais, segundo Pérez.

Ao longo da obra, notam-se cada vez mais as estratégias utilizadas pela Igreja para entrar nos quartos, nos corpos e nas mentes do laicato. Essa inserção dos regramentos ascéticos no cotidiano pode ser vista na propagação do ideal monástico para a vida dos leigos (MAZIOLI, 2016, p. 244). O manual não está preocupado somente com a prática sexual, mas também com as intenções, desejos, pensamentos e falas dos cristãos. É nesse ponto que entra a necessidade de perguntar sobre os sonhos e, especialmente, sobre as poluções noturnas. Sobre isso, o *Livro das confissões* apresenta as seguintes proposições aos confessores:

Aos homens dirás assim: sonhastes vós alguma vez em pecado da luxúria, se disser sim, pergunta-lhe mais. Aconteceu a vós alguma ‘torpidade’, se disser sim, pergunta-lhe se lhe aconteceu tal coisa acordado e como e às mulheres dirás isso mesmo [...] (*Livro das Confissões*, 1.21).

Em outro trecho da fonte, encontramos também as seguintes prescrições aos leigos: “Quem beijou mulher com cobiça de pecado e fez poluição, jejue um dia em pão e água [...] a pessoa que sonha em luxúria e se acha sujo reze os sete salmos com Deus *jn adiutorium* em cada salmo três vezes e jejue em outro dia a pão e água” (*Livro das Confissões*, 3.50). Nesse contexto, as penitências são variadas:

Se estas poluções vem por fraqueza da carne, podem os clérigos celebrar e os leigos comungar, com arrependimento e confissão. Se cobiçou de vista de mulheres e quais. Se mulher cobiçou homem. Se tardou nos pensamentos maus e torpes e quanto. Isso pode ser um pecado mortal (*Livro das Confissões*, 1.21).

Tais recomendações remontam ao controle não só do que é consciente e racional, como também do que é inconsciente e incontrolável pelo indivíduo. Não só à vida dos casados e ao

controle dos sonhos as prescrições se dirigem, encontramos ao longo da fonte menções a bestialidade e à homossexualidade.

O *Livro das Confissões* estabelece punição para quem “fez fornicação” com animais (MAZIOLI, 2016, p. 245): “[...] quem fez fornicação com animais até duas vezes, se mulher ou marido não tinha, faça penitência de sete anos, se era casado faça penitência de dez anos” (*Livro das Confissões*, 3.50). Cita e estabelece penitência também a mulheres que praticarem atos homossexuais: “[...] se a mulher fez fornicação com outra mediante *aliquo* instrumento ajudante faça penitência de três anos”. A presença da penitência para a homoafetividade denuncia que essas práticas aconteciam e que isso era de conhecimento da Igreja, por isso há a necessidade de aparecerem no manual, com o objetivo de tentar retirá-las da sociedade.

O manual de confessores aqui abordado também cita relações incestuosas no que concerne aos leigos:

Quem fizer fornicação com sua mãe, ou a filha com seu pai faça penitência cada um de quinze anos segundo ordenaram os santos. Isso se entende dos que tiveram prazer no pecado. Quem fez fornicação com a irmã, dez anos façam penitência ele e ela. Se o fez com outra parenta ou com madrasta, ou com cunhada ou com nora, ou com sogra, ou com cunhado faça penitência quarenta dias (*Livro das Confissões*, 3.50).

Existem dias em que a Igreja proíbe o uso dos corpos, em quase todas as suas possibilidades: tanto o trabalho quanto a cópula:

E convém saber esta regra que dizem os doutores sobre o domingo guardar. Todas as obras que são corporais a serviço dos corpos, todas devem ficar no domingo e nas outras festas, de guardar assim como diz o direito [...] nos outros dias trabalhamos para os corpos que hão de morrer, ao domingo ou na festa folgemos dos corpos, e pensemos nas almas. Louvemos e roguemos a Deus com que havemos sempre de viver (*Livro das Confissões*, 2.12).

Perez explicita ao “clérigo mingado de ciência” quais são esses dias de festas ordenados pela igreja:

Estas são as festas de guardar, por ordenação e por mandamento da santa Igreja: a festa de natal. De santo Estevão, de São João, dos inocentes, São Silvestre. Circuncisão. Dia de aparição a que chama epifania. Santa Maria de fevereiro. Páscoa com toda a sua semana. Três dias das ladainhas. A ascensão. Dia de Espírito Santo, a que chama pentecostes. São João Batista. As festas dos XII apóstolos. São Lourenço, Santa Maria de setembro. São Miguel. A consagração de cada uma igreja, a que chama *dedicatio ecclesie*. A festa de todos os santos. São Martinho. Santa Cruz de maio, e toda as outras festas que cada um bispo com o povo ordenar de guardar em seu bispado. E pelo direito novo. É de guardar, outrossim, a festa de *Corpus Christi*. Estas poucas festas ordenou a igreja [...]. E porém cada um parentes ao costume do seu bispado e ao que manda a igreja e assim o faça (*Livro das Confissões*; 2.13).

Dessa forma, compreende-se a causa dos roteiros confessionais se importarem em perguntar as minúcias das circunstâncias envoltas nos pecados sexuais, até mesmo por que é preciso encaixar os atos dos fiéis na cadeia hierárquica existente entre os pecados. No entanto, essas minúcias devem ser perguntadas pelo confessor com “cordura” e “discrição” (*Livro das Confissões*, 2.68):

Se em tempo de sangue ou fluxo, [...] se buscou tentação de si, fazendo coisas para cumprir mais a vontade da carne. E perguntarás essas mesmas coisas à mulher. [...] E guarda, não lhes digas tu destas torpidades, nenhuma coisa, se não assim, fizestes em algum tempo alguma torpidade, ou *meestria* e maneira desonesta em vosso corpo, e em vossos membros por cumprir maior deleite a vós e a outra pessoa. [...] Se houver achegança a alguma mulher como não devia, maiormente contra natura, e isto está bem ou perguntarás aos casados.

Entre essas perguntas é descoberta a quantidade de prazer obtida no ato e, por conseguinte, a respectiva penitência a ser exortada ao fiel. Quanto maior o deleite, mais grave o pecado; quanto mais grave o pecado, maior a penitência. A sexualidade exercida fora dos “padrões” permitidos pela Igreja sempre configura uma cópula voltada ao prazer carnal. Assim, as mais variadas circunstâncias são inquiridas pelo confessor, por exemplo se a mulher com a qual foi praticada a fornicção era solteira, virgem, e com quantas ou quantos tenha praticado. Também se questiona como a pessoa foi convencida de fazer o ajuntamento carnal: se foi forçada, enganada, ou se houveram falsas promessas, motivos pelos quais se deve exortar o(a) confessando(a) a casar.⁸⁵ A cultura de que a seguridade social da mulher está vinculada à tutela do homem na Idade Média fica muito clara nas falas de Martin Pérez, quando este indica que o confessor deve ajudar tanto a mulher corrompida carnalmente como a virgem a encontrarem um marido.

Outra circunstância a ser analisada pelo confessor é o lugar onde a fornicção foi praticada, já que, se foi feita violando algum lugar sagrado – igreja ou cemitério –, o clérigo deve se ocupar da “reconciliação”⁸⁶ do respectivo lugar: “E se a igreja é violada por sangue ou por fornicção. E se é consagrada, o bispo há de reconciliar. E se não é consagrada qualquer sacerdote o pode fazer, aspergindo a igreja com água benta, por mão de qualquer sacerdote” (*Livro das Confissões*, 1.21).

⁸⁵ Há, a esse respeito, uma ressalva: “e se não quer ou não pode, dê-lhe casamento conveniente, ou algum dom conveniente por que satisfaça bem segundo convém dar as virgens em casamento”.

⁸⁶ A Igreja maculada com atividades pecaminosas deve voltar à sua ligação com o sagrado. Esse retorno é feito a partir de um procedimento de “limpeza espiritual” chamado de reconciliação.

O confessional também fala sobre a prática de aborto, ao instruir que o confessor pergunte se a cópula gerou fruto e se os casais “[...] procuraram que a criatura não viesse à luz” ou, se veio à luz, “[...] se o guardaram, ou não” (*Livro das Confissões*, 1.21). Um trecho interessante diz respeito à obrigação dos pais/homens a terem responsabilidade para com seus filhos: “Perguntarás aos homens, se fizeram filhos que não criaram, ou que os negassem, e manda-lhes criar seus filhos, e fazer algo às madres em guisa que não haja ocasião [...] de pecar com elas” (*Livro das Confissões*, 1.21).

Às mulheres o confessor deve perguntar: “[...] se houveram em seu cabo alguma tentação, outrossim se lhes aconteceu alguma coisa, e não demandes mais descoberto de tais coisas com muito grande perigo é, salvo que as esforças com boas palavras e honestas que não se encubra nenhuma coisa por vergonha” (*Livro das Confissões*, 1.21). Nesse trecho, percebe-se o teor do poder pastoral ao qual está vinculada a figura do clérigo, responsável por guiar e pastorear suas ovelhas para longe das tentações do corpo e da carnalidade.

3.2.2 O corpo dos casados

Dividimos a apresentação dessa unidade em dois pontos principais. Primeiro abordaremos o matrimônio com seu conceito perante a Igreja, seus ritos e as regras para ser contraído. Logo após, analisaremos as regras para a atividade sexual dos casados e como se dá a gradação entre os pecados cometidos.

3.2.2.1 Matrimônio: conceito, ritos e regras

O *Livro das Confissões* conceitua *matrimônio* por meio de duas visões atribuídas aos que Pérez se refere como “santos doutores”: “[...] o *matrimônio* foi feito por duas coisas principais: por acrescentamento de linhagem e para se esquivar do pecado da fornicação” (*Livro das Confissões*, 4.1). O autor cita Agostinho para afirmar que “[...] sem ardor de pecado se ajuntam no ofício do santo casamento” (*Livro das Confissões*, 4.2). Para ele, portanto, o matrimônio é santo, por isso se torna um sacramento. Para o clérigo, bem como para o discurso cristão, o modelo de união matrimonial é o de José e Maria, chamado também de josefita, visto que “[...] ele foi um exemplo do bem da fé, porque em tanto se tiveram verdade que sempre viveram em virgindade e castidade [...] foi neles exemplos também de sacramento porque até a morte nunca se separaram” (*Livro das Confissões*, 3.50). Mesmo casado, portanto, ideal do cristão é a castidade, viver em companhia do outro sem se deixar levar pelos impulsos sexuais, pelos impulsos naturais do corpo.

O sacramento do matrimônio se inicia com o prometimento um ao outro, chamado por Pérez chama de “sposoiros”:

[...] *sposoiros*, segundo diz o direito, são prometimentos de matrimônio público e cumprido, porque as bodas públicas são do matrimônio. E esta palavra, *sposoiros*, é tomada de latim, e quer dizer tanto como prometimentos. Aquele que diz que se casa, promete que o faça (*Livro das Confissões*, 4.7).

O confessional registra que, a partir dos sete anos de idade, os moços e as moças já podem esposar. E se antes dos sete anos se fazem, “[...] não valem nem há força nem poder para embargar outros sposoiros que fossem feitos depois de sete anos” (*Livro das Confissões*, 4.7). De acordo com Pérez, “[...] depois que o homem promete à mulher que casaria com ela, e a mulher a ele que casaria com ele, ‘legados’ ficam quanto a Deus. E não se podem partir, até que não cumpram o casamento que prometeram, sem pecado mortal” (*Livro das Confissões*, 4.7).

