

LEANDRO ALVES TEODORO

**DO VARÃO CASADO A UM REINO VIRTUOSO
(PORTUGAL – SÉCS. XIV-XVI)**

**FRANCA
2014**

LEANDRO ALVES TEODORO

**DO VARÃO CASADO A UM REINO VIRTUOSO
(PORTUGAL – SÉCS. XIV-XVI)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, campus de Franca, como pré-requisito para a obtenção do Título de Doutor em História. Área de Concentração: História e Cultura.

Orientadora: Susani Silveira Lemos França

**FRANCA
2014**

Teodoro, Leandro Alves

Do varão casado a um reino virtuoso (Portugal - sécs. XIV-XVI) / Leandro Alves Teodoro. – Franca : [s.n.], 2014
198 f.

Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.

Orientador: Susani Silveira Lemos França

1. Confissão (Sacramento) – Manuais, guias, etc. 2. Casamento – Portugal – Séc. XIV-XVI. 3. Portugal – Costumes sociais – Sécs. XIV-XVI. I. Título.

CDD – 946.902

LEANDRO ALVES TEODORO

**DO VARÃO CASADO A UM REINO VIRTUOSO
(PORTUGAL – SÉCS. XIV-XVI)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, campus de Franca, como pré-requisito para a obtenção do Título de Doutor em História.

Área de Concentração: História e Cultura

Linha de Pesquisa: História e Cultura Social

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____

Dra. Susani Silveira Lemos França

1oExaminador: _____

2oExaminador: _____

3oExaminador: _____

4oExaminador: _____

Franca, ____ de _____ de 2014.

À Maria Emília

AGRADECIMENTOS

À Susani S. L. França, por estar ao meu lado durante toda a minha trajetória acadêmica como orientadora, mestre, amiga e conselheira, a quem eu devo a minha formação intelectual.

Ao Jean M. C. França, pelas frutíferas discussões teóricas e, sobretudo, pelas contribuições na delimitação do tema deste estudo.

Aos meus pais, Dálton e Mariângela, pela compreensão.

Aos colegas do “seminário de pesquisa”, em especial, à Kátia B. Michelan, pela amizade.

Ao prof. Dr. Bernardo Vasconcelos e Sousa, por ter sido um orientador prestativo e bastante atencioso durante meu estágio sanduíche pela Universidade Nova de Lisboa.

Aos profs. Dra. Maria Cristina C. L. Pereira e Dr. Igor S. Teixeira pelas sugestões no exame de qualificação.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP, pelo financiamento concedido.

À Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior, CAPES, pela concessão da Bolsa de Doutorado com Estágio no Exterior (PDEE).

“O homem não vive somente a sua vida individual; consciente e inconscientemente participa também da vida de sua época e dos seus contemporâneos”

Thomas Mann

TEODORO, Leandro Alves. **Do varão casado a um reino virtuoso (Portugal - sécs. XIV-XVI)**. 2014. 198f. Tese. (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2014.

RESUMO

Nas obras jurídicas, crônicas e tratados em geral, mas principalmente nos manuais e tratados de confissão produzidos em Portugal desde o final do século XIV até o início do século XVI, encontram-se várias orientações sobre como os maridos deveriam agir e se comportar no âmbito das suas casas. Nessas orientações, vão sendo traçadas, de forma relativamente detalhada, diversas facetas do que era e do que deveria ser a vida matrimonial, deixando, assim, entrever que a esfera conjugal era interpretada como uma espécie de condutora das demais esferas da existência dos cristãos. O casamento, depois de um longo processo, firmase como uma das principais bases da ordem social, de forma que a tessitura das qualidades pretendidas para o homem partiam do âmbito da vida conjugal, mas visavam incidir para muito além dela. Com ênfase, pois, sobre os preceitos e regras estabelecidos por letrados leigos e confessores quatrocentistas para os seus contemporâneos, o objetivo deste estudo é esquadriñar as virtudes, posturas, condutas, deveres e cuidados esboçados como ideais na corte avisina e nos bispados portugueses, bem como é examinar os usos dos sacramentos do Matrimônio e da Penitência como chaves-mestras para ensinar aos varões o caminho certo para conduzirem os seus e o reino.

Palavras-chaves: Confissão penitencial; matrimônio; varão; formação moral e Portugal.

TEODORO, Leandro Alves. **From married men to a virtuous kingdom (Portugal –14th to 16th centuries)**. 2014. 198f. Thesis. (PhD in History) – “Faculdade de Ciências Humanas e Sociais , Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2014.

ABSTRACT

In legal, chronic and treaty works, in general, but mainly in the manuals and treaties of confession produced in Portugal since the late fourteenth century to the early sixteenth century, there are several guidelines on how men should act and behave within their homes. In these guidelines are being drawn, in some details, the various aspects of what was and what should be the married life, permitting thus perceive that marital sphere was interpreted as a kind of guiding from the other spheres of the existence of Christians. Marriage, after a long process, stands as one of the main bases of the social order, so that the conjunct of the desired qualities to the man journeyed the context of married life, but aimed to focus far beyond it. Emphasizing therefore the precepts and rules established by laic scholars and fifteenth confessors to their contemporaries, the aim of this study is to scrutinize the virtues , attitudes, behaviors, and care duties outlined as ideal in the court of Avis and Portuguese bishoprics as well as examine how the use of the sacraments of Penance and Matrimony as master keys to teach men the right way to lead their kingdom and family.

Keywords: penitential confession, marriage, man, moral training and Portugal.

TEODORO, Leandro Alves. **De l'homme Marié à un royaume vertueux (Portugal – XIV^e –XVI^e siècles)**. 2014. 198f. Thèse. (Doctorat en histoire) – Faculdade de Ciências Humanas et Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2014.

RÉSUMÉ

Dans les ouvrages juridiques, chroniques et traités en général, mais surtout dans les manuels et traités de confession produits au Portugal depuis la fin du XIV^e siècle jusqu'au début du XVI^e siècle, il existe plusieurs lignes directrices sur la façon dont les hommes doivent agir et se comporter dans leurs maisons. Dans ces lignes directrices sont en cours d'élaboration, de façon relativement détaillé, les différents aspects de ce qui était et ce qui devrait être la vie conjugale, laissant ainsi l'impression que la sphère conjugale a été interprété comme une sorte de guidage des autres sphères de l'existence des chrétiens. Le mariage, après un long processus, se présente comme l'une des principales bases de l'ordre social, de sorte que le tissu des qualités recherchées à l'homme était provenant du contexte de la vie conjugale, mais avait comme but se concentrer bien au-delà. Soulignant par conséquent, les préceptes et les règles établies par les savants laïques et confesseurs du quatorzième à leurs contemporains, le but de cette étude est d'examiner les vertus, les attitudes, les comportements, devoirs et soins, indiqués en tant qu'idéaux chez les rois d'Avis et chez les évêchés portugais. Aussi, ce travail examine comment l'usage des sacrements de la Pénitence et de mariage comme des touches de maître à enseigner aux hommes la bonne façon de conduire leur royaume et leurs familles.

Mots-clés: la confession de pénitence, le mariage, l'homme, la formation morale et Portugal.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	12
Parte 1 <i>O revigorar da confissão nas terras de Portugal</i>	19
CAPÍTULO 1 Movimentações dos bispos em torno da figura do homem casado	22
1.1 Deslizes rotineiros dos casados	22
1.2 Trovas estimadas entre os homens comuns.....	34
1.3 Desvios e correções na mira dos bispos	39
CAPÍTULO 2 O bom fiel na trama dos tratados de confissão	50
2.1 A fala sobre si.....	63
2.2 A formação moral do “santo guardador”	68
CAPÍTULO 3 A prática confessional dos varões leigos	82
3.1 Da confissão por escrito	85
3.2 Diálogos entre leigos e confessores em prol de uma sociedade virtuosa.....	95
Parte 2 <i>Do homem intemperado ao bom marido</i>	100
CAPÍTULO 1 Regimento para varões leigos	101
1.1 Perigos dos deleites da carne	101
1.2 Inventário dos bons prazeres.....	107
1.3 Do bom varão ao santo varão	112
1.4 Dois destinos virtuosos, casar ou ser ordenado.....	118
CAPÍTULO 2 Prescrições para os esposos	125
2.1 Práticas carnais no leito conjugal.....	125
2.2 Do casamento místico ao ajuntamento	132

CAPÍTULO 3 Os homens casados na ordenação da casa.....	140
3.1 A prudência como mestra da vida.....	140
3.2 O governo dos seus	145
3.3 O homem como ser conjugal.....	153
CAPÍTULO 4 Dizer a verdade: condição para um homem prudente.....	158
4.1 O marido devasso como réu.....	158
4.2 Da casuística penitencial aos tribunais dos leigos.....	164
4.3 A fala do varão no altar	172
CONSIDERAÇÕES FINAIS	179
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	183

APRESENTAÇÃO

O cronista régio avisino Rui de Pina, ao compor a *Crónica de D. Dinis*, no início do século XVI,¹ insere no rol de suas prescrições normativas – à semelhança de seus congêneres, que foram como ele cronistas-mores da Torre do Tombo – orientações pontuais que podem ser entendidas como direcionadas para a formação moral do homem casado, ou seja, orientações a respeito dos modos de vida mais adequados aos leigos.² Desdobrando suas reflexões sobre tais modos de vida, o referido Pina anuncia que D. Dinis possuía filhos bastardos,

[...] os quais teve vencido pela soberba deleitação de sua própria carne, com que, afastando-se da Rainha sua mulher, não lhe guardando a inteira lei do matrimônio, seguia por induzimentos falsos e maus; o rei se deu a esses apetites não lícitos [...].³

D. Dinis, embora fosse um modelo de governante sábio, cometeu certos deslizos ao longo de sua vida, tendo sido o principal, segundo Pina, trair a sua esposa. Na tentativa, porém, de restituir-lhe a boa imagem, como convinha àqueles que registravam o passado régio, adita o cronista que esse monarca se arrependeu a tempo, conseguindo privar-se de “todos esses defeitos” e retomar o “verdadeiro caminho até a sua morte seguir”.⁴ Em outra altura dessa mesma crônica, Rui de Pina também aponta os maus hábitos da família da rainha D. Isabel, pois seu pai, D. Pedro de Aragão, “por sua natural condição ou por seu vício, era muito dado às mulheres estranhas e muito pouco à rainha sua mulher”.⁵ O cronista menciona, pois, as práticas opostas às recomendáveis, isto é, apresenta os desvios relativos ao pecado da carne que futuros reis e varões deveriam evitar na vida para se tornarem esposos castos, dignos e virtuosos. Ao evidenciar a necessidade do marido de evitar esses deslizos, Rui de Pina toma como verdade o pressuposto, comumente valorizado na época, de que o varão precisaria seguir passo a passo os compromissos da vida de casado; compromissos que deveriam ser assumidos para o seu próprio, mas principalmente para o bem do seu grupo social.

*A ortografia das citações foi atualizada.

¹ RADULET, C. **O cronista Rui de Pina e “a Relação do reino do congo”**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992, p. 36. SERRÃO, J, V. **Cronistas do século XV posteriores a Fernão Lopes**. Maia: Gráfica Maiadouro, 1989, pp. 53-56.

² FRANÇA, S. S. L. **Os reinos dos cronistas medievais**. São Paulo: Annablume, 2006, pp. 118-132.

³ PINA, R. de. **Crónicas**, ed. M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1977 p. 234.

⁴ PINA, R. de. **Crónicas**, p. 235.

⁵ PINA, R. de. **Crónicas**, p. 224.

Muitas foram as vezes em que cronistas, juristas e letrados leigos, do final do século XIV ao limiar do século XVI, julgaram necessário estabelecer exemplos de conduta ao marido que fossem, se não modelares, ao menos inspiradores das ações dos homens do reino de Portugal. Há, nas obras desses letrados, portanto, uma iniciativa de promover a orientação moral das práticas do casado, na medida em que oferecem explicações valiosas, tanto no que se refere aos males que poderiam decorrer de seus vícios, quanto no que diz respeito ao potencial das virtudes que deveriam introjetar.

Tal iniciativa, contudo, se torna mais ostensiva em obras religiosas, especificamente nos manuais e nos tratados de confissão. Em outras palavras, é nesses livros que a formação moral do homem casado ganha a sua melhor definição na época. O autor anônimo do *Tratado de confissão* – obra impressa na cidade portuguesa de Chaves, no ano de 1489 – assevera que o varão deveria confessar

se pensou coisas torpes das mulheres. Se teve com sua mulher nas festas ou em dias de domingo, ou de jejum ou em lugar sagrado ou quando estava menstruada. Se a teve somente por fartar ao apetite. Se fez alguma coisa porque tinha vontade desse pecado, como comer coisa quente ou apalpar.[...] Se fornicou com outra mulher, se estuprou uma virgem[...] Se fez pecado contra natura[...].⁶

O varão luxurioso, depois de ser levado a afligir-se com seus erros, era estimulado a externar seus deslizos, lançando para fora de si a dor que inquietava sua consciência.⁷ Em outra altura desse tratado – continuando a advertir, porém de um modo mais rigoroso –, o autor anônimo dessa obra comenta que, em casos de traição, principalmente com parente, judia ou moura, a penitência adequada seria o jejum todas as quartas, sextas e sábados, por um período de cinco anos.⁸ Tais advertências e penitências, à partida, podem nos sugerir que, ao reservar partes de seu tratado à formação moral do marido, o compilador do referido *Tratado de confissão* estava motivado a intervir positivamente no comportamento do homem, de modo que este aprendesse a importância e a necessidade de conter seus impulsos corporais.⁹ Dito de outro modo, passagens como essas, em que o confessor disserta sobre as falhas do marido, e outras, em que analisa cada desvio do pecado da luxúria, dão-nos pistas sobre o posicionamento desse clérigo em relação à conduta dos homens casados.

⁶ **TRATADO DE CONFISSÃO**. Ed. José Barbosa Machado. Vol. II. Braga: Edições Vercial, 2010, p. 35.

⁷ GILSON, E. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 394-419.

⁸ **TRATADO DE CONFISSÃO**. Vol. II, p. 24.

⁹ CASAGRADE, C; VECCHIO, S. **Histoire des péchés capitaux au moyen âge**. Paris: Aubier, 2002, pp. 229-275.

Visando fortalecer o papel pedagógico da confissão, os clérigos mais experientes recheavam os tratados de confissão com prescrições a respeito dos valores, posturas e comportamentos que os confessores deveriam propor aos leigos no momento da confissão. No topo dessas prescrições, como anunciado acima, um conjunto bem particular de valores se destaca: aqueles voltados aos varões casados. Isso porque uma das obrigações dos confessores, se não a principal, seria informar aos homens sobre o potencial do casamento como inspiração de um modo de vida virtuoso, tipicamente laical. Como explica o confessor Martín Pérez, no *Livro das confissões*, o casamento é “remédio para os fracos que não conseguem manter castidade,”¹⁰ que logo se fortaleceriam, desde que cada passo da vida matrimonial fosse seguido à risca. Em outras palavras, ao compilar obras deste teor reflexivo, os clérigos tinham a necessidade de conhecer e de dar a conhecer os fundamentos morais do sacramento do Matrimônio; daí que um dos seus alvos prediletos fosse a própria vida de casado, ou melhor, os valores a se fixarem como inerentes ao esposo, valores que, nunca é demais lembrar, foram estabelecidos com o fim último de facilitar os rumos da salvação divina do homem.

Foi essa preocupação recorrente dos confessores, mas também dos leigos, de regular a postura do esposo na sociedade portuguesa do final do século XIV ao limiar do XVI, que nos levou a formular a seguinte questão condutora deste estudo: em que medida a vida matrimonial possibilitaria ao homem apreender um conjunto de valores que lhe serviria para aperfeiçoar cada conduta de sua vida? Outra questão, articulada a essa, mostra-se incontornável: quais meios e técnicas eram considerados indispensáveis para conduzir os homens a serem retos e virtuosos?

Longe, pois, de propor um estudo acerca da dominação masculina ou até mesmo sobre a diferenciação entre os sexos em busca de uma singularidade das funções sociais dos homens em oposição aos papéis das mulheres, este trabalho distancia-se das veredas abertas pela história de gênero e parte para um estudo dos mecanismos de constrangimento social dos varões, especialmente dos adúlteros e intemperados. Levando em conta essa escolha, não faremos usos de vocábulos como “masculino”, “masculinidade”, “sexualidade” e “gênero”, termos que se tornaram correntes, mas que não faziam parte do universo vocabular dos homens dos séculos XIV e XV.¹¹ Daí o nosso esforço de catalogar não apenas as ações

¹⁰ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II. Ed. de José Barbosa Machado e Fernando Alberto Torres. Braga: Edições Vercial, 2009, p. 24.

¹¹ Para entender as tendências da história de gênero, sugiro: CHARTIER, R. Diferença entre os sexos e dominação simbólica. **Cadernos Pagu**. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero – PAGU, n. 4, pp. 37-47, 1995. Disponível em: <<http://www.pagu.unicamp.br/node/43>>. Acesso em: 20 out. 2012.

consideradas virtuosas pelos confessores, mas também os vocábulos que serviram para nomear as práticas dos varões desse período. Um zelo que, mesmo considerado pouco importante para alguns pesquisadores, como Isabel Davis¹², Jacqueline Murray¹³, Clare Lees¹⁴, para ficarmos só com alguns nomes, foi importante para não perdermos o foco no modo como os próprios moralistas descreviam seu mundo entre o final do século XIV e limiar do XVI. Em outras palavras, embora seja tentadora a elaboração de uma história conceitual, como é a de gênero, não pretendemos aqui partir da análise de termos e expressões que não eram partilhados pelos eruditos desse período; ou melhor, preferimos explicar certos pactos sociais, historicizando lugares comuns acerca dos valores varonis, que foram naturalmente interiorizados nesse período.

Em busca desses quadros de regulação, o presente trabalho foi dividido em duas partes. Na primeira, partindo do pressuposto de que o comportamento dos leigos passa a ganhar destaque na produção pedagógica portuguesa desse período, é relevante interrogar por quais técnicas estes fiéis começaram a ser constrangidos e levados a introjetar os valores morais de seu grupo. Mais precisamente, o início deste estudo traz um panorama dos principais desvios relatados no âmbito dos sínodos, com a finalidade de analisar como o sacramento do Matrimônio e da Penitência deveriam ser usados para combatê-los nessa época. A questão que conduz a primeira parte é, portanto, a do papel atribuído aos sacramentos da Igreja no estabelecimento de uma política voltada para a formação moral dos leigos, especialmente dos casados. Desdobrando esse aspecto, é discutido também até que ponto a mesma crença que motiva os fiéis a confessarem anualmente os seus pecados mortais diante de um confessor fez com que letrados da corte régia portuguesa externalizassem os seus valores por meio da escrita de cartas e tratados.

Na segunda parte deste estudo, três alvos encontram-se articulados: inventariar os pecados relacionados aos desvios da carne, descrever o perfil ideal de varão santo e analisar as regras que deveriam pautar o cotidiano da vida matrimonial. Levando em conta essas questões, partiremos, no final do trabalho, para uma discussão mais pontual e aprofundada sobre os cuidados que precisavam ser tomados com a casa, destacando, por exemplo, o controle dos gastos da família, o armazenamento correto de alimentos e os deveres

¹² DAVIS, I. **Writting Masculinity in the Later Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 1-12.

¹³ MURRAY, J. Masculinizing religious life: sexual prowess, the bathe for monastic identify. In: CULLUM, P, H; LEWIS, KATHERINE, J. **Holiness and masculinity in the middles ages**. Toronto: Universty of Toronto press, 2005, pp. 33-37.

¹⁴ LEES, C (org). **Medieval masculinities**. Regarding men in the middle ages. London: University of Minnesota Press, 1994, pp. XV-XXV.

concernentes à educação dos filhos. É a partir dessa discussão sobre a maneira considerada adequada de gerir o patrimônio e de outras discussões a respeito das relações entre marido/esposa e varão/amigos que procuraremos sondar os procedimentos adotados para julgar as ações pecaminosas dos varões entre o final do século XIV e início do XVI.

Cabe esclarecer que nosso recorte inicial corresponde ao final do século XIV, quando é compilado, em solo português, no mosteiro cisterciense de Alcobaça, pelo clérigo Roque de Thomar, o primeiro tratado de confissão, a saber, o *Livro das confissões*, de Martín Pérez. A partir da refundição desse tratado castelhano, houve uma proliferação de reflexões pedagógicas que diziam respeito justamente à regulação do comportamento do marido na sociedade portuguesa. A demarcação final do trabalho, por sua vez, é meados do século XVI, sobretudo no início do Concílio de Trento (1545-1563), quando bispos e outras autoridades da Igreja começaram a revisar diversas regras dos cânones eclesiásticos para defender seus dogmas e responder as críticas que receberam dos protestantes.¹⁵ Tais moralistas, ao advogarem a favor dos sacramentos da Igreja, procuravam, em especial, contestar as afirmações dos protestantes de que o casamento, embora fosse uma união válida e importante para os fiéis, não era revestido de caráter sacramental.¹⁶

Quanto aos documentos que esta pesquisa utiliza, podemos dividi-los em quatro grupos: 1) tratados e manuais de confissão, 2) catecismos e constituições sinodais, 3) tratados elaborados por reis e príncipes e 4) ordenações jurídicas. Sobre esse *corpus* documental e sua pertinência para responder às questões lançadas, é necessário fazer, primeiramente, uma breve ressalva sobre a diferença entre tratado e manual de confissão. Tratados de confissão são obras mais volumosas, pois trazem explicações pormenorizadas sobre os mandamentos de Deus, os pecados capitais e os sacramentos. Já os manuais de confissão são obras curtas, que pretendem informar somente ao confessor uma lista de supostos pecados e os modos apropriados para advertir o pecador em cada uma dessas faltas.¹⁷ Em 1489, foi impresso, na cidade de Chaves, o segundo tratado de confissão: o *Sacramental*, do clérigo Clemente Sánchez.¹⁸ Tanto Martín Pérez como Clemente Sánchez foram profundos estudiosos das leis divinas, mas aproximam-se também porque seus tratados, trasladados para o português, se tornaram a base das reflexões religiosas a respeito do sacramento da Penitência e de outros

¹⁵ MOLINARIO, J. *Le catechisme, une invention moderne*. De Luther à Benoît. Montrouge: Bayard, 2013, pp. 27-38.

¹⁶ FERNANDES, M. *Cartas, guias e espelhos*. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700). Porto: Oficina gráfica da F.L.U.P., 1995.

¹⁷ DELUMEAU, J. *O pecado e o medo*. A culpabilização no Ocidente. (séculos 13-18). Bauru: Edusc, 2003, pp. 375-377.

¹⁸ Sobre a vida de Clemente Sánchez, sugiro: HORCH, R. E. Clemente Sánchez. *Separata de Didaskalia*, vol. XVI, 1986.

dogmas da Igreja ao longo de quase um século e meio em Portugal. Além do *Sacramental*, de Sánchez, foi impresso na mesma cidade de Chaves o *Tratado de Confissão*, que, redigido supostamente por um compilador anônimo em solo português se aproxima mais, apesar do nome, de um manual de confissão.¹⁹ É a partir da análise dessas três obras que procuraremos indagar quais seriam os conselhos, advertências, penitências que eram dirigidos pelo confessor ao homem casado.

Outro grupo de documentos são as constituições sinodais elaboradas em Braga, Porto, Guarda e Lisboa. Entre os séculos XIV e XV, arcebispos e bispos como João Esteves de Azambuja, Fernando da Guerra, Pedro Vaz Gavião, Diogo de Sousa e Luís Pires elaboraram pequenos opúsculos para legislar tanto sobre os deslizes dos clérigos como dos homens leigos. A partir da análise desse conjunto discursivo, serão investigadas as leis prescritas para o controle das ações dos varões casados. Outro documento que faz parte desse grupo é *O catecismo pequeno* do bispo de Ceuta e depois de Viseu, Diogo Ortiz, – elaborado em 1500 e editado em 1504 pelo tipógrafo Valentin Fernandes –,²⁰ por trazer várias prédicas sobre as maneiras de punir os varões luxuriosos e fazê-los respeitar os sacramentos da Igreja.

Também não poderão ser negligenciadas as *Ordenações Afonsinas*, compiladas em Portugal na primeira metade do século XV, dado que agrupam os códigos jurídicos e os costumes do reino, que antes se encontravam em vários arquivos e espalhados pelas chancelarias do reino. Dado que tal coletânea visava facilitar a aplicação das leis através da recorrência a um único conjunto de obras,²¹ essa coletânea foi concebida para cumprir um papel fundamental de regular o território. Seus compiladores anunciam, logo no início do primeiro livro, por exemplo, que “todo o poderio e conservação da República procede principalmente da raiz e virtude de duas coisas, a saber, Armas e Leis.”²² Leis que devem abordar, em linhas gerais, crimes relacionados à Igreja, à guerra e à vida dos nobres portugueses. O número de ordenações, pois, é grande, de forma que, aqui, apenas serão contempladas as leis que dizem respeito ao adultério, à sodomia e a outros pecados da carne.

¹⁹ MACHADO, J. B. Os dois primeiros livros impressos em Portugal. *Revista de Humanidades*. Braga: Universidade de Trás-os-montes e o Alto Douro, 2004. MACEDO, J. R. Os manuais de confissão lusocastelhanos dos séculos XII-XV. *Revista Aedos*, vol. II, 1999.

²⁰ Sobre a publicação do Catecismo pequeno, ver: CRISTOVÃO, F. S. O catecismo pequeno de D. Diogo Ortiz Vilhegas. *Humanistas*, vol. L, 1998, pp. 688-700. E, também: BUESCU, I. *Na corte dos reis de Portugal*. Saberes, ritos e memórias. Lisboa: Edições Colibri, 2010, p. 157.

²¹ Sobre as Ordenações portuguesas, sugiro: CAETANO, M. *História do Direito Português*. Lisboa: Verbo, 1992. E VENTURA, M. G. *Igreja e Poder no Século XV*. Dinastia de Avis e Liberdades Eclesiásticas (1383-1450). Lisboa: Edições Colibri, 1997.

²² **ORDENAÇÕES AFONSINAS**. Vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1972, p. 3.

Já o quarto grupo é formado pelos tratados régios. O monarca D. João I escreve o *Livro de Montaria*; seu filho D. Duarte, o *Leal Conselheiro* e a *Ensinança de bem Cavalgar toda Sela*; já seu outro filho, D. Pedro, redigiu o *Livro da Virtuosa Benfeitoria*. Essas obras serviram a esses nobres para refletirem sobre as bases de ordenamento do mundo, sobre as regras de organização social e, principalmente, sobre as condutas que os homens deveriam naturalizar em suas vidas. Nessas, encontram-se, portanto, prescrições mais diretas para a vida do homem, diferentemente de tratados anteriores, cujos ensinamentos tinham um caráter mais prático; como, por exemplo, aqueles livros escritos no século XIV, o *Livro d'Alveitaria*, de Mestre Giraldo, e o *Livro de Falcoaria*, de Pero Menino – preocupados sobretudo com a saúde do animal que pertencia ao nobre.

O problema mais relevante a ser tratado, em suma, é essa complexa associação entre a formação moral do marido e a preparação do homem para se tornar virtuoso nas múltiplas esferas de sua existência, associação que se anuncia como mais efetiva entre o final do século XIV e o limiar do século XVI, quando os valores que regem a vida conjugal do homem e aqueles que regularizam outras esferas de sua vida parecem especialmente estreitos.