Martin Pérez apresenta ao seu leitor também como o matrimônio deve ser realizado:

Deves saber que o direito diz em muitos lugares, que o matrimônio que é feito por consentimento do coração, [...] dentro dos corações por marido e mulher. Este consentimento como dito deve ser consentimento de companhia marital, e de uso de vida em nenhum tempo separada. Esta companhia marital é tal qual Deus mostrou, quando formou a primeira mulher do corpo do homem. *Não a formou da cabeça para que não parecesse senhora. Não a formou dos pés para que não parecesse serva, mas a fez da costela do homem, para que fosse companheira [...]*. Ao consentimento do marido e da mulher dizem matrimônio [...]. Nisto se entendem três coisas que pertencem ao uso da vida. Na vida dos homens há uso de gerar, e uso de manter, e dar mantimento, e uso de serviço. Destes três usos de vida, deve ser no consentimento daqueles que a lei do matrimônio toma (*Livro das confissões*, 4.8, grifo nosso)

No capítulo onze da quarta parte, Pérez esclarece em que idade os homens e as mulheres podem casar. Torna-se necessário, nesse caso, problematizar o uso das terminologias “homem e mulher”, já que a concepção de idade madura muda através dos tempos, aumentando o risco de se cometer um anacronismo. A maturidade, no que tange ao matrimônio, está ligada à possibilidade de exercer a atividade sexual e consumir o sacramento. Pérez usa então as palavras “barão” e “fêmea” para dizê-lo:

Agora é de saber em que idade se pode fazer o matrimônio. Da qual convém de saber que o barão de 14 anos e a fêmea de 12 podem casar, por que desta idade em diante diz o direito, que podem cumprir o ajuntamento carnal, e podem consentir no casamento. Mas diz o direito, que se alguns menores de idade casassem e carnalmente se conhecessem que firme ficaria o matrimônio, salvo se ante que a idade fosse legítima, ela se tirasse afora do matrimônio, repreendendo-se do consentimento que havia feito.

Apesar dos sacramentos terem um caráter de eternidade, há possibilidades de pôr um fim a certas partes do matrimônio, desde que não por motivos banais, como lista o autor: “mesmo que seja feita mulata, coxa ou cega, nem por outra fealdade” (*Livro das Confissões*,4.11). Somente é permitido deixar o cônjuge se for provado o adultério carnal ou espiritual (heresia). Entretanto, os divorciados são impedidos de casar com outros e devem seguir a castidade até o fim da vida de um deles:

Então pode o marido deixar a mulher se fizer adultério. E a mulher outrossim o marido, mas não podem por isso mesmo ela com outro, nem ele com outras casar até a morte de um deles, mas convém que vivam sempre em castidade, ou que perdoe o que não errou, ao outro que errou, e o torne a companhia marital se quiser (*Livro das Confissões*, 4.8).

Porém, Pérez destaca que essas separações não se podem fazer sem o mandado e a sentença da Igreja. É preciso que um cônjuge acuse o outro perante um tribunal eclesiástico para que, se o adultério for provado, a Igreja os separe “quanto ao débito carnal. E quanto à morada e serviço, mas não separará o casamento, porque sempre ficam marido e mulher, assim que não podem em outra parte casar, mas convém que vivam em castidade”.

3.2.2.2 A atividade sexual dos casados

Ainda observando o universo discursivo no qual Martin Pérez está inserido, citamos agora momentos em que ele se utiliza de autores anteriores a ele, sempre vinculados ao campo do discurso religioso, para validar seu texto e seus posicionamentos. O primeiro autor importante lido e citado por Pérez é Jerônimo. Como exposto no primeiro capítulo desta dissertação, Jerônimo é cotado entre os maiores doutores da Igreja dos primeiros séculos. Foi escritor, filósofo, teólogo, exegeta e doutor nas Sagradas Escrituras, além de ser considerado um dos padres da Patrística.

Pérez faz questão de mostrar aos clérigos e aos leigos os escritos dos padres da Patrística que apontaram a concepção de fornicação e as ocasiões em que o que os encontros sexuais feitos pelos casados se tornam pecado mortal: “São Jerônimo diz assim: em sua mulher é fornicador, o que a ama com grande ardor” (*Livro das Confissões*, 4.10). Para Jerônimo o marido deve amar sua mulher com o coração e não com o desejo carnal. Além da proibição, dentro do casamento, da cobiça pelo prazer da carne, “São Jerônimo [...] diz que os deleites desordenados dos casados são desavergonhados e desonestos, diante Deus por *sugidade* e por luxúria estão na escritura de Deus nomeadas”. A expressão *sugidade* pode ser

interpretada como uma forma de se referir ao pecado como mácula, sujeira do corpo que contamina a alma. Essa é uma palavra utilizada para adjetivar práticas condenadas pela filosofia da Igreja, estando relacionada aos pecados da humanidade, a atos poluídos e maculados, sujos e pecaminosos. Sobre isso, Martin Pérez também se questiona: “Que coisa pode ser mais suja, que amar a mulher legítima como outra secular?” (*Livro das Confissões*, 4.10).

O texto do *Livro das Confissões* cita também a posição de Agostinho, afirmando: “Santo Agostinho diz quanto da *achegança* carnal desordenada, e todos os usos desordenados dos membros naturais são de Deus proibidos e por fornicção julgados” (*Livro das Confissões*, 4.10). Podemos dizer com clareza que Jerônimo e Agostinho se constituem como a base do pensamento de Martin Pérez e os principais nomes quando ele, ao falar de sexualidade, evoca a tradição da patrística. O autor não cita nenhum escrito ou posição de Ambrósio ou de João Crisóstomo.

O matrimônio é visto, nesse universo discursivo, como um *ofício*, um serviço prestado a Deus, com a função de procriar e também de não deixar cair em luxúria/fornicação o cônjuge, servo de Deus. Ao pensar essa anuência aos sentimentos ou às vontades de outrem, podemos ver como o universo discursivo da patrística e, por conseguinte, de Martin Pérez está vinculado às cartas de Paulo, que define o conceito de débito carnal.

Não se recusem um ao outro, exceto por mútuo consentimento e durante certo tempo, para se dedicarem à oração. Depois, unam-se de novo, para que Satanás não os tente por não terem domínio próprio (*1 Cor. 7.5*).

Sendo assim, seguindo o proposto por Paulo de que “é melhor casar do que abrasar-se”, pensa-se que os casados têm o dever de ajudar seus cônjuges a não “caírem” no pecado da *fornicação*, dando o débito quando lhe for reclamado (MAZIOLI, 2016, p. 241): “Outra amarra do matrimônio é que o marido tem o dever de dar o *débito carnal* à mulher e a mulher ao marido. E pode a isto ser obrigado cada um deles pela Igreja a pedido do outro” (*Livro das Confissões*, 4.9).

No entanto, há também regramentos no que concerne ao pagamento do débito, pois este pode se tornar também um pecado, mesmo que venial: “[...] há maneiras, tempos e lugares nos quais não se deve consentir” (*Livro das Confissões*, 4.10). Tais proposições levam ao seguinte questionamento: como os casados podem pecar no ajuntamento carnal? De acordo com Martin Pérez, os ‘santos doutores’ dizem que há quatro maneiras de se fazer o ‘ajuntamento’ carnal dos casados (MAZIOLI, 2016, p. 241):

1) Nos casos em que há desejo de fruto, para obedecer a ordem “Crescei e multiplicai-vos” (*Gen.*, 1.28). Essa pode ser vista como a única desculpa total para o exercer da sexualidade: a procriação. Para o penitencial, esse primeiro caso é sem pecado, ou seja, desde que se deseje a procriação, a relação sexual perde todo o ar pecaminoso, haja vista o cumprimento da ordem direta de Deus disposta no *Gênesis*, a fim de aumentar em número a cristandade. Entretanto, esse ato sexual não adquire contornos de pecado somente quando em sua narrativa não é detectado o prazer ou a busca dele;

2) Às vezes, por dar o débito ao outro. O conceito de débito carnal exime de pecado aquele que cede às vontades do outro por caridade, como uma atitude de um bom cristão para com seu(sua) cônjuge;

3) Por não conseguir conter a fraqueza da carne e ter que ceder aos impulsos naturais do corpo, pedindo o débito carnal ao cônjuge, exercendo um pecado venial, se não for constatada a busca do prazer no ato sexual em questão, ou seja, “[...] por medo de se fazer outro pecado maior ou pior (*Livro das Confissões*, 4.10)”. Esse pecado maior seria a fornicação ou o adultério;

4) O último caso em que se enquadra a atividade sexual é a busca por prazer, o sucumbir aos desejos naturais que prezam os prazeres do corpo, o que Pérez chama de “[...] hir trás a carne a toda sua luxúria cumprir” (*Livro das Confissões*, 4.10). Nessa configuração, diz-se que o fiel comete pecado mortal, o pecado da fornicação. Mesmo sendo taxado de mortal, Pérez consegue estabelecer uma gradação dentro desse pecado: “[...] não é tão grande entre os casados como poderia ser entre os ‘barregados’” (*Livro das Confissões*, 4.10). A “barregania” significa o estado de duas pessoas que mantêm uma relação amorosa e vivem juntas sem estarem casadas. A condição de barregã é correlata à de amante.

Martin Pérez explica ainda mais a diferença entre o pecado venial em ter relações por fraqueza da carne e o pecado mortal em “cumprir luxúria”. Para o clérigo há uma grande diferença ao procurar a mulher apenas por não conseguir deter seu corpo, e procurar a relação sexual pelo deleite que ela pode lhe trazer, quase fazendo pouco caso dos mandamentos de Deus.

Tabela 3 – Gradação dos pecados sexuais

Procriação	Débito carnal	Fraqueza da carne	“Cumprir” luxúria
------------	---------------	-------------------	-------------------

Sem pecado;	Sem pecado àquele que apenas concede o débito ao outro;	Um pecado venial;	Um pecado mortal.
-------------	---	-------------------	-------------------

O autor considera essa diferença entre pecado venial e pecado mortal tão importante que ensina aos confessores métodos para descobrir a qual dos dois tipos de “ajuntamento” o fiel se aplica.

O primeiro sinal é a corrupção das consciências, se “são tão ‘encedidas’ que chegam a consentimento de passar os mandamentos de Deus” (*Livro das Confissões*, 4.10). Isso ocorre quando os casados naquele ‘achegamento’ são tão saídos da razão e tão vencidos pela carne que, ainda que não fossem marido e mulher, não deixariam de praticar o ato (MAZIOLI, 2016, p. 242). Sobre isso, Pérez explicita que: “Este tal juízo podem os casados em si mesmos achar, *se suas consciências bem quiserem escoldrinhar*” (*Livro das Confissões*, 4.10). Desses trechos e ensinamentos de Pérez, podemos inferir alguns elementos, como a defesa de um controle de si justificado discursivamente nos princípios gregos de racionalidade e temperança, conjugados com o universo religioso no qual a *vontade de Deus* é o parâmetro de razão. Nessa exortação à racionalidade e ao autocontrole, a Igreja pretende não só controlar os corpos e sua natureza, como também requerer que o seu controle esteja introjetado nas mentes dos leigos, até mesmo porque a instituição atribui ao próprio sujeito a capacidade e a função de “scoldrinhar” suas ações.

Sobre o segundo sinal do intercurso como um pecado mortal, Martin Pérez diz que é o “departimento” de calor natural, havendo pequena ou nenhuma tentação, “pois é quando os casados aumentam o calor e o humor da luxúria apertando a carne com suas mãos, ou com seus membros ou com ‘trebelhos’ ou com outros feios ‘affazimentos’” (*Livro das Confissões*, 4.10). Pérez aponta outras formas de alcançar o desejo sexual que denotariam a prática do sexo apenas para o deleite: beber ou comer artigos que aumentassem a luxúria (MAZIOLI, 2016, p. 243). Toda prática que aumenta a excitação e a intensidade do desejo é um sinal para o confessor de que aquele ato teve o intuito de gerar prazer e, por consequência imediata, constitui um pecado mortal.

Exorta-se também que “[...] o casado ou casada que tais sinais em si achar, bem deve entender que pode cair por seu achegamento em pecado mortal” (*Livro das Confissões*, 4.10). Ao longo do texto, percebe-se que o autor não só está fornecendo conselhos para os clérigos conseguirem discernir quando as situações configuram pecado venial ou pecado mortal, como também está indicando para possíveis leigos leitores do livro a possibilidade de realizar um

exame de consciência, atendo-se não só às ações, como às suas intenções, pensamentos e falas (MAZIOLI, 2016, p. 243).

O terceiro sinal de pecado, para Pérez, diz respeito ao desordenamento dos membros de seu suposto uso natural: o “ajuntamento dos casados” se torna um pecado mortal quando por deleite maior se “achegam” não como Deus ordenou, mas “[...] mudando a ordem e o uso natural da geração, por mudança na posição do varão e da fêmea, por ‘avessamento’ dos corpos, por ‘usamento’ *contra natura* dos membros, um com o outro [...]” (*Livro das Confissões*, 4.10). Ou seja, é pecado mortal quando os casais, para obter maior prazer, mudam a “ordem natural” do sexo, como as posições do homem e da mulher, pré-estabelecidas pela Igreja (MAZIOLI, 2016, p. 243). Além disso, usar seus membros de forma que não permita a procriação é também um pecado, pois o natural e o aceitável da sexualidade, segundo o discurso eclesiástico, é ter como fim a geração de descendência. Sobre o sexo anal, Martin Pérez sanciona: “Se o marido houver ‘achegança’ a sua mulher por trás assim como besta, [...] jejue cinco dias em pão e água” (*Livro das Confissões*, 3:50).

O quarto sinal é o “trespassamento” dos tempos proibidos:

Se o marido houve chegança a sua mulher desde 20 dias antes do natal adeante até o cabo de ele, ou nos domingos, ou nas festas dos apóstolos ou nas outras festas maiores, ou em qual se quer dia de jejum da igreja ordenado, jejue 20 dias em pão e água, se o fizer na quaresma, 40 dias (*Livro das Confissões*, 3.50).

Pérez nos indica quando é proibido o “ajuntamento” dos casados: no tempo do fluxo de sangue natural; as festas grandes que são dias de oração e procissão, bem como os domingos; e os dias de jejum que a Igreja estabeleceu (*Livro das Confissões*, 4.10), ecoando as informações explicitadas anteriormente. Quando os casados não guardam os tempos que são proibidos, para Pérez eles pecam em dois casos: contra os mandamentos (guardar domingos e festas); e dão sinal de que tem relações sexuais por cumprimento de luxúria, mais que por fraqueza da carne (*Livro das Confissões*, 4.10).

A proibição dos encontros sexuais durante o tempo de fluxo, remonta ao estigma que o sangue e, principalmente, o sangue menstrual carregam nesta sociedade. Dessa forma, proíbe-se também o coito após o parto, no puerpério, e antes da purificação da mulher: “se houver ‘chegança’ a ela em momento ‘menstruoso’, jejue três dias em pão e água. E se depois que ela estiver grávida, cinco dias a pão e água. Se dos quarenta dias antes do parto, jejue vinte dias, se depois do parto antes que seja “porgada” jejue quarenta dias” (*Livro das Confissões*, 3.50).

O quinto sinal que faz da cópula um pecado mortal é a profanação de lugares sagrados: “o quinto sinal deste pecado se pode em os casados tomar parte do lugar, assim como acontece na igreja, ou em cemitério, ou em outro lugar sagrado” (*Livro das Confissões*, 4.10). Quando os casados não fazem reverência ao lugar sagrado é sinal que aquele ajuntamento e seu prazer os tirou da “boa ordenação”.

A partir do detalhamento desses “sinais” para a definição de pecado mortal, podemos perceber o quanto as proposições clericais almejam controlar e cercear a sociedade, principalmente a vida dos casados, determinando o permitido e o proibido no que tange à sexualidade. O penitencial continua suas prescrições rigoristas e detalha cada vez mais o que deve e o que não deve ser feito, esquadrinhando a vida íntima do laicato (MAZIOLI, 2016, p. 244).

Pérez também cria regras acerca da ocasião em que pessoas casadas manifestem o interesse de fazer votos de castidade. Ele busca explicar “Como e quando podem os casados fazer voto de castidade; como e quando pode o marido revogar os votos da mulher e quais”:

Outrossim, os casados não podem fazer voto algum sem consentimento de si mesmos. Um do outro. E quanto é do voto da ordem, se é feito antes que carnalmente sejam juntados pode aquele que o fizer entrar em ordem sem querer e sem licença do outro. O outro que ficar pode casar se quiser desde que o outro houver feita a profissão. Em ordem digo, outorgada e afirmada pela igreja. E se alguma mulher houvesse havido com algum aquelas palavras por que se faz o casamento, e dissesse que fizera voto de castidade e que a quer guardar em sua casa vivendo em outro estado de religião que a igreja não confirma, não pode, mas deve o bispo em juízo ou em confissão assinar-lhe um tempo a que tome ordem. E se a não tomar aquele tempo, constrangê-la-á a igreja que a tome ou que case ou que se ajunte com seu marido (*Livro das Confissões*, 2.66)

Como dito anteriormente, a ordenação é preferível ao casamento, por isso pode ser feita sem a licença do outro, antes que eles façam o ajuntamento carnal. Mesmo a mulher que se diz adepta de um voto de castidade, ao se negar a viver com o marido, devia receber um prazo do bispo para que entrasse em alguma ordem. Do contrário, ela não poderia mais negar a ele o débito conjugal e teria que passar a viver com o cônjuge. Assim sendo, os votos de castidade, em decorrência do conceito de débito carnal, convém que sejam feitos juntos ou com aceite acordado por ambas as partes:

Se ajuntados são carnalmente que ele conheça dela, se quiserem ambos promover castidade em sua casa, podem o fazer desde que a prometerem, convém que a guardem ambos [...]. E se ele promettesse castidade em sua casa e ela não promettesse castidade com ele, ela pode revogar tais votos, tirá-lo da ordem, mas ele não pode dali em diante pedir o débito a ela. E dará ele a ela o seu débito quando ela quiser. Nenhum não pode fazer voto do alheio se não o seu. [...] No feito da consciência,

iguais são marido e mulher para consentir ou para negar um ao outro (Livro das Confissões, 2.66, grifo nosso).

Fica claro, então, a partir do trecho supracitado, que a confissão e o discurso religioso contribuem, paulatinamente, para o nascimento ontológico do indivíduo, abordado no segundo capítulo desta dissertação. Cada um é exortado a saber e conhecer de si, decidir por si e estabelecer-se de alguma forma como sujeito em suas relações conjugais, seja cobrando o débito ou negando-se um ao outro.

3.2.3 A aplicação da Análise do Conteúdo sobre os enunciados de controle do corpo do Livro das Confissões

A partir do momento que apresentamos os principais trechos do texto de Martin Pérez que dão informações valiosas para a resolução da problemática proposta neste estudo, partimos para a análise do conteúdo presente no discurso do autor, por meio da seleção de vocábulos presentes no livro. Essa seleção é necessária para examinar como se faz uso desses significantes para disciplinar o corpo, algo conseguido por meio do peso semântico que cada uma dessas palavras carrega. Por isso, a seleção das palavras está categorizada entre o que é louvável pela igreja e o que é depreciado:

Tabela 4 – O difundido versus o condenado

1 – Disciplina permissiva / estimuladora				
Unidades de registro	Castidade	Continência	Matrimônio	Débito Carnal
	Procriação	Reprodução	Virgindade	Fruto
2 – Disciplina proibitiva				
Unidades de registro	Barregania	Concubinato/ Concubinario	Fornizio / fornicação	Carne / Carnalidade
	Luxúria	Mancebia	Sugidade	Prazer

Cada palavra já carregava o próprio peso do que representava no século XIV, mesmo alheia ao discurso que a acompanha no contexto da fonte. Isso se dá pelo fato de os significados por muito tempo serem difundidos na companhia de imagens e tons de aprovação ou condenação nas narrativas em que estão presentes, ou seja, no seu universo discursivo.

Dados os dezesseis termos e conceitos principais escolhidos para elucidar a problemática, interessa apresentar, de acordo os preceitos da AC, os sentidos que eles possuíam à época. Os significados mais próximos do recorte temporal (século XIV) foram encontrados nas seguintes obras de apoio: *Elucidário das palavras, termos e frases antiquadas da língua portuguesa (Elucidário)* (1865) e *Dicionário da língua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau (DLP)* (1789).

Tabela 5 – Termo e definição mais próxima do uso no século XIV

Termo / conceito	Definição
Barregania	Concubina, manceba mulher que procura filhos, ou faz diligência para isso fora do santo matrimônio. Os filhos assim gerados se chamavam Guança, Gauça ou Gauhadim, como espúrios e ilegítimos. Alguns escrevem Barreyda e barregão: homem ou mulher amancebados. Porém, antigamente se chamavam assim o homem ou a mulher que estavam no vigor da sua idade (<i>Elucidário</i> , I, p. 125).
Carnalidade	Carnal: coisa de carne. Sensual, lascivo, dado à luxúria. É o tempo em que se come carne, oposto à quaresma. Cópula carnal, coito do macho com a fêmea. Carnalidade: vício da carne. Carnalmente, adv. impuramente em quanto á sensualidade, conhecer uma mulher carnalmente. Entender carnalmente, segundo a Carne; as paixões; oposta ao espírito (<i>DLP</i> , p. 235)
Castidade	Virtude que consiste na abstinência total da cópula carnal ou da cópula ilícita. Guardar a castidade conjugal. Pureza. A castidade da frase, em termos do idioma (<i>DLP</i> , p. 244).
Concubinato	Amancebamento e mancebia (<i>DLP</i> , p. 304)
Continência	Abstinência de satisfazer às paixões, com moderação nos prazeres lícitos: “A continência que usou com a donzela”; “Separar a continência da causa” (<i>DLP</i> , p. 319).
Fornicação	Cópula carnal (<i>DLP</i> , p. 629)

Fruto	O fruto do vegetal, da flor e das árvores; filhos “Foi fruto do primeiro matrimônio”; melhoramento do entendimento que fez em razão das letras (<i>DLP</i> , p. 640).
Luxúria	LUXURIAR: estimular à luxúria; LUXURIOSAMENTE: com lascívia, com sensualidade; com luxo; LUXURIOSO: impúdico, lascivo,; dado á fornicção (<i>DLP</i> , p. 817). LUXAR-SE: sujar-se (<i>Elucidário</i> , II, p. 68)
Mancebia	Não só se tomava pela multidão, cópula, ou ajuntamento de mancebos, ou moços solteiros; mas também pela desonestidade de mulheres públicas e impudicas. Nos prazos de Almacave, na cidade de Lamego, se intitula Mancebia o lugar, beco, ou bairro em que viviam as desgraçadas vítimas da pública desonestidade por todo o século XV (<i>Elucidário</i> , p. 63-64).
Matrimônio	Contrato em que o homem e a mulher se prometem ao uso do corpo para a propagação; negando-o a qualquer outra pessoa; foi elevado a sacramento (<i>DLP</i> , p. 845).
Prazer	Coito, gozo, contentamento; Com que se faz benévola a <i>peítija</i> [sic]; “com prazer em alguma coisa”; receber gosto; tratar negócio; Casos de prazer: “A meu prazer”; “a belprazer”; “a meu sabor” (<i>DLP</i> , p. 229).
Procriação	Ato de procriar (<i>DLP</i> , p. 248.).
Reprodução	Ato de reproduzir ou reproduzir-lhe uma coisa (<i>DLP</i> , p. 326).
Sugidade	Sujidade, sujo (<i>DLP</i> , p. 429) Expressão usada no livro das confissões; está relacionada aos pecados da humanidade, aos atos poluídos, maculados e, portanto, sujos, tidos como pecado.
Virgindade	O estado da pessoa; o virgo (<i>DLP</i> , p. 529).