Parte I

O revigorar da confissão nas terras de Portugal

D. João Esteves de Azambuja lembrou, no texto de suas constituições, elaborado no ano de 1403, o dever de cada bispo de formular todos os anos uma lista em que seriam detalhadas as principais obrigações do “ofício sacerdotal”,²³ ou seja, os preceitos referentes ao regramento da vida, à celebração dos sacramentos e à pregação do evangelho. Tal lista deveria ser ditada aos párocos durante os sínodos ocorridos em seu bispado,²⁴ porém, tão importante como divulgar essas obrigações nos encontros sinodais era disponibilizar cópias do registro dos preceitos aos clérigos residentes nas paróquias. Se assim não fosse, os párocos, segundo Azambuja, esqueceriam as instruções pouco tempo depois de escutar a proclamação do bispo, ao contrário do que aconteceria se tivessem as constituições sinodais em mãos, pois poderiam rever pausadamente essa gama de deveres sempre que fosse necessário.²⁵ Seguindo à risca tal procedimento, o arcebispo português D. Diogo de Sousa – em 1505, ao lançar as suas próprias constituições em Braga – não se exime de introduzir o seguinte conselho relativo ao papel dos párocos no aperfeiçoamento da vida dos fiéis leigos:

Antes da Septuagésima façam um rol em cada freguesia, no qual coloquem os nomes de todos homens casados e mulheres casadas e de outras gentes com mais de quatorze anos; e no cabo deste rol farão outra lista em que se coloquem os moços de sete anos até quatorze. E feito este rol nomeando as pessoas por seus nomes ou lugares em que vivem, e também dos moços, tenham maneiras os ditos curas que do começo da Quaresma até Páscoa façam confessar todos. E assim quando confessarem, assentarem naquele rol: confessado, escrevendo o nome da pessoa. E depois de os fazer comungar, lhe ponha: comungados, para que saibamos declaradamente aqueles que foram confessados e comungaram.²⁶

Nessas suas constituições entregues aos clérigos bracarenses, D. Diogo de Sousa recordava a obrigação desses clérigos em se comprometerem integralmente em educar o cristão nos ditames dos sacramentos da Igreja, dedicando boa parte de sua fala sobretudo à explicação dos preceitos morais inspiradores do modo correto de ser dos casados. Dito de outro modo, o arcebispo insistia com os clérigos bracarenses que atentassem para a melhor forma de adequar estes homens aos costumes do sacramento do Matrimônio prescritos nos cânones redigidos nos concílios ecumênicos da sua época. Tendo em vista tal objetivo, esse arcebispo defendia

²³ MARQUES, J. A **Arquidiocese de Braga**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988, pp. 1122-1145.

²⁴ Esta obrigação de realizar sínodos anuais, como bem lembra Garcia y Garcia, foi sugerida pela primeira vez a todos os bispados do Ocidente no IV Concílio Ecumênico de Latrão de 1215. GARCIA Y GARCIA, A. **Estudios sobre la canonística portuguesa medieval**. Madrid: Fundacion española, 1976, p. 102.

²⁵ **SYNODICON HISPANUM**. Vol. II. Ed. António Garcia y Garcia e Isaias Rosa Pereira. Madrid: Editorial Católica, 1982, p. 318.

²⁶ **SYNODICON HISPANUM**. Vol. II, p. 159.

que, antes de tudo, os párocos precisavam anotar os nomes dos casados dispostos a receber os sacramentos da Penitência e do Corpo de Cristo, para, assim, darem a conhecer a relação de quem descumpria as regras cristãs e talvez já estivesse condenado para sempre ao fogo infernal por falta de confissão e comunhão.²⁷

Diogo de Sousa é ainda mais explícito quanto aos pecados decorridos dos desvios morais dos homens casados nas constituições elaboradas no período em que ele era bispo do Porto, por volta de 1497. Nesses escritos, impressos por Rodrigo Álvares – o primeiro tipógrafo português conhecido –, tal arcebispo apregoa aos clérigos portuenses que naquela região

vivem muitas mulheres solteiras, as quais, pospondo sua fama e consciência, não somente contentes de pecar com alguns homens solteiros, escolhem ter parte com os casados e folgam de dar azo como o santo Matrimônio, o qual é por elas corrompido e violado. A qual coisa não somente diante de Deus é muito grave e de muita pena, mas ao mundo traz grandes danos e escândalos. Porque continuamos vendo muitas honestas e boas mulheres por causa destas mancebas serem desamparadas de seus maridos. E não só as deixam quanto ao corpo mais ainda quanto à fazenda.²⁸

Nessas linhas, o bispo faz sugestivos comentários sobre as supostas práticas adúlteras dos homens casados e se mostra motivado a conhecer os deslizes desses maridos que se distanciam de suas esposas para saciar os anseios pecaminosos do corpo junto com suas amantes. Preocupado com a negligência dos preceitos cristãos, esse clérigo procura defender, em sua arguição aos clérigos portuenses, os valores do sacramento do Matrimônio, em grande medida, porque não tolerava mais o comportamento de tais mulheres interessadas em atijar o homem casado a cometer adultério. Adiante, ainda buscando solucionar esse problema, afirma a necessidade de o confessor reprimir rigorosamente esse homem e ensiná-lo a não se deixar levar por impulsos tão pecaminosos.²⁹ A obrigação de alertar o leigo sobre os perigos do adultério, a defesa dos valores conjugais e a crítica às mulheres vulneráveis ao pecado apareciam em destaque nos textos sinodais dessa época. Para os bispos portugueses e seus congêneres europeus, essas constituições sinodais só ganhariam sentido mais elevado quando

²⁷ **SYNODICON HISPANUM**. Vol. II, p. 67. A respeito da importância do sacramento da Eucaristia e da Comunhão na vida dos homens leigos, ver: BRAECKMANS, L. **Confession et communion**. Au moyen âge et au concile de Trente. Gembloux: Édition J. Duculot, 1971, pp. 10-19.

²⁸ DIOGO DE SOUSA. **Constituições de Diogo de Sousa**. Ed. Barbosa Machado. Lisboa: Edições Vercial, 2010, p. 59.

²⁹ Cf. TOXÉ, P. La copula carnalis chez les canonistes médiévaux. In: ROUCHE, M (org.). **Mariage et Sexualité au Moyen Age: Accord ou crise?** Paris: Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, pp. 124-133. BESCHTEL, G. **A carne, o diabo e o confessor**. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1998, pp. 61-107.

fossem manuseadas pelos clérigos confessores nessa árdua tarefa de oferecer modelos de ação ao fiel.

Em Portugal, as principais obras dirigidas à modelação das práticas dos casados foram elaboradas por clérigos experientes, mas houve também tratados pedagógicos escritos no âmbito da Corte de Avis – tais como o *Livro de montaria* de D. João I, *A virtuosa benfeitoria* de D. Pedro e o *Leal conselheiro* do monarca D. Duarte. Nessas obras, os autores/compiladores leigos sugerem como aprimorar tais práticas e como fazer delas um uso virtuoso, porém, sem deixar de incluir diversas digressões de fundo moralizante, que vão muito para além dos ensinamentos técnicos, visando ajudar os homens a encontrar o caminho reto para a salvação, segundo os princípios morais que vinham sendo fixados pelos pensadores cristãos.³⁰

Procuraremos, nesta primeira parte do trabalho, interrogar se a crença que leva, ao menos anualmente, esses homens à igreja para confidenciar seus deslizes ao confessor é a mesma crença que incentiva os homens de saber do séquito avisino a utilizar a escrita como meio para se autoavaliarem. Mais precisamente, partiremos de uma análise da forma mais depurada desse discurso delineador da confissão para, a seguir, ainda nesta primeira parte do trabalho, questionar até que ponto o varão cultivado de corte se sentia devedor desse complexo projeto pedagógico instaurado pelos eclesiásticos. Afinal, esses homens de corte confessavam, seja em cartas endereçadas a algum amigo, seja em tratados moralizantes, os diferentes valores que davam sentido à sua vida de homem leigo, isto é, de marido, pai e cavaleiro cristão.

CAPÍTULO 1

Movimentações dos bispos em torno da figura do homem casado

1.1 Deslizes rotineiros dos leigos

Em 1477, o arcebispo de Braga, D. Luís Pires, lança mão de uma série de críticas às posturas vergonhosas dos fiéis leigos em lugares sagrados, destacando o abuso dessa gente ao “cantar, dançar, bailar e realizar jogos desonestos” no interior das igrejas e no seu entorno

³⁰ FRANÇA, S. S. L. *Os reinos dos cronistas medievais* (Século XV). São Paulo: Annablume, 2006, pp. 79-92.

durante os dias de procissões.³¹ Era tal a necessidade de aperfeiçoar o comportamento desses homens que, além de criticar as procissões realizadas em dias comuns do ano, esse clérigo aconselha os párocos bracarenses a

dizerem aos leigos que na procissão de Corpo de Cristo não ordenem, nem promovam, nem consintam fazer jogos, nem representações que sejam más que levam à desonestidade, ao riso ou a outros abusos na procissão. Todos devem é adorar o Corpo de nosso Senhor Jesus Cristo. E qualquer clérigo que trespassar esta nossa constituição, que seja preso no momento em que é acabada a procissão e não seja solto sem nosso mandado. **E se for leigo pague duzentos reais [...]** (Grifos meus).³²

Com essas palavras, esse arcebispo deixa clara sua preocupação em reprimir todas as formas de divertimento, praticadas na procissão do Corpo de Cristo, que incitavam os fiéis a rir. A importância dessa ação pedagógica justificava-se plenamente se levada em conta a ideia corrente na época de que o riso de uma pessoa durante a solenidade religiosa, por menor ou mais discreto que fosse, extrapolava os limites do que era considerado certo. E não extrapolava pouco. Em tal circunstância, esse gesto era interpretado como uma falta de respeito do fiel, ou melhor, significava uma demonstração bastante convincente de seu desinteresse pelas palavras pregadas naquele bispado.³³

A frequência desse desrespeito fez com que D. Luís Pires criasse duas leis rigorosas contemplando a sua gravidade. Uma delas, talvez a mais enérgica, diz respeito à prisão de clérigos envolvidos em supostos problemas de conduta no cortejo do Corpo de Cristo; a outra era uma multa, no valor de duzentos reais, sentenciada ao leigo que também desrespeitasse as normas bispais durante tal cortejo. Tanto a promoção dessa reclusão quanto desse tipo de multa são significativos indícios do endurecimento da postura tomada por esse arcebispo em relação ao comportamento desviante de clérigos e leigos habitantes do bispado de Braga.³⁴

Provavelmente, essas duas propostas de coerção não eram vistas como excessivas e despropositadas em outras regiões do reino, em grande medida, porque se tratavam de ações punitivas muito eficientes, na opinião da maioria dos bispos, para impedir a prática

³¹ Sobre os jogos comuns de serem praticados em Portugal nesse período, sugiro: MARQUES, O. **A sociedade medieval portuguesa**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1971, p. 196.

³² SYNODICON HISPANUM, Vol. II, p. 108.

³³ MINOIS, G. **História do riso e do Escárnio**. São Paulo: Editora Unesp, 2003, pp. 235-236.

³⁴ PEREIRA, I. R. A vida do clero e o ensino da doutrina cristã através dos sínodos medievais portugueses: a vida do clero através da legislação sinodal. **Lusitania Sacra**, Lisboa, t. 10, 1978, pp. 37-74.

pecaminosa do cristão acostumado a se divertir no dia de tal solenidade.³⁵ Pires mostra-nos, assim, nesse trecho em que reprime o riso, parte dos procedimentos que julgava, à semelhança de outros eclesiásticos, indispensáveis para manter um bispado completamente protegido de pessoas interessadas apenas nos deleites mundanos.

Avançando em seu raciocínio, Pires apregoa aos párocos bracarenses que todos esses deslizes morais cometidos nas procissões eram característicos de ações “de gentios e não de cristãos”.³⁶ Essa comparação com os gentios deve-se, é claro, ao fato abominável, segundo o arcebispo, de muitos fiéis praticarem uma quantidade exagerada de excessos nessas procissões religiosas; excessos esses que lembravam, segundo ele, certamente o culto pagão aos falsos deuses, realizado por meio de danças obscenas e outras formas de abusos. No afã de controlá-los, o clérigo bracarense aconselha o cristão a não se deleitar durante as procissões “nem em jogos, nem em danças, nem em bailes, que são coisas feitas pelos gentios em sinal de adoração aos seus ídolos mortos.”³⁷ Esse quadro desastroso poderia levar alguns desses fiéis – principalmente os casados, que deveriam dar o exemplo a seus congêneres coetâneos – a perder inteiramente sua estima, confiança e respeito, segundo a avaliação de Pires e de outros clérigos portugueses.

Preocupado igualmente com os constantes desvios morais dos cristãos nas festas populares, o arcebispo D. Diogo de Sousa comenta, em certa altura de suas constituições bracarenses, que parecia comum “homens em vestidura de mulheres e mulheres em vestidura de homens” passarem a noite inteira em vigília nas igrejas com a intenção de se divertirem na companhia de momos e jograis.³⁸ Esses músicos tocavam, segundo esse bispo, “alaúdes, guitarras ou pandeiros,” instrumentos proibidos durante as procissões, mas que não ficavam de fora da festa, dada a expectativa dessa gente de ouvir o som de cantigas, do início ao fim desses cortejos religiosos.³⁹ Nesse sentido, esses homens e mulheres aproveitavam as cerimônias noturnas, muitas vezes de adoração à cruz e realizadas sempre às vésperas de importantes cultos religiosos, para viver um dia de intensa festividade.⁴⁰

³⁵ Para entender melhor essa rede de bispados e a organização dos sínodos em Portugal, sugiro: BAUBETA, P. A. O. **Igreja, pecado e sátira social na Idade Média portuguesa**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1995, pp. 66-119.

³⁶ **SYNODICON HISPANUM**, Vol. II, pp. 106-107.

³⁷ **SYNODICON HISPANUM**, Vol. II, p. 108.

³⁸ Cf. QUIÑONES DE LEÓN, M. T. Los juegos amorosos de la sociedad leonesa altomedieval a través de los documentos. In: GUINEA, M. A. **Fiestas, juegos y espectáculos en la España medieval**. Madrid: Ediciones Lolifemo, 1999, pp. 135-147.

³⁹ **SYNODICON HISPANUM**, Vol. II, p. 179.

⁴⁰ QUESADA, M. **Las fiestas en la cultura medieval**. Barcelona: Areté, 2004, pp. 10-12.

Embora houvesse tanto mulheres quanto homens que se vestiam de formas inadequadas nessas solenidades públicas, estes deveriam ser mais penalizados, já que eram considerados os principais responsáveis por esse tipo de desregramento. Ao utilizar roupas e adereços específicos da vestimenta de uma mulher da época, como lenços cobrindo o rosto ou saias longas – atitude bem comum em festas populares –, a impressão passada a seu grupo por esses varões era a de que pouco se importavam com o julgamento dos clérigos.⁴¹ Como, nessa época, estava naturalizada a ideia de que a vestimenta e os ornamentos espelhavam o interior da pessoa, os clérigos supunham ser possível mapear os costumes e as aspirações desses varões apenas pelo seu traje.⁴² Não era, pois, por acaso que essa despreocupação em não se distinguir de uma mulher era associada à falta de vontade desse homem de transmitir a imagem de uma pessoa séria, isto é, condizente com a posição de marido, pai e administrador da casa.

Tal exibição às avessas, ou seja, à moda das mulheres, tão criticada por D. Diogo de Sousa, era ainda bem mais frequente na época do Carnaval. Nela, todo tipo de gente – tanto nobres como pessoas comuns – acompanhava os jograis de perto nas ruas, seguindo os músicos enquanto cantavam suas trovas jogralescas. Tal permissividade, porém, era bastante restrita no período da continência, na Quaresma.⁴³ Segundo a opinião geral dos clérigos dessa época, uma boa parte dos homens devia cumprir a penitência prescrita pelo confessor, durante este período que antecedia a Páscoa, na intenção de conservar o bom estado de seu corpo. E deviam especialmente fazê-lo, porque, no período anterior, costumavam praticar o oposto do que os confessores exigiam no tempo quaresmal, isto é, não se lembravam da virtude cardeal da prudência.

Já no início dessas festividades tão fecundas à tentação do corpo, os homens se davam ao desfrute de suspender o comedimento, viver todas as práticas recriminadas e profanar os arredores da igreja.⁴⁴ Isso ocorria sobretudo, como cogitaram os bispos, porque ainda eram poucas as incursões edificantes dirigidas ao constrangimento das ações desses cristãos, por isso, esses clérigos se empenharam, com afínco, em instruir primeiramente os párocos

⁴¹ No século XIV, já era bem demarcada a diferença entre a vestimenta de um homem e de uma mulher. Na verdade, pela roupa se identificava principalmente as virtudes da pessoa. Por exemplo, a camisa longa podia ser uma prova de honestidade por ajudar a esconder o corpo e, do mesmo modo, o lenço, por encobrir o rosto. E o homem ao usar esses trajes peca, porque se caracteriza com objetos que só cabem as mulheres usarem, ou seja, trajes elaborados unicamente para tornar a mulher virtuosa e não o homem. Cf. VÉNIEL, F. **Le costume médiéval**. De 1320 à 1480. Bayeux: Heimdal, 2008, pp. 155-208.

⁴² BARTHES, R. Histoire et sociologie du vêtement. **Annales, Économies, Sociétés, Civilisations**, n. 3, 1957, pp. 430-441.

⁴³ MACEDO, J. R. **Riso, Cultura e sociedade na Idade Média**. Porto Alegre/São Paulo: Editora da Universidade/ Editora Unesp, 2000, p. 228-231.

⁴⁴ MINOIS, G. **História do riso e do Escárnio**. São Paulo: Editora Unesp, 2003, pp. 155-193.

confessores e esmiiçar, em pormenores, a rotina dos portugueses a ser abolida durante esse tipo de festa.⁴⁵

Em meados do século XIV, o castelhano Juan Ruiz elabora o *Libro del buen amor*, no qual lança mão das personagens alegóricas Dona Quaresma e Senhor Carnaval como recurso persuasivo.⁴⁶ O uso dessas alegorias servia, sobretudo, para ensinar certos preceitos difíceis de serem assimilados por outra forma de linguagem, já que eram elaboradas justamente para explicar uma realidade complexa, de um modo didático e bem atrativo aos olhos dos destinatários dessa obra.⁴⁷ Observemos a descrição dessas duas alegorias de Ruiz: “De mim, Santa Quaresma, serva do Salvador, enviada de Deus a todo pecador, a todos os arcebispos com amor [...] dizem que, acerca de um ano, anda D. Carnaval, cruel e muito estranho, o qual estraga minha terra, fazendo muito dano [...]”⁴⁸ Aos poucos, essas personagens entram em uma disputa surgida no momento em que elas não conseguiam mais manter uma convivência pacífica; daí a Senhora Quaresma se sentir obrigada a desafiar o Senhor Carnaval para solucionarem o impasse o quanto antes. No final de um extenso duelo, a Quaresma arma uma boa ofensiva, procurando incitar o Senhor Carnaval a confessar verbalmente seus pecados diante de um confessor, para que cumprisse uma penitência cujo benefício seria logo a purgação de seus vícios.

O relato dessa disputa, embasado no uso dessas duas alegorias, tornava-se uma lição moral muito estimada pelos confessores de diversas regiões de Castela e de Portugal, os quais, preocupados em cumprir as determinações outorgadas nesses sínodos bispais, orientavam o povo narrando esse episódio em que o Carnaval é pintado como um sinal maléfico na vida dos homens cristãos. Além disso, tal instrumento de conversão alegórico permite entender, igualmente, o esforço eclesiástico para evitar um predomínio dos valores carnavalescos em detrimento dos preceitos pregados pelos bispos. Caso esse predomínio vingasse, haveria definitivamente – como deixa subentendido Ruiz – um número maior de pessoas pecando no meio dessa festividade e, em contraponto, menos fiéis intencionados em purgar seus vacilos na Quaresma.⁴⁹ Na verdade, a passagem sugere que um dos alvos da obra *Libro del buen amor* era persuadir os homens a se identificarem abertamente com a figura da Quaresma.

Outro clérigo atento aos desvios morais relativos às posturas dos homens no meio das multidões é o bispo da Guarda, Pedro Vaz Gavião, conhecido também por se tornar, no início

⁴⁵ BAROJA, J. C. *El Carnaval*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, pp. 40-110. Ver, também: SCHMITT, J. C. *História das superstições*. Lisboa: Publicação América-Europa, 1997, pp. 156-158.

⁴⁶ STRUBEL, A. *Allégorie et littérature au Moyen Âge*. Paris: Honoré Champion, 2002, pp. 19-42.

⁴⁷ ECO, U. *Arte e beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2010, pp. 104 -107.

⁴⁸ RUIZ, J. *Libro del buen amor*. Paris: Sociedad de ediciones Louis-Michaud, 1910, p. 129.

⁴⁹ Cf. ELIAS, N. *A busca da excitação*. Lisboa: Difel, 1992, p. 104.

do século XVI, prior do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e capelão-mor do rei D. Manuel. Em um sínodo realizado nesse bispado, esse eclesiástico descreve aos párocos de seu bispado um “abominável costume” corriqueiro em alguns lugares dessa região. Ele apresenta detalhes significativos do que taxa como falta de respeito de alguns cristãos: “durante as festas realizadas ao longo do ano, mas, sobretudo, no dia de santo Estevão, (...) e nas oitavas de Natal”, um homem comum assumia, em uma brincadeira, a função de “imperador, rei ou rainha” e, depois conduzia todos os seus familiares e amigos às igrejas acompanhados por jograis, os quais “subiam no púlpito, de onde diziam desonestidades e abominações.” A festa de S. Estevão, que a princípio deveria ser um momento só de adoração e culto, tornou-se provavelmente uma das principais oportunidades para os leigos aproveitarem a aglomeração formada em torno da igreja para iniciar um festejo semelhante ao Carnaval.⁵⁰ Em linhas gerais, tal festa religiosa entrava no clima do desregramento devido à falta de discernimento de certas pessoas, que acreditavam que os padrões festivos eram sempre os mesmos e que poderiam comemorar essa solenidade jogando dados e bebendo.⁵¹

As constituições sinodais de Vaz Gavião relatam, assim, um hábito de certas famílias escolherem um de seus membros, geralmente o chefe da casa, para representar a imagem de um monarca, durante a festa de santo Estevão ou em outras solenidades da época – o que ocorria, frequentemente, tanto em Portugal quanto em outros reinos cristãos. Essa pessoa ganhava a designação de “rei das favas” ou “rei dos jogos”, por ser justamente eleita em uma brincadeira na qual se tornava a personagem principal de uma espécie de peça encenada nas ruas.⁵² Nessa brincadeira, “o rei das favas” dava ordens, fazia pedidos e elaborava várias regras que deviam ser seguidas pelas pessoas à sua volta. Prosseguindo em sua arguição, o bispo D. Vaz Gavião estipula uma multa de mil reais aos homens determinados em assumir tal papel de “rei”.⁵³ E, ao estipulá-la, deixa nítido seu interesse de conter, através de punição, o crescimento da quantidade de brincadeiras tão desrespeitosas às paróquias, cujos organizadores não se constrangiam em pôr jograis no púlpito das igrejas, onde apenas os párocos deveriam ter o direito à palavra.⁵⁴

Antes mesmo de D. Vaz Gavião ou D. Diego de Sousa serem bispos e darem fôlego a essa incursão moral rumo ao remodelamento das práticas laicais, essas medidas para conter os

⁵⁰ HEERS, J. *Festas de loucos e carnaval*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1987, pp. 124-126.

⁵¹ COELHO, M. A festa – a convivialidade In: MATTOSO, J (org.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Média. Maia: Círculo de Leitores, 2011, pp. 148-149. Ver, também: BAROJA, J. C. *El Carnaval*, pp. 156-157.

⁵² HEERS, J. *Festas de loucos e carnaval*, pp.160-161.

⁵³ *SYNODICON HISPANUM*. Vol. II, p. 254.

⁵⁴ Um quadro completo das principais festas religiosas na Idade Média, é fornecido por: DELUMEAU, J; MELCHIOR-BONNET, S. *De religiões e de homens*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, pp. 133-141.

deslizes dos homens nas festas religiosas já eram tomadas pelo bispo de Lisboa D. Esteves de Azambuja, no limiar do século XIV. Este recomendava igualmente aos homens, em suas constituições, que “não cantassem, nem bailassem, nem trebelhassem, nos mosteiros e igrejas, cantos, danças e trebelhos desonestos [...]”. Na sequência do texto, ele reafirma esse mesmo alvo, ao lançar a seguinte admoestação: “nas festas de Jesus Cristo e de Santa Maria e dos apóstolos não se devem fazer feiras em casos em que as festas aconteçam no dia delas [...]”.⁵⁵ O objetivo desse bispo é manter principalmente a região próxima à Catedral de Lisboa, bem como suas proximidades, localizadas perto do rio Tejo ou da colina do castelo dos reis avisinos, interditas à organização dessas feiras de comércio durante a festa religiosa; dando, contudo, a permissão de serem reabertas após o término da missa celebrada no dia dessas solenidades.

Embora seja um pouco mais sucinto em sua argumentação a respeito das normas concernentes à regulação da festa religiosa, Azambuja ajuda-nos também a entender como essa preocupação em controlar tal forma de confraternização está relacionada com uma necessidade aguda de eliminar todos os desvios de conduta que nela ocorriam, como a dança jogralesca e os gestos obscenos.⁵⁶ Por mais que as constituições de Azambuja, de Vaz Gavião, de Luís Pires e de Diogo de Sousa sejam escritas em tempos relativamente diferentes, não deixam de expor um repúdio bem semelhante às práticas pecaminosas cometidas nessas festas. Todos sustentavam, portanto, a necessidade de preservar as igrejas para evitar que se tornassem palcos desses graves vícios. A bem da verdade, antes do início do século XIV, não há muitos indicativos de que fosse necessário inibir tão fortemente essas práticas jocosas; talvez se possa mesmo dizer que bispos e outras autoridades clericais toleravam, sem grande receio, que essas brincadeiras festivas ocorressem em diversas ocasiões durante o ano.⁵⁷

É, sobretudo, nos sínodos desses bispos quatrocentistas que se engrossa o discurso em defesa de uma conduta virtuosa dos clérigos e leigos. Por meio de admoestações escritas em língua vernácula, esses são exortados a se comportarem de um modo mais virtuoso em procissões ou em vigílias noturnas realizadas em seus bispados. Paulatinamente, as escassas e curtas advertências redigidas em latim com propostas ligeiras de mudanças relativas ao comportamento dos leigos começou a dar lugar, nos sínodos, à leitura de conselhos recheados de críticas aos desvios desses fiéis, principalmente depois de meados do século XIV, quando

⁵⁵ **SYNODICON HISPANUM**, Vol. II, p. 335.

⁵⁶ OSÓRIO, J. A. Trovador e poeta do séc. XIII ao séc. XV: Algumas considerações, **Revista da Faculdade de Letras**, Porto, pp. 93-108, 1993. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2664.pdf>> Acesso em: 20 nov. de 2011.

⁵⁷ Para entender o papel da produção bispal no século XIII, sugiro: ALMEIDA E CUNHA, M. C. **A Chancelaria arquiépiscopal de Braga (1071-1244)**. Noia: Editorial Toxosoutos, 2005, pp. 296-304.

os bispos conquistaram um espaço sobremodo expressivo nesse processo de manutenção das práticas cristãs. Tão abrangente era o papel desses bispos, que suas orientações foram se estendendo a cada um dos problemas decorrentes dos desvios de um cristão nas festas religiosas.

Tal preocupação relativa ao comedimento das práticas faz lembrar, a propósito, certos ensinamentos da obra de Hugo de S. Victor, obra que, direta ou indiretamente, foi uma das referências fundamentais para os homens do medievo entenderem o significado oculto da sua existência e a buscarem o caminho da fé. O teólogo cristão do século XII, mas cuja obra teve repercussão mais significativa a partir do século XIII, propôs que os gestos excessivos conduziam os membros do corpo a realizarem movimentos diferentes daqueles esperados por Deus. Fazendo uso de tal premissa, esse pensador deu as pistas que esses bispos seguiram para explicar que a dança jogralesca praticada nessas festas, ao induzir o homem a movimentar seus braços e pernas na velocidade em que o jogral canta, engendraria um conjunto de sucessivos gestos bruscos que poderiam ser demasiadamente agressivos à saúde do corpo.⁵⁸ Destarte, num momento em que a dança jogralesca era aos poucos reconhecida como um estímulo ao cristão para cometer o pecado da luxúria – sobretudo porque seus movimentos o incitavam a seduzir as mulheres à sua volta e, conseqüentemente, a saciar os impulsos involuntários do corpo –, os bispos Esteves de Azambuja, Vaz Gavião, Luís Pires e Diogo de Sousa procuraram repreender toda e qualquer atitude desmedida que pudesse, nessas festividades populares portuguesas, ser uma porta aberta para o vício.