A partir dessa tabela, podemos perceber que os vocábulos só adquirem os sentidos de comportamento a ser difundido ou a ser erradicado quando inseridos, por exemplo, no campo discursivo religioso, que toma simples palavras, como *reprodução*, *procriação* e *virgindade*, e as carrega com um sentido antagônico entre elas. No interior do campo discursivo religioso do século XIV, a prática da reprodução seria aceita, mas em uma relação inferior se comparada

com o estado virginal. Destacamos, então, que o campo e o universo discursivo nos quais se encontram as palavras são importantes na análise de seu uso.

Apresentados os conceitos e seus significados, é preciso contextualizá-los no domínio discursivo do próprio *Livro das Confissões*. Observar o contexto em que cada palavra aparece permite estabelecer as relações de sentido do termo dentro do texto e, por conseguinte, o discurso eclesiástico. Também importa para a análise a fixação de um quantitativo de vezes em que o termo aparece, em conjunção ou contraste com outras palavras, pois pode revelar as relações de reforço ou contraste antagônico com outros termos. Nesse ponto, consideramos válido acrescentar a expressão débito carnal à análise. Tanto a contextualização quanto o quantitativo das palavras estão representados Tabela 6, a seguir:

Tabela 6 – Quantidade de aparecimentos das unidades de registro em relação a cada contexto.

Unidade de registro	Unidade de Contexto	Total
Barregania	Contraposição ao matrimônio (1), Proibição do sexo em tempos de festa (1), Excomunhão de clérigo barregão manifesto (1), Retomada de bens dos clérigos barregãos ou de sua família (2).	5
Castidade	Mulher de clérigo que permitiu a ordenação (2); mulheres que fizeram voto de castidade ou permaneciam nela e pecaram (1); quando os casados podem fazer voto de castidade (3); mulheres que fizeram voto de castidade antes do casamento e o querem cumprir em suas casas (1); permissão de mulheres para cobrar o débito carnal de homens que fizeram voto de castidade (2); José e Maria: ideal de casamento (1); o direito aos maridos: “quais vós quererdes achar a elas tais achem elas em vós. Queres tu casta e não tocada, pois seja tu casto e não tocado” (2); pessoas que já não estão casadas, mas o cônjuge permanece vivo (1); casos de separação por adultério provado (1);	14
Carnalidade	A ciência espiritual não cabe no entendimento carnal (1); fraqueza da carne (2); vontade da carne (1); deleite da alma e da carne (1); a sabedoria da carne é inimiga de Deus (1); é pecado cada vez que o	38

	<p>casal se ajunta carnalmente sem desejo de filho (1); Prazer carnal em cheiros torpes (3); “assim Jesus cristo é com a santa igreja, ajuntado em um que é sua esposa na carne que tomou” (1); palavras que criaram o matrimônio no paraíso: “ossos dos meus ossos e carne da minha carne” (2); “tanto ardor carnal tem nos ajuntamentos”: intensidade pecaminosa (1); “carnais ajuntamentos” funcionando como substantivo para cópula (7); serão os dois uma só carne (1); Santo Agostinho fala de quando é permitido aos casados se ajuntarem carnalmente (1); deleite carnal (2); não se deve praticar ato carnal até que o filho não esteja mais sendo amamentado (1); matrimônio carnal, casamento consumado (2); adultério carnal (5); penitência para abordagem com enteada ou parente (1); a vontade de pecar é carnal (1); não podem os casados entrarem em ordem depois de carnalmente juntos (1); Voto de castidade que ambos aceitam após já terem consumado o casamento (1); Voto da ordem, feito antes que os casais consumem o matrimônio (1)</p>	
Continência	Não aparece no documento.	-
Débito Carnal	<p>Liberdade do débito carnal aos casais em que o adultério foi confirmado (1); obrigação dos casados (1); não peca o que dá o débito (1); pecam mais o que pedem o débito em dias de festa (2); se o pedido de débito acontece em lugar proibido, deve-se ir para um lugar mais conveniente para concedê-lo (2); peca quem paga o débito em lugar sagrado (1); permissão de mulheres para cobrar o débito carnal de homens que fizerem voto de castidade (3);</p>	11
Fornicação	<p>Conceito do sexto mandamento (4); Apresentação de penitências para o pecado da fornicção (3); Negação do poder ao clérigo (1); Instruções para perguntar sobre a fornicção nas confissões (1); Apresentação de penitência para clérigo fornicário (2); Apresentação de penitência para fornicção incestuosa (2); Apresentação de penitência para bestialidade (1); Apresentação de penitência para masturbação feminina (1); Apresentação de</p>	41

	<p>penitência para masturbação feminina com objetos e companhia masculina (1); Penitência por poluição advinda de fornicção cobiçada, mas não realizada (1); Penitência por fornicção entre duas pessoas solteiras (1); Penitência por violação de virgem (1); Fornicção do clérigo (1); Consentimento carnal entre Barregãos (1); Possibilidade de anulação de casamento por fornicção em adultério (1); Como os casados não hão de consentir um ao outro por fornicção (1); Dissenso sobre o caráter mortal da fornicção (1); Exceções acerca das separações matrimoniais por fornicção (7); Exortações aos maridos quanto à fornicção (3); Acerca do grau de pecado ao praticar fornicção em dias proibidos (2); Apresentação da fornicção incestuosa como pecado embargador de um matrimônio (1); Instrução a perguntar sobre fornicção com solteiras, numa confissão (1); Como e quando é de reconciliar a igreja violada por fornicção e por sangue (2); Controle do corpo do clérigo em fornicção pública (1).</p>	
Fruto	<p>Os bens do matrimônio (2); cópula carnal sem desejo de fruto (1); ajuntamento carnal por desejo de fruto (1); Aborto (1).</p>	5
Luxar; Luxúria	<p>Entre os principais pecados cometidos pelos homens (2); como perguntar sobre sonhos e poluições noturnas (3); se praticar a fornicção, cairá no pecado da luxúria (1); “não cobiçarás a mulher do teu próximo” (1); lista dos pecados mortais/capitais (1); penitência para a pessoa que sonha em luxúria (1); penitência para mulher que consentiu em luxúria (1); prazer carnal com cheiros que manifestem lembrança de luxúria (1); coisas para as quais Deus <i>não</i> fez o matrimônio (2); primeiro pecado na ordenação dos pecados mortais (1); primeiro pecado a ser perguntado na confissão (1); como perguntar sobre a luxúria (1); perguntar se foi cometido em lugar ou data proibidos (2); retorno à Igreja dos bens dados como pagamento por clérigos a torpes atividades (1);</p>	19
Mancebia	<p>relacionada à prática sexual de clérigos (1).</p>	1

Matrimônio	<p>Descrição e conceituação do sacramento (10); por que o matrimônio é sacramento (1); comparação à relação de Jesus com a Igreja (1); “juntamento da carne” (1); palavras através das quais Deus criou o matrimônio no paraíso (2); Matrimônio foi dado por Deus para que o ajuntamento carnal dos casados pudesse ser feito sem torpidade (1); os bens do matrimônio (1); firmeza estável (2); ideal josefita (1); matrimônio como algo da maternidade e geração em oposição a patrimônio (2); conceito de <i>sposoiros</i>: <i>prometimento</i> de matrimônio (2); o que se afasta e desrespeita o <i>prometimento</i> de matrimônio (1); consentimento carnal entre marido e mulher é matrimônio, em antagonismo com barregania (1); indissolubilidade do matrimônio carnal (1); dos que não podem cumprir matrimônio carnal (2); obrigações do matrimônio (1); mulher que pede separação fica proibida de pedir o retorno do pagamento do débito depois que seu marido tenha feito fornicção pública (1); obrigação do débito carnal (1); em que idade se pode fazer o matrimônio (3); embargo que é pecado (5); embargo da ordenação (2).</p>	40
Prazer	<p>O matrimônio não pode ser desfeito por mero prazer de ambos (1); pedido de débito carnal por mero prazer (1); copular em local sagrado mostra que o prazer retirou o casal da boa ordenação (1); “E se tu bom pastor fores sem cobiça e sem inveja, tu deves de tomar prazer, quando achares quem careça a tua ovelha” (1); prazer no pecado (1); prazer carnal em cheiros torpes (4); filhos como prazer pessoal (1);</p>	10
Reprodução / procriação	Não aparece no documento ⁸⁷ .	-
Sugidade	Dias em que se quer as sugidades cumprir (1); sonhos de sugidade	3

⁸⁷ O não aparecimento de palavras como reprodução e procriação mostra que elas estão inseridas na discussão acerca do controle do corpo pela Igreja por outras instâncias, alheias ao tempo histórico do *Livro das Confissões*, já que Pérez prefere usar a expressão “fruto”, diferenciando-se do tom biológico que as palavras reprodução e procriação carregam.

	(1); tomar prazer em cheiros torpes de sugidade corporal (1);	
Virgindade	Ideal de casamento: josefita (1); perguntar na confissão se a cópula foi feita com mulher virgem (1); circunstância de pecado (1); penitência para corrupção de virgem por força (1);	4

A fim de elucidar a quem a mensagem de Martin Pérez está destinada e como as categorias estão distribuídas acerca desses sujeitos, dividimos o conteúdo da Tabela 6 em duas tabelas quantitativas que relacionam as categorias com as unidades de registro e com o sujeito passivo do discurso de Pérez (Tabelas 7 e 8). Os números nas colunas dizem respeito à quantidade de unidades de contexto nas quais aparece a unidade de registro correspondente:

Tabela 7 – Sujeito passivo da disciplina permissiva / estimuladora

CATEGORIA 1 – Disciplina permissiva / estimuladora				
Sujeito →	Corpo do clérigo	Corpo do casado	Sentido geral; leigos sem esp.; solteiros	Total
Un. de registro ↓				
Castidade	2	12	-	14
Continência	-	-	-	-
Débito Carnal	-	11	-	11
Fruto	*	4	1	5
Matrimônio	2	37	1	40
Procriação	-	-	-	-
Reprodução				
Virgindade	-	1 (casamento josefita)	3 (corrupção de virgem)	4

*Quando se fala de fruto do clérigo, usa-se contexto jurídico para limitar repasse da herança.

Tabela 8 - Sujeito passivo da disciplina proibitiva

CATEGORIA 2 – Disciplina Proibitiva				
Sujeito →	Corpo do clérigo	Corpo do casado	Sentido geral; leigos sem esp.; solteiros	Total
Un. de registro ↓				
Barregania	3	2	-	5
Carne	2	21	14	37

Concubinato	-	-	-	-
Fornicação	6	14	21	41
Luxúria	1	3	15	19
Mancebia	1	-	-	-
Prazer	1	3	6	10
Sugidade	-	-	3	3

Após contabilizar e analisar os significantes e os significados contextuais relacionados à sexualidade presentes no *Livro das Confissões*, devem ser feitas algumas inferências. No texto de Martin Pérez, a virgindade e a castidade apresentam-se como os ideais a serem seguidos: a virgindade é como se chama o estado da pessoa sem mácula, sem o peso do pecado carnal e a castidade é a virtude daqueles que tentam viver sem a prática da fornicção, sem cair no deleite do pecado carnal. Castidade é, nesse contexto, viver a sexualidade dentro de suas maneiras válidas e permitidas pelo pensamento eclesiástico. Ela é, então, o comportamento adequado dentro do casamento – já que aparece doze vezes vinculada a matrimônio na fonte–, e se torna um termo antagônico ao conceito de débito carnal. Embora dê maior atenção aos casados, Martin Pérez também considera que o clérigo deva viver uma vida casta.

A sexualidade no matrimônio é vista como algo inferior ao estado casto e virginal. Notamos isso pela citação do casamento josefita como modelo, pois, segundo a tradição cristã, os cônjuges mantiveram seu estado de virgindade. Por isso, existe o estabelecimento hierárquico entre o clérigo e o casado / leigo em geral, já que a virgindade e a castidade promovem uma conexão mais profunda com o sagrado segundo a tradição eclesiástica.

O sexo não deve ser praticado fora dos limites definidos pela Igreja, como fica explícito na tabela 8, entretanto o ato sexual possui certas características que podem vir a atenuar seu teor pecaminoso, como ser feito dentro do *matrimônio* por desejo de fruto. Nos dias atuais, quando aborda-se a sexualidade na Idade Média é comum existir um unísono relativo ao “sexo permitido somente para a procriação ou para a reprodução”, quando colocamos esses termos para serem pesquisados na fonte objetivamos avaliar a veracidade desse lugar comum de fala, e chegamos à conclusão de que essas são palavras atribuídas à Idade Média em um período de ascensão do vocabulário biológico. Na Idade Média falava-se de fruto, e não de procriação ou reprodução.

A sacramentalização do casamento aprofundou o poder discursivo da instituição eclesiástica sobre a prática sexual dos casados. O sexo no matrimônio deve buscar o mínimo

de prazer possível e estar atrelado ao “crescei e multiplicai-vos”, indicando a existência de um atenuante do pecado carnal: o desejo de procriar e reproduzir. Essa seria ainda uma forma de aumentar o número de fiéis em Cristo e, por conseguinte, a cristandade. A preocupação em controlar o corpo do casado fica explícita quando, na tabela 7, notamos a presença de 40 menções ao matrimônio. O conceito de matrimônio rivaliza com as condições de barregania e de concubinato, bem como com as relações sexuais exercidas com mancebas.

Pela discrepante diferença existente entre o número de vezes que o termo aparece, o matrimônio e, por consequência, o controle do corpo do casado são motivos de extrema preocupação para a Igreja. As noções de procriar e reproduzir, porém, estão abaixo dos conceitos de virgindade e castidade, na hierarquia sexual eclesiástica.

As palavras fornicção, luxúria e *sugidade*, por sua vez, presentes na tabela 8, possuem significados entrelaçados. O próprio Martin Pérez, ao definir ‘fornicação’, afirma que, ao praticá-la, o cristão comete o pecado da luxúria, ou seja, a fornicção é uma prática tida como suja, coberta de manchas, considerada contrária ao decoro ou à moral (indecente, indecorosa, obscena), merecedora de reprovação ou censura. Dessa forma, a prática da fornicção seria luxar-se / sujar-se, visto que se comete um ato eivado de *sugidade*, conotando a visão do ato sexual para o campo religioso. Esses três termos, acrescidos da forma como o ato sexual é adjetivado – “pecado da carne” –, mostram como a natureza dos corpos é tida em oposição ao espiritual e como a carne e sua concupiscência devem ser combatidas, tanto em aspectos gerais como no âmbito matrimonial.

Ao nos aprofundarmos nos discursos presentes nesse campo, vimos a hierarquia que a Igreja monta entre as relações sexuais. Sendo assim, podemos perceber que o grau de pecado inerente à cópula está ligado à quantidade ou intensidade de prazer obtida, almejada ou planejada (Tabela 3). Inferimos, portanto, que o instrumento utilizado para medir a *sugidade* é o prazer. O prazer é o diferencial intrínseco para que o sexo se torne pecado e caia na concupiscência da carne, tornando-se fornicção e, por conseguinte, luxúria. Assim, o sexo até pode ser bem visto, desde que atenda às circunstâncias pré-concebidas pela Igreja. Por outro lado, o prazer aparece sempre como condenado e como algo a ser combatido. Não é ao sexo em específico que a Igreja combate, mas ao prazer carnal que ele pode proporcionar.

O prazer também é negado ao corpo do clérigo, como demonstram as ocorrências das palavras carne, fornicção e luxúria quando ligadas a ele. Outra preocupação da Igreja é com os casamentos de clérigos, tidos como relações a serem erradicadas pela instituição. Nas passagens em que se fala desse tipo de relação, o confessional assume um tom jurídico, no

qual salienta como a Igreja deve retomar seus bens que passaram às mãos de familiares de clérigos, tanto filhos como barregãs.

Palavras como barregania, concubinato e mancebia são vistas como comportamentos a serem erradicados da vivência dos cristãos, sempre há penitências ainda mais ofensivas para os pecados sexuais cometidos nessas circunstâncias, uma vez que estas são interpretadas como situações em que se busca o prazer em detrimento do seio familiar e das relações conjugais tão abençoadas e apregoadas pela Igreja.

Por fim, evocamos o pensamento de Foucault (2015, p. 117) a respeito da existência de dois momentos das práticas penitenciais para interpretar como o conteúdo da obra de Martin Pérez está inserido no histórico das relações empreendidas pela Igreja com o corpo e, por conseguinte, com o prazer. De acordo com o apresentado nesse capítulo, a Igreja se preocupa em proscrever e minimizar o prazer das práticas sexuais por meio da prática da confissão, instrumento de escrutínio não apenas das ações, mas das intenções e pensamentos dos indivíduos. Nesse sentido, podemos vincular o texto de Martin Pérez ao segundo momento definido por Foucault em seu excerto.

Foucault defende que, num primeiro momento dos penitenciais, os atos sexuais eram analisados e julgados pelo confessor. Nos trechos em que Pérez prescreve as penitências, o *Livro das Confissões* se aproxima desse primeiro momento definido por Foucault, pois discute a ideia de que o “mal obrar”, ou seja, as más ações devem ser reparadas com boas ações. No entanto, como o texto de Martin Pérez se propõe a, de certa forma, inaugurar o conceito literário de confessional na Península Ibérica, o autor também se ocupa dos novos conceitos trabalhados pela Igreja, que dizem respeito ao autocontrole da própria consciência, à contrição, aos pensamentos, às falas e a tudo aquilo que perpassa o desejo e o prazer. Assim, podemos dizer que Pérez está *entre* os dois momentos definidos por Foucault, já que traz o conteúdo dos penitenciais acrescidos das novidades do IV concílio de Latrão e da Reforma Gregoriana.

CONCLUSÃO

A história do corpo na Idade Média é, assim, uma parte essencial da história global.

(LE GOFF, 2006)

A partir da comprovação das hipóteses e da resposta às problemáticas, conseguimos alcançar o objetivo geral que norteou este trabalho. Com o capítulo primeiro desta dissertação, analisamos a sociedade ibérica do baixo medievo (em especial o século XIV) a fim de compreender o contexto de produção da fonte escolhida. No decorrer dos capítulos dois e três, discutimos o corpo como uma construção histórica e cultural a partir de diferentes discursos e representações; compreendemos a prática da confissão e suas implicações enquanto mecanismo de controle; e, por fim, detectamos o lugar dado ao corpo e ao sexo na teologia cristã e na prática confessional a partir do *Livro das Confissões*.

O *Livro das Confissões*, assim como a instituição da prática confessional obrigatória, representa uma tentativa da Igreja de manter o controle sobre os fiéis numa sociedade cada vez mais laicizada, em que o homem, em sua relação com os outros homens, se tornava paulatinamente o assunto em destaque. Como tudo na história são processos, apesar da laicização cultural crescente, a Igreja não perdeu força, antes elaborou novas estratégias para a manutenção de seu poder e contou com os mais diversos fatores sociais e naturais, entre os quais se destacaram a reconquista, a peste negra e os períodos de fome e seca, que aprofundaram a religiosidade da população entre os séculos XIII e XIV.

Juntamente com as novas configurações sociais e com a abertura para que mercadores se tornassem nobres e dignitários do rei, houve um novo espaço conquistado pelos manuais de conduta enquanto gênero literário. Um barateamento dos custos de produção desses livros foi responsável pelo seu sucesso de público. Foram distribuídas e apregoadas as mais diversas normas com o que se esperava da conduta de clérigos, príncipes, nobres, mercadores e, enfim, do laicato em geral.

A produção do *Livro das Confissões* decorreu não só da popularização desse modelo de manuais de conduta, mas também da então recente valorização do mundo do direito, em especial do direito canônico. É pelo seu caráter jurídico possuidor de implicações sociais que podemos dizer que o *Livro das Confissões* faz parte de um processo civilizador que propõe a economia dos afetos. O livro também é um indício do nascimento ontológico do indivíduo, devido aos seus trechos que versam sobre autorreconhecimento, aprofundamento da

intimidade – por meio da reflexão sobre o que se pensa ou sente –, arrependimentos, contrição e vontade de mudar.

Sobre o ambiente de produção do *Livro*, no âmbito da coroa de Castela, a disputa sucessória entre os infantes de La Cerda e Sancho IV fez com que este tivesse que buscar legitimidade para si e para seus herdeiros, o que se deu por meio da aproximação com a religião, no movimento que ficou conhecido como *Molinismo*. De fato, tempos de crise política e econômica, marcados pelas menoridades reais sucessivas também contribuem para uma maior aproximação do povo com a religião e para um aumento do poder da Igreja. Em situações de vácuo de poder civil, tende a haver um aumento do poder eclesiástico. Os modelos de vida propostos pela Igreja ganham força em períodos de vácuo de poder, de extrema miséria e de contato frequente com a morte. Assim, cenários marcados por instabilidades, conflitos e períodos de anarquia mantêm uma cultura propícia ao surgimento de livros que elaboram maneiras de se reconciliar com as bênçãos e com as graças concedidas por Deus. Tais ensejos dão um lugar social para a produção do *Livro das Confissões* como livro de direito canônico.

Após mais um período de menoridade real, o reinado de Afonso XI também teve como sua marca um forte discurso ético veiculado pela Coroa, que pretendeu realçar o prestígio moral e social da cavalaria. Essas medidas, por sua vez, ampliaram a recepção de livros que dissertavam sobre a moral da cavalaria e seus modos de agir, entre outros aspectos. O reinado de Afonso XI é imediato após o lançamento do *Livro das Confissões* e, portanto, é o período de recebimento e leitura do documento em Castela.

Nesse contexto, utilizamos o conceito de longa duração braudeliana para dizer que a formação do reino castelhano se deu de maneira intrínseca ao discurso religioso, já que este se formou por meio da ligação da Eclésia com os visigodos. Nesses moldes, também a Reconquista era vista como uma missão divina, prova de submissão a Deus e a suas regras. A invasão muçulmana havia sido considerada um castigo de Deus pela degeneração da sociedade goda e suas práticas sexuais desregradadas, marcada pela presença exagerada dos pecados da carne. Reconquistar o território seria uma recompensa divina pela adequação às normas, uma vez que a reconquista em si era vista como uma penitência que culminaria na redenção premiada: a restauração do reino cristão. Nesse contexto simbólico que permeia a Reconquista, livros de caráter moralizante receberam mais atenção e espaço.