Hugo de S. Victor menciona, na obra *Didascálicon*, que a mecânica “contém sete ciências: da lã, armas, navegação, agricultura, caça, medicina e do teatro. Destas, três dedicam-se à proteção externa da natureza humana, de modo que essa natureza se proteja de incômodos e quatro à proteção interna, pela qual a natureza se nutre, crescendo e curando-se.”⁵⁹ Quanto ao teatro, ele explica que “a ciência dos jogos se diz ciência do teatro, em razão do termo latino *theatro*”, que se aplicava ao local onde o povo costumava reunir-se, na Antiguidade, para brincar. O teólogo ressalta que “o lazer acontecia não somente no teatro,” mas a identificação passou a ser feita “por este espaço ter sido provavelmente um lugar mais requerido para a organização de jogos que outros.”⁶⁰ Nesse sentido, Hugo de S. Victor busca, no vocabulário romano, uma palavra cuja acepção etimológica pudesse abrir espaço para

⁵⁸ CASAGRANDE, C; VECCHIO, S. Clercs et jongleurs dans la société médiévale (XIIe et XIIIe siècles), *Annales, Économies, Sociétés et Civilisations*, n. 5, 1977, pp. 913- 928.

⁵⁹ HUGO DE S. VICTOR. *Didascálicon*. Da arte de ler. Bragança paulista: Editora Universitária S. Francisco, 2007, p. 111.

⁶⁰ HUGO DE S. VICTOR. *Didascálicon*, p. 121.

expressar um sentido geral das ações lúdicas de seu tempo; palavra essa que pudesse passar claramente a ideia de que os jogos e a dança são atividades criadas com a finalidade de dar ao homem condições para saciar seu gosto por formas prazerosas de recreação.

Não seria arriscado inferir, a partir disso, que essa ciência do teatro ganhou espaço no quadro das ciências mecânicas de Hugo de S. Victor, em grande medida dada a falta de um estudo bem apurado sobre os gestos virtuosos possíveis de serem praticados nessas atividades festivas. Por esse motivo, tal pensador mostra-se comprometido em lançar as bases de uma ciência interessada em encontrar os fundamentos, julgados essenciais na época, para a prática adequada dos movimentos corpóreos do bom cristão. Daí a razão de posicionar os jogos, as danças e o teatro em um mesmo plano de análise, já que os clérigos precisavam compreender perfeitamente todas as reações dos homens no meio das aglomerações dispersas pelos cantos das cidades. Dito de outra forma, convicto de que os gestos dos fiéis precisavam ser vigiados de perto, Hugo de S. Victor procurou, a partir desses fundamentos, promover uma espécie de predição acerca do que cabia aos varões saberem para fugir diligentemente dos vícios que atacam o corpo são.⁶¹

Visando entender mais a fundo essa problemática, observemos a seguinte afirmação de Hugo de Victor: “os jogos foram considerados ações legitimamente humanas, porque através de movimentos moderados o calor é nutrido no corpo, e, através da alegria, o espírito se recupera.” Por isso, devia haver lugares de lazer definidos para que, em grupelhos, nas tabernas e outros lugares, a pessoa não “cometesse ações vergonhosas ou delituosas.”⁶² Como se vê, segundo tal filósofo, o calor produzido durante os exercícios moderados seria absorvido completamente pelo corpo sem causar nenhum dano à saúde, todavia, não deixa de sugerir que a falta de temperança poderia, em contraponto, levar qualquer pessoa a fabricar um calor superior à capacidade corporal de absorção; o que incitaria o fiel a realizar, sobretudo, uma série de gestos vergonhosos.

O raciocínio de que gestos descontrolados ou mal intencionados podiam induzir o homem a cometer uma série de desvios morais fica um pouco mais claro em uma obra conhecida como o *Catecismo de Alcobaça*, escrita supostamente no início do século XV pelo monge, do mosteiro cisterciense de Alcobaça, Zacarias Paio da Pele – do qual pouco ou quase nada se sabe.⁶³ Tal obra, que hoje contém apenas algumas partes do que seria talvez um

⁶¹ HUGO DE S. VICTOR. *Didascálicon*, p. 123.

⁶² HUGO DE S. VICTOR. *Didascálicon*, p. 123.

⁶³ Para uma visão bem geral sobre a produção monástica portuguesa desse período, ver: MINISTÉRIO DA CULTURA. *Inventário dos códices iluminados até 1500*. Vol. II, 2001. LENCART, J. *O costumeiro de Pombeiro*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997. CRUZ, A. *Anais, crônicas avulsas de Santa Cruz de Coimbra*.

manuscrito mais completo, apresenta uma breve descrição do pecado da gula, do seguinte modo: “a alegria carnal se dá quando o guloso ou a gulosa quer despertar o talento da garganta com brincadeiras, trebelhos, instrumentos e também com cantos mundanos.” O pior disso tudo é o interesse desse guloso ou da gulosa de querer “mover o seu prazer por palavras torpes, desonestas e carnavais.”⁶⁴ Essas linhas mostram-se muito próximas da referida proposição de Hugo de S. Victor de que o canto ou a brincadeira não adequados, ao provocarem o homem para satisfizer as alegrias deleitosas do corpo, podiam desencadear uma sequência condenável, aos olhos desses eclesiásticos, de graves excessos.

Essas advertências são ainda mais contundentes em outro gênero religioso: os comentários bíblicos. A pedido do arcebispo Diogo de Sousa, o tipógrafo Rodrigo Álvares edita – a partir de uma versão castelhana, cujo primeiro compilador teria sido um tal de Guilherme parisiense – *Os evangelhos e Epístolas com suas Exposições em Romance*, na cidade do Porto, em 1497. Nessa obra, aparece uma lista dos evangelhos acompanhada de longos comentários a serem lidos pelos párocos bracarenses aos fiéis, sobretudo nas missas dominicais. Entre esses comentários, um deles nos é especialmente significativo no que diz respeito à missão de regular os gestos:

[...] alguns homens desonram o mundo praticando diversos jogos e velhacas alegrias, ora visando visões do demo por serem filhos dos diabos, ora visando outras histórias de pagãos para recreação do corpo, o que leva com certeza à destruição do corpo e da alma. Segundo, desonra outros e a Deus tratando o seu corpo contra o louvor de Deus [...] **Em terceiro, outros contra o louvor de Deus se guiam por danças não lícitas, pelas quais tantas vezes dão um salto no caminho do inferno enquanto se mexem nessas danças. Isso não pode ser outra coisa senão pecado mortal. Por isso, diz Agostinho: todo movimento de luxúria faz saltar para o fundo do Inferno.** (Grifos meus)⁶⁵

Nesta última consideração, surge bem resumida a ideia divulgada nos sínodos portugueses de que o movimento exagerado do corpo estimularia os cristãos a escaparem da vida reta, cometendo principalmente vícios luxuriosos. Empenhado em fundamentar esse seu ponto de vista, Guilherme ainda finaliza tal comentário com palavras de Agostinho sobre os efeitos finais de tais movimentos ilícitos, que poderiam ser principalmente a perda do Paraíso e a queda definitiva no Inferno.

Porto: Biblioteca Pública Municipal, 1968. NELSON, C. **A arte monástica no mosteiro de Lorvão**. Sombras e realidades. Vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

⁶⁴ FORTUNATO DE S. BOAVENTURA (org.). **Collecções de inéditos portugueses**. Coimbra: Real imprensa da Universidade, 1829, p. 151.

⁶⁵ GUILHERME PARIENSE. **Evangelhos e epístolas com suas exposições em romance**. Ed. José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, 2008, p. 79.

Fazendo ecoar as reflexões de Hugo de S. Victor e de outros comentários bíblicos, em que o compilador se atém às consequências dos gestos excessivos na vida do cristão, os bispos entendiam que as festas laicais eram momentos em que mais diretamente os valores de um grupo eram exaltados e defendidos. A desinibição, a despreocupação em assumir publicamente as amantes e o jeito com que a pessoa gesticulava durante a festa eram julgados dados suficientes para qualquer bispo conhecer o estilo de vida de um fiel. Porém, do mesmo modo que esse clérigo podia analisar o comportamento de maus maridos nessas festas populares, também era possível observar as práticas de um homem exemplar nas cerimônias festivas organizadas pelos clérigos de determinada paróquia.

O modelo de cristão a ser seguido era aquele de gestos mesurados, que preferia entoar cânticos religiosos para se abrir inteiramente para refletir sobre a presença divina em sua vida.⁶⁶ Pelo fato de estar no meio das aglomerações, o bispo observava com cautela se o homem seguia esse ideal cristão de vida contemplativa ou se adotava uma postura totalmente exteriorizada durante o cortejo religioso, como foi visto acima, ao se movimentar com gestos desordenados e emitir gritos ensurdecedores enquanto se divertia. A justificativa de diversos clérigos dessa época sustenta-se na convicção de que o bom fiel precisava ordenar o movimento dos dedos e da mão na mesma sintonia de sua respiração, para que assim não se excedesse ou perdesse a devida concentração durante as vigílias religiosas. Em síntese, e isso veremos melhor na segunda parte deste estudo, o esperado pelos bispos em relação a essa proposta de conduta seria um alinhamento dos gestos, que colocasse todo o corpo em harmonia com Deus ou, mais precisamente, que fizesse o homem recusar qualquer movimento isento desse caráter devocional, tanto em procissões como em outras atividades quotidianas.⁶⁷

Tal necessidade de acompanhar de perto a vida dos fiéis e a iniciativa eclesiástica de catalogar os principais desvios dessa gente explicam o porquê de as arguições nos sínodos girarem tão intensamente em torno da análise rigorosa por parte do bispo dos comportamentos ostentados pelos portugueses durante as aglomerações citadinas. Em regra, um bom bispo precisava estar onde seu rebanho vivia para que, assim, pudesse encontrar matéria para conduzir as discussões sinodais e recheá-las com análises bem específicas da vida desses homens. As situações privilegiadas eram, principalmente, aquelas que envolviam casos

⁶⁶ A respeito dessa relação entre as posturas exteriorizadas com certa falta de comprometimento em introjetar as regras cristãs, é esclarecedor o clássico de André Vauchez: VAUCHEZ, A. **A espiritualidade na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

⁶⁷ SCHMITT, J. C. **La raison des gestes dans l'Occident Médiéval**. Paris: Gallimard, 1990, pp. 54-55.

rotineiros de fiéis imponderados e à beira de comprometer totalmente sua salvação por descaso com a própria finalidade da sua existência.

Por esse motivo, em alguns momentos do sínodo, além de apresentar um rol extenso dos desvios mais comuns, os bispos explicavam minimamente aos clérigos quais eram as práticas ideais para o bom fiel demonstrar seu verdadeiro amor a Deus e recuperar, a tempo, a possibilidade de atingir sua salvação. É o que faz Luís Pires ao apregoar que, “na festa e noite de Natal, façam apenas uma boa e devota representação assim como é a do presépio dos Reis Magos ou de outras semelhantes a essa, mas lembrem de realizar tudo isso sem riso e com toda honestidade e devoção possível.” Das bocas dos cristãos, e principalmente dos clérigos, adverte ainda, deviam sair “apenas coisas de serviço e louvor de Deus” e, se fosse clérigo e não seguisse tal orientação, “mandamos que seja preso e não seja solto sem nosso mandato e, se for leigo, pague duzentos reais para redenção dos cativos.”⁶⁸ Nessas palavras, o que prevalece é a insistência desse bispo em mostrar, a todo custo, a importância de evitar peças teatrais que não visassem unicamente à adoração divina.

Já em um códice do mosteiro cisterciense de Alcobaça, consta um hino, conhecido como *Invocação a Nossa Senhora sobre o Hino Ave Maris Stella*, que parece ser um modelo, bem ao gosto de Luís Pires e de seus congêneres, dessa espécie de cântico a ser ouvido da boca desses fiéis portugueses em um momento particular das preces. Vejamos duas partes expressivas deste livreto, o exórdio e um trecho a respeito de um pedido de mansidão dos hábitos, juntamente com uma súplica pela intervenção divina na vida dos pobres:

(Parte 1)

A Ti, Virgem, que és chamada
por todos que são nascidos, peço com fê estremada
queiras ser minha advogada
E ilumine meus sentidos.
Para que com eles faça
Coisas sempre em teu louvor,
Dei-me tu, Senhora, graça,
E com ela me traspassa,
Pois és serva do Senhor.⁶⁹

(Parte 2)

Pois se já somos perdoados,
Faze-nos mansos e castos,
Aos pobres necessitados
Torne-os bem inclinados,
Ajuda-lhes em seus gastos,

⁶⁸ SYNODICON HISPANUM. Vol. II, p. 90.

⁶⁹ Invocação a Nossa Senhora sobre o Hino Ave Maris Stella. In: FORTUNATO DE S. BOAVENTURA (org.). *Collecções de inéditos portugueses*, p. 5.

Por amor do Redentor
 Lhe somos muito gratos,
 Ajuda-os com favor,
 Com esmola,
 Que é flor dos bens aqui comunicados.⁷⁰

Em procissões ou vigílias noturnas, o canto baixo desses versos, na visão desses bispos, colocaria o corpo do homem em repouso, e o efeito positivo dessa ação era que esta pessoa conseguiria refletir adequadamente sobre a presença divina em sua vida. Todavia, como comentam esses bispos, parte dos cristãos parece ter, lamentavelmente, negligenciado esses cânticos introspectivos nas vigílias noturnas ou em outras solenidades religiosas, preferindo, ao contrário, como veremos, os cânticos burlescos.

1.2 Trovas estimadas entre os homens comuns

Além de criticar firmemente os versos jogralescos, os bispos portugueses não se esquecem de apontar seu desprezo pela própria figura do jogral e do trovador, vistos como supostos mensageiros de palavras demoníacas e responsáveis por levar muitas pessoas a se desviarem da conduta cristã sugerida nos concílios bispais desse período.⁷¹ Tanto em obras relativas especificamente ao direito canônico quanto nas constituições sinodais aparece uma proposta eclesiástica que visa convencer os clérigos a proibir esses músicos de frequentarem os espaços sagrados. Essas medidas foram resultado de uma missão eclesiástica programada para persuadir as pessoas a deixarem esse grupo totalmente à margem do grosso da sociedade portuguesa da época.⁷² Gradativamente, boa parte dos trovadores cortesãos e aqueles jograis que viviam nas ruas, perambulando sem morada fixa, foram interditados de receber a graça das mãos dos padres, o que incluía a perda dos direitos de se casar de acordo com os ditames cristãos. Tudo isso, em razão de dois motivos principais: o fato de incentivarem, na opinião

⁷⁰ Invocação a Nossa Senhora sobre o Hino Ave Maris Stella. In: FORTUNATO DE S. BOAVENTURA (org.). **Collecções de inéditos portugueses**, p.13.

⁷¹ É interessante esclarecer a diferença entre trovador – geralmente uma pessoa de sangue nobre –, e jogral, o qual muitas vezes era um músico sem recursos próprios que precisava ser mantido por alguém de posses ou por doações. Tal diferença fica clara ao observarmos uma cantiga do fidalgo português D. João Peres de Aboiam, que questiona as atitudes do jogral Lourenço, ao dizer que ele “sabe trovar como sabe um asno ler” e que não se limita a somente divulgar o trabalho dos trovadores, porque ele tem a ambição de escrever suas próprias cantigas. TORRES, A. P (org.). **Antologia da poesia trovadoresca galego-portuguesa**. Porto: Lello & Irmão, 1987, p. 21.

⁷² CASAGRANDE, C; VECCHIO, S. Clercs et jongleurs dans la société médiévale (XIIIe et XIIIe siècles), pp. 913- 928.

geral dos clérigos, o adultério e também causarem a impressão de que eram quase sempre esposos infieis.

Durante o governo de Afonso III e D. Dinis, aumentou vertiginosamente o incentivo financeiro aos trovadores da corte régia. Também passou a aparecer, nessa mesma época, uma quantidade expressiva de jograis nas ruas, tabernas e em todo tipo de aglomeração, nas quais conseguiam facilmente arrecadar doações oferecidas em troca de seus serviços.⁷³ Parte desses músicos portugueses atualizou a prática, muito em voga na corte do rei castelhano Afonso X, de cantar, entre outros estilos de trovas, versos burlescos carregados de temas como as relações adúlteras, os prazeres das práticas sexuais e o modo apropriado de conquistar mulheres experientes nos jogos amorosos.⁷⁴ Modelos, pois, difundidos desde a corte afonsina e sintetizados, por exemplo, nas trovas de Estevão da Guarda – um dos principais trovadores portugueses do século XIV, lembrado também por ser filho bastardo do rei D. Dinis –, o qual lança mão de um conjunto de trovas cujo foco é apontar certos costumes sexuais de pessoas de seu meio, ou seja, do ambiente frequentado por trovadores, adúlteros e mulheres experientes nas práticas amorosas. Em uma de suas cantigas, diz o seguinte:

A todos irrita essa aborrecida maneira de certa mulher e marido levarem a sua vida como uma espécie de jogo; razão essa que explica que este, como única recompensa, ande com o filho de outro ao colo. Ela anda de camisas de seda bem lavadas e vai a pensões para “algo”, o que explica que se compreenda bem que o marido como única recompensa [...]. Como Pêro da Arruda obtém este gênero de auxílios de sua mulher, é razoável que ele também a ajude andando com o filho de outro ao colo.⁷⁵

Esse trovador inicia a cantiga com a ideia corrente entre os seus de que havia maridos e esposas que cometiam adultério sob consentimento mútuo e encerra com um exemplo ilustrativo desse tipo de conduta: o de Pêro da Arruda. Esse homem, segundo Estevão da Guarda, não se importava quando sua mulher andava bem vestida com o pretexto de ir a pensões prostituir seu corpo, e menos ainda se preocupava em criar filhos de outros se a esposa engravidasse de seus amantes. Na verdade, sua mulher possuía certa destreza para iniciar rapazes na prática do sexo, postura essa que era valorizada e até considerada útil na opinião de certos homens da época. Esse modelo de trova serviu a esses homens para

⁷³ Para um panorama geral dos trovadores portugueses, sugiro: OLIVEIRA, A. **Depois do espectáculo trovadoresco**. A estrutura dos cancionários peninsulares e as recolhas dos séculos XIII e XIV. Lisboa: Edições Colibri, 2002. E a respeito das cantigas em geral: MONGELLI, L; MALEVAL, M; VIEIRA, Y. **Vozes do trovadorismo galego-português**. Cotia: IBIS, 2005.

⁷⁴ MARKALE, J. **El amor cortés o la pareja infernal**. Palma de Mallorca: José J. Olañeta, 2006, pp. 38-39.

⁷⁵ TORRES, A. P. **Antologia da poesia trovadoresca galego-portuguesa**, p. 298.

expressar, de forma burlesca tais convicções, pois através dessas cantigas os trovadores expuseram suas opiniões de um modo ousado, mas relativamente aceito, permitindo-se ridicularizar intensamente as relações conjugais.

O trovador, além de deixar clara sua opinião favorável ao excesso das práticas sexuais, ao colocar a atitude de aprender a fornicar no topo de suas recomendações, contestava o valor de uma vida austera.⁷⁶ Em outras palavras, esse tipo de cantiga é rotulada como escárnio, por levar as pessoas a ouvirem versos em que as histórias contadas sugerem princípios opostos aos preceitos defendidos pelos bispos e confessores. Ironizar as práticas matrimoniais e defender certos vícios estariam entre os exercícios aceitos, por alguns trovadores, para levar ao riso e à alegria durante os festejos.⁷⁷

O referido Estevão da Guarda não era o único trovador a seguir esse estilo burlesco. Vale lembrar que João Garcia de Guilherme, trovador português da corte de Afonso III foi outro que provavelmente se sentiu influenciado por esse tipo de escrita jocosa, quando declara em um de seus escritos: “Jogral Martin, que grande coisa: já, sempre convosco, dorme vossa mulher! Vedes-me morrer e vós jazerdes fodendo vossa mulher! Do meu mal vós não sofrestes e morro eu, e vós fodestes vossa mulher!”⁷⁸ Como se vê, o próprio João Garcia assume desejar a esposa de outro homem e se sente uma pessoa sem ânimo para seguir a vida pelo fato de ter sabido que o marido matinha, diariamente, relações sexuais com ela. Comparando a cantiga de Estevão da Guarda com essa trova, podemos mesmo considerar que nenhum desses trovadores se sentia constrangido por falar sobre sexo e a respeito de suas opiniões acerca das mulheres, bem como do papel delas na vida dos homens casados – além disso, esses textos nos mostram certos conteúdos que costumavam ser cantados nas festas populares e que, por isso mesmo, vieram a ser tão recriminadas pelos bispos.⁷⁹

Perto da região de Braga – onde Luís Pires e Diogo de Sousa lançam as principais bases de uma incursão voltada a eliminar não apenas as festas carnavalescas, mas, principalmente, a ação dos jograis no meio das aglomerações urbanas –, provavelmente durante um tempo viveu Pedro, amigo de Sevilha, um dos principais trovadores galego-portugueses, que praticava esse gênero de escárnio no final do século XIII. Foram, talvez, alguns versos extraídos das suas trovas que mais frequentemente circularam pelas bocas de

⁷⁶ JACQUART, D; THOMASSET, C. *Sexuality and medicine in the Middle Ages*. New Jersey: Princeton University, 1988, pp. 94-96.

⁷⁷ MINOIS, G. *História do riso e do Escárnio*, pp.140-210.

⁷⁸ TORRES, A. P. *Antologia da poesia trovadoresca galego-portuguesa*, p. 321.

⁷⁹ Cf. XAVIER, M. F; MARTINS, F. Gesto implícito e explícito e deformação do corpo nas cantigas de Escárnio e Maldizer. In: BUESCU, I.; SOUSA, J. S; MIRANDA, A. M. *O corpo e o gesto na civilização medieval*. Lisboa: Edições Colibri, 2006, pp. 275-282.

vários jograis ao longo do século XIV, tanto na Galiza – sua região natal – quanto no norte do reino português. Daí a importância de observarmos esta sua cantiga:

Não há homem no mundo que viva tão desesperado de amor
 como eu hoje vivo e, meus amigos, por Deus,
 que farei eu sozinho sem que ninguém me diga como proceder?
 A minha senhora só me quer conceder os seus favores
 amorosos por interesse. Ora, eu nada lhe dou,
 nem tenho nada que lhe dê, por mal dos meus pecados.
 E, meus amigos, em mau dia nasci,
 pois esta dona, desde que a via,
 amei-a o mais que pude, porém não lhe agrado.
 Diz que sempre me detestará enquanto
 eu não arranjar um maravedi
 para lhe dar, e eu que não consegui ainda mais que um soldo!
 Triste de mim que vejo aqui outros que lhe compram os favores,
 e não pagam mais que um soldo cada um
 e a minha pena ainda é maior
 porque afirmam que foi um mau negócio.
 Se eu pudesse negociar com esta dona,
 que eu um dia por meu mal conheci,
 ficaria logo satisfeito e recompensado
 de quantos trabalhos de amor por ela tenho passado.⁸⁰

A retomada desse verso, no século XIV, foi conduzida pelo interesse de trovadores, jograis, nobres e gente comum de persistir com essa tradição em que a vontade do homem de saciar seus impulsos carniais com qualquer mulher, pouco importando se ela era sua esposa, poderia ser bem aceita e tolerada entre algumas pessoas.⁸¹ Nessa cantiga, Pedro confessa sua vontade de fornicar com uma prostituta e não possuir dinheiro suficiente para pagá-la, do modo como faria posteriormente o português João Guilherme. Essa forma de depoimento ajuda-nos a compreender como os trovadores aproveitavam muitas vezes as trovas para comentar suas práticas amorosas, desejos e esperanças de um dia pôr um fim ao desespero de não conseguir estar ao lado da mulher cobiçada; aliás, ajuda-nos a analisar igualmente esse perfil de companheira desejada, pois, ao invés de se sentir atraído por uma jovem casta e futura boa esposa, o trovador diz claramente que estaria bastante satisfeito em ter consigo essa prostituta experiente na arte do amor.

Depois desse recuo pelos motes dos trovadores Pedro, amigo de Sevilha, Estevão da Guarda e João Garcia de Guilherme, é importante ressaltar que todos defendem um ponto de vista bem parecido ao explorar – em suas apresentações nas festas – o fundamento de que a vida madura de um homem se inicia a partir do momento em que este aprende a tirar o melhor

⁸⁰ TORRES, A. P. *Antologia da poesia trovadoresca galego-portuguesa*, p. 469.

⁸¹ ZUMTHOR, P. *A letra e a voz*. São Paulo: Companhia das letras, 1993, pp.143-154.

proveito das relações carnais. E, para os bispos, a experiência de boa parte dos portugueses condizia com esse estilo de vida pouco sintonizado com o que se esperava para os varões casados – problema que analisaremos mais profundamente na segunda parte deste trabalho. Tendo em conta a generalização dessas condenáveis práticas, os bispos empenharam-se em acompanhar de perto a vida dos fiéis, atentando sobretudo para a exaltação, em versos cantados, dessas práticas adúlteras durante as festas.⁸² Consideravam eles que, em cada apresentação de um jogral ou de um bufão em torno de uma aglomeração de pessoas, tal forma de desvio passava a ser sugerida como prazerosa pelos músicos/poetas.

Nessas encenações, há indícios de que havia uma certa harmonia dos movimentos do corpo do jogral com a sonoridade de seu instrumento para que a anedota contada por meio desses versos fosse atrativa e comovesse as pessoas que a ouvissem.⁸³ E para tornar essa anedota mais interessante aos olhos de quem acompanhava o espetáculo, esses trovadores contavam ainda, em algumas ocasiões, com os serviços dos bufões – os responsáveis por interpretar os versos – que, ao lado desses músicos, buscavam prender a atenção da plateia, tanto em encenações simples realizadas nas praças públicas, quanto em apresentações luxuosas no espaço da corte régia.⁸⁴ Podemos deduzir que era comum bufões representarem o papel de maridos traídos ou de um tipo de homem disposto a satisfazer seus desejos carnais com outras mulheres. Isso tudo era feito com o intuito de dar um pouco de vida e forma a essas histórias na hora em que eram apresentadas e de destacar a temática abordada pela cantiga.

Nesse momento em que se efetiva uma política bispal de questionamento do conteúdo desse conjunto de versos burlescos, nota-se, portanto, a concorrência de dois posicionamentos diferentes acerca da formação do homem, melhor dizendo, entram em disputa a palavra dos confessores sobre os valores austeros e as sugestões dos trovadores a respeito das vantagens de se seguir esse estilo intemperado de vida.⁸⁵ Desse modo, pode-se dizer que a incursão eclesiástica rumo à definição de novas práticas para os casados se inicia justamente com um movimento de depreciação dessas formas de sociabilidade jocosa. Mas, segundo esses clérigos, tais desvios sucediam com tanta frequência em solo português, devido, sobretudo, à ingenuidade desses homens ainda pouco habituados com uma vida inteiramente moderada. É por serem ingênuos, de certo modo, que esses homens levavam a sério, segundo a análise dos

⁸² PIDAL, R. M. *Poesía juglaresca y juglares*. Madrid: Espasa-Calpe, 1969, pp.239-245.

⁸³ REBELO, L. S. *O primitivo teatro português*. Lisboa: Bertrand, 1977, pp. 21-27. MACEDO, R. **Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média**, pp. 208-220.

⁸⁴ HEERS, J. *Festas de loucos e carnaval*, p. 185.

⁸⁵ CASAGRANDE, C; VECCHIO, S. *Les péchés de la langue*. Paris: Cerf, 2007, pp. 121-126.

bispos, essa forte ideia interiorizada em suas cabeças de que a festa era uma ocasião em que experimentaríamos, livres de qualquer risco, os prazeres carnavais que tanto os seduziam.

Todas essas críticas ilustram o crescente interesse eclesiástico de induzir constantemente o cristão a refletir sobre a sua postura e sobre as formas pelas quais poderia assumir uma vida menos marcada por esses desvios morais. Além dessas impressões dos bispos referentes à postura dos homens casados e de solteiros nas festas portuguesas entre o século XIV e o limiar do XVI, é importante agora examinarmos as indicações, feitas por eles, da postura desses cristãos em outros âmbitos da vida e as técnicas que sugeriram para solucionar finalmente esse rol de falhas na formação moral desse povo.

1.3 Desvios e correções na mira dos bispos

O empenho de Diogo de Sousa em interferir na formação moral dos leigos já se manifestava – como foi adiantado anteriormente – desde a época em que era bispo do Porto, quando pela primeira vez revelou em um sínodo o problema de que muitos fiéis batizados se recusavam a professar as lições mestras da santa madre Igreja, sobretudo por esquecerem “em vários momentos de comungar e, em outros mais, deixando de se importarem em receber o sacramento da Extrema Unção.”⁸⁶ Diogo de Sousa e outros bispos portugueses apelam inúmeras vezes durante os sínodos para exemplos de casos iguais a esse, em que o fiel se nega a receber algum sacramento sagrado. E não só exemplos envolvendo a comunhão ou a Extrema Unção, mas também a Penitência e o Matrimônio surgem como alvos de sérias discussões nesses encontros anuais de todos os clérigos de um bispado. Afinal, os bispos estavam interessados em apurar os tipos de intransigência desse fiel acostumado a fugir, de algum modo, de seus compromissos sacramentais.

O rol de críticas desses clérigos é mais abrangente do que o conhecido até agora, o que subentende que seu esforço não se reduzia apenas a mapear o comportamento dos cristãos portugueses em procissões e festas, e sim que pretendiam tecer uma extensa lista que indicasse vários desvios corriqueiros, entre os quais se destacavam aqueles relacionados ao mau cumprimento das práticas sacramentais. Nas suas proposições, os valores desses ritos – os princípios elementares da Penitência e do Matrimônio, em especial – não se mostram como sendo do conhecimento do grosso da sociedade portuguesa nessa época.

⁸⁶ DIOGO DE SOUSA. *Constituições de Diogo Sousa*. Ed. Barbosa Machado. Lisboa: Edições Vercial, 2010, p. 41.

Bem atento a esses problemas relativos aos valores sacramentais, o arcebispo D. Luís Pires menciona, no sínodo de Braga de 1477 – o que foi antecipado acima –, o fato de que “em muitos lugares os fiéis vivem como pagãos” e morrem sem se confessar ou participar ao menos de uma única missa. Para agravar a situação, “não há um clérigo que os enterre e lhes faça officio de cristão.”⁸⁷ Adiante, acrescenta que, “em razão da negligência dos reitores, curas e padrinhos, muitas criaturas, ainda homens, mulheres e velhos não sabem” as rezas, desconhecem totalmente “os preceitos da Lei e as obras de misericórdia para as cumprirem”, além de não “saberem os artigos da fé para crerem neles e nem quais são os sete pecados mortais para deles se guardarem e neles não caírem.”⁸⁸

Essas impressões discutidas nos sínodos fazem pensar que, na visão dos bispos, aqueles eram tempos de instabilidade, ora porque vários homens se recusavam a seguir as orientações eclesiásticas, ora porque os próprios clérigos se mostravam inaptos para essa missão de ensinar os mandamentos divinos, ora, ainda, porque os próprios bispos diziam ter sérias dificuldades nesse processo de ordenamento do sistema administrativo de seu bispado. Era tal a falta de conhecimento acerca dos dogmas sacramentais que, apesar de haver um número significativo de igrejas e catedrais respeitáveis em Portugal, em que os clérigos deveriam pregar as palavras da sagrada escritura, esses bispos pouco sabiam se os homens leigos faziam mesmo ideia da importância de assistir a uma missa ou de orientar os filhos a cumprirem todo o rol de obrigações exigidas para a formação de um bom cristão. À medida que os eclesiásticos procuravam entender a dimensão desses problemas, talvez mais recorrente se tornava, como visto nas próprias palavras de Luís Pires, o medo de uma propagação maior das práticas pagãs no reino português.⁸⁹

Clérigos eruditos de diferentes regiões do ocidente se assustavam, como que em cadeia, com o comportamento de habitantes de regiões fronteiriças da cristandade e associavam a falta de comprometimento dessa gente com os dogmas à imagem de um povo infiel ou incrédulo. Antes mesmo de D. Luís Pires escrever suas constituições bracarenses, em 1477, já circulavam pelas mãos de clérigos portugueses alguns exemplares da obra *Imagem do mundo*, de Gossuen de Metz – compilados no mosteiro de S. Cruz de Coimbra –, a qual foi elaborada nos moldes dos livros enciclopédicos, em que há menções a diferentes assuntos, como as artes liberais, a geografia da terra e as crenças de diferentes povos. Pois bem, tal obra

⁸⁷ **SYNODICON HISPANUM**, Vol. II, p. 76.

⁸⁸ **SYNODICON HISPANUM**, Vol. II, pp. 108-109.

⁸⁹ SCHMITT, J. C. **História das superstições**. Lisboa: Publicação América-Europa, 1997, pp. 27-47.

ajudou esses eclesiásticos a entenderem melhor o mundo no qual viviam e mostrou, inclusive, alguns vícios cometidos por infiéis e cristãos em regiões distantes de Portugal.

Metz não hesita em comentar, entre outros comportamentos, certos hábitos matrimoniais dos povos retratados em sua obra. Para ele, por exemplo, existia um povo no oriente, descendente dos judeus, marcadamente “impuro e vil.” Nenhum de seus homens “tem esposa nem amiga. Porque não acreditam que a mulher possa se manter fiel a um só homem sem falhar. E não se preocupam com mulheres, a não ser enquanto podem procriar.”⁹⁰ Se já era motivo de espanto, aos olhos dos eclesiásticos portugueses, ler essa lista de descasos de um povo infiel, mais os surpreendia as referências aos pecados referentes à vida matrimonial de cristãos que moravam nessas terras longínquas.

Além de criticar costumes de infiéis, Metz se dispõe a descrever os vacilos de um povo do culto jacobita: os Barbasins. Esse povo cristão, segundo ele, era um povo corrompido, em razão dos “casamentos estabelecidos com os sarracenos, que vivem perto deles,” os quais tornam aquela gente devassa.⁹¹ Essa passagem, em que Metz disserta sobre os desvios morais relacionados ao matrimônio de pessoas cristãs, possibilita sondar sutilmente o papel da obra *Imagem do mundo* como referência aos clérigos na formação moral dos casados em Portugal. De certo modo, tal obra dá aos bispos condições de prever a possibilidade, não muito remota ou absurda, de alguns portugueses se casarem com infiéis, repetindo-se, assim, o mesmo erro dos Barbasins. Isso poderia ocorrer, em geral, devido à grande quantidade de mouros espalhados pela Península Ibérica, principalmente perto das fronteiras do reino português com Castela.⁹²

Tal hipótese de que os bispos retiravam da *Imagem do mundo* certas recomendações mostra-se pertinente, em especial, se levarmos em consideração que o fim da guerra de Reconquista contra os mouros, em solo português, era relativamente recente e que os bispos precisavam de todo tipo de amparo pedagógico para saber como eliminar qualquer persistência ou resquício dos costumes desses que os cristãos taxavam de infiéis.⁹³ Em outras

⁹⁰ GOSSUEN, M. *Imagem do mundo*. Ed. Margarida S. Alpalhão. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2010, p. 201.

⁹¹ GOSSUEN, M. *Imagem do mundo*, p. 201. Ver: CONNOCHIE-BOURGNE, C. “Nature” et “chergie” dans l’oeuvre de vulgarization scientifique de Gossuin de Metz. In: BEAUJOURAN, G. (org.) *Comprendre et maîtriser la nature au moyen age*. Paris: Librairie Champion, 1994, pp. 17-30.

⁹² Desdobra a ideia da narrativa de experiências passadas como modelo aos tempos vindouros: COLEMAN, J. *Ancient and medieval memories: studies in the reconstruction of the past*. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 43-80.

⁹³ Sobre a guerra de Reconquista, ver: RUCQUOI, A. *História medieval da península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, pp. 215-16. DIAS, I. De como o mosteiro de S. Vicente foi refundado. In: RIBEIRO, C; MADUREIRA, M. *O Género do texto medieval*. Portugal: Edições Cosmos, 1997, pp. 139-145. RUIZ, T. F.

palavras, essa experiência torpe dos Barbasins – melhor, suas condutas pecaminosas decorrentes do contato com os sarracenos em outras regiões do mundo – serviu provavelmente de exemplo para precaver os clérigos com informações valiosas sobre eventuais incidentes que poderiam se repetir muito em breve no reino português.⁹⁴

O medo em relação às práticas infieis, combinado com o dever de todos os eclesiásticos de instruir devidamente os clérigos sob seu jugo, motivou D. Luís Pires a propor aos párocos bracarenses uma solução definitiva para esse embaraçoso impasse acerca da formação moral dos homens. Para ele, os leigos deveriam memorizar uma das principais tópicas dos cânones penitenciais: “o homem e a mulher, com a idade de sete anos, se confessem e, no momento em que chegam à idade de quatorze anos, recebam a comunhão.” Ao memorizá-la, a ideia era convencer a pessoa a repensar sua vida e, por consequência, a interiorizar verdadeiramente os valores cristãos – como analisaremos melhor na segunda parte desta tese.⁹⁵

O bispo idealizava que o leigo, sempre que se lembrasse dessa tópica às vésperas da Quaresma, tomaria a iniciativa de procurar seu confessor para listar-lhe os pecados. O resultado final pretendido com esse plano não poderia ser outro. A partir daí, Pires mostra-se mais convencido de que era possível reprimir, de um modo mais eficaz, as más ações dessa gente.⁹⁶ Em qualquer contexto em que o leigo descumprisse essa determinação, o cura precisaria admoestá-lo e “se, mesmo desse modo, o fiel não se sentir à vontade para mudar de vida,” o certo a fazer era admoestá-lo outra vez. Mas se as admoestações não dessem o resultado aguardado e tal leigo persistisse sem se confessar até a morte, Pires recomendava, energicamente: “não lhe batam sinos, não lhe façam ofícios santos, não o enterrem em igreja, nem em cemitério, não recebam dele ofertas”, e que seja sepultado apenas “em campos

Une Royaté sans Sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Age, **Annales, Économies, Sociétés et Civilisations**, 1984, pp. 429-453.

⁹⁴ É interessante notar que as descrições de Gossuen de Metz estão muito próximas das de Jean de Mandeville, autor de um dos mais célebres relatos de viagem da Idade Média. Como este viajante “de gabinete” – já que tudo indica não ter viajado efetivamente – nos conta: “deveis saber que entre os sarracenos, de uma e outra parte, vivem muitos cristãos com diferentes hábitos e nomes. Todos são batizados, mas têm crenças e costumes diferentes. No entanto, crêem em Deus Pai, Filho e Espírito Santo, ainda que sempre descumpram algum dos artigos de nossa fé. Alguns desses cristãos são chamados jacobitas, pois Santiago os converteu e São João os batizou.” MANDEVILLE, J. **Viagens de Jean de Mandeville**. Ed. Susani S. L. França. Bauru: EDUSC, 2007, p. 122.

⁹⁵ Para entender melhor as técnicas mnemônicas empregadas no final da Idade Média, sugiro: YATES, Francis. **A arte da memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, pp. 114 - 130.

⁹⁶ SCHMITT, J. C. **História das superstições**, pp. 105-107.

abertos.”⁹⁷ Com a promoção dessa medida, o objetivo era formar todo e qualquer homem leigo das freguesias do bispado bracarense.⁹⁸

Inquieto com tal situação avultosa, Luís Pires não deixa de sugerir mais uma saída para essa grave dificuldade enfrentada na preparação moral do leigo, ao recomendar que o “marido um dia com os filhos e a mulher outro dia com as filhas” frequentem as igrejas da freguesia bracarense. Para esse bispo, ao visitarem as igrejas, essas famílias entenderiam melhor o valor dos santos sacramentos e aprenderiam logo “o Pai Nosso, a Ave Maria, o Credo e os artigos da fé.” Pires julga ser importante lembrar a necessidade dessa gente casada de acompanhar os filhos a essas idas à igreja, pois, quanto mais próximos de um pároco todos eles estivessem, menos seriam os riscos de cometerem um pecado; desde que passassem – é claro – a respeitá-lo e nunca mais parassem de ouvir as missas.⁹⁹ A proclamação dessa necessidade de levar homens e mulheres para dentro das igrejas para que aprendessem verdadeiramente a palavra divina, não era, contudo, exclusiva das constituições de Luís Pires, ao contrário, aparece destacada em muitos outros escritos bispais dessa época. Na verdade, por volta do século XIV surge, num crescendo, a necessidade de divulgar uma predição acerca do que era preciso conhecer nas visitas às igrejas. Dito de outro modo, em se tratando, pois, de um período em que os eclesiásticos buscavam combater as práticas infieis e o desregramento das ações dessa gente casada, como foi visto no início deste capítulo, bispos de diferentes lugares da Península Ibérica procuravam promulgar certas advertências que deveriam ser apregoadas aos leigos nessas idas às igrejas;¹⁰⁰ advertências essas que merecem um pouco mais de atenção agora.

Nesse rol de advertências aparece uma série de propostas específicas para corrigir a vida dos varões casados. Diego de Muros, do bispado galego de Tuy, apregoa a seus clérigos que, “sob pena de excomunhão, nenhum homem despose nem case escondido sem primeiro ser publicado tal casamento e acabadas as admoestações” oferecidas durante as missas de domingo, anteriores à cerimônia matrimonial.¹⁰¹ Nessas linhas, Muros discute os procedimentos sujeitos à admoestação dos casados, destacando as maneiras como o pároco deveria guiar os leigos no interior de seu grupo para que estes colocassem em prática todas as

⁹⁷ **SYNODICON HISPANUM**, Vol. II, p. 105.

⁹⁸ MATTOSO, J. (org.). **História da Vida Privada em Portugal**, p. 33.

⁹⁹ FLANDRIN, J. A vida sexual dos casados na sociedade antiga: da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos. In: ÁRIES, P; BÉJIN, A (org). **Sexualidades ocidentais**. São Paulo: Brasilienses, 1985, pp. 135-154.

¹⁰⁰ Para compreender a nova pastoral que se forma a partir do século XIII, sugiro: MICHAUD-QUENTIN, P. Les méthodes de la pastorale, Xe-XVe siècles, **Miscellanea medievala**, 7, 1970, pp. 76-91.

¹⁰¹ **SYNODICON HISPANUM**. Ed. Antonio Garcia y Garcia. Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 1981, Vol. I, p. 333.

recomendações sugeridas nas reuniões sinodais. Tal cuidado relativo à fixação de ações modelares aos varões passou a demandar certa iniciativa de Diego de Muros e Luís Pires, bem como de seus congêneres coetâneos, no sentido de fazer do confessor o principal clérigo com autorização eclesiástica para interferir na vida do marido, de sua esposa e filhos, podendo aconselhá-los e ouvir a confissão em todos os momentos em que viessem à igreja à procura de consolo espiritual.¹⁰² De um modo geral, ao comparar as constituições do bispo português Luís Pires com essas regras propostas por Diego de Muros, é possível dizer que esses clérigos consideravam obrigação de qualquer paróquia do bispado atender os fiéis quando fossem procurados.

Os sínodos portugueses e leoneses (ou galegos) estavam em constante diálogo sobre essa preocupação de converter os fiéis e conscientizá-los sobre as práticas adequadas de seguir no quotidiano do casamento. Tal diálogo ocorria não apenas por esses reinos serem vizinhos, mas sobretudo dada à decisão papal de deixar até o ano de 1393, sob a custódia de Braga, os bispados castelhanos de Mondonhedo, Lugo, Astorga, Orense e Tuy. E, nas mãos de Santiago de Compostela, o controle das dioceses portuguesas de Lamego, Idanha (Guarda), Lisboa e Évora – um quadro que favoreceu a constante troca de dúvidas e soluções acerca da pregação da palavra divina entre as regiões envolvidas, mesmo depois desta data, quando boa parcela desses bispados já dividia, espontaneamente, uma preocupação muito parecida a respeito da preparação moral dos homens leigos.¹⁰³ É incomum encontrar uma constituição sinodal elaborada em algum desses bispados, entre os séculos XIV e XV, em que não haja menção às regras que os párocos precisavam transmitir aos homens e mulheres, por isso se tornou tão importante para os clérigos paroquianos saberem a maneira correta de aconselhar tanto pessoas comuns como homens nobres dos séquitos régios.

Mas voltemos a explorar o que nos interessa diretamente: as propostas elencadas apenas nos sínodos portugueses. O arcebispo de Braga, D. Diogo de Sousa, faz uma extensa justificativa para lembrar a obrigação de o homem e a mulher se interessarem pelas idas às igrejas, tão estimadas na época. Primeiro, apregoa o seguinte parecer aos clérigos do Porto: “achamos que certos sacramentos são necessários a qualquer fiel cristão. Os quais são: Batismo, Confirmação, Extrema Unção e Eucaristia. E chamam-se necessários, porque nenhuma pessoa sem eles pode ser salva.” Adiante, ele ordena a todos os abades e capelães do bispado “que, pelos domingos do ano, ensinem a seus fregueses aquelas coisas que para sua

¹⁰² MARQUES, O. **Portugal na crise dos séculos XIV e XV**. Lisboa: Editorial Presença, 1986, pp.376-377.

¹⁰³ GARCIA Y GARCIA, A. **Estudios sobre la canonística portuguesa medieval**. Madrid: Fundacion española, 1976.

salvação cumpre saberem, em geral e ao pé da letra”: o valor desses sacramentos.¹⁰⁴ Souza ainda lembra – no sínodo do Porto e, posteriormente, no sínodo de Braga – que algumas de suas “constituições são de interesse dos leigos e pouco lhes proveriam se eles não as ouvissem.” Por conta disso, ordena ainda “a todos os abades que, nos domingos e em festas, cada um em sua igreja leia e divulgue a todo povo todas as constituições que aos ditos leigos dizem respeito [...]”¹⁰⁵ Além de ensinar o valor dos sacramentos, os párocos deveriam mostrar diretamente aos leigos as discussões promovidas nos sínodos a respeito de suas práticas. Desse modo, comparecer às missas era importante para o casal saber o que se falava sobre a vida matrimonial no sínodo e para tirar proveito dos ensinamentos sugeridos pelo bispo quanto às suas próprias ações.

Preocupado em divulgar tal obrigação, típica desse dia da semana, o bispo da Guarda, Vaz Gavião, arremata a discussão sobre o assunto em seu sínodo, anunciando a seguinte advertência a todos que ali se encontravam: “como muitos por sua negligência não sabem, e cabe a nós amparar a saúde da alma dessa gente, mandamos a todos os priores e capelães que, nos domingos, na hora em que estes fiéis vierem à oferta, digam publicamente” o Pai Nosso e a Ave Maria. A seguir, estipula uma multa – ao que parece, não cogitada pelos outros bispos – no valor de cinquenta reais àquele pároco que se mostrasse desinteressado em ensinar esse conjunto de orações. Gavião exigia também dos párocos que avisassem repetidas vezes ao varão casado sobre sua responsabilidade de frequentar a missa dominical apenas na igreja matriz de sua freguesia, e de ir a ermidas ou mosteiros somente em outros dias da semana, fixando outra multa de dez reais àquelas pessoas que desrespeitassem a regra.¹⁰⁶ Esta última multa devia-se, sobretudo, à aspiração eclesiástica de concentrar a administração do sínodo na igreja matriz, onde ficava o registro dos nomes das pessoas batizadas e daquelas que tinham confessado seus pecados, bem como era onde também os sínodos deveriam ser organizados anualmente. Como Gavião, muitos outros bispos se preocupavam em justificar a importância de as pessoas ouvirem as missas aos domingos; na verdade, as constituições sinodais tiveram papel significativo na consolidação dessa iniciativa de que a missa dominical era o principal compromisso religioso do cristão durante a semana. A partir dessa consideração a respeito da importância da missa dominical, não seria um equívoco dizer que o esforço dos bispos foi no sentido de fixar uma espécie de rotina semanal a ser adotada à risca por todos os habitantes do bispado.

¹⁰⁴ DIOGO DE SOUSA. *Constituições de Diogo de Sousa*, p. 79.

¹⁰⁵ DIOGO DE SOUSA. *Constituições de Diogo de Sousa*, p. 190.

¹⁰⁶ *SYNODICON HISPANUM*, vol. II, p. 237.

A missa aos domingos era tão fundamental que os bispos proibiram a abertura de tabernas e o comércio de alimentos na hora em que o pároco a celebrava, visando, com essa proposta coercitiva, conscientizar os fiéis a frequentarem somente igrejas e a se preservarem de atividades mundanas num momento reservado unicamente à adoração divina.¹⁰⁷ Daí advém o porquê de o bispo D. Esteves de Azambuja ditar ainda aos clérigos de Lisboa a ordem: “que ninguém servisse nem fizesse obra de servidão nos dias de domingo, bem como em festas estabelecidas em reverência a Deus e a outros santos, ocasiões em que a Igreja manda guardar de toda obra.”¹⁰⁸

Para convencer esses casados a respeitarem a fundo as bases do matrimônio, o bispo Gavião ressalta outro plano estratégico: que “todos os priores e capelães de cura do bispado admoestem com diligência seus paroquianos e fregueses, quando estes querem se casar”, e os façam receber “as bênçãos ordenadas pela santa Igreja por serem tão santas e de muita virtude.”¹⁰⁹ E vai mais além. Gavião recorda – à semelhança de Muros, de Tuy – a função dos clérigos desse bispado de prepararem o homem leigo para o casamento, repreendendo-o durante os três domingos anteriores à cerimônia matrimonial. Nesse ínterim, o homem aprenderia as lições mestras inerentes à formação moral de qualquer bom esposo, a saber, a forma exemplar de lidar com sua mulher e os prejuízos de cometer o pecado da luxúria no cotidiano de sua vida de casado – ensinamentos que serão abordados mais detidamente na segunda parte deste estudo.

Diogo de Sousa comenta igualmente a necessidade de essa gente, depois de casada, ser aconselhada a batizar seus filhos, “do dia de sua nascença até oito dias depois.”¹¹⁰ Semelhante direção segue João Afonso Ferraz, o cônego e chantre da Sé do Porto, o qual, em um sínodo no bispado de Valença do Minho, não se exime também de exortar os curas de almas a “admoestar os fregueses com filhos ou filhas pequenos,” durante as missas dominicais, com a finalidade de que os pais tomassem juízo e batizassem suas crianças poucos dias após o nascimento.¹¹¹ Essas duas passagens resumem bem a obrigação importantíssima dos clérigos de informar certos princípios relativos à formação dos filhos nas missas dominicais. Não bastava, assim, admoestar o casado apenas em três missas anteriores ao casamento, era preciso adverti-lo também em todos os domingos do ano para jamais negligenciar, parcial ou inteiramente, suas funções como pai e marido.

¹⁰⁷ COELHO, M. A festa – a convivialidade In: MATTOSO, J (org.). **História da vida privada em Portugal**, pp. 151-152.

¹⁰⁸ **SYNODICON HISPANUM**, Vol. II, p. 335.

¹⁰⁹ **SYNODICON HISPANUM**, Vol. II, p. 236.

¹¹⁰ DIOGO DE SOUSA. **Constituições de Diogo de Sousa**, p. 70.

¹¹¹ **SYNODICON HISPANUM**, Vol. II, p. 434.

Deixemos, entretanto, um pouco de lado o papel das constituições sinodais e abordemos outro gênero que também serviu de referência para a formação moral dos homens: o catecismo. Em sintonia com essas discussões sinodais, o já mencionado monge cisterciense Zacarias Paio da Pele lembra os párocos portugueses de informarem ao homem casado a obrigação de preservar o domingo, advertindo que

[...] seis dias da semana trabalharás e farás todas suas obras e o sétimo folgarás. No dia de folga do teu senhor Deus guarda-te do que comumente faz nesse dia, fazendo santas obras, assim como manda o teu senhor Deus. **Não farás nesse dia nem uma coisa, nem teu filho, nem tua filha, nem teu servo, nem tua serva, nem teu boi, nem teu asno, nem outra besta, nem o estranho, que morar contigo de das tuas portas para dentro e te serve.** Salvo se for obra de necessidade, que não se possa escusar ou obra de piedade.¹¹² (Grifos meus)

Nesse seu catecismo, Paio da Pele, tão apreensivo como os bispos, explica que os pais precisavam ensinar devidamente aos filhos a praticar apenas obras necessárias ou de piedade no domingo. E acrescenta uma informação nova, ao deixar claro que nem mesmo os animais podiam servir a seus donos nesse dia sagrado. Tal monge cisterciense fixa, assim, o dever do homem de dar provas de seu amor a Deus, o que não se atingia sem uma dedicação exclusiva ao cuidado com o corpo, evitando toda e qualquer atividade brusca em um momento destinado a refletir sobre a vida. A razão de tudo isso era que só haveria um entendimento profundo da palavra divina se esse varão soubesse da importância de reservar um momento para analisar as possíveis ações não condizentes com o compasso de sua experiência como cristão na Terra.

Em pouco tempo, os clérigos portugueses começaram a se importar cada vez mais com a elaboração desse tipo de cartilha. Tanto que após Zacarias da Pele confeccionar esse seu breve catecismo, outro que também julgou necessário tornar os clérigos verdadeiros educadores dos casados e de seus filhos foi o bispo de Ceuta, D. Diogo Ortiz. Na obra *O Catecismo pequeno*, Ortiz sintetiza, e isso será discutido melhor na segunda parte deste trabalho, a importância de os clérigos atentarem para o grau de instrução dos leigos, ao explicar, pormenorizadamente, o interesse de sua obra:

Santiago Apóstolo, em sua Epístola Canônica diz que, para nos salvarmos, temos que ter fé e obras, scilicet, crer o que a Santa Madre Igreja crê, e obrar as obras que ela nos ensina e Deus manda. E Atanásio no Símbolo [a oração comumente conhecida como Credo] diz que devemos “crer e bem obrar

¹¹² FORTUNATO DE S. BOAVENTURA (org.). *Collecções de inéditos portugueses*, p.134.

naquilo que a Igreja nos ensina se queremos ser salvos. E Cristo Nosso Senhor disse: “Quem crer e for batizado será salvo e quem não crer será condenado. E, em outro lugar: “se queres entrar na vida,” scilicet, faz boas obras. E, portanto, esta breve, clara e necessária Doutrina terá duas partes. A primeira, o que o cristão tem de crer. A segunda, do que se tem de fazer para ir ao Paraíso. E, porque é doutrina para ensinar aos ignorantes, procedemos como quem ensina ler ou escrever meninos, por breves, claras e palpáveis segundo a capacidade daqueles para cujo proveito se escreve [...]. **E, porque é doutrina para ensinar aos ignorantes, procedemos como quem ensina ler ou escrever meninos, por breves, claras e palpáveis segundo a capacidade daqueles para cujo proveito se escreve [...].** (Grifos meus)¹¹³

É a partir dessa ideia de que a doutrina cristã precisa ser transmitida aos incultos, através do ensinamento exaustivo da palavra divina, que Ortiz principia seu raciocínio, deixando ressaltada a necessidade de esses aprenderem primeiro o valor de ter fé em Deus, incondicionalmente. Mas isso só não bastava. Devia-se saber também o papel geral dos sacramentos, como se vê neste conselho: “o cristão deve guardar os mandamentos e obrar virtudes, e do que tem de fugir é dos pecados”. E “o remédio que o cristão tem para sair dos pecados são os sacramentos da Igreja.”¹¹⁴

As palavras de Luís Pires, Diogo de Sousa e Diogo Ortiz dão mesmo a entender que a divulgação dos valores sacramentais em muito podia contribuir para que o homem deixasse de praticar toda a série de desvios apontados nos sínodos bispais. E isso ocorreria em razão de dois motivos principais: porque tais homens viveriam quotidianamente a proposta de vida indicada a eles pelos párocos e demais clérigos; e, o mais importante, eles mesmos poderiam aos poucos sentir vontade de abandonar seus costumes pecaminosos na expectativa de viver integralmente uma vida cristã.¹¹⁵ Levando-se em conta a crença tomasiana das “três coisas necessárias ao homem para sua salvação” – a primeira, “o conhecimento daquilo que se deve crer; a segunda, conhecer o que se deve desejar, e a terceira, conhecer o que se deve realizar” na terra – o principal modo de recuperar a alma do cristão seria incentivá-lo a compreender o que compunha uma postura virtuosa; e, por extensão, assim faria seu corpo sentir fortemente a presença divina em sua vida.¹¹⁶

As igrejas matrizes de Lisboa, Porto e Braga tornaram-se os principais lugares em que a escrita de constituições sinodais foi valorizada e difundida pelos seus bispos, entre os

¹¹³ DIOGO ORTIZ. **O Cathecismo pequeno**. Ed. De Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2001, p. 133.

¹¹⁴ DIOGO ORTIZ. **O Cathecismo pequeno**, p. 256.

¹¹⁵ A respeito do papel social dos sínodos, foi fundamental para nossa reflexão o estudo de: GARCIA Y GARCIA, A. **Proyección de la canonística portuguesa medieval en España**. Lisboa: Academia portuguesa da História (atas de colóquio), 1982.

¹¹⁶ TOMÁS DE AQUINO. **Sermões sobre o Pai Nosso e a Ave Maria**. Rio de Janeiro: Edições eletrônicas, 2003, p. 03.

séculos XIV e XV em Portugal.¹¹⁷ Isso não quer dizer que os bispos tenham tido vida fácil na tarefa de estimular o homem a refletir sobre sua postura. Provavelmente, como já apontamos atrás, era a falta de comprometimento desses homens o principal obstáculo ao trabalho dos bispos, daí eles fazerem de tudo para que os párocos confessores fossem seus representantes diretos em todas as freguesias do bispado e levassem a devida instrução à gente perdida.

Tal missão pedagógica dos sínodos assenta-se – como veremos melhor em outra altura deste trabalho – no pressuposto de que os párocos confessores seriam os próprios representantes de Cristo, pois, a exemplo de suas ações salutares, eles também poderiam curar os pecados do homem leigo, transmitindo pela boca o perdão de Deus às faltas cometidas em diversos momentos da vida.¹¹⁸ Já lembrava Ambrósio de Milão, um dos principais teólogos do século IV e responsável por ordenar, na obra *Penitência*, as primeiras regras cristãs acerca da prática penitencial: “[...] parecia impossível que os pecados fossem perdoados mediante a penitência; pois isso concedeu Cristo aos apóstolos e para eles foi transmitido o ministério dos sacerdotes. De modo que foi feito possível o que parecia impossível.” Deus, segundo ele, prometeu a todos a misericórdia e “concedeu, então, aos seus sacerdotes a faculdade de absolver sem exceção alguma. E aquele que exagerou no pecado, devia fazer a penitência prescrita pelos sacerdotes.”¹¹⁹ Posteriormente, clérigos, entre os séculos XIV e XV, atualizaram tal prática de buscar na própria Bíblia passagens da vida de Cristo para exortar a possibilidade da purificação dos pecados e o papel dos sacerdotes (párocos) como intermediários do poder salvífico de Deus.

Essa prática corrente, na época, de lembrar passagens da vida de Cristo, e com isso frisar o poder salvífico de Deus, fica bem clara na re-compilação portuguesa dos *Evangelhos e Epístolas com suas Exposições em Romance*. Logo no prólogo, esta obra é definida como um livro que contém “as milagrosas obras, esclarecidos exemplos e a doutrina perfeita de Cristo nosso redentor.” Essa história, segundo o compilador, apresenta vantagens, “porque as outras tratam geralmente de nobres e grandes feitos de homens mortais e barões famosos.”¹²⁰ Já esta trata “da própria vida de Cristo.” Em certa altura dessa obra, Guilherme parisiense considera o seguinte:

¹¹⁷ É interessante notar que as Catedrais, a partir do século XIII, se tornaram os principais polos para se disseminar a pregação e difundir a fé pelas redondezas das cidades. DUBY, G. **Tempo das Catedrais**. Lisboa: Editorial Estampa, 1979, pp. 99-136.

¹¹⁸ FLOREZ, G. **Penitencia y Unción de enfermos**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1993, pp. 88-89.

¹¹⁹ AMBRÓSIO. **La Penitencia**. Ed. Manuel Garrido Boñano. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1993, p. 41.

¹²⁰ GUILHERME PARISIENSE. **Evangelhos e epístolas com suas exposições em romance**, p.1.

[...] a gafidade foi limpada de três maneiras que significam três maneiras de perdoar os pecados. A primeira foi em lavá-lo com água como a gafidade de Namã. Segundo se mostra no quarto capítulo dos Reis ao quinto e significa o batismo no qual todos pecados são limpados, assim foi limpado Constantino corporalmente e espiritualmente. Na alma e no corpo. **A outra foi o ato de demonstrar aos sacerdotes, isso significa confissão, pela qual os pecados são limpados, pela qual diz Santiago: confessais uns aos outros os vossos pecados e fazeis oração uns pelos outros porque assim sereis salvos.** A terceira foi no tocar da mão de Cristo como aqui significa as boas obras, pois se o homem que está em pecado mortal não se desesperar, mas fizer boas obras, e rezar e jejuar dando esmolas e ouvindo a palavra de Deus [...] (Grifos meus)¹²¹

Tanto o Batismo como a Penitência aparecem aqui como sacramentos instituídos por Cristo e referentes aos principais ritos dirigidos à correção dos pecados dos fiéis. O Batismo, para absolver do pecado original, com o qual os homens nasciam em razão do deleite de Adão com Eva no Paraíso; e a confissão penitencial, que visa perdoar os pecados cometidos quotidianamente pelos fiéis –¹²² como veremos melhor em outro momento.

Além disso, essa glosa dos Evangelhos bíblicos respalda uma das principais prescrições sinodais de D. Diego de Sousa – conselho também dado por D. Luís Pires, em 1477, no sínodo de Braga – para que o cristão confessasse seus pecados mortais pelo menos “uma vez ao ano” e, do mesmo modo, sempre que adoentasse ou as mulheres estivessem “em parto”, ou ainda quando todos estivessem “postos em algum perigo de morte”.¹²³ Em outros termos, uma das justificativa, senão a principal, para editar tais glosas em português foi a necessidade do bispo de ter em mãos argumentos e exemplos bíblicos para fundamentar melhor os conselhos prescritos aos párocos, especificamente as normas para a definição da prática confessional.

Tal incursão pedagógica leva-nos a interrogar como o comportamento dos homens são remodelados no processo de introjeção de novos posicionamentos a partir da confissão penitencial. A análise do papel geral dos sacramentos será orientadora desta discussão, assim como – e principalmente – a função tranquilizadora da consciência inerente ao sacramento da Penitência. Serão, ainda, contempladas a formação moral do confessor e a instrução que ele recebe para corrigir os deslizes pecaminosos dos leigos em Portugal.

CAPÍTULO 2

O bom fiel na trama dos tratados de confissão

¹²¹ GUILHERME PARISIENSE. *Evangelhos e epístolas com suas exposições em romance*, p. 67.

¹²² MINOIS, G. *Les origines du mal*. Une histoire du péché original. Paris: Fayard, 2002, pp. 81-117.

¹²³ DIOGO DE SOUSA. *Constituições de Diogo de Sousa*, p. 91.

O bispo Diogo de Sousa, em certa altura das constituições bracarenses, apregoa aos párocos que eles “devem saber a gramática para que entendam as coisas necessárias de serem compreendidas nos Cânones Penitenciais.”¹²⁴ A gramática, arte de ler e de escrever e que, por isso mesmo, demandava uma iniciação, surge na sua reflexão, como se vê, como uma condição para o desvendamento dos Cânones penitenciais.¹²⁵ Estes apareceram em solo português, nessa época, também sob a designação de tratados de confissão e se constituíram como um discurso orientado a destacar a importância de se corrigir a consciência do penitente por meio da confissão de seus pecados. Como era considerado obrigatório os esposos conhecerem um pouco desses preceitos para transmiti-los aos filhos e à esposa, importa analisar como o conhecimento acerca do sacramento da Penitência foi divulgado em Portugal. Do mesmo modo, considerando que os bispos portugueses se preocupavam em levar os párocos a ensinar aos homens casados as regras elementares de uma boa formação cristã, o papel geral dos tratados de confissão na propagação desses valores do final do século XIV ao limar do século XVI no reino português é o primeiro ponto a ser tratado.

No cânon XXI do IV concílio de Latrão – reunido em 1215 na cidade de Roma –, é instituída no Ocidente a obrigação sacramental de homens e mulheres, quando chegam “à idade de discernimento, confessar todos os seus pecados no mínimo uma vez por ano diante de seu sacerdote e realizar a melhor penitência imposta”.¹²⁶ Se assim não fosse, o cristão seria “cortado da Igreja (excomungado) durante a vida e privado da sepultura cristã em morte.” Nesse concílio, também se determina que “esse salutar decreto seria publicado com frequência nas igrejas, com o objetivo de que ninguém encontrasse nenhuma sombra de desculpa” ou se ausentasse de suas obrigações anuais para com o confessor;¹²⁷ tudo isso com o propósito de oficializar a confissão como um rito indispensável no cumprimento do sacramento da Penitência. Mais do que servir de referência ou de fonte eclesiástica, esse cânon em questão, também chamado *Omnis utriusque sexus* na época, determinou as

¹²⁴ **SYNODICON HISPANUM**. Vol. II, Ed. António Garcia y Garcia e Isaias Rosa Pereira. Madrid: Editorial Católica, 1982, p.164.

¹²⁵ MURPHY, J. **La Retórica en la Edad Media**. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento. Cidade do México: Fondo de cultura Económica.1986, p. 36.

¹²⁶ BOLTON, B. **A reforma na Igreja na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1983, pp.126-130.

¹²⁷ **CANÔNES DO IV CONCÍLIO DE LATRÃO**. Disponível em:

<www.fordham.edu/halsall/basis/latran4.html>. Acesso em: 14 abr. de 2011 (Tradução minha)

diretrizes básicas para bispos e confessores refletirem sobre as maneiras adequadas de conduzir o cristão a se confessar.¹²⁸

Surpresos com essa nova obrigação de ouvir o arrependimento dos leigos pelos pecados cometidos e preocupados em divulgar as práticas salutares da confissão nos diversos sínodos eclesiais daquele período, clérigos – formados nos ditames morais desse referido concílio de Latrão – tomaram a iniciativa de promover a escrita de tratados em que os pecados capitais, as regras da boa confissão e os principais preceitos cristãos são os focos.¹²⁹ Esse procedimento de compilação, intimamente associado, na época, à valorização desses manuais, revela a necessidade dos confessores instruídos de tornar conhecido o complexo exercício da confissão penitencial à vista de todos os demais clérigos.¹³⁰ Tendo em conta tal alvo pedagógico, o esforço dos confessores letrados se faz sempre no sentido de materializar os ensinamentos divinos, com o fim último de livrar completamente do esquecimento as novas obrigações sacramentais, tanto de clérigos quanto dos leigos.¹³¹ Pode-se situar, por volta do início do século XIII, o surgimento dessa frutífera iniciativa clerical de reunir num único tratado todo o conjunto de valores relativos à prática da confissão penitencial. Tal iniciativa foi reforçada significativamente nos séculos seguintes, quando houve a tradução dessas obras para diferentes línguas vulgares e quando apareceram outros volumes do mesmo gênero, igualmente bem recheados.¹³²

Há várias dessas obras provenientes principalmente de Castela, França e Inglaterra, tais como as sumas de Alain de Lille, Thomas de Chabham, Robert de Flamborough, Raimond de Peñafort e de Pierre Chantre. O impacto das sumas na sociedade foi tal que clérigos as recompilaram em livros menores, conhecidos na época como manuais de confissão. Eram livros mais leves e fáceis de serem manejados pelos confessores, e nos quais se destacavam apenas os ensinamentos básicos referentes à confissão penitencial.¹³³ Esse gênero pedagógico ora era rotulado como suma ou tratado, ora como manual, mas a diferença na nomenclatura não interfere no objetivo comum: promover a formação moral dos clérigos

¹²⁸ GROUPE DE LA BUSSIÈRE. *Pratiques de la confession des Pères du desert à Vatican II*. Quinze étude d'hitoire. Paris: Éditions Du Cerf, 1983, pp. 73-80.

¹²⁹ DELUMEAU, J. *O pecado e o medo*. Bauru: EDUSC, 2003, pp. 375-376. Delumeau explica que tais obras não ficavam restritas aos reinos nos quais haviam sido compiladas, pois foram utilizadas amplamente em todos os cantos do Ocidente. Por isso, podemos supor que são obras que não se prendem a um único território, dado essa condição de referência geral entre os clérigos.

¹³⁰ FIREY, A (org.). *A new history of penance*. Danvers: BRILL, 2008, pp. 240 -255.

¹³¹ A respeito do binônimo memória/esquecimento, seu lado condenável e seu lado necessário, na Idade Média, ver: RICOEUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp, 2007, pp. 75- 82.

¹³² PILOSU, M. *A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1995, pp.101-167.

¹³³ MICHAUD-QUETIN, P. *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècles)*. Louvain: Nauwelaerts, 1962, pp. 68-71.

confessores e beneficiar, conseqüentemente, a qualidade da confissão penitencial dos fiéis. Em outras palavras, os bispos e confessores eruditos consideravam a divulgação dessa gama de obras resultado de um esforço conjunto para se efetivar a prática da confissão penitencial, o que acabou proporcionando aos tratados e manuais de confissão o mesmo fim pedagógico.

Além disso, é importante ressaltar que os tratados de confissão eram provavelmente as únicas produções normativas responsáveis por definir em uma única obra o significado do sacramento da Penitência e também as posturas a serem seguidas após reconhecer seu pecado. Tais obras eram frequentemente utilizadas pelo confessor na expiação das faltas dos homens casados e também de seus filhos ou dos próprios clérigos, servindo como uma espécie de glosa geral acerca dos pecados capitais a serem conhecidos pelo pároco. Nelas, o confessor poderia encontrar facilmente sugestões, críticas e apontamentos dirigidos à melhoria do comportamento dos cristãos em geral.¹³⁴

O *Livro das confissões*, de Martín Pérez, o *Tratado de confissão*, de um anônimo, e o *Sacramental*, de Clemente Sánchez serviram, pois, de apoio teórico aos confessores portugueses, ou seja, foram essas três obras as principais fontes responsáveis por definir os princípios morais da confissão penitencial da Igreja em Portugal no século XV. Como até o limiar do século XVI, os confessores letrados do reino não tinham ainda o hábito de elaborar seus próprios manuais de confissão, tornou-se uma atitude corriqueira a busca, na versão portuguesa dos tratados castelhanos de Pérez e de Sánchez, bem como no *Tratado de confissão* de origem incerta, dos fundamentos morais, lançados no IV Concílio de Latrão, a respeito não apenas da confissão penitencial, mas também do papel moral de outros sacramentos da Igreja na vida do cristão, como o Matrimônio.¹³⁵

Em uma época em que a prática do sacramento da Penitência vinha se firmando, até mesmo um leigo, Garcia de Resende, membro da corte avisina, também procurou elaborar – assim como fizeram os confessores Pérez e Sánchez – um manual de confissão. Nesse manual, conhecido como *Memorial dos pecados* e compilado na primeira metade do século XVI, Resende anunciou: “religiosos, eclesiásticos, casados, solteiros, viúvos e oficiais de ofícios mecânicos, cada um precisa ver o estado em que vive, se nele faz o que deve [...]”¹³⁶ Propôs, igualmente, no mesmo tratado, que a confissão penitencial era a oportunidade de se autocorriger e viver tranquilamente, de acordo com sua condição.

¹³⁴ RAMOS-REGIDOR, J. **Teologia do sacramento da Penitência**. São Paulo: Paulus, 2006, pp. 187-193.

¹³⁵ BRAGANÇA, J. **Liturgia e espiritualidade na Idade Média**. Universidade católica editora, 2008, pp. 563-579.

¹³⁶ RESENDE, G. **Breve memorial dos pecados e cousas que pertencem ha confissam hordenado**. Ed. Joaquim Bragança. Lisboa: [s. n.], 1980, p. 1.

Como a problemática acerca do sacramento da Penitência era, anteriormente, discutida exclusivamente pelos clérigos em sínodos e tratados, a obra *Memorial dos pecados*, por ter sido escrita por um leigo, é ilustrativa de que as preocupações com a confissão não estavam restritas apenas aos clérigos. Todavia, não se pode dizer que ela conseguiu angariar a mesma confiabilidade e credibilidade que as obras de Martín Pérez e de Clemente Sánchez gozavam, justamente pelo fato de os confessores serem considerados aqueles que melhor conheciam a temática, além de serem autorizados para tratar das questões ligadas ao seu ofício. Os tratados de Pérez e Sánchez, bem como o *Tratado de confissão* de um anônimo, foram, dada a legitimidade da sua autoria, os que, juntamente com os textos sinodais, mais diretamente fixaram as principais diretrizes para a assimilação dos sacramentos da Igreja pelos fiéis. Essas obras, a propósito, foram o suporte essencial para o conhecimento dogmático das práticas penitenciais e, portanto, se configuraram como autoridade no assunto; autoridade que não ficou ameaçada mesmo quando surgiu essa nova obra, escrita por um leigo, sobre tema e propósitos parecidos.¹³⁷ Os conselhos prescritos em suas páginas foram, pode-se dizer, aceitos como incontestáveis pelos párocos confessores portugueses ou castelhanos no que se referia, sobretudo, ao modo correto de exortar os cristãos de seu bispado.

Nos tratados de Pérez e Sánchez, como já foi apontado atrás, o objetivo declarado era formar o clérigo com a finalidade de admoestar os homens na hora da confissão – de modo similar a outras obras desse mesmo gênero –, fazendo-os terem em mãos uma lista detalhada dos valores inerentes à conduta ideal de um bom fiel nas diferentes esferas da existência. Para atingir tais objetivos e corroborar suas explicações, Sánchez enfatiza a opinião de vários filósofos, apregoando que o “sacramento é, segundo diz o mestre das Sentenças, sinal de coisa sagrada” e, segundo atesta S. Agostinho, “no livro da doutrina cristã, forma visível da graça que não pode ser vista.” Recorda ainda a opinião de Hugo de S. Victor de que o sacramento significa “elemento material que dá alguma graça visível por satisfação” ao homem.¹³⁸ Mais do que definir esse conceito ou reunir um conjunto de definições semelhantes de seu significado, Sánchez se preocupa em ressaltar os cinco proveitos de todos os sacramentos: “o primeiro é que limpa os pecados, assim como é o batismo. O segundo confirma os bens que o homem faz. O terceiro faz ao homem ser do corpo místico que é o corpo de Jesus Cristo [...]

¹³⁷ Para entender o lugar das *auctoritates* na Idade Média, sugiro: RICOEUR, P. **A memória, a história e o esquecimento**, p. 78.

¹³⁸ SÁNCHEZ, C. **Sacramental**. Ed. José Barbosa Machado. Lisboa: Edições Vercial, 2010, p. 113.

O quarto faz o homem ser justo [...] O quinto prepara o homem para a vida do outro mundo [...]”¹³⁹

À medida que o cristão vê passar cada etapa de sua vida, ele sente, na visão desses confessores, a experiência de vivenciar cada sacramento de uma vez.¹⁴⁰ Tudo se inicia no nascimento, quando o batizado é ministrado para livrar da mácula do pecado original, e chega às vésperas da morte, momento de receber a Extrema Unção dos pecados mortais cometidos até o fim da existência terrena.¹⁴¹ Entre o início e o fim da vida, há diferentes obrigações sacramentais destinadas à formação cristã do fiel, por exemplo, a confirmação do batismo, a confissão penitencial antes de comungar na Páscoa e as responsabilidades da vida de casado.¹⁴² Como resume Martín Pérez:

O Batismo o começo. A Penitência para o meio, a unção para o fim. Esses três sacramentos são para saúde da alma. A Penitência é mezinha da alma para todo ser salvar. A unção é para a saída desta vida e para a alma passar mais limpa. E assim são estes sacramentos para a saúde da alma. O Batismo para o começo. A penitência para o meio. A unção para o cabo. Os outros quatro são outrossim mezinhas e saúde para a alma nesta vida. A Confirmação prepara a alma para lidar com os pecados e para defender a fé dos inimigos gentios e pagãos judeus e hereges. O santo sacramento do altar é manjar da alma [...] O Matrimônio é remédio de saúde para os fracos da carne. A Ordem é ensinamento e consagração dos ministros que estas santas mezinhas têm de ministrar.¹⁴³

Para esse clérigo, tais obrigações estão, pois, separadas em dois fortes grupos de sacramentos: um primeiro, formado por Batismo, Confirmação, Corpo de Cristo, Penitência e Extrema Unção, voltado para o aprimoramento individual; um segundo, composto por Matrimônio e Ordem Clerical, destinado a reger a vida do homem na comunidade. Ao mapeá-los, o clérigo Pérez sintetiza magistralmente o potencial de todos eles, ao dizer: “sete são os sacramentos principais. Todos juntos são como rios cabedais na santa igreja”, ou seja, em sua opinião, esses ritos sacrais se tornaram o esteio da fé do cristão, por normatizarem as principais etapas

¹³⁹ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 114.

¹⁴⁰ Para Lucien Febvre, [...] “as pessoas achavam-se mergulhadas desde o nascimento num banho de cristianismo, do qual não se evadiam nem mesmo na morte. [...] Do nascimento até a morte, estendia-se toda uma cadeia de cerimônias, de tradições, de costumes, de práticas [...]” Com essas palavras, o historiador Febvre nos auxiliou a entender como a pessoa, entre os séculos XV e XVI, tinha sua vida cingida pelos sacramentos. FEBRE, L. *O problema da incredulidade no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 292.

¹⁴¹ Cf. PALAZZO, E. *Liturgie et société au moyen âge*. Paris: Aubier, 1995, pp. 20-21.

¹⁴² TEETAERT, A. *La confession aux laïques dans l'église latine*. Depuis le VIII siècle jusqu'au XIV siècle. Paris: J. Gabalda Éditeur, 1926, pp. 236-256.

¹⁴³ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Ed. de José Barbosa Machado e Fernando Alberto Torres. Vol. II. Braga: Edições Vercial, 2009, pp. 24-25.

de sua vida.¹⁴⁴ Tais inquietações o instigam a dividir seu tratado em três partes: “a primeira fala dos pecados comuns e gerais a todos os estados; a segunda fala dos pecados espirituais, em que podem cair os cristãos; a terceira fala dos sacramentos.”¹⁴⁵ Sua proposta é dissertar, de saída, sobre os tipos de pecados ouvidos corriqueiramente pelos confessores na confissão, com a finalidade de mostrar, no final da obra, a importância dos sacramentos como uma espécie de proteção eficaz contra todos esses males.

Tratava-se de convencer os confessores de como era importante a vida religiosa e a laical estarem sacramentadas nas suas diferentes esferas. Nesse caso, o homem leigo passa a ser exortado, depois do Batismo e da Confirmação, a comungar periodicamente e, por volta dos quatorze anos, quando se definia por não seguir a vida religiosa, era convidado a se casar. Pérez deixa sugerido que o alvo de sua produção normativa consistia em fazer os clérigos conscientizarem os menos cultos – aqueles homens de pouco conhecimento dos dogmas sacramentais que tanto estiveram na mira dos bispos portugueses, como vimos no primeiro capítulo – a se responsabilizarem moralmente por esses diferentes deveres; uma tentativa, pois, de torná-los pessoas instruídas para agir corretamente desde o momento em que deixavam a idade da inocência (por volta dos doze anos) até chegarem à velhice.¹⁴⁶

Essa divisão do tratado de Pérez é uma proposta similar à organização do *Sacramental*, em que Sánchez propõe repartir sua obra em três subdivisões. Na primeira, discutem-se, segundo ele, “as crenças” dos cristãos, como o Pai Nosso, a Ave Maria, os mandamentos sagrados e os sete pecados capitais. Em seguida, adentra nos “sacramentos do Batismo, Confirmação e do Corpo de Deus.” E finaliza tal obra tratando “dos outros quatro sacramentos, que são Penitência, Extrema Unção, Ordem de Clerezia e Matrimônio”.¹⁴⁷ Esse mesmo clérigo Sánchez atualiza uma tópica dos cânones eclesiásticos da época sobre tal discussão, ao dizer que, “em cada um dos sacramentos, se requer três coisas substanciais e necessárias, são essas: intenção, forma e matéria.”¹⁴⁸ Sánchez toma como verdade a concepção comumente valorizada na época de que os sacramentos são ministrados pelo clérigo a partir do uso de objetos sagrados, da repetição de certas falas proferidas por Cristo e que se encontram na Bíblia, e da apresentação de um conjunto bem determinado de gestos, como bênçãos e rezas.¹⁴⁹ Tudo isso complementado, é claro, com a intenção do próprio clérigo de oferecer os sacramentos. Tomás de Aquino, ao retomar a obra *Metafísica* de

¹⁴⁴ PÉREZ, M. *Livro de confissões*. Vol. I, p. 198.

¹⁴⁵ PÉREZ, M. *Livro de confissões*. Vol. I, p. 2.

¹⁴⁶ MINOIS, G. *Histoire de la vieillesse*. De l'Antiquité à la renaissance. Paris: Fayard, 1987, pp. 287-339.

¹⁴⁷ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 33.

¹⁴⁸ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 122.

¹⁴⁹ SCHMITT, J. C. *La raison des gestes dans l'Occident Médiéval*. Paris: Gallimard, 1990, pp. 340-341.

Aristóteles, é quem melhor define esses três aspectos e se torna provavelmente a principal referência para os confessores em tal assunto. Esse célebre escolástico é responsável por difundir a noção de que o sacramento se configura num plano em que dois compostos se cruzam: a matéria – um elemento quase sempre físico; e a forma – a qual dá unicidade, mas, principalmente, determina o objetivo ou o papel social de um dos referidos ritos cristãos.¹⁵⁰

Para dissertar sobre os sacramentos, os confessores fazem uso da ideia agostiniana – retomada largamente nos séculos XII e XIII pelos filósofos escolásticos, em especial Tomás de Aquino – do sacramento como um signo, isto é, algo formado a partir de um elemento palpável, mas com capacidade de despertar a consciência do homem para pressentir um sinal da graça divina.¹⁵¹ O signo sacramental permitia, pois, pôr diante da vista dos homens, por meio de uma realidade física – como o pão ou água –, uma marca da presença de Cristo em suas vidas.¹⁵² Ao se evidenciar o sacramento como signo, afirma-se, então, na época, o princípio de que “a coisa em si” pode produzir outro significado diferente daquele que comumente simboliza. Esses confessores atualizam, por exemplo, o princípio de que o pão, no rito sacramental da Eucaristia, passa a lembrar uma graça divina em decorrência da ação de Deus de ofertar aos homens mecanismos para entenderem que, na realidade, esse alimento se trata do Corpo de Cristo. O signo sacramental é constituído, portanto, em uma combinação harmoniosa entre a coisa, o significado dela e a vontade divina de esse significado trazer aos humanos alguma lembrança ou marca distintiva da graça.

Um bom exemplo do papel dessa combinação harmoniosa na configuração do signo sacramental é o Batismo, o qual, segundo Sánchez, tem sua forma definida pelas palavras “eu te batizo”, e sua matéria identificada com os instrumentos de operação do clérigo: a água, o sal e a cruz. Sánchez declara que a matéria água, “assim como limpa e lava as sujeiras, nesse sacramento, limpa as mazelas e imundices da alma.” Contudo, a água benta só limpa a alma se a pessoa quiser ser batizada por livre escolha, isto é, “quem é batizado por força não recebe o sacramento verdadeiro”.¹⁵³ Para os confessores, entender o funcionamento desse signo era fundamental não só para os clérigos, mas também para os varões casados, pois esses precisavam compreendê-lo bem, senão esqueceriam de levar o filho ao batismo e deixariam

¹⁵⁰ TOMAS DE AQUINO. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2006, vol. IX, quest. 60, at. 01-art.8, p. 11-29.

¹⁵¹ A obra **As palavras e as coisas**, de Michel Foucault, foi importante para entendermos que, até o século XVI, “o mundo enrolava-se sobre si mesmo,” melhor, que Deus cobriu o mundo com signos decifráveis, os quais transmitem certa relação de similitude entre a “coisa” e o seu significado imbuído de uma marca invisível da presença divina na existência terrena. FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 23-63.

¹⁵² CORDEIRO, J. G. **A sacramentalidade e a ministerialidade no primeiro milênio através de alguns testemunhos patrísticos, litúrgicos e teológicos**. Lisboa: Editora da Universidade Católica, 2004, p. 35.

¹⁵³ SÁNCHEZ, C. **Sacramental**, pp. 121-122.

de escolher devidamente o padrinho. No rol de obrigações do homem casado, como foi adiantado acima, estava o dever de levar seus filhos a se orientarem pela palavra divina. E nada mais virtuoso, quando se tratava da formação moral da família, do que conhecer o modo como os herdeiros seriam inseridos em seu grupo por meio desse rito. Na verdade, a partir do momento em que passasse a refletir sobre o batismo, o homem começaria a entender o sentido da vida cristã e a responsabilidade de se tornar o cabeça de sua casa.

Para facilitar ainda mais a compreensão do signo sacramental e o conhecimento adequado à formação moral de um esposo e de seus congêneres cristãos, é igualmente ilustrativa a opinião de Sánchez de que a Eucaristia se torna um sacramento a partir da conjunção da matéria simbolizada pela hóstia e da forma que diz respeito a todo o conjunto da missa, incluindo não só a hora de comungar, mas também os momentos de cantos, rezas, homilias e sermões. Mas isso não é tudo. Sánchez se ocupa de lembrar o dever de todos os homens de reconhecer tanto na hóstia a presença do corpo, como no vinho, a existência do sangue de Cristo, com a finalidade de incentivá-los a comemorar o sacrifício do filho de Deus na cruz.¹⁵⁴ Pérez concede ainda mais explicações a respeito dos benefícios desse sacramento, ao dizer, parafraseando S. Jerônimo, que “o manjar do corpo de Cristo, se dignamente é recebido, livra do mal e destrói os pecados veniais e esquiva os mortais”,¹⁵⁵ como veremos melhor na segunda parte deste estudo.

Semelhante a Sánchez, o compilador anônimo do *Tratado de confissão* deixa para os confessores sua contribuição a respeito desse sacramento da Eucaristia, ao aconselhá-los: “o sacramento do corpo de Deus é muito necessário àqueles que são arrependidos, mande-lhes que o recebam e mormente àqueles que forem enfermos, em guisa que não morram sem ele”.¹⁵⁶ Nesse trecho, o confessor encontra orientações pontuais sobre a importância de instigar o confesso a sempre querer comungar para conseguir amolecer o coração e estar ainda mais arrependido dos próprios pecados no momento da confissão penitencial. Desse modo, esses clérigos eruditos procuravam conscientizar outros padres a se importarem em dar o Corpo de Cristo a todos os homens e mulheres que viessem às igrejas, para ouvir a missa, acompanhados de seus filhos. Alguns desses padres, por receberem uma formação minguada nas escolas paroquianas, desconheciam a importância de oferecer essa dádiva divina aos cristãos, por isso havia tanta insistência em ensiná-los o porquê de entregar o Corpo de Cristo nessas cerimônias.

¹⁵⁴ PALAZZO, E. *Liturgie et société au moyen age*, pp. 27-30.

¹⁵⁵ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. II, p. 57.

¹⁵⁶ **TRATADO DE CONFISSÃO**. Ed. José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, 2010, p. 32.

Em uma época em que vários teólogos discutiam a importância do homem leigo receber os sacramentos, Pedro Lombardo foi um dos primeiros a definir o valor destes ritos, ao dizer que o signo sacramental é uma matéria a que, além da impressão que ele oferece aos sentidos, “faz vir a partir do que ele é outra coisa”.¹⁵⁷ Essa “outra coisa”, como foi destacado há pouco, era a realidade transcendente, a qual o homem assimilava pela potencialidade do signo sacramental de mediar o humano com o divino.¹⁵⁸ Já dizia Tomás de Aquino, teólogo por excelência na defesa dos valores sacramentais, que os signos conseguem guiar o homem como se o pegassem pela mão para conduzi-lo aos significados invisíveis e ocultos – um pressuposto fundado na ideia de que o conhecimento humano procede da experiência e que o signo sacramental é o meio privilegiado de levar qualquer pessoa a sentir a influência divina na composição de seus sentidos.¹⁵⁹ Os signos sacramentais existem, e essa era uma opinião corrente naquela época, dado o limite natural do cristão de não poder abstrair tudo em sua forma plena e exata, como podiam os anjos, pois estes, ao contrário dos homens, conseguiam entender perfeitamente todos os ensinamentos sem qualquer mediação simbólica. Para Tomás, havia “alguns atributos inteligíveis de Deus acessíveis à razão humana”, outros, porém, transcendiam a aptidão “natural dessa mesma razão.” Ele continua sua reflexão alegando que “o anjo conhece Deus por efeitos mais nobres que os conhecidos pelo homem, pois a substância angélica, pela qual o anjo é conduzido ao usar a razão natural, para o conhecimento de Deus, é mais digna que as coisas sensíveis e até que a própria alma, pela qual o intelecto humano eleva-se ao conhecimento de Deus.”¹⁶⁰

Retomando esse pensamento, a certa altura do texto das constituições portuenses, o bispo D. Diogo de Sousa faz uma consideração especialmente relevante sobre a capacidade dos anjos. Ele afirma que “S. Tomás diz terem os anjos o mais alto grau, os quais por si mesmos, sem correção, nem admoestações de outrem, fazem o que devem fazer.”¹⁶¹ Mas o bispo mostra-se também convicto de que, apesar de todos os cristãos não conhecerem perfeitamente as verdades divinas durante a vida, podem eles sentir, mesmo que parcialmente, certos sinais da presença miraculosa do poder de Deus em sua existência terrena.¹⁶² Merece, portanto, sua atenção, para além do potencial dos anjos, a ideia de Tomás de Aquino de que o perdão milagroso de Deus passa a ser recebido pelos humanos, em grande medida, graças ao

¹⁵⁷ ROSIER-CATCH, I. *La parole efficace*: Signe, rituel, sacré. Paris: Seuil, 2004, p. 36.

¹⁵⁸ GONZALEZ, P. *Res et sacramentum*. Origen y aplicacion al sacramento de la Penitencial. Navarra: Pamplona, 1991, pp. 32-33.

¹⁵⁹ ROSIER-CATCH, I. *La parole efficace*, p. 52-53.

¹⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. Porto Alegre: Editora Vozes, 1990, p. 23.

¹⁶¹ DIOGO DE SOUSA. *Constituições de Diogo de Sousa*. Ed. Barbosa Machado. Lisboa: Edições Vercial, 2010, p. 18.

¹⁶² FORMENT, E. *La filosofia de santo Tomás de Aquino*. Valencia: Edicep, 2003, p. 119.

poder curativo dos sacramentos. Os benefícios morais outorgados pelos ritos aos homens são determinantes para que esses, intencionados em recebê-los, sejam perdoados pelas suas faltas.¹⁶³ O pensador Étienne Langton – arcebispo de Canterbury e um dos principais teólogos preocupados em difundir, no século XII, o papel social dos sacramentos –, destaca que o signo sacramental detém uma virtude salutar parecida com o poder conferido às ervas e poções capazes de tirar dores ou curar doenças. A grande contribuição de Tomás e Langton aos confessores foi justamente no sentido de incentivá-los a repensar o valor medicinal dos sacramentos, já que, a partir das instruções desses pensadores, quando se fala dos valores inerentes aos sacramentos, torna-se recorrente, mais que antes, discutir o papel curativo principalmente do sacramento da Penitência na vida de um fiel.¹⁶⁴

Com base nessas reflexões promovidas por Tomás de Aquino, Sánchez é cuidadoso em explicar o que ele e seus coetâneos entendiam sobre o sacramento da Penitência, ao declarar: “penitência quer dizer ter o homem pesar, isto é, que o pecador sempre deve sentir pesar pelo pecado que cometeu.” A Penitência acontece por uma combinação da forma representada pelo próprio perdão e pela matéria – que não se trata de objeto físico, como o óleo ou a hóstia utilizados em outros sacramentos da Igreja, mas, segundo Tomás de Aquino, corresponde aos próprios atos sensíveis do homem, ou melhor, às experiências destes cristãos colocadas sob análise pelo confessor.¹⁶⁵

Sánchez introduz uma discussão a respeito das três penitências que valiam tanto para o homem casado como para o cristão em geral, em caso de pecados graves: “a primeira é solene; a segunda, pública; e a terceira, privada ou secreta.” Esta primeira “se faz com grande solenidade e se deve cumprir da seguinte forma: deve ir o fiel, na quarta-feira de cinzas – primeiro dia da quaresma –, descalço, à porta da igreja e depois por toda a quaresma ir morar em uma cabana”; penitência, porém, a ser cumprida “só em caso de pecado mortal.”¹⁶⁶ Mas há certas restrições quanto à aplicação dessa forma de penitência, como explica Sánchez: “E nunca se deve dar essa penitência mais de uma vez. Depois de recebida, o homem não poderá ser contemplado com honras de clerezia ou se casar, nem vestir panos de cor; no entanto, se já for casado, o matrimônio não perde o seu reconhecimento pela Igreja”.¹⁶⁷ Tais tipos de punição foram, paulatinamente, provocando o descontentamento dos leigos, que começaram a julgá-las excessivamente severas.

¹⁶³ ROSIER-CATCH, I. *La parole efficace*, pp. 30-52.

¹⁶⁴ CHAUVET, L. M. *Symbole et sacrement*. Une relecture sacramentelle de l’existence chrétien. Paris: Éditions du Cerf, 1987, p. 17.

¹⁶⁵ TOMÁS, A. *Suma teológica*, quest. 84, at. 2, pp. 470-471.

¹⁶⁶ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 218.

¹⁶⁷ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 219.

Já a Penitência Pública era prescrita ao homem ou à sua esposa quando o pároco tomava conhecimento de algum grave pecado deles cometido publicamente, e cujo castigo deveria ser andar “em romarias” ou pisar “em brasas”. Para Sánchez, a Penitência Pública devia ser aplicada por quatro razões: “a primeira, porque o pecado público deve ser reprimido com mezinha pública”; a outra, porque “aquele que gravemente peca deve padecer grande confusão e vergonha”; a terceira razão era para que servisse de “exemplo e castigo aos que o virem; a quarta, porque os que o souberem procurem se arrepender e não desesperar pelos graves pecados.”¹⁶⁸ Tal tipo de Penitência já não era muito bem aceita, pois introduzia penas excessivamente duras, como a Penitência Solene, por isso acabou caindo em desuso e os clérigos passaram a preferir outro modo de purgação dos pecados que não se restringisse apenas a punir, mas que se empenhasse a corrigir a consciência desses leigos.

Sánchez finaliza seu raciocínio comentando a principal dessas Penitências: a Penitência secreta, também conhecida como confissão penitencial. Para esse clérigo, a confissão penitencial – além de ser a única obrigatória – podia substituir as demais, devido ao alto potencial de expiação dos pecados inerente a seu funcionamento. Tamanha era a importância da confissão nesse período que Sánchez, ao descrever essas três formas, mostrasse preocupado em questionar práticas anteriores ao IV Concílio de Latrão – quando ainda havia um uso significativo da remissão pública e solene dos pecados –, visando defender a confissão secreta em detrimento dos outros modos de julgamento da conduta do cristão em sua época.¹⁶⁹ Quanto a Pérez e ao compilador anônimo do *Tratado de confissão*, nem sequer discutem outras formas de recebimento desse sacramento, a não ser pela confissão penitencial. Num período em que formação moral e salvação terrena eram elementos indissociáveis – isto é, em que o aperfeiçoamento de si se tornava uma prática indispensável para merecer o paraíso celestial –, a confissão e o próprio sacramento da Penitência tornaram-se vocábulos praticamente sinônimos em todos os tratados de confissão.¹⁷⁰ O mecanismo de remissão dos pecados, portanto, estreita-se cada vez mais em torno da confissão; ou seja, da revelação das experiências sensitivas do confessado, feita por ele ao confessor de sua paróquia.

¹⁶⁸ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 219.

¹⁶⁹ A mudança nas próprias formas de o medievo conceber a Penitência é tratada de forma minuciosa por VOGEL, C. *Le pécheur et la pénitence au moyen âge*. Paris: Cerf, 2007. Tratam também da questão: RAMOS-REGIDOR, J. *Teologia do sacramento da Penitência*, pp. 192-221. E VALADIER, P. *pratique catholique de la confession auriculaire: enjeux et problèmes*. In: DULONG, R. *L’aveu*. Histoire, sociologie, philosophie. Paris: Puf, 2001, pp. 241-257.

¹⁷⁰ BRAGANÇA, J. *Liturgia e espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Universidade católica editora, 2008, pp. 563-635.

A autoacusação e a purificação da alma são reafirmadas no sacramento da Extrema Unção – o último dos sacramentos listados nos tratados de confissão –, o qual, segundo Sánchez, “tomou este nome porque se dá postumeiramente das outras unções nos derradeiros dias desta vida, pois se dá aos enfermos que estavam perto da morte e não aos sãos”. Nesse sacramento, a forma significa a própria absolvição, conferida pelo confessor aos pecados; e a matéria confundia-se com o pedido do penitente ao confessor: “dai-me penitência de meus pecados e dai-me a santa unção”. O sacerdote, por sua vez, responde: “Deus que te perdoe e te dê a extrema unção”.¹⁷¹ Toda a prática de se confessar no momento da morte serve para proporcionar “saúde espiritual contra a fraqueza que o homem tem e quedou do pecado atual e original. Contra esta fraqueza é que este sacramento dá força ao penitente”. Assim, pela cura derradeira dos pecados torna-se possível a saúde completa da alma antes do padecimento total do corpo.¹⁷² Como se pode notar, os confessores inseriram na prática desse sacramento mecanismos de expiação semelhantes aos instrumentos do exame de consciência da Penitência, melhor dizendo, utilizavam a confissão secreta também como técnica para purificar o corpo e a alma do fiel no momento em que ele estava prestes a morrer.

Quando os bispos e outros clérigos atacam a formação moral dos portugueses – como nas palavras de Diogo de Sousa, Luís Pires e Vaz Gavião, analisadas acima –, eles esperam justamente que esses homens passem a admitir, de um modo mais depurado, a importância desses ritos em sua vida. Daí advém a supramencionada necessidade dos clérigos de ressaltarem que todos os leigos deviam aprender os valores cristãos dos sacramentos no momento em que vão à igreja de sua paróquia para se confessar ou, simplesmente, ouvir a missa. Na verdade, como já mencionamos, os valores sacramentais, quando esses bispos percebem a necessidade urgente de fazer o esposo conhecer os mandamentos sagrados, se tornam as lições mestras na sua formação moral. Em outras palavras, um bom homem leigo deveria saber os sete sacramentos e o efeito de cada um deles na vida de um cristão devoto. Por isso, houve essa tal insistência para esses confessores manusearem os tratados de confissão regularmente e repetirem nas missas tais preceitos, contidos nessas obras moralizantes, a respeito dos valores inerentes aos ritos cristãos que acabamos de analisar acima.

Partindo então da ideia, tantas vezes mencionada neste estudo, de que a introjeção dos valores sacramentais passa, a partir das sínteses dos tratados de formação dos confessores, a se tornar a principal forma de aperfeiçoamento das práticas dos leigos, será analisado, um

¹⁷¹ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 217.

¹⁷² ARIÈS, P. *O homem perante a morte*. Lisboa: Publicações Europa-América, 2000, pp. 167-238.

pouco mais a fundo agora, como o sacramento da Penitência podia levar o cristão a refletir sobre a sua conduta, de tal modo que mudasse completamente o rumo de sua vida. Mais precisamente, veremos em que medida a reflexão sobre si e o ato de falar sobre essa reflexão se tornaram uma prerrogativa indispensável nesse processo de redefinição da postura dos homens leigos em Portugal entre o século XIV e o limiar do século XVI.

2.1 A fala sobre si

Antes de iniciar a confissão, segundo Martín Pérez, o certo era que o confesso se apresentasse e dissesse de frente para o clérigo a sua idade, profissão, se era casado, cavaleiro, servo, mercador ou membro de alguma ordem militar. Pouco tempo depois, o confessor anônimo do *Tratado de confissão* apregoa aos párocos o seguinte:

saiba o confessor da pessoa que se lhe confessa de que estado é e o ofício que exerce. E dependendo do ofício que cada pessoa tiver, assim lhe pergunte pelos pecados e enganões que são mais chegados e de acordo com o ofício e o modo que tem de viver [...] **Item, deve perguntar a cada uma das pessoas se são casadas e quanto tempo há que o são e se casaram de modo adequado ou não [...].** (Grifos meus)¹⁷³

Pode-se dizer que o bispo Diogo Ortiz adota esse mesmo procedimento, ao afirmar que “muita grande prudência e discrição deve ter o confessor, porque seu trabalho trata de coisa de grande importância, deve saber, por isso, as regras gerais” e levar as pessoas a falarem de acordo com “seu estado, se é homem, mulher, leigo, casado, solteiro, virgem, mercador, lavrador, oficial, etc.” Esse mesmo confessor deverá fazer “as perguntas segundo os casos que aquele estado, ofício e modo de viver são orientados.”¹⁷⁴ Ele é, pois, incentivado a guiar a confissão, tendo em conta o perfil de vida da pessoa que está sendo ouvida. Quando diante de um homem casado, ele precisa pedir que este se identifique, dizendo seu nome, a profissão e o lugar onde mora.¹⁷⁵ Só depois o pároco deve começar a instigá-lo a comentar principalmente os pecados relacionados aos desvios da carne e ao modo como administra sua casa – o que será melhor desdobrado na segunda parte da tese.

¹⁷³ **TRATADO DE CONFISSÃO**, p. 20.

¹⁷⁴ DIOGO ORTIZ. **O Cathecismo pequeno**. Ed. De Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2001, p. 282.

¹⁷⁵ BESCHTEL, G. **A carne, o diabo e o confessor**. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1998, p. 34.

Muitas são as indicações – dispersas pelos tratados de confissão dos referidos clérigos Pérez e Sánchez, bem como de seus congêneres coetâneos europeus – da influência do pensador cristão S. Anselmo, um dos principais responsáveis por refletir sobre o poder curativo da Penitência e difundir a ideia de que este sacramento pudesse representar “a segunda tábua depois do naufrágio”. Em linhas gerais, Pérez e Sánchez retomam sutilmente o pressuposto, divulgado no meio religioso, sobretudo, por Tomás de Aquino na obra *Suma teológica*, de que certos sacramentos – tais como o Batismo, a Confirmação e a Eucaristia – destinam-se à salvação, a que o fiel evite o pecado e siga uma vida reta. Já, segundo S. Anselmo e S. Tomás de Aquino, “a Penitência ordenar-se-ia à nossa salvação acidental,” melhor dizendo, existiria para corrigir a conduta depois que o cristão já tivesse cometido o pecado ou pensado em fazê-lo. Em outras palavras, o Batismo, a Confirmação e a Eucaristia são sacramentos criados para antecederem a ação humana, enquanto a Penitência é “a segunda tábua depois do naufrágio”,¹⁷⁶ por ser uma espécie de recurso para o fiel perceber a gravidade do pecado cometido voluntariamente.¹⁷⁷ Para Tomás de Aquino, principalmente, à semelhança de uma viagem pelos mares – em que se poderão enfrentar fortes tempestades –, a vida humana precisava de garantias e meios de sobrevivência em caso de acidentes graves, e era por essa razão que clérigos deveriam apegar-se aos tratados de confissão, cuja serventia prática era justamente assessorá-los no resgate das almas “acidentadas”.

Imbuídos de tal concepção de Penitência, Diogo de Sousa, Luís Pires e Diogo Ortiz, por serem, talvez, as principais autoridades eclesiásticas em solo português, advogam que a vida matrimonial só podia ser aperfeiçoada se os esposos e as esposas se dessem conta do papel da confissão como a segunda chance oferecida a eles após terem cometido algum pecado grave no cotidiano do casamento – como os desvios, antes apontados, decorrentes dos abusos praticados nas festas religiosas ou laicais. A Penitência consumaria um processo no qual o fiel se autoacusa, diante do confessor, para que consiga, com a ajuda do clérigo, tranquilizar a consciência quando sua alma estivesse “acidentada.” Além disso, a concepção da Penitência como “a segunda tábua depois do naufrágio” dá pistas sobre o papel que a fala sobre si alcançou nesse processo de reparação das ações de um fiel pecaminoso.

Propõe o confessor Clemente Sánchez, na obra *Sacramental*, como foi previsto no IV Concílio de Latrão, que “todo fiel cristão, depois que está na idade da discricção, se deve confessar. E esta idade se entende como aquela em que se saiba julgar qual é o mal e qual é o

¹⁷⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*, quest. 84, at. 7, p. 481.

¹⁷⁷ DELUMEAU, J. *A confissão e o perdão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

bem. Essa idade é a partir dos doze anos”.¹⁷⁸ Explica ainda Sánchez que “ninguém pode se recusar de receber esse sacramento, seja velho nem moço, homem nem mulher, pobre nem rico”. Além disso, esse mesmo Sánchez sentencia dezesseis maneiras para ocorrer uma confissão verdadeira, todas indispensáveis à realização completa da Penitência. Primeiro, o sacerdote deve levar o fiel a “confessar o pecado na maneira que o cometeu e não misturar outras coisas.” Depois, é preciso ensiná-lo a ser humilde no ato de confessar, sabendo como dizer “as coisas de modo puro e simples.” Prosseguindo no esclarecimento da confissão penitencial, Sánchez acrescenta como tal prática se torna virtuosa quando é “clara, aberta, voluntária, vergonhosa e inteira”. Isso, de modo discreto, caso o pecado tivesse sido praticado escondido, pois “aquele que confessa publicamente a todo mundo não é sábio.” Por fim, o confesso tem “a obrigação de acusar a si mesmo e não aos outros e deve cumprir todas as coisas que forem sugeridas a ele durante a confissão.”¹⁷⁹

Os pecados mortais e aquele comportamento que em todo caso fugia às regras cristãs tinham necessidade de ser purificados pela confissão de si, ou, como disserta Agostinho em um de seus sermões: “a confissão acusatória de si implica a glorificação de Deus.” Acusar a si mesmo significa, nas palavras de Agostinho, assumir, antes de tudo, o erro e, conseqüentemente, a intenção de querer mudar de vida. Além disso, tal exercício de autoacusação diz respeito a uma profunda análise, conduzida pelo confessor, da alma e de todos os descompassos do corpo de um fiel que o levavam à danação. Esse exercício ocorre quando o pecador se dá conta de suas falhas e encontra no fundo de si, com a ajuda do pároco confessor, a verdade sobre as conseqüências morais de seus erros, a qual irá convencê-lo de pontos fundamentais: que tinha seguido até aquele momento uma trajetória equivocada e que deveria repensar quase toda sua existência para conseguir aprimorar adequadamente suas práticas em qualquer esfera da vida. Conforme avança em suas explicações a esse respeito, Pérez se sente na obrigação de justificar que “a virtude intrínseca à Penitência faz com que o servo e filho do diabo seja filho de Deus. Essa virtude faz ainda da alma morta, uma alma viva.” Além disso, a cura é alcançada porque “essa mesma virtude, quando a alma é suja, negra e envelhecida nos braços do inimigo, faz dela branca, formosa, virgem e esposa de Jesus Cristo.” Para ser mais convincente e persuasivo, Pérez diz que “a Penitência move o pecador a fazer justiça de si por fazer emenda a Deus dos erros em que caiu. Faz, com tudo isso, a alma agradecer a Deus” e alcançar a cura desses males.¹⁸⁰ Tal cura, segundo Sánchez,

¹⁷⁸ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 224.

¹⁷⁹ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, pp. 228-229.

¹⁸⁰ PÉREZ, M. *Livro das confissões*, Vol. II, p. 63.

pode ser dada pelo “paroquiano dentro ou no exterior de sua igreja.”¹⁸¹ Por tudo isso, obter a cura traduz-se certamente, para os confessores, em remissão dos pecados, que, segundo Sánchez, se faz de sete maneiras:

[...] a primeira é no batismo. **A segunda é no matrimônio.** A terceira é fazer esmola. A quarta é perdoar aqueles que erraram, porque Deus os perdoa. A quinta quando homem se converte do erro torna ao caminho de Deus. A sexta é muito grande caridade como foi a de Madalena. **O sétimo é a penitência [...], assim quando alguém confessa ao sacerdote como deve.** (Grifos meus)¹⁸²

Vale adiantar, desde já, que o próprio matrimônio também era visto, na época, como um rito destinado a levar o fiel a tomar sérias decisões que o fizessem ser alguém realmente preocupado em seguir uma vida reta, junto com sua esposa e filhos, levando-o a abandonar, portanto, uma vida de pecados; o que nos possibilita inferir que os bispos procuravam cercar esses homens leigos por todos os lados possíveis, mostrando as diferentes formas permitidas para, paulatinamente, se tornarem cristãos bons e justos.

Explica Pérez que o confessor, antes de tudo, precisava informar ao confesso a necessidade de se manifestar logo que comete o pecado. Para o autor, feita a advertência, se o pecador disser “que em todas as maneiras se quer confessar, geralmente convém que seja ouvido para tranquilizar a consciência”.¹⁸³ Tranquilizar a consciência, a propósito, dependia de um forte ritual de interiorização dirigido pelo confessor, empenhado em buscar no fundo da alma do confesso os motivos de seu desvirtuamento moral.¹⁸⁴ Dito de outro modo, impunha-se um exame interior para expiar os pecados, o qual se sustentava sob um exercício de purificação das ações corriqueiras do homem, visando adverti-lo, é certo, até que ele mesmo tomasse atitude e aperfeiçoasse, por conta própria, sua conduta. Uma prática que se pretende sempre orientada para mapear sobretudo o lugar em que se enraíza o pecado, isto é, o próprio pensamento do fiel, considerado pelos confessores da época o primeiro alvo de Satã na tentativa de conduzir o cristão à perda completa de si.¹⁸⁵ Mesmo quando esse momento chegasse, e ele conseguisse possuir um certo controle sobre seus próprios impulsos, esse homem nunca seria tão imune ao erro que pudesse dispensar os conselhos de seu confessor e abandonar a confissão dali por diante. Na verdade, a confissão devia ser constante e

¹⁸¹ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 303.

¹⁸² SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 39.

¹⁸³ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. I, p. 39.

¹⁸⁴ DELUMEAU, J. *A confissão e o perdão*, pp. 47-58.

¹⁸⁵ GILSON, E. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 419-445.

irrevogável no rol das obrigações sacramentais do fiel, de modo que ele sempre pudesse ser advertido para não fugir à regra cristã.

A confissão penitencial impulsiona um movimento de valorização da fala numa época em que a ação de listar pela boca os pecados ou de defender verbalmente os valores apreendidos nas visitas à igreja passa a ser uma atitude de destaque no rol das técnicas de introjeção. Dito de outro modo, aparecem no discurso pedagógico dos bispos e confessores diversas menções ao dever de cada fiel saber revelar oralmente tanto os pecados, no cumprimento do sacramento da Penitência, quanto sua fé, na frente da família e de outros cristãos, para provar espontaneamente seu amor a Deus.¹⁸⁶ Isso bem explica o bispo Diogo Ortiz:

O ato exterior da fé é confissão da fé, a qual somos obrigados, como diz S. Paulo. “De coração cremos para sermos justificados e pala boca confessamos para sermos salvos.” E Atanásio diz “a fé direita é que cremos e confessamos.” Somos obrigados a confessar a fé em tempo e lugar porque é preceito afirmativo, scillet, quando toca à honra de Deus ou ao proveito do próximo, como se algum cristão perguntasse pela fé ele se calasse poderiam crer que ele não tinha fé ou que a fé não é verdadeira. E desta maneira neste caso não daria a Deus à sua santa fé a honra que lhe é devida [...]”¹⁸⁷ (Grifos meus)

Esclarece ainda Ortiz que o cristão precisa ser firme e nunca abandonar seus preceitos, mesmo quando sua vida corre perigo. Isso porque, se algum cristão, por medo da morte confessasse valores contrários aos seus, “fazendo oração ao ídolo Mafamede, por exemplo, ou se trouxesse alguma vestidura, ou fizesse cerimônia determinada ao ato de infidelidade, pecaria mortalmente.”¹⁸⁸ Outro importante motivo para levar os fiéis a receberem o sacramento da Confirmação consistia em lhes mostrar, justamente, a importância de um cristão confessar e defender sua fé. Conforme o bispo da Guarda, Vaz Gavião, admite: todos devem “receber o sacramento da Confirmação, no qual lhes é dada graça do Espírito Santo para resistirem às diabólicas tentações e confessarem firmemente pela sua boca a santa fé católica, que é aumentada e confirmada no dito sacramento.”¹⁸⁹ Levando em conta que boa parte dos homens leigos, diferentemente dos clérigos, não recebia uma formação escolar, o sacramento da Confirmação se tornou, assim, uma oportunidade louvável para que aprendessem como resistir satisfatoriamente às tentações diabólicas.

¹⁸⁶ DULONG, R. *L’aveu*, pp. 241-257.

¹⁸⁷ DIOGO ORTIZ. *O catecismo pequeno*, p. 139.

¹⁸⁸ DIOGO ORTIZ. *O catecismo pequeno*, p. 139.

¹⁸⁹ SYNODICON HISPANUM. Vol. II, p. 228.

É necessário ressaltar que a confissão penitencial não se resume à correção dos atos dos leigos casados, mas serve igualmente para avaliar os próprios confessores e demais clérigos. Quando se refere à purificação das práticas dos clérigos, o próprio Diogo de Sousa declara: “para evitar perigo e trabalho na dita nossa clerezia, damos licença (aos clérigos) que se possam confessar uns aos outros e se possam absolver de todos seus pecados [...]”. Esse bispo ainda considera importante estabelecer que os reitores das igrejas

possam eleger confessores que os ouçam e os absolvam como dito é. E que eles nos façam certo em cada ano como foram confessados uma vez na quaresma, e outra no advento, a eles fique o encargo de se confessarem mais vezes quando virem que lhes cumpre por bem e saúde de suas almas.¹⁹⁰

Esclarecer a importância do sacramento da Penitência na vida dos clérigos era uma forma de lembrar a obrigação dos párocos de também se confessarem para conseguir o perdão divino por suas faltas. Ninguém podia fugir a essa obrigação sacramental, e esses confessores, além de ouvir a confissão dos leigos, precisavam estimular igualmente os congêneres da sua freguesia a fazerem o mesmo. Mas o fato de esse rito ser obrigatório a todos os fiéis não minimizava o seu foco sobre os casados, aos quais os deveres especialmente precisavam ser lembrados. Além disso, um dos interesses, senão o principal, de levar os párocos a se confessarem era a necessidade de eles estarem totalmente absolvidos de seus próprios desvios morais na hora de pregar a palavra divina aos leigos.

Tão aguda era a necessidade de os clérigos melhorarem sua ação como intermediários de Cristo que o compromisso dos bispos de corrigirem a sua postura não foi menos fundamental do que com o aperfeiçoamento das práticas dos leigos. Cabe, portanto, analisar a prática pedagógica voltada para eles próprios, ou melhor, a formação moral destinada a esses clérigos nos séculos XIV e XV.

2.2 A formação moral do “santo guardador”

Em 1500, o bispo Pedro Vaz Gavião, interessado em definir o campo de ação do confessor, lança a seguinte regra aos clérigos do bispado da Guarda:

Defendemos e mandamos que nenhum prior ou vigário perpétuo ou capelão de cura do nosso bispado não seja tão ousado que cometa a cura

¹⁹⁰ SOUSA, D. *Constituições*, p. 37.

que lhes por nós é cometida ou por nossos antecessores mais de um só mês sem nossa licença ou do nosso vigário geral e o contrário fizer condenamo-lo em mil reais, que será dado ao nosso meirinho.¹⁹¹

Nesse trecho, Vaz Gavião explica aos párocos que, se continuassem a prática do ofício divino sem tal permissão eclesiástica, deveriam pagar um valor de mil reais ao meirinho da Igreja, multa imposta com o propósito de inibir os clérigos de celebrarem ilicitamente, no bispado da Guarda, qualquer um dos sacramentos sagrados.

Mesmo que o clérigo já fosse ordenado e bem convicto dos dogmas cristãos, o que iria determinar certamente a sua presença em uma igreja como chefe de sua paróquia era muito mais a disposição do bispo de lhe outorgar tal tarefa do que sua própria vontade de assumir esse encargo. Decidido a explicar aos párocos do bispado de Guarda os seus deveres, Vaz Gavião reafirma um princípio básico da formação moral do bom confessor: a obrigação de respeitarem as decisões bispais, sem, em hipótese alguma – como deixa subentendido –, ouvir a confissão dos fiéis ou casá-los sem a autorização prévia do próprio bispo. Diogo de Sousa lembra igualmente aos vigários de Braga a obrigação de possuírem uma carta, redigida na Igreja matriz, na qual o bispo outorgaria a referida licença.¹⁹² Isso fica mais claro ainda quando se observa a seguinte consideração, difundida nas constituições bracarenenses:

[...] a cura das almas e a ação de dar os sacramentos pertencem a nós, e outros não podem cometer nem dar, sobretudo, aquele que não tem cura, porém, mandamos e defendemos que nenhum clérigo ou religioso que não seja confirmado em algum benefício curado não tenha nem tome cura de almas nem de ministrar os eclesiásticos sacramentos da Santa Igreja em nosso arcebispado, sem nossa licença e especial mandado.¹⁹³

À semelhança de Vaz Gavião, Sousa aborda o fato de que ninguém poderia ministrar os sacramentos da Igreja, a não ser o cura licenciado. E vai um pouco além. Em outra passagem do texto de suas constituições, expõe claramente que o clérigo licenciado tinha a permissão de oferecer os sacramentos aos leigos somente em igrejas do bispado em que estivesse cadastrado, e não em outras paróquias do reino português. Além disso, os bispos ressaltam que a Extrema Unção podia ser concedida na casa da pessoa que iria recebê-la, em razão de a

¹⁹¹ SYNODICON HISPANUM. Vol. II, p. 242.

¹⁹² SYNODICON HISPANUM. Vol. II, p. 103.

¹⁹³ SYNODICON HISPANUM. Vol. II, p. 160.

debilidade do moribundo o impedir de se deslocar até uma igreja para a última confissão de sua vida. Mas a celebração da Eucaristia e dos outros sacramentos precisava ocorrer no interior da igreja, como sugere o arcebispo de Braga, D. Luís Pires, nas seguintes palavras:

Porque segundo a ordenação da santa madre Igreja a missa não deve ser celebrada senão por reverência de tão alto sacramento que é o Corpo e Sangue de nosso Senhor Jesus Cristo, o que achamos ser feito pelo contrário em muitos lugares deste arcebispado, celebrando missas nos campos e aos pés das árvores e em outros lugares desonestos e de grande perigo por causa das chuvas, ventos e tempestades e de outros inconvenientes que muitas vezes sobrevém.¹⁹⁴

Pires advoga que o melhor lugar para se celebrar a Eucaristia era a própria igreja, dadas as dificuldades naturais de realizar tal culto cristão em campos abertos e hostis, onde o homem se mostraria mais sujeito a intempéries e o pároco não alcançaria a tranquilidade desejada para pregar a palavra de Deus.

Já Vaz Gavião dá outros detalhes a respeito do problema de celebrar os cultos cristãos fora das igrejas, quando defende que:

[...] nenhum sacerdote ou religioso seja tão ousado que celebre missa ou dê outro qualquer sacramento em oratório ou ermida onde se não acostuma dizer missa, nem também alevante de novo aí altar, nem em campo, nem em outro qualquer lugar, posto que aí seja convocado e junto o povo vindo aí em procissão, ou por outra alguma devoção ou causa fosse feito o tal ajuntamento. E qualquer que o contrário fizer do sobredito condenamo-lo em mil reais.¹⁹⁵

Vaz Gavião, para evitar que os párocos celebrem sacramentos em ermidas ou em campos abertos, chega a determinar uma multa de mil reais a quem descumprisse essa regra; valor esse igual à multa que ele mesmo estipulou, como visto acima, aos clérigos insistentes em celebrar os sacramentos sem a carta de licença do bispado. Esse bispo esperava, com tal medida, reduzir a quantidade de eclesiásticos que não viam problema em celebrar a missa em lugares totalmente descampados e, por consequência, convencê-los de que a eficácia desses ritos se dava apenas em espaços abençoados – as igrejas ou as catedrais do reino. Apesar de Vaz Gavião apresentar um tom mais enfático em seu discurso, ele e Pires partem do mesmo pressuposto. Para esses clérigos e outros bispos, a graça divina era interiorizada adequadamente desde que os leigos fossem batizados e casados em território sagrado, isto é,

¹⁹⁴ SYNODICON HISPANUM. Vol. II, p.117.

¹⁹⁵ SYNODICON HISPANUM. Vol. II, p.151.

nas igrejas paroquianas ou na matriz do bispado.

É justamente por essa preocupação de fundamentar a ação dos confessores, nessa época, que o bispo de Lisboa, Esteves de Azambuja, apregoa – de modo similar às declarações dos dois clérigos – que “ninguém se case se não for na Igreja” e não em outros locais.¹⁹⁶ Essa última declaração contribui diretamente para o entendimento do papel dos párocos na fixação dos lugares apropriados à celebração do sacramento do Matrimônio. De uma maneira geral, são frequentes nos textos sinodais passagens como essas e outras em que o bispo se mostra bem cauteloso em ensinar aos clérigos não apenas o jeito certo de celebrar um sacramento, mas também a importância de saber que esse rito perdia sua eficácia se fosse realizado, por exemplo, em praças ou residências. Uma nova condição para a eficiência do signo sacramental se impõe, portanto, no período aqui em questão: o local de sua celebração.

Essas considerações constituem exemplos expressivos do forte amadurecimento da incursão moral rumo à estabilidade das práticas dos cristãos em Portugal. Não faltaram ações voltadas ao delineamento do papel do clérigo no reino português, ações, tomadas pelos bispos e confessores eruditos, no sentido de fazer do pároco o principal eclesiástico com autorização bispal para intervir na vida dos casados. É o aprofundamento das explicações dos confessores e dos bispos portugueses a respeito dos sacramentos e da importância de intervir na vida dos casados que faz emergir um saber específico sobre os modos então corretos de oferecer e alcançar a cura dos pecados cometidos. Esse saber é fundamentado em práticas exclusivas da ação do sacerdote confessor, que poderia ser qualquer pároco ou monge sob autorização bispal.¹⁹⁷ Cabe, do mesmo modo, salientar o papel do confessor também como ministro de outros sacramentos, pois o sacerdote preparado para ouvir a confissão podia ser o mesmo que batizava, casava e dava a Extrema Unção ao fiel. Por essa razão, assevera Pérez que “verdade de justiça é do rei e de todos aqueles que têm jurisdição e poder de julgar. Mas verdade de doutrina é dos pregadores ou dos prelados ensinar”.¹⁹⁸ Em outra altura do mesmo *Livro das confissões*, Pérez diz: “sacerdote quer dizer guiador de casa santa ou santo guardador, eles ministram os santos sacramentos aos povos”. Daí que pertencesse a eles o ofício exclusivo de consagrar “o corpo de Cristo” e “as almas em juízo de confissão julgar, e aquelas julgadas, absolver e legar. Deve, outrossim, na igreja as orações dizer.”¹⁹⁹

¹⁹⁶ **SYNODICON HISPANUM**. Vol. II, p. 336.

¹⁹⁷ Sobre produção do saber a respeito da confissão penitencial como sustentação da instituição clerical, ver: FOUCAULT, M. **História da sexualidade**. A vontade de saber. São Paulo: Edições Graal, 2007, pp. 68-70. FOUCAULT, M. **O governo dos vivos**. São Paulo/Rio de Janeiro: Achiamé, 2010, pp. 91-130.

¹⁹⁸ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. I, p.141.

¹⁹⁹ PÉREZ, M. **Livro das Confissões**. Vol. II, p. 137.

O propósito certo de tais orientações era diferenciar o papel dos párocos confessores na sociedade, através da definição de uma série de atividades permitidas somente a esses clérigos. Essas orientações eram também uma maneira de desestimular os fiéis interessados em outras formas de conforto espiritual, como, por exemplo, a necromancia. Para Pérez, certos hereges iludem as pessoas por meio de encantamento, fazendo “os corpos mortos falarem o que há por vir”.²⁰⁰ Defende esse confessor que os “físicos podem dar mezinhas” ou praticar as sangrias, os lavradores podem semear “e os mesteirais na madeira talhar”, uma vez que em tais tarefas podem-se ver “razões naturais,” isto é, ações dignas que validam esses homens a agir “sem pecado”. Mas há outros que atuam “por espírito maligno”, quando induzem os homens a crer em um suposto potencial curativo de Satã.²⁰¹ Tais homens são, na verdade, falsos profetas, passam por espertos ao tentar enganar ingênuos cristãos. Entre esses inventivos adivinhos, os piores, deixa a entender Pérez, são aqueles com “espírito pitônico”, os quais recebem em seu corpo uma presença maligna, emprestando a boca ao Diabo para que suas palavras convençam mais pessoas a acreditar em ludibriosos presságios do futuro. Todas essas recomendações coadunam com o fim último de levar os fiéis a não acreditarem em falsos profetas e a se aproximarem do confessor, esse, sim, considerado alguém capaz de alertar satisfatoriamente os homens a respeito de seus problemas.²⁰² Em uma época em que poucos eram os homens autorizados a orientar moralmente os fiéis, os compiladores de tratados de confissão se sentiam na obrigação de afirmar regularmente o lugar dos sacerdotes na vida de todos os membros de suas paróquias, visando com isso evitar também a aceitação de hereges como guias religiosos nas comunidades cristãs.²⁰³

O bispo Diogo Ortiz não fica em desvantagem em relação a Pérez, atacando também intensamente os falsos profetas, ao discutir o primeiro mandamento, no tratado *Catecismo pequeno*. Logo na abertura de um capítulo em que pretende desdobrar os mais importantes princípios morais relacionados a tal mandamento, diz o seguinte: “O primeiro mandamento é: honrarás um só Deus. No qual se nota que devemos guardar Deus, como o soberano senhor, fielmente não honrando seus inimigos.”²⁰⁴ Segundo ele, uma forma de honrar os inimigos de Deus era deixar-se seduzir pelos comentários de adivinhos e de outras pessoas a respeito

²⁰⁰ PÉREZ, M. *Livro das Confissões*. Vol. II, p. 82.

²⁰¹ PÉREZ, M. *Livro das Confissões*. Vol. II, p. 83.

²⁰² Sobre essa desvalorização de falsos profetas na sociedade medieval, sugiro: RICOUER, P. **Tempo e Narrativa**. Tomo I. Campinas: Papyrus, 1994, pp. 25-26.

²⁰³ A respeito dessa concorrência de manifestações religiosas, sugiro: MINOIS, G. **O Diabo**. Origem e evolução histórica. Lisboa: Terramar, 2003, pp.68-95.

²⁰⁴ ORTIZ, D. **Catecismo pequeno**, p. 143.

do futuro do mundo. Tamanha precaução dos bispos mostrou-se decisiva para convencer os leigos a não levarem a própria família para lugares onde habitavam esses adivinhos, que só pretendiam enganá-los. Sobre eles, há relatos, como em uma cantiga do rei castelhano Afonso X, fazendo referência à existência de uma espécie de mágico que ensinava aos homens a “arte de fornicar”, isto é, a forma mais prazerosa de praticar o sexo, como foi visto no primeiro capítulo. No início dessa cantiga, o rei comenta que um suposto deão de Cádiz possui certos livros cujos ensinamentos podem induzir a pessoa a fornicar “o tanto que ela quisesse.”²⁰⁵ Sob a ótica de Afonso X, esse deão não passava de um feiticeiro, já que “a arte de foder” visava potencializar rapidamente, por meio de magia, os impulsos carniais de um homem, de tal modo que cometeria o pecado da luxúria o quanto desejasse. Essa cantiga denuncia, pois, certa crença corrente de que alguns homens poderiam melhorar seu apetite e potência sexual com a ajuda de feiticeiros.

O confessor Pérez faz sugestivas críticas ao uso da magia para o homem adquirir tal força viril, ao sentenciar que, se alguém “sabe alcançar sortes, para casar ou para outras fazendas do mundo”, comete gravemente o vício da soberba, o qual é o primeiro da lista dos pecados capitais.²⁰⁶ Para ele, esse homem seria soberbo por não ver problema em sobrepor sua vontade de conquistar uma mulher ao desejo de honrar a Deus e ao negligenciar as palavras de seu confessor. Diogo Ortiz sintetiza a gravidade desse problema em uma única admoestação: “olhe bem os cristãos que nessas superstições, do pouco, vão ao muito”, ou que tudo o que conquistam o fazem através de magia. “Assim começou a idolatria, de modo que muitas coisas começaram em Deus e acabaram em seu contrário.”²⁰⁷ Com essas palavras, Ortiz mostra a necessidade de o fiel ficar atento para não acreditar que adivinhos ou astrólogos preveem o futuro ou lhe trazem bens desejáveis. É por isso que o bispo Diogo de Sousa condena igualmente a atitude de quem vai aos feiticeiros e adivinhos “para laçarem a sorte e saber as coisas vindouras, ou para receber saúde.”²⁰⁸ Era comum aparecer, portanto, nos tratados de confissão, bem como nas constituições sinodais e catecismos, referências a essas práticas mágicas, sempre seguidas, é claro, de críticas aos feiticeiros e aos cristãos que viessem a utilizá-las em algum momento oportuno.

Semelhante desconfiança em relação aos adivinhos assume o confessor anônimo, na obra *Tratado de confissão*, ao declarar “que se deve perguntar às mulheres se fizeram ou

²⁰⁵ LAPA, R (org.). **Cantigas de escárnio e de mal dizer**. Editorial Galaxia, 1970, p. 42.

²⁰⁶ PÉREZ, M. **Livro das confissões**, vol. II, p. 169.

²⁰⁷ ORTIZ, D. **Catecismo pequeno**, p. 141.

²⁰⁸ SOUSA, D. **Constituições**, p. 81.

deram algumas coisas a seus maridos ou a outros homens fruto de feitiço. E essa mesma pergunta faça aos homens?": pergunta-lhes se alguma vez ofereceram qualquer bem mágico a sua esposa.²⁰⁹ Exemplos desses benefícios mágicos eram as poções dadas pelas mulheres e feitas com seu sangue menstrual. E, se fosse o homem, a pessoa interessada em beneficiar a sua consorte poderia colocar o próprio sêmen na comida da esposa.²¹⁰ De maneira geral, acreditava-se, na maior parte dos casos em que se usavam esses feitiços, que a pessoa cobiçada, quando ingerisse certos fluídos (sêmen ou sangue) provenientes do corpo de seu companheiro, ficaria com os impulsos carnis bem latentes na hora da relação carnal.

Corroborando esta admoestação dos confessores, Vaz Gavião leva tal discussão para o sínodo de Guarda, expondo o seguinte conselho:

Porquanto só a Deus nosso Senhor é atribuído saber as coisas escondidas e assim as que hão de vir, e não a outra pessoa alguma, por isso muitos homens e mulheres, pouco lembrados de sua consciência e quanto nisto a Deus ofendem, querem atribuir a si o que cabe só a Deus; faz feitiçeiros, usando de outras semelhantes artes.²¹¹

Como evidenciado até agora neste estudo, o combate às heranças pagãs estava intimamente relacionado com a missão de controlar as superstições e outras práticas pecaminosas dos homens portugueses. Além disso, de nada valeria regulamentar as festas religiosas, como visto no primeiro capítulo, se boa parte desses portugueses continuasse a seguir as orientações de feitiçeiros ou adivinhos. Assim, tanto os bispos como os clérigos Pérez e Sánchez fundamentam suas explicações acerca dos perigos intrínsecos às práticas supersticiosas a partir de argumentos fixados muito antes por Lactâncio, um cristão convertido por volta do final do século III e que foi um dos primeiros pensadores cristãos a refletir sobre essa matéria. Para ele, a sua obra *Instituições Divinas* serve para “falar da esperança, da vida, da salvação, da imortalidade e de Deus, para que se possa pôr fim a superstições mortais e a mais erros vergonhosos.”²¹² Com essa explicação, ele consegue lançar as principais bases de um raciocínio recorrente na produção clerical portuguesa e de outros reinos cristãos, entre os séculos XIV e XV: o de que a superstição significava a sobrevivência de resquícios pagãos em uma sociedade cristianizada. Lactâncio deu ao vocábulo “superstição”,

²⁰⁹ **TRATADO DE CONFISSÃO**, p. 20.

²¹⁰ SCHMITT, J. C. **História das superstições**. Lisboa: Publicação América-Europa, 1997, p. 51.

²¹¹ **SYNODICON HISPANUM**. Vol. II, p. 181.

²¹² LACTÂNCIO. **Instituições divina** (obra completa). Disponível em:

<<http://www.newadvent.org/fathers/07011.htm>>. Acesso em: 20 mar. 2011. (Tradução minha).

portanto, o sentido empregado pelos clérigos aqui analisados.

Esse sentido dado à superstição propagou-se até chegar ao conhecimento dos portugueses principalmente pela produção pedagógica de Tomás de Aquino, o qual, na *Suma teológica*, defende que, “se se usa a astrologia para prever os acontecimentos capazes de ocorrerem por acaso, ou acidentalmente, ou ainda para prever com certeza as ações dos homens, parte-se de uma convicção falsa e vã; é assim que as ações de demônios se misturam com ela. É uma adivinhação supersticiosa e ilícita.”²¹³ Como se vê, o ponto de vista de S. Tomás sobre a astrologia, a superstição e as ações demoníacas desses adivinhos se dissemina por diferentes bispados e reinos; um ponto de vista que se tornou um cânone inquestionável para os clérigos desse período, ajudando, portanto, os confessores a saber exatamente o que deveriam combater para impedir a disseminação dessas práticas pecaminosas.

Devido à complexidade desse projeto pedagógico, nem só de diferenciações com os falsos profetas tratam esses confessores letrados e bispos portugueses quando a matéria em pauta é fixar para os homens leigos o verdadeiro papel do confessor. O compilador anônimo do *Tratado de confissão* vai um pouco além e procura enfatizar, principalmente, as responsabilidades do confessor no exame das almas dos fiéis, ao anunciar que “todo juiz e prelado da Santa Igreja, para ser bom juiz e manter bem seu estado, deve fazer direito e haver direita intenção em todas as coisas que julgue”.²¹⁴ Adiante, ele menciona o seguinte trecho da obra de Aristóteles: “se alguém dá sentença direita, embora não haja intenção direita, mas dá por medo ou peita ou por amor do outro, tal juiz como este não é direito juiz, ainda que dê a sentença direita, não a dá com intenção”.²¹⁵ Para o compilador, a única forma de o confessor agir com respeitada diligência, praticar a boa confissão e se tornar um digno juiz de almas seria conhecer a fundo todos os dogmas dos sacramentos da Igreja. Como assevera Sánchez:

[...] muitos sacerdotes que são curas de almas não somente são ignorantes para instruir e ensinar a fé e a crença e as outras coisas que pertencem a nossa salvação, mas ainda não sabem o que todo bom cristão deve saber, nem são instruídos, nem ensinados na fé cristã segundo deveriam; o que é mais perigoso é que muitos não sabem as sagradas escrituras.²¹⁶

Tornou-se uma tópica nos tratados de confissão dissertar sobre a própria formação dos

²¹³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2005, quest. 95, art. 5, vol. VI, p. 462.

²¹⁴ *TRATADO DE CONFISSÃO*, p. 13.

²¹⁵ *TRATADO DE CONFISSÃO*, p. 13.

²¹⁶ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 2.

confessores, pois, segundo o mesmo Sánchez, eram esses em sua maioria “clérigos minguados de conhecimento”.²¹⁷ Essas considerações, juntamente com outros apontamentos sobre o ofício do sacerdote, dão uma série de indícios sugestivos a respeito do campo de ação desses confessores, isto é, colocam em evidência as práticas, obrigações e funções sociais específicas desses clérigos.²¹⁸

Pretendendo explicar a relação entre leigos e clérigos na organização social, Sánchez inicia seu tratado a partir de uma ideia recorrente na época: “são estabelecidos dois estados dos que pela sua fé tinham que se salvar: clérigos e leigos. Clérigo quer dizer do grego em nossa língua sorte, porque é escolhido em sorte de Deus [...]”; já os leigos nascem para “manter o mundo” através do trabalho. Essa breve distinção entre os dois estados introduz uma das primeiras conclusões a que chega esse confessor: como os clérigos são representantes diretos de Deus na terra, devem se imbuir da missão sagrada de iluminar os leigos cristãos, enquanto estes cuidam da subsistência de todos. Caso os clérigos fugissem de suas obrigações, os leigos “seriam cegos” e o mundo entraria em um caos eterno.²¹⁹ Dito de outra forma, a manutenção da ordem, segundo Sánchez, dependia, em muito, da capacidade dos clérigos de instruir o homem leigo, de tal modo que este conseguisse cumprir as metas de seu estado sem perder nunca de vista os mandamentos sagrados. Toda a responsabilidade pelo ordenamento ficava, em última instância, nas mãos dos religiosos, em uma sociedade em que a divisão social funcional parecia contrapor dois grupos maiores, os clérigos e os não clérigos, e já não tanto três grupos ou ordens.²²⁰

D. Diogo de Sousa também não poupa esforços para convencer os párocos confessores a se tornarem mais responsáveis, e é por isso que ele apregoa a seguinte admoestação no sínodo de Braga:

Sabendo por muitos dignos de crer com quanta ignorância neste arcebispado os sacramentos da Igreja se ministram, estabelecemos e mandamos, sob pena de excomunhão a todos clérigos, especialmente aos de missa, que tem cura das almas, que daqui em diante aprendam a ler, cantar e rezar como a seu ofício são obrigados, em maneira que não digam vício no que lerem.²²¹

²¹⁷ PÉREZ, M. *Livro de confissões*. Vol. I, p. 2.

²¹⁸ DELUMEAU, J. *O pecado e o medo*, p. 324.

²¹⁹ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 3.

²²⁰ CONSTABLE, G. *Three studies in medieval religious and social thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 249-341.

²²¹ *SYNODICON HISPANUM*. Vol. II, p. 146.

Se, como vimos no início deste trabalho, era intensa a preocupação dos arcebispos e bispos com a formação moral dos leigos, vale destacar que, aos poucos, eles foram percebendo que só conseguiriam intervir de forma satisfatória na vida dos casados quando os próprios confessores se mostrassem totalmente preparados para advertir essa gente. Por esse motivo, Sousa toma a decisão de excomungar os clérigos incultos, os quais precisavam urgentemente aprender a cantar os cânticos religiosos, rezar e ler. Aliás, ele exige do clérigo o que mostrava ser o mínimo para qualquer pessoa conseguir explorar sabiamente as lições morais contidas nas próprias constituições sinodais e nos tratados de confissão.

Em sintonia com Sousa, Pérez aponta que pode resultar em “grande dano nas almas” quando “os clérigos usam mal seu poder, pois “tornariam a luz em trevas”.²²² Parafraseando Agostinho, considera Pérez que o confessado pode “buscar sacerdote que possa absolver e legar mais,”²²³ desde que realmente o confessor dê provas de desconhecer totalmente seu ofício de cura. Também, segundo Sánchez, o penitente tinha o direito de reclamar do sacerdote, ao bispo responsável pela paróquia, se ele não fosse discreto e suficientemente sábio,²²⁴ mas, como atesta Pérez, isso podia ser principalmente em casos em que os confessores “julgam por dinheiro, ou por medo, ou por amor carnal ou mundano”.²²⁵ Para mais, “se alguém se confessasse ao reitor ou cura de alguma igreja” fora de sua paróquia, não receberia, certamente, a absolvição aos olhos de Deus.²²⁶ O mais certo seria se orientar apenas por um confessor da própria paróquia e substituí-lo somente em casos especiais, pois, segundo Sánchez, pouca eficiência teria este clérigo se não acompanhasse toda a trajetória da vida do fiel.

Diversas vezes, Sánchez aconselha o confessor a tratar, no momento em que fosse prescrever a penitência, o confesso como “amigo”, justamente para facilitar a criação de um laço afetivo entre eles.²²⁷ É visando aprimorar tal laço que Pérez ainda ensina ao clérigo a seguinte interrogação confessional: “demandarás ao homem se foi desobediente com seus pais espirituais, que são o bispo e o seu confessor [...]. Outrossim, a seu pai e sua mãe da terra, se lhes dirigiu palavras, se lhes não fez o que lhe mandaram, se os não honrou [...], se não honrou o seu confessor”.²²⁸ Tudo, com o fim último de avaliar se o penitente respeita a

²²² PÉREZ, M. **Livro de confissões**. Vol. II, p. 71.

²²³ PÉREZ, M. **Livro de confissões**. Vol. II, p. 73.

²²⁴ SÁNCHEZ, C. **Sacramental**, p. 230.

²²⁵ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II, p. 74.

²²⁶ SÁNCHEZ, C. **Sacramental**, p. 237.

²²⁷ SÁNCHEZ, C. **Sacramental**, p. 364.

²²⁸ SÁNCHEZ, C. **Sacramental**, p. 365.

família de sangue e, principalmente, os confessores, então considerados os seus “pais espirituais”.²²⁹

Defendia-se que o clérigo era dotado de um certo número de virtudes, que eram propostas como inerentes ao seu estado, isto é, ao se tornar confessor, recebia das mãos de Deus o poder de salvar almas, comumente conhecido como o poder das “chaves”.²³⁰ Quanto a isso, explica Sánchez:

Chave é poderio de legar e de absolver, pelo qual o juiz eclesiástico deve receber os que são dignos e lançar do reino celestial os que são indignos e maus. É dita chave a semelhança da chave material como que abre e fecha as portas, porque, assim como aquela chave material abre a porta que está fechada, a chave espiritual quita ou embarga e abre a porta para entrar no reino dos céus. Agora, por merecimento. [...] Todos concordam que só há uma chave, mas ela tem dois efeitos. O primeiro efeito pertence ao juízo de examinar e discernir quem deve ser legado e absolvido, por isto é dita chave de discricção. O segundo é definir e determinar o que primeiramente havia examinado e é dita chave e poderio de legar os indignos e de absolver os dignos [...] Estas chaves são dadas e outorgadas aos sacerdotes quando recebem a ordem sacerdotal ali onde o bispo dá o cálice com vinho e a patena com a hóstia.²³¹

Tão importante era tal poder, que Sánchez diz: “assim como o ferreiro e o carpinteiro, por bons mestres que sejam, sem ferro e sem madeira não podem obrar”, o ofício do confessor, sem “as chaves” ficaria, do mesmo modo, totalmente desmantelado.²³² Já Pérez defende a ideia de que as chaves foram dadas por Cristo a Pedro, a partir da seguinte frase, mencionada na Bíblia: “a tu [Pedro] darei as chaves do reino dos céus, quer dizer, da igreja,” para que assim possa reger a vida na terra.²³³

A incursão desses confessores foi, entretanto, mais ampla do que vimos até agora. Não se reduzem suas obras a puro detalhamento dos sacramentos, incluindo igualmente, como se vê nos escritos de Pérez e Sánchez, a preocupação em refletir sobre diferentes dimensões da vida do confessor, considerado preparado para colocar o penitente em comunicação direta com Deus. Tais clérigos propuseram-se a discutir, inclusive, a aparência física do clérigo, visando que ele tomasse cuidados higiênicos com o corpo, como “limpar as roupas” e “cortar os cabelos.”²³⁴ Sobre o primeiro aspecto, a necessidade de se manter limpo, D. Luís Pires

²²⁹ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 365.

²³⁰ BESCHTEL, G. *A carne, o diabo e o confessor*, pp. 61-107.

²³¹ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, pp. 354-355.

²³² SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 354.

²³³ PÉREZ, M. *Livro das confissões*, vol. II, p. 71.

²³⁴ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. II, p. 337.

comenta que, “se os clérigos criarem coma ou barba e não quiserem fazê-los”, deve-se fazer, “mesmo contra as suas vontades, que lhes sejam tosquiados os cabelos e metidos em feição.”²³⁵ Isso tudo porque ao bom clérigo é aconselhado ser limpo, tanto por fora como por dentro de seu corpo, tendo sempre em mente essa prerrogativa de seu estado, a de que sua aparência física pode denunciar alguma falha de sua conduta.

Mas é na produção hagiográfica dos cônegos regantes de S. Cruz de Coimbra – especificamente na vida de D. Telo e de D. Teotônio – que mais pormenores são lançados sobre o perfil modelar do confessor. Em linhas gerais, essas hagiografias foram compostas ainda no século XII, pouco tempo depois da fundação de S. Cruz de Coimbra, mas ganharam nova versão, com acréscimos de informações e atualização gráfica para o português, já no final do século XIV, mesma época em que o tratado de confissão de Martín Pérez foi compilado em Portugal.²³⁶ Como surgia uma proposta de disciplinar a vida do confessor, os crúzios, responsáveis pela compilação dessas obras, procuraram se munir de exemplos sobre a conduta do bom clérigo por também terem de agir em contato direto com o fiel. Daí a importância de haver hagiografias com descrições como a seguinte: “notou D. Telo cedo quais eram os ofícios dos prepostos; e achou que o preposto deve dar lição da Santa Escritura, porque, assim, o lobo invisível não acha porta para entrar no curral das ovelhas de Deus e furtar dali alguma delas”. Um pensamento alegórico carregado de fabulação simbólica – na qual o lobo representa Satã e as ovelhas, os fiéis –,²³⁷ que induz à reflexão sobre dois pontos norteadores de toda a hagiografia sobre a vida de D. Telo: a fragilidade do fiel diante da tentação do pecado e a função dos clérigos de protegê-lo de todos esses males.

Já na obra *Vida de D. Teotônio* sobressai o caráter exemplar deste clérigo, quando o compilador diz que ele “não se deixava arrebatado pelo louvor, não se enviaidia com as riquezas, não se apoucava com a pobreza, mas mantinha-se indiferente à alegria e à tristeza”. Na descrição da vida do cônego, o compilador anônimo atenta ainda para o fato de que, “para não incorrer nalguma falta por causa de mulher, Teotônio nunca queria ter com elas conversa ou mesmo confissão privada fora da presença de testemunhas”. O próprio Teotônio reconhecia que, quando “alguma mulher tinha que falar de alguma coisa mais íntima, não havia nenhuma tão fora do vulgar que não tivesse uma ou outra mulher em que confiasse para

²³⁵ SYNODICON HISPANUM. Vol. II, p. 110.

²³⁶ Estudo fundamental sobre a produção escrita do mosteiro agostiniano de S. Cruz de Coimbra é o de: CRUZ, A. **Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média**. Observações sobre o “*scriptorium*” e os estudos claustrais. Porto: Universidade do Porto, 1964.

²³⁷ ECO, U. **A arte e a beleza na estética medieval**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2010, pp.103-115.

vir juntamente com ela à confissão.” Desconfiava, pois, de todas elas. “Todavia, amava todas como se fossem irmãs [...]”. Foi com esse comportamento, segundo o compilador da hagiografia, que conquistou “em seu favor não só príncipes e todos os seus concidadãos, mas também todos os da sua província eclesiástica [...], de um e outro sexo”.²³⁸ Ainda mais esclarecedora é a intenção da hagiografia de ressaltar que Teotônio “desempenhava admiravelmente o ofício da sua ordem, catequizando os povos sem instrução, batizando e incorporando-os à Igreja. Chamava os pecadores à penitência e curava-os com medicamento das suas orações”.²³⁹ Isso porque, ao expor esse lado da vida de Teotônio de ministro dos sacramentos da Igreja, os cônegos regantes de S. Cruz de Coimbra e outros homens da Igreja passavam a conhecer melhor sua função de cura de almas. Função essa que é ressaltada contínuas vezes por Pérez e Sánchez em seus tratados de confissão, como veremos.

A função do sacerdote de “cura de alma” ganha essa nomenclatura em analogia ao ofício do físico responsável por curar as doenças do corpo com a prescrição de remédios ou sangrias. Tal analogia aparece já definida no IV Concílio de Latrão, quando se promulga: “deixe que o padre seja discreto e cauteloso para que ele possa derramar vinho e óleo nas feridas do ferido. Semelhantemente ao costume de um físico hábil, “deve o confessor investigar a natureza da doença, na intenção de descobrir a solução para todos os pecados mortais desse fiel.” No cânon XXII, sentenciam os clérigos que, no momento de enfermidade do corpo, causada pelo pecado, “antes de chamar o médico do corpo”, o ideal é esperar “o médico de almas para atender à salvação da alma.”²⁴⁰ Também é importante dizer que, nesse mesmo concílio, os clérigos decidiram proibir confessores de realizar qualquer tipo de intervenção cirúrgica no corpo do fiel, como procediam os físicos em seus tratamentos. O certo, segundo eles, seria o sacerdote curar com o uso de conselhos ou de mezinhas ao longo de toda a confissão penitencial.²⁴¹ Na verdade, o confessor não necessariamente deveria olhar as partes físicas do cristão, bastava, e isso é importante, levar em consideração, ouvir seus pecados e indicar, na hora adequada, uma penitência que seria uma solução exata para os males do penitente.²⁴²

Em uma obra conhecida como *Regimento proveitoso contra a pestenença*, impressa

²³⁸ **HAGIOGRAFIAS DE SANTA CRUZ DE COIMBRA.** Vida de D. Telo, Vida de D. Teotônio e Vida de Martinho de Soure. Edição crítica de Aires A. Nascimento, Lisboa: Edições Colibri, 1998, p. 147.

²³⁹ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p.145.

²⁴⁰ **CANÔNES DO IV CONCÍLIO DE LATRÃO.** Disponível em: <www.fordham.edu/halsall/basis/latran4.html>. Acesso em: em: 14 abr. de 2011.

²⁴¹ SCHMITT, J. C *La raison des gestes dans l'Occident Médiéval*, p. 233.

²⁴² Uma genealogia das doenças de alma é traçada por PIGEAUD, J. *La maladie de l'âme.* Étude sur la relation médico-philosophique antiques. Paris: Les Belles Lettres, 2000, p. 76.

em Lisboa por Valentino de Morávia, provavelmente no final do século XV, e elaborada para ensinar aos cristãos formas salutares de escapar da peste, aparece o seguinte conselho: “o homem deve se afastar do mal e inclinar-se ao bem, por isso ele, primeiramente, tem de confessar seus pecados humildosamente”, e ainda adita, o que resulta em “grande remédio em tempo de pestilência”, pois a santa penitência e a confissão “são muito melhores que todas as mezinhas.”²⁴³ Além de propor a confissão como o mais certo dos remédios, o compilador desse pequeno tratado aventa que a pessoa, quando adocece, precisa se confessar ao cura de almas antes da visita de seu médico. Por mais que a enfermidade do corpo fosse quase o efeito direto de uma doença da alma, ou seja, mesmo se o padecimento da alma provocasse a debilidade do corpo, eram médicos diferentes que tratavam cada uma dessas moléstias. Explica Pérez que “enferma é a alma quando está em vontade de pecar”, em contraponto, ela recebe “espírito de saúde,” graça a penitência “que dá essa saúde e mais vida” ao homem.²⁴⁴ Semelhantemente a Pérez, Sánchez ressalva que, para se prevenir, “todo homem deve confessar em estado de saúde”, ou seja, “antes de ficar enfermo”.²⁴⁵ Na análise desses clérigos – à semelhança de seus congêneres coetâneos –, doença da alma e pecado são elementos indissociáveis, como também são a cura desses males e a introjeção dos valores prescritos pelo confessor. Por essa razão, à medida que se busca introjetar tais valores, sente-se o alívio de saber que a cura pode ser alcançada quando os pecados forem totalmente absolvidos, na hora da confissão, e todas as penitências cumpridas no tempo certo.²⁴⁶

Para encerrarmos este capítulo, é interessante retomar a ideia de que o poder do cura de almas se manifesta em um espaço geográfico bem circunscrito, como bem destaca Pérez:

O papa tem as almas todas encomendadas por que tem amplo poder. Os patriarcas e arcebispos a alma das suas paróquias. Os bispos têm, só estes, as almas dos bispados. Os clérigos paroquianos que são dos bispados e da igreja escolhidos para curas das almas têm aquelas almas daqueles povos que lhes são encomendadas.²⁴⁷

Na tentativa de fixação das práticas salutares dos eclesiásticos, aparece a clara intenção dos confessores de delimitar geograficamente a ação dos párocos, com definição de um plano em

²⁴³ **REGIMENTO PROVEITOSO CONTRA A PESTENENÇA**. Ed. José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, 2010, p. 17.

²⁴⁴ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II, p. 71.

²⁴⁵ SÁNCHEZ, C. **Sacramental**, p. 242.

²⁴⁶ SCHMITT, J. C. **Le Corps, Les Rites, Les Rêves, Le Temps**. Essais d'anthropologie médiévale. Paris: Éditions Gallimard, 2001, pp. 325-327.

²⁴⁷ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II, p. 71.

que cada clérigo seria responsável unicamente pela região que lhe competia zelar. Para Pérez, o papa tinha o direito de cuidar de todas as almas, por ser a autoridade máxima da Igreja, mas os bispos viam o alcance de seu poder ser reduzido aos limites territoriais do bispado e, seguindo a proporção, o pároco estava proibido de intervir na administração de outra qualquer paróquia que não fosse a sua.²⁴⁸

Nem todo mundo, pelo que se pode concluir a partir do que foi visto, tinha acesso às regras e ao modo correto de interrogar o homem durante a confissão; nem mesmo os clérigos exerciam a tarefa de cura de almas sem a licença bispal. Havia, pois, um complexo jogo, em que o bispo primeiramente instruía o pároco, dando em suas mãos as constituições bispais e um tratado de confissão, para que assim ele conhecesse bem a forma apropriada de abordar os leigos e colocá-los no rumo certo. Para ajudar a compor tal complexo jogo, participaram também – como veremos, nesta última etapa do mapeamento das prescrições que desempenharam seu papel no revigorar da confissão nas terras portuguesas – os leigos letrados. Estes homens, que fizeram parte do séquito avisino, igualmente contribuíram, de forma um pouco menos direta, para exaltar os benefícios da exteriorização da experiência pessoal. Utilizaram a escrita de epístolas e de tratados pedagógicos como suporte para confessar sua experiência de vida, na expectativa de que assim pudessem dar exemplos virtuosos a outras pessoas e, ao mesmo tempo, se autoaconselharem ou autoexaminarem. Em busca das relações entre o sacramento da Penitência, acima examinado, e a escrita da memória da experiência pessoal, estimulada no período, desdobraremos, a seguir, as seguintes questões: que paralelo pode ser feito entre a prática de confessar oralmente diante do sacerdote e a confissão de si feita por escrito em epístolas ou em tratados dessa época? Em que medida os compiladores leigos de obras moralizantes se sentem devedores da proposta pedagógica lançada pelas constituições bispais e os tratados de confissão em Portugal?

CAPÍTULO 3

A prática confessional dos varões leigos

Em 1425, D. Duarte, o futuro sucessor ao trono português, envia uma carta amigável

²⁴⁸ A respeito desse fato de que o poder age localmente na Idade Média, uma referência fundamental para nossa reflexão é o estudo célebre de FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editoria, 2003, pp. 116-117.

ao irmão D. Pedro – conhecida posteriormente, no *Livro da Cartuxa*, como *Conselho do infante para seu irmão infante D. Pedro quando partiu para Hungria* –, em que preconiza o seguinte:

Temperai as afeições, mesmo se não quiserdes fazer isso, nem façais contra Razão e direito, nem ponhais tão fortemente as vontades nas coisas que parecem que devei requerer. Quando não se cumprindo o que bem e diretamente parece que requireis, muito impede o vosso bom estado e repouso de vosso coração, mas ao todo que façais e requireis mantenha razoada diligência e boa discricção.²⁴⁹

Essa passagem dá indícios sugestivos – em uma época em que reis e infantes portugueses tomam a iniciativa de promover a formação moral dos homens do seu séquito – da preocupação de D. Duarte em advertir seu irmão sobre a conduta cotidiana, dando-lhe a conhecer os apetites ilícitos do próprio corpo. Em outras palavras, tal trecho da carta resume sua intencionalidade de interferir sutilmente nas ações do infante, pela prescrição de posturas e orientações sobre os verdadeiros modos de um cristão se conduzir em sua vida.²⁵⁰ Ao desdobrar tais prescrições, D. Duarte adverte ao irmão que não durma nem coma em excesso, pois, praticando esses hábitos, estaria vulnerável ao pecado e, por consequência, a tristeza tomaria conta de seus sentimentos, de tal modo que sua expressão corporal somente iria transmitir a dor decorrida dessa profunda aflição.²⁵¹

Tais prescrições eram feitas visando o aperfeiçoamento dos costumes desse irmão no momento em que lesse e memorizasse esse rol de valores.²⁵² Como não bastava somente ler, o recomendável era guardar, sobretudo na memória, os ensinamentos lidos para recordar posteriormente as atitudes a serem evitadas no cotidiano. A escrita cumpre um papel ético, nessa carta, justamente por servir como suporte aos conhecimentos sobre as virtudes morais, ou seja, esse tipo de escrito epistolar – semelhante a outros gêneros do período – não perde de vista o objetivo de evidenciar aos olhos de uma pessoa o perfil de vida esperado dela em seu grupo social naquela época.²⁵³ D. Duarte faz-nos perceber assim, na referida epístola, suas impressões acerca dos valores que julgava poderem auxiliar esse irmão a se comportar virtuosamente em diferentes esferas de sua vida.

²⁴⁹ D. DUARTE. *Livro dos Conselhos de El-Rey D. Duarte* (Livro da cartucha). Lisboa: Editorial Estampa, 1982, p. 23.

²⁵⁰ D. DUARTE. *Livro dos Conselhos de El-Rey D. Duarte*, p. 25.

²⁵¹ D. DUARTE. *Livro dos Conselhos de El-Rey D. Duarte*, p. 26.

²⁵² YATES, F. *A arte da memória*, pp. 114- 130.

²⁵³ CARRUTHERS, M. *Le livre de la mémoire*. Une étude de la mémoire dans la culture médiévale. Paris: Gallimard, 2002, pp. 18-20.

Quando atentamos para a carta *Conselho do infante...*, um aspecto ainda mais significativo é a vontade de D. Duarte de usar sua formação moral como referência e exemplo na hora de refletir sobre os conselhos prescritos no texto. Além disso, por lançar um quadro de advertências, o rei mostra-se interessado em respeitar esses mesmos conselhos direcionados a seu destinatário. Embora nessa referida epístola procure tecer exemplos de virtude a seu irmão, o alvo subliminar a ele diz respeito, contudo, a uma avaliação tácita de suas próprias atitudes corriqueiras, com o interesse de examinar igualmente em si a sua experiência vivenciada no passado, visando, é claro, escapar do pecado mortal no futuro. Tanto que D. Duarte diz o seguinte: “despenderemos a maior parte de toda nossa vida” tentando sobrepujar “alguns humores que desgovernam o corpo”.²⁵⁴ Ao discutir essa ideia, confessa a D. Pedro as dificuldades inerentes à vida de ambos de manter “o corpo saudável,” isto é, afastado de humores danosos, que, supostamente, ocasionariam o excesso de bile no estômago, decorrente do consumo excessivo de alimentos.²⁵⁵ Tal exemplo traduz bem a forte necessidade desse homem de realizar, no momento em que se prepara para aconselhar esse grande amigo, um balanço geral das suas ações cotidianas e dos seus significados subjacentes.²⁵⁶ E, ao aconselhá-lo, expõe as virtudes que mais lhe ajudam a se fortalecer como um varão empenhado em se autodisciplinar.

Os modelos que parecem tê-los inspirado, mas com claras redefinições de sentido, são aqueles dos estoicos. Em passagens da obra de Epíteto, filósofo estoico que, apesar de passar ensinamentos apenas oralmente a seus discípulos, valorizava a escrita como veículo de formação moral, encontramos recomendações que se assemelham às dos quatrocentistas portugueses, embora estes confirmem um sentido cristão. Em uma das máximas do filósofo antigo – redigida por Flávio Arriano após sua morte –, é recomendado que se “mantenham os pensamentos noite e dia à disposição; coloque-os por escrito, faça sua leitura; que eles sejam o objeto de suas conversações consigo mesmo” e com outras pessoas.²⁵⁷ Outras referências não menos interessantes da Antiguidade romana que, de forma direta ou difusa, alimentaram os pensadores leigos portugueses, acham-se na obra de Sêneca, filósofo também estoico que, numa carta a Lucílio, conhecida como *Sobre a Velhice*,²⁵⁸ aconselha o discípulo

²⁵⁴ D. DUARTE. **Livro da cartuxa**, p. 23.

²⁵⁵ Embora se preocupe em detalhar a prática médica em um período posterior, e apenas recue para a Idade Média, R. Vigarello nos ajuda a entender sobre os humores corporais. VIGARELLO, R. *Corpo, saúde e doenças*. In: VIGARELLO, G (org.). **História do corpo**. Da Renascença às Luzes, 2008, pp. 441-450.

²⁵⁶ CHENU, D. C. **O Despertar da consciência na civilização medieval**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 37- p. 51.

²⁵⁷ EPITETO. **Disertaciones por Arriano**. Madrid: Editorial Gredos, 1993, pp. 348-349.

²⁵⁸ SÊNECA. **Aprendendo a viver**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 8.

a colocar no papel suas angústias para encontrar em si mesmo conforto e aprendizagem moral, do mesmo modo que ele fazia, através da escrita de epístolas às pessoas de seu convívio íntimo. Na máxima de Epíteto e nesta epístola de Sêneca, há um interesse bastante nítido de tratar da qualidade de vida dos homens e, em razão disso, são pontuados, a partir da análise minuciosa de suas próprias vidas, não só os acontecimentos do cotidiano, mas principalmente as razões que os motivam a viver ou as expectativas projetadas para o dia seguinte.²⁵⁹ As cartas de tom amigável e familiar de D. Duarte, bem como de seus congêneres coetâneos, atualizam, de diversas formas, tais interesses estoicos de usar o próprio testemunho escrito como meio de reflexão sobre si.²⁶⁰ Dito de outra forma, pelas explicações desses filósofos quanto ao uso virtuoso da escrita, especificamente da epístola, é possível compreender a ação dos príncipes avisinos quando redigem cartas aos amigos na esperança de se autoavaliarem pela confissão de suas condutas. Justamente por essa ação, amparada nessas práticas estoicas de se confessar a outro, pondo sua própria experiência de vida à prova, a confissão por escrito – tanto em epístolas e, como veremos, igualmente em tratados doutrinários – ganha importância no séquito régio avisino e ajuda a responder a uma série de preocupações dos letrados leigos nessa época.²⁶¹

Tal ação de pôr a sua própria experiência à prova nos permite refletir sobre como essas epístolas e os tratados doutrinários projetaram um modelo a ser seguido pelos homens leigos, que escolheram a vida matrimonial e não a celibatária. Por isso, é importante sempre lembrar que os bispos e confessores não eram os únicos preocupados em lançar mão de um conjunto de regras dirigido à modelagem do comportamento dessa gente, sobretudo os casados.

3.1 Da confissão por escrito

Nesse gênero epistolar, cultivado pelos príncipes avisinos, há um interesse de convencer o destinatário da mensagem com base nas artes retóricas, comumente utilizadas nos sermões públicos ou nas conversas particulares do confessor com seu

²⁵⁹ FOUCAULT, M. **Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pp.145-162.

²⁶⁰ A respeito da influência grega na cultura portuguesa, ver: REBELO, L. S. **A tradição clássica na literatura portuguesa**. Lisboa: Livros Horizontes, 1982. Para Rebelo, no século XV, em Portugal, há uma retomada crescente dos valores de escrita da Antiguidade grega e romana.

²⁶¹ Para nos ajudar a entender um pouco essa suposta influência estóica na produção epistolar do século XV, é fundamental o estudo de ASSUNCIÓN, R. **Humanismo y Renacimiento en la literatura española**. Madrid: Editorial Síntesis, 2007, pp. 138-149.

confessado.²⁶² Muitos são os indícios da crescente iniciativa de letrados de retomar e adaptar nos escritos epistolares os ensinamentos retóricos ciceronianos; na verdade, como os compiladores de epístolas se preocupavam em fixar um conhecimento objetivo, encontraram nos ensinamentos de Marco Túlio Cícero subsídios teóricos instrutivos para expor adequadamente os assuntos tratados.²⁶³

Já lembrava esse filósofo, na obra *Dos ofícios*, compilada em português pelo infante D. Pedro, que, na hora de tecer conselhos, não se deve “deixar nenhuma parte sem nomear,” ou melhor, “o homem não somente tem a obrigação de determinar” se os apontamentos “são algo honesto ou torpe,” mas também dizer qual das sugestões prescritas é a mais proveitosa a quem se destina a mensagem.²⁶⁴ A importância de todo esse zelo de letrados em conhecer tais ditames da retórica se justifica se for levada em consideração a necessidade de o escrito epistolar transmitir uma informação rápida – escrita em pouco tempo – e que seja, sobretudo, eloquente. Observemos um pouco, então, em que medida as bases pretendidas para a oralidade sustentaram a exposição textual dos escritos epistolares avisinos.

Em razão de tal necessidade de eloquência, aparecem teóricos hábeis em mostrar como reis, monges e letrados poderiam envolver intimamente o espírito de outra pessoa ao lerem suas cartas.²⁶⁵ Estima-se, e isso é importante levar em conta, que surgiram em diferentes lugares do ocidente numerosos exemplares do *Dictaminum radii*, compilado pelo monge beneditino Alberico de Monte Cassino, já a partir do final do século XI. Não se pode deixar de mencionar também o *Rationes dictandi* de um autor anônimo, habitante da cidade de Bolonha, cuja compilação data de 1135. Incentivando letrados leigos e clérigos a respeitarem um modelo quase fixo na elaboração de suas cartas, o monge Alberico lança a proposição de que as partes do discurso epistolar, à semelhança da retórica oral ciceroniana, são quatro: exórdio, narração, argumentação e conclusão.²⁶⁶ Esse esquema foi seguido, em parte, por D. Duarte, na referida carta *Conselho do infante...*, primeiramente quando reserva o parágrafo inicial do texto, como o molde exige, para introduzir o assunto e se apresentar. Nas linhas seguintes, tece a argumentação, isto é, o regime prescrito, recheado

²⁶² Sobre tal importância da retórica, ver: SCHMITT, J. C. **La raison des gestes dans l'Occident Médiéval**. Paris: Gallimard, 1990, pp. 38-50. Ver também: JEREZ, M. **Retórica y Artes de Memoria en el Humanismo Renascentista**. Cáceres: Universidad de extramadura, 2007, pp. 13-15.

²⁶³ MURPHY, J. **La Retórica en la Edad Media**. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento. Cidade do México: Fondo de cultura Económica, 1986, pp. 202-275.

²⁶⁴ CÍCERO, M, T. **Livro dos ofícios**. O qual tornou em língua o infante D. Pedro. Ed. De Joseph M. Piel. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1948, p. 12.

²⁶⁵ FUMAGALLI; BROCCIERI. **A Estética da Idade Média**. Lisboa: Editorial Estampa, 2003, p. 60.

²⁶⁶ MURPHY, J. **La Retórica en la Edad Media**. pp. 220-250.

de advertências e preceitos morais, recomendando, como vimos atrás, diligência, comedimento alimentar e boa discrição a D. Pedro. Toda essa ação de prescrever se encerra no momento em que conclui a epístola e sintetiza rapidamente seu objetivo condutor de oferecer conselhos virtuosos, de modo “claro e descoberto, com sabedoria, ao amigo”, o irmão.²⁶⁷ Essa preocupação com o formato da carta ampara-se na crença em que, por meio da exposição adequada do texto, seria possível evitar excessos impertinentes ou, principalmente, o esquecimento de alguma temática importante na hora da escrita. É uma fórmula que também se encontra em outras cartas elaboradas pelo mesmo D. Duarte, juntamente com seu objetivo de se tornar um remetente persuasivo, de uma ponta a outra do texto.

Tudo isso se refere a uma arte da retórica epistolar, discutida e largamente difundida entre os séculos XII e XV no Ocidente.²⁶⁸ Uma arte que, de acordo com o *Rationes dictandi*, diz respeito à ordenação de palavras visando o significado a ser produzido, ou seja, a carta deveria ser composta por partes coerentes, diferentes entre si, mas dialogantes, de forma a manifestar perfeitamente os sentimentos daquela que a escreve.²⁶⁹ Também podemos deduzir que tanto manuais sobre a escrita epistolar quanto antologias de cartas, como boa parte do *Livro da Cartuxa*, inserem-se no que se passou a ser chamado de *arts dictaminis* na época.

A divulgação do gênero epistolar na corte avisina também motivou as pessoas desse séquito a trocar, constantemente, correspondências. Muitas foram as vezes em que D. Pedro enviou epístolas ao irmão D. Duarte, em sinal de retribuição aos conselhos oferecidos ou para prescrever, igualmente, advertências e posturas, como no dia em que se tornou rei de Portugal. Nesse dia, D. Duarte recebeu uma carta do irmão na qual ele dizia que todas as pessoas deviam, antes de tudo, agradecer a Deus “com grande afinamento.”²⁷⁰ Isso porque, conhecendo a onipotência divina, orientando-se pelas práticas do bem e trabalhando