Em sentidos demográficos e de trauma social, a Reconquista também significou conflitos constantes, insegurança, agravamento das crises sociais e uma proximidade cotidiana com a morte. Além disso, as pestilências recorrentes, a fome advinda de destruições

e catástrofes por fenômenos meteorológicos anormais também deram o tom do contexto de sofrimento que dava espaço para um crescimento progressivo da fé e, por conseguinte, para livros como o *Livro das Confissões*. A Igreja em conjunto com esses processos e circunstâncias, ao propor ideais a serem seguidos e modelos de comportamento, surge e se autopromove cada vez mais como uma dispersora do perdão divino, capaz de reconciliar, com a graça de Deus, as populações que estavam sofrendo, e contribuir para amenizar as situações permanentes de crise. No âmbito português, a tradução da obra foi feita para servir de auxílio à nascente disciplina moral da nobreza do reinado de Dom João de Avis, composta por novos nobres (mercadores e proto-burgueses).

Nesse contexto, os manuais de confessores inauguraram novas preocupações como a contrição, o exame de consciência, o arrependimento vinculado à disposição de deixar de pecar. Todos esses fatores estão conectados a um novo momento histórico, marcado pelo crescimento da individualização. A instituição da confissão individual feita de pessoa para pessoa já é um indício e fator do processo de nascimento ontológico do indivíduo, para o qual a vinculação do pecado a intenções, desejos, pensamentos e omissões de caráter também contribuiu. Sentimentos como medo, vergonha, presunção e desespero foram identificados e analisados pela instituição para que esta pudesse difundir a nova prática confessional, por isso o caráter pedagógico dos manuais de confissão para o clérigo. A confissão foi um mecanismo de controle social, uma nova forma de coação, que promoveu uma alteração no âmbito psíquico da população, haja vista que por meio dela a instituição religiosa adentra a dimensão do segredo individual, configurando mais uma faceta desse instrumento de dominação.

Partimos de duas perguntas para construir este trabalho. A primeira problemática que norteou a narrativa aqui presente foi a seguinte questão: *como a Igreja, enquanto instituição, normatizou o uso dos corpos em detrimento do ideal sociocultural de civilização?* A que se seguiu esta hipótese: a instituição eclesiástica, utilizando o poder simbólico a ela conferido, age como sujeito civilizador ao disciplinar os corpos. Chegamos à confirmação dessa primeira hipótese por meio dos trechos analisados no capítulo terceiro desta dissertação, que dizem respeito a como os casados, os clérigos e os leigos em geral devem utilizar seus corpos, muitas vezes em detrimento de aspectos sociais.

Uma das categorias de pecado que tornou clara a relação entre a Igreja e o ideal civilizador é a de pecado judicial. Esse ideal fica evidente também quando Pérez aborda a partir de que idade se podem fazer os “esposoiros”, bem como o próprio casamento. Além disso, o *Livro das Confissões* estabelece embargos a respeito do matrimônio entre parentes próximos, controlando o que outrora havia sido uma instituição social. Nesse contexto, o

casamento foi, pouco a pouco, se tornando mais um dos territórios da Igreja, processo que fica muito claro quando o clérigo passa a ser o responsável pela cerimônia e o matrimônio é considerado um sacramento.

Esta pesquisa abordou novas categorias no interior dos estudos sobre o corpo: o corpo do clérigo e a disciplina do corpo propriamente dito, como uma entidade que perpassa as instituições sociais, a exemplo do casamento, regulamentado, até mesmo no plano social, por questões do corpo. É permitido se casar quando o corpo já é capaz de consumir o enlace, quando o corpo já tem condições de procriar. É permitido se casar quando não se tem laços de consanguinidade. O permitido e o negado são ditados também por regras biológicas do corpo, invertendo a relação de objeto que parece permear a relação entre igreja, sociedade e corpo todo o tempo. Por isso, concluímos que a relação entre essas três entidades são complementares e, mesmo que nem sempre sejam equilibradas, se revezam nas posições hierárquicas que ocupam.

De acordo com o conceito da prática de disciplina corporal de Foucault, o *Livro das Confissões*, na tentativa de suprimir o prazer da prática sexual, é um meio de disciplina dos corpos, como demonstram a classificação do pecado a partir da intensidade do prazer (Tabela 3) e o número de vezes que as palavras fornicção (41) e carnalidade (38) aparecem nos trechos do documento (Tabela 6). A aparição dessas palavras, em sua maioria relacionada ao corpo do casado e em sentido geral (Tabela 8), mostra como o *Livro das Confissões* se preocupava com a doutrinação generalizada de todos os setores da sociedade e, em especial, com o corpo dos que viviam dentro do sacramento matrimonial. Ao tornar o matrimônio um sacramento e trazer essa entidade social para dentro do domínio da Igreja, a instituição eclesiástica também se propõe a regulamentar tudo o que envolve a vida a dois, sobretudo o exercer da sexualidade.

Na perspectiva do confessional examinado, o casamento devia ser santo como o josefita, tido como relação conjugal exemplar, portanto a castidade no casamento era o comportamento desejado. Todavia, se fosse para praticar o sexo, diz-se em quais dias, ocasiões e lugares é permitido fazer. Também essas determinações se encaixam perfeitamente no conceito da disciplina proposto por Foucault. Destacam-se nessa disciplina sexual proposta pelos textos do período a proibição do coito em tempo de fluxo, puerpério, entre outros que estão ligados ao tabu social do sangue e, principalmente, do sangue menstrual como impureza. Esse estigma sobre o sangue diminui ainda mais os tempos permitidos para a cópula.

Um ato sexual que apresenta sinais de fornicção, da prática do sexo pelo prazer que ele pode proporcionar era tido, de acordo com o texto e Pérez, como pecado mortal. O prazer era

classificado como *sugidade* e, portanto, terminantemente proibido. O sexo aparece como algo tolerado, quando não pode ser evitado. O débito carnal era uma concessão para evitar fornicção, no entanto, existiam regras para o pagamento do débito carnal. Essas regras também estavam vinculadas à condenação da fornicção. Só era legítimo pagar o débito quando a fornicção fosse evitada.

Assim, no interior do processo de disciplinação dos corpos ao qual temos nos referido, o *Livro das Confissões* esclarece não somente as posições de poder entre confessor e confessando, mas também a hierarquia entre diferentes sujeitos – solteiro, casado e eclesiástico – e o uso de seus corpos. Por isso, demos destaque a como a Igreja se preocupou em regulamentar o uso do corpo do clérigo, que passava por um processo de adequação desde a reforma Gregoriana. O sacramento da ordem, exatamente por sua relação com o sagrado, manteve o corpo do clérigo sob uma ditadura, pois, considerando a dicotomia existente entre sagrado e profano, tornava impossível que o clérigo desempenhasse a transubstanciação no rito eucarístico se maculado pela lascívia.

A vergonha do pecado da luxúria é uma aliada da Igreja para que os leigos comecem a praticar a confissão auricular obrigatória, por isso a necessidade de reprimir tanto os pecados da carne, a fornicção e a luxúria. Cumprir a vontade da carne seria buscar o prazer, medido por meio das circunstâncias da cópula. Já o controle de poluções noturnas e a condenação de sonhos de *sugidade* manifestam o controle do inconsciente.

De acordo com o *Livro das Confissões*, a contrição e a vergonha deviam ser tão fortes quanto o deleite que a alma e o corpo tiveram no pecado. O arrependimento devia ser equivalente em intensidade ao prazer obtido no ato sexual. Também a penitência devia ser compatível em boas obras com o deleite que o corpo teve em “mal obrar”. Na perspectiva de Martin Pérez, há grande importância da vergonha na prática confessional, uma vez que mesmo que a fornicção e a luxúria fossem vistos pela Igreja como problemas, elas eram fundamentais na confissão por serem os pecados que mais atormentavam as consciências dos fiéis e os faziam confessar, por isso são os pecados que Martin Pérez diz para o clérigo perguntar primeiro.

Diante disso, o confessor, como delineado pelo *Livro das Confissões*, deve perguntar os seguintes aspectos, que a pessoa que pratica o sexo também deve ter em mente: 1) a existência do corrompimento das consciências, carne “acesa”; 2) o aumento do prazer e a tentação por meio de apertar a carne, beber ou comer artigos que aumentem a vontade de praticar a cópula; 3) posições fora do chamado “uso natural”; 4) prática sexual fora do tempo e dos lugares permitidos. Nesse contexto, o corrompimento da consciência soa próxima do ideal estoico,

pertencente ao período greco-romano, do controle de si, baseado na racionalidade e na temperança. Essa abordagem que o *Livro das Confissões* faz das circunstâncias intrínsecas ao pecado sexual mostra claramente a disciplina em ação.

Nesta dissertação, evocamos as mais variadas vozes que veicularam discursos sobre o corpo desde os primeiros séculos da história. Fizemos isso no intuito de mostrar que já havia um discurso regulamentador do corpo e da sexualidade anteriores à ascensão da Igreja como instituição social estabelecida, bem como anteriores à existência de Cristo, e, conseqüentemente, do Cristianismo. A Igreja, portanto, não renegou os discursos disciplinares anteriores, que já pregavam a temperança, o controle e o cuidado de si, mas deu novas significações e roupagens, imbuídas do simbolismo religioso, a algo que já existia. A disciplina do corpo e da sexualidade não é um fenômeno vinculado ao Cristianismo ou ao viés religioso. Somos adeptos do eixo teórico que salienta como o controle do corpo é proposto em todas as sociedades e é necessário para a vida em comunidade independentemente do discurso religioso.

Ao longo desse trabalho e, principalmente, do capítulo terceiro, podemos ver em muitos trechos do *Livro das Confissões* como o discurso religioso se ocupa de questões sociais. Assim, o discurso religioso se mistura com outros campos discursivos e serve como um pano de fundo simbólico para que as regras sociais sejam seguidas pela população. Quando nos referimos ao pano de fundo simbólico, nos moldes do que Pierre Bourdieu propõe, estamos indicando os mecanismos de coerção que trabalham com o imaginário medieval. A Igreja, por meio do discurso religioso, utiliza de vários mecanismos de coerção – a promessa da vida eterna, a ameaça da danação, o conceito de pecado (tabela 2) – para exercer o controle social, e, por conseguinte, do corpo dos cristãos. Uma das técnicas para o exercício desse controle é a prática confessional, que pretende ser um instrumento de mudança cultural e está ligada à ascensão ontológica do homem enquanto indivíduo, que problematiza e analisa a si mesmo, que tem condições de fazer um exame de consciência e sentir contrição por seus pecados.

O sentimento de contrição e a conseqüente remissão dos pecados possibilitada pela prática confessional liberavam o fiel de eventuais culpas, o que o reconciliava com sua consciência e lhe permitia experimentar maior densidade emocional e espiritual. Essa densidade pode ser analisada como uma das circunstâncias que permitiram o êxito da prática confessional, bem como sua difusão e permanência no cotidiano do cristão até os dias atuais. A confissão auricular assegurou à Igreja e aos seus pastores um sistema de regulação dos comportamentos coletivos e individuais pelo qual o confessor não apenas detectava, mas também julgava, mediante rigoroso interrogatório, as faltas do penitente. O dispositivo da

confissão constituiu-se num mecanismo de controle social. Respondemos então à segunda problemática desta dissertação, que se refere exatamente ao campo do simbólico institucional, na qual questionamos como a confissão estabelece uma relação de poder encarnada tanto no macrocosmo – com os discursos que ameaçam à danação eterna – quanto no microcosmo – no qual confessor e confessando estabelecem uma relação hierárquica baseada na pureza corporal do primeiro que o permite julgar a carnalidade e os pecados do segundo.

Assim, podemos dizer que a confissão, ao desempenhar essa função técnica de controle institucional, está ligada a outros mecanismos de controle psicológico que a sustentam enquanto técnica. Dessa forma, as problemáticas aqui propostas conferem à confissão o *status* de relação de poder que mantém o laicato sob as rédeas da instituição. Nesse contexto, os manuais de confissão e a prática confessional são um exercício do poder clerical sobre a vida do laicato. A prática confessional e o rito penitencial assumiram uma função pastoral, moral e educativa. Entretanto, a eficácia da confissão dependia fundamentalmente da relação entre padres e fiéis. Por isso, houve um aprofundamento do que Foucault chama de poder pastoral.

Com base nos escritos de Pérez sobre o matrimônio e as práticas sexuais, pode-se estabelecer de que maneira a Igreja pretendia regular o uso dos corpos para o prazer: ela condena as práticas como *pecado mortal* ou indica penitências necessárias para a obtenção do perdão divino, se integrando às consciências dos fiéis. Assim, conclui-se que a prática confessional se constituiu em uma relação de poder entre confessor e confessando, personificando o poder da instituição e a submissão ritual do laicato.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO

AGOSTINHO. **De libero arbitrio**. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

BENEVIDES, Antonio. **Memorias de Dom Fernando IV de Castilla**. Madrid: Imprenta de José Rodríguez, 1860. 2v.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: edição pastoral. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin, São Paulo: Paulus, 1991.

BURCHARD DE WORMS. *Decretum*. In: MIGNE, Jean Paul (Ed.). **Patrologiae Cursus Completus**. Paris: Granier, 1890. Tomo 140.

CANONS OF ELVIRA. Translated by Patrick J. Wall. Disponível em: <http://www.awrsipe.com/patrick_wall/selected_documents/309%20Council%20of%20Elvira.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2017.

COLMENARES, Diego de. **Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla**. Segovia: Biblioteca virtual universal, 1970. Disponível em: <http://biblioteca.org.ar/libros/154833.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2017

CONCÍLIO DE LATRÃO. Edição e tradução de Norman P. Tanner. In: TANNER, Norman P. (ed.). **Decrees of the Ecumenical Councils**. Georgetown: Georgetown University, 1990. 2 v., p. 230-277. Disponível em: <http://www.ewtn.com/library/councils/latran4.htm#50>. Acesso em: 4 set. 2017.

CRISÓSTOMO, João. **Homilies on Genesis 18-45** (D. 407). Translated by Robert Hill. Sidney: The Catholic University of America, 2001.

CRÓNICA DE FERNANDO IV. In: **Crónicas de los Reyes de Castilla**. Madrid: Atlas, 1953.

FOREVILLE, R. (Ed.). **Lateranense I, II, III**. Vitória: Eset, 1972.

FOREVILLE, R. (Ed.). **Lateranense IV**. Vitória: Eset, 1973.

ISIDORO DE SEVILHA. Los tres libros de las “Sentencias”. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. In: RUIZ, Julio Campos; MELIA, Ismael Roca (Ed.). **Santos Padres Españoles II**: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

MARTIN PÉREZ. **Libro de las Confesiones**: Una radiografía de la sociedad medieval española. Edición crítica, introducción y notas por Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez, Francisco Cantelar Rodríguez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

MARTIN PÉREZ. **Livro das confissões**. Edição de José B. Machado e Alberto Torres Moreira. Braga: Vercial, 2012.

PLATÃO, **Fédon**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2261. Acesso em: 25 jul. 2017

PLATÃO, **República**. Disponível em: http://www.eniopadilha.com.br/documentos/Platao_A_Republica.pdf. Acesso em: 25 jul. 2017.

PLATO. *Symposium*. Translated by Benjamin Jowett. In: JOWETT, Benjamin (Ed.). **The Dialogues of Plato**. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 1892, 5v. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/0131-1_eBk.pdf. Acesso em 25 jul. 2017.

RAYMOND OF PENYAFORT. **Summa on Marriage**. Translated by Pierre Payer. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2005.

REY, Agapito (Ed.). **Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el rey don Sancho IV**. Bloomington: Indiana University, 1952.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma de teología II**. 2 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

OBRAS DE REFERÊNCIA:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BLUTEAU, Rafael. **Diccionario da Lingua Portugueza**. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. 2 v.

BLUTEAU, Pe. Raphael. **Vocabulário Português & Latino**. Coimbra: Colégio das Artes da Cia de Jesus, 1713. 8 v.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. v. I. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

VITERBO, Joaquim de Santa Rosa. **Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram**. 2 ed. Lisboa: Casa do Editor, 1865.

LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO:

ALMEIDA, Angela Maria de. **O gosto do pecado**: casamento e sexualidade nos manuais de confesores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Paulinas, 1982.

ANDRADE FILHO, Ruy Oliveira. A respeito dos homens e dos seres prodigiosos: uma utopia do homem e de sua existência na obra de Santo Isidoro de Sevilha (Etimologias XI). **Revista USP**: dossiê nova história, v. 23, p. 77-83, 1994.

ARAÚJO, Silvia Morales de Souza de. **A visão biológica do Estado e o controle da ação humana em *O defensor da paz***. 2006. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2006.

ARIÉS, Phillipe. **História da vida privada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ARNALDI, Girolamo. Igreja e papado. In: LE GOFF, Jacques. SCHMIDTT, Jean-Claude. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Tradução de Luís Antero Reta e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 2011[1977].

- BEDOUELLE, Guy; BRUGUÈS, Jean-Louis; BECQUART, Phillippe. **La iglesia y la sexualidad**: huellas históricas y miradas actuales. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- BERMEJO-CABRERO, José Luis. García-Gallo ante la obra legislativa de Alfonso X. **Cuadernos de Historia del Derecho**, n. 18, p. 163-191, 2011.
- BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História ou ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- BORGE, Ignácio Álvarez. **La plena Edad Media**: siglos XII-XIII. Madrid: Síntesis, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.
- BOUREAU, Alain. No coração da Idade Média: os dominicanos e a maestria narrativa. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v.4, n1, p. 141-168, 2010.
- BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- BROWN, Peter. **Corpo e sociedade**: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- BROWN, Peter. **Society and the Holy in Late Antiquity**. Berkeley: California University press, 1989.
- BRUNDAGE, James A. **La ley, el sexo y la sociedad Cristiana en la Europa medieval**. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BURKE, Peter. **A Revolução Francesa da historiografia**: A escola dos *Annales* (1929-1989). 2. ed. São Paulo: UNESP, 1992.
- BURKE, Peter. História Cultural: passado, presente e futuro. In: BURKE, Peter. **O Mundo como Teatro**, São Paulo: DIFEL, 1992.
- BYNUM, Caroline W. **Jesus as a Mother**: Studies in The Spirituality of the High Middle Ages. Berkeley: University of California, 1982.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2011.

COREGNATO, Rita C. A.; MUTTI, Regina. Pesquisa qualitativa: análise do discurso versus análise de conteúdo. **Texto Contexto Enfermagem**, Florianópolis, v. 15, n. 4, p. 679-84, outubro 2006.

CARVALHO JÚNIOR, Macário Lopes de. Concílios eclesiásticos no século IV: uma janela para a formação do cristianismo tardo-antigo. In: SIMPOSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27, 2013, Natal. **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História**: Conhecimento histórico e diálogo social. Natal, 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364917081_ARQUIVO_concilios_no_cristianismo_tardo-antigo-comcorrecoes.pdf. Acesso em: 27 jul. 2017.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.5, n.11, p. 173-191, 1991.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa, Portugal: Difel, 1990.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão sexual**: essa nossa (des)conhecida. 12 ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

CIRIBELLI, Marilda Corrêa. Emancipação e liberação sexual das mulheres na República romana (II e I séculos a. C.). **Phônix**, Rio de Janeiro, n.8, p. 259-278, 2002.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do corpo**: as mutações do olhar – o século XX. Petrópolis: Vozes, 2008.

COSTAGNOLA, Luís; PADOVANI, Umberto. **História da Filosofia**. São Paulo: Melhoramentos, 1993.

DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette**: mídia, cultura e revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800 – uma cidade sitiada.** São Paulo: Companhia das letras, 2009.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18).** Bauru: EDUSC, 2003.

DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII.** São Paulo: Companhia das letras, 1991.

DIAS, Larissa Rodrigues Sathler. O discurso ambrosiano e as relações de gênero na comunidade milanese do século IV. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 2, Florianópolis, 2016. **Anais do 2 Simpósio Internacional de História das Religiões – ABHR.** Florianópolis, 2016.

DUBY, Georges; ÁRIES, Phillipe (Org). **História da vida privada.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUBY, Georges. **Amor e sexualidade no Ocidente: a história continua.** Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

DUBY, Georges. **O cavaleiro, a mulher e o padre.** Lisboa: Dom Quixote, 1981.

ELIAS, Norbert. **Introdução à Sociologia.** 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador.** 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FABRIS, Rinaldo; GOZZINI, Vilma. **A mulher na Igreja primitiva.** São Paulo: Paulinas, 1986.

FELDMAN, Sérgio Alberto. “*De pugna virtutum adversus vitia*”: os pecados capitais na obra de Isidoro de Sevilha. **Acta Scientiarum.** Maringá, v. 32, n. 2, p. 175-184, 2010.

FELDMAN, Sérgio Alberto. **Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo: As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica.** 2004. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

FERNANDES, Fátima Regina. **Sociedade e poder na baixa idade média portuguesa.** Dos Azevedo aos Vilhena: as famílias da nobreza medieval portuguesa. Curitiba: UFPR, 2003.

FERREIRA, Letícia Schneider. **Entre Eva e Maria: a construção do feminino e as representações do pecado da luxúria no Livro das Confissões de Martin Pérez.** 2012. 333 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

FLANDRIN, Jean-Louis. **O sexo e o Ocidente.** São Paulo: Brasiliense, 1988.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1.** 2. ed. Rio de Janeiro: São Paulo, SP; Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FRANCO, Maria Laura Publisi Barbosa. **Análise de Conteúdo.** Brasília: Liber Livro, 2008.

FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes; LIMA, Marcelo Pereira. A reforma papal, a continência e o celibato eclesiástico: considerações sobre as práticas legislativas do pontificado de Inocêncio III (1198-1216). **História - Questões e Debates**, Curitiba, n. 37, p. 83-109, 2002.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos.** Vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 2012.

GALLI, Sidinei. **A Cruz, a Espada e a Sociedade Medieval Portuguesa.** São Paulo: Arte & Ciência/UNIP, 1997.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Manuel. **Portugal, Aragón, Castilla: alianzas dinásticas y relaciones diplomáticas (1297-1357).** Sevilla: Universidad de Granada, 2008.

GARCÍA y GARCÍA, Antonio. **Estudios sobre la Canonística Portuguesa Medieval.** Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976.

GARCÍA, Fermín Miranda; NAVARRETE, Yolanda Guerrero. **História de Espanha Medieval: territorios, sociedades y culturas.** Madrid: Sílex, 2008.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes.** 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César. Las luchas por el poder en la corona de Castilla: nobleza vs. monarquía (1252-1369). **Clio&Crímen: Revista del Centro de História del Crimen de Durango**, Durango, n. 6, p. 36-51, 2009.

GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César. Fernando IV de Castilla (1295-1312): perfil de un reinado. **Espacio, Tiempo y Forma**, Madrid, Serie III, n. 17, p. 223-244, 2004.

GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César. La minoría de Fernando IV de Castilla (1295-1301). **Revista da Faculdade de Letras: História**, Lisboa, v. 15, n. 2. p. 1071-108, 1998. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4049.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2017

GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César; PALACIOS MARTÍNEZ, Roberto. Reflexiones sobre la crisis demográfica en la Corona de Castilla durante el reinado de Fernando IV (1295-1312). In: **Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006. p. 453-464. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4840.pdf> Acesso em 19 jun. 2017.

HALICZER, Stephen. **Sexuality in the Confessional: a Sacrament Profaned**. New York: Oxford University, 1996.

HUNT, Lynn. **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

IGGERS, Georg. Desafios do século XXI à Historiografia. **História da Historiografia**, Minas Gerais, n. 4, p. 105 – 124, 2010.

IRADIEL, Paulino; SALUSTIANO, Moreta; SARASA, Esteban. **Historia medieval de la España Cristiana**. Madrid: Cátedra, 2010.

KUNZ, Claiton André. Método histórico-gramatical: um estudo descritivo. **Via teológica**, Curitiba, n. 16, v. 2, p. 23-53, 2008.

LAUAND, Jean. O pecado capital da Acídia na análise de Tomás de Aquino. Notas de conferência. In: **Seminário Internacional Os pecados Capitais na Idade Média**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, set. 2004. Disponível em: hottopos.com/videtur28/ljacidia.html. Acesso em: 21 jul. 2017.

LE GOFF, J. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992a.

LE GOFF, Jacques. A Recusa do Prazer. In: **Amor e Sexualidade no Ocidente**. Edição Especial da Revista L'Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, p. 150-162, 1992b.

LE GOFF, J. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

LE GOFF, Jacques. **Em Busca da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LE GOFF, Jacques. “Pecado”. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Casa da moeda, 1986, v. XII. p. 266-285.

LEONARDI, Evandro Marcos. Interioridade e “cuidado de si”: Aproximações entre Agostinho e Foucault. **Akrópolis**, Umuarama, v. 13, n. 4, p. 193-198, out./dez., 2005.

LITTLE, L. K. “Monges e Religiosos”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Ed.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006.

MACEDO, José Rivair. Os Códices alcobacenses *do Livro de las confesiones* de Martin Pérez. (Ms. Alc. 377-378). Elementos para o seu estudo. In: SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS I ENCONTRO LUSO-BRASILEIRO DE HISTÓRIA MEDIEVAL, 2, Brasília, 2006. **Atas da VI Semana de Estudos Medievais I Encontro Luso-Brasileiro de História Medieval**. v. 1. Brasília, 2006.

MACEDO, José Rivair. Os manuais de confissão luso-castelhanos dos séculos XIII-XIV. **AEDOS**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, 2009. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/9829/5640>. Acesso em: 25 jan. 2017.

MACHADO, José Barbosa; MOREIRA, Fernando Alberto Torres. Introdução. In: PÉREZ, Martin. **Livro das confissões**. Braga: Vercial, 2012. p. 5-18.

MARTIN, José Luis. **La Edad Media en España: el predominio Cristiano – siglos XIII-XIV**. Madrid: Anaya, 1990.

MARTINS, Mário. O Livro das Confissões, de Martim Perez. In: **Estudos de literatura medieval**. Braga: Cruz, 1956.

MATTOSO, José. **Ricos homens, infansões e cavaleiros: a nobreza medieval portuguesa nos séculos XI e XII**. Lisboa: Guimarães e C., 1982.

MATTOSO, José. **A nobreza medieval portuguesa**. A família e o poder. Lisboa: Estampa, 1981.

MATTOSO, José. **História de Portugal**. A Monarquia Feudal. Lisboa: Estampa. s/d. v. 2.

MAZIOLI, Anny Barcelos. As Confissões em perspectiva: uma análise das relações de poder inerentes à prática confessional no Baixo medievo. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA MEDIEVAL E MODERNA: MUNDOS IBÉRICOS EM DEBATE, 2, Goiânia, 2016. **Anais do II Seminário Internacional de História Medieval e Moderna: Mundos Ibéricos em debate**, Goiânia: UFG/PUC-Goiás, 2016a.

MAZIOLI, Anny Barcelos. Corpo, sexo, pecado e condenação no baixo medievo: o papel das confissões na efetivação do domínio clerical sobre a vida dos casados. **Ágora**, Vitória, n. 23, p. 228-247, 2016b.

MONTEIRO, João Gouveia. A história militar medieval portuguesa. **Janus**, Lisboa, 1999-2000. Disponível em: <http://repositorio.ual.pt/handle/11144>. Acesso em 05 mar. 2018.

MORAES, Roque. Análise de conteúdo. **Revista Educação**, Porto Alegre, v. 22, n. 37, p. 7-32, 1999.

MORRIS, Collin. **The Discovery of the Individual**, 1050-1200. Toronto: University of Toronto, 1987.

MUCHEMBLED, Robert. **O orgasmo e o Ocidente**: uma história do prazer do século XVI a nossos dias. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia de bolso, 2016.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. A Reconquista Ibérica: a construção de uma ideologia. **Historia, Instituciones, Documentos**, Sevilha, n. 28, p. 277-295, 2001. Disponível em: <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/2576>. Acesso em: 16 jun. 2017.

OLIVEIRA MARQUES, Antônio Henrique. **História de Portugal**: das Origens ao Renascimento. Lisboa: Palas, 1977, v.1.

OLIVEIRA, Ricardo de. Valimento, prvança e favoritismo: aspectos da teoria e cultura política do Antigo Regime. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 25, n. 50, p. 217-238, 2005.

OLIVEIRA, Terezinha. Poder e escolástica no Ocidente Medieval. **Dimensões**, Vitória, v. 25, p. 266-285, 2010.

- PAULA, Henrique Gonçalves de. **O lugar do prazer na filosofia moral de Platão**. 2016. Tese (Doutorado em filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- PAYER, Pierre J. **Sex and the New Medieval Literature of Confession, 1150-1300**. Toronto: Brepols, 2009.
- PAYER, Pierre. **Sex and the penitentials**. Toronto: Toronto University, 1984.
- PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1992.
- PRIOR, Hélder; SOUSA, João Carlos. A mudança estrutural do Público e do Privado. **Observatorio Journal**, v.8, n.3, p. 1- 16, 2014.
- PRIORE, Mary Lucy Murray Del. **Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil**. São Paulo: Planeta, 2011.
- PRIORE, Mary Del. **História do amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006.
- PRIORE, Mary Lucy Murray Del. A história do corpo e a Nova História: uma autópsia. **Revista Usp**, São Paulo, n. 23, p. 49-55, 1994.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja católica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1996.
- REDONDO, Fernando Gomez. El molinismo: un sistema de pensamiento letrado (1284-1350). In: MARTÍNEZ PÉREZ, Antonia; BAQUERO ESCUDERO, Ana Luisa (Coord.). **Estudios de literatura medieval: 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval**. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2012. p. 45-81.
- REGIDOR, José Ramos. **Teologia do sacramento da penitência**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- REIS, Jaime Estevão dos. **Território, legislação e monarquia no reinado de Alfonso X, o Sábio (1252 – 1284)**. 2007. 250f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2007.
- REVEL, Jacques. **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

RODRÍGUEZ DÍAZ, Elena E. La industria Del libro manuscrito em Castilla: fabricantes y vendedores de pergamino (ss XII-XV). **Historia, Instituciones, Documentos**, Sevilha, n. 28, p. 313-351, 2001. Disponível em: <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/2576>. Acesso em: 16 jun. 2017.

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

RUST, Leandro Duarte. Inventando Gregório VII: os *Ad Heinricum IV Imperatorem libri VII* e a busca pela medida do passado. **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 31, n. 55, p. 21-51, 2015.

RUST, Leandro Duarte. **A Reforma Papal (1050-1150)**. Cuiabá: UFMT, 2013.

RUST, Leandro Duarte. A “terceira geração dos *Annales*” e o exorcismo do tempo. **Biblos**, Porto Alegre, v. 22, n. 1, p. 47-60, 2008.

RUST, Leandro Duarte; FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. **História da historiografia**, Ouro Preto, n. 3, p. 135-52, set. 2009.

SALES, Mariana. Vínculos políticos luso-castelhanos no século XIV. In: MEGIANI, Ana Paula Torres; SAMPAIO, Jorge Pereira. **Inês de Castro: a época e a memória**. São Paulo: Falameda, 2008.

SALISBURY, Joyce E. **Pais da Igreja, virgens independentes**. São Paulo: Scritta, 1995.

SANTOS, Dulce Oliveira Amarante dos. **O corpo dos pecados: representações e práticas socioculturais femininas nos reinos ibéricos de Leão, Castela e Portugal (1250-1350)**. 1997. 312 f. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

SCHIAVINATTO, Rodrigo Barbosa. Sociedade política na baixa idade média portuguesa (século XIV): relações de poder entre D. Afonso IV, D. Pedro I e a nobreza peninsular. **Historiæ**, Rio Grande, v. 4, n. 1, p. 197-212, 2013.

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2002.

SENNET, Richard. **Carne e pedra**: o corpo e a cidade na civilização ocidental. 5. ed., Rio de Janeiro: Record, 2008.

SILVA, Carolina Gual. Processo de normatização do casamento nos séculos XI e XII: a construção de uma doutrina do matrimônio. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24, São Leopoldo, 2007. **Anais do XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**. São Leopoldo, 2007.

SILVA, Gilvan Ventura da. Um bispo para além da crise: João Crisóstomo e a reforma da Igreja de Constantinopla. **Phoênix**, Rio de Janeiro, n. 16, p. 109-127, 2010.

SILVA, Marcelo Moraes *et al.* Norbert Elias e Michel Foucault – apontamentos para uma tematização relacional da noção de poder. **Interthesis**, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 254-275, jan/jun de 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/1807-1384.2014v11n1p254>. Acesso em: 26 dez. 2016.

SOARES, Geraldo Antônio. História e vida cotidiana: o programa da escola francesa dos Annales. **Interface**, Vitória, ano III, n. 5, p. 47-60, 1999.

SOT, Michel. A gênese do casamento cristão. In: **Amor e Sexualidade no Ocidente**. Edição Especial da Revista L'Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992, p. 150-162.

SOUZA, José Antônio de (Org.). **O reino e o sacerdócio**: o pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

TEODORO, Leandro Alves. **Lições para o homem casado**: Portugal, séculos XIV-XVI. São Paulo: Unifesp, 2016.

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão**. São Paulo: Ática, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental**: séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

VEYNE, Paul. A família e o amor no alto Império Romano. In: VEYNE, Paul. **A sociedade romana**. Lisboa: 70, 1993.

VIDOTTE, Adriana; RUI, Adailson José. Lei, tradição e memória na controversa sucessão de Afonso X (1252-1284). **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, Goiânia, v. 40, n. 2, p. 92-110, jul./dez. 2016.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

ZÉTOLA, Bruno Miranda. Portugal no século XIV: poder e sociedade. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 39, p. 271-275, 2003.

ZIERER, Adriana. D. João I, o iniciador da Dinastia de Avis entre a identidade portuguesa e a alteridade. **Dimensões**, Vitória, n. 33, p. 36-60, 2014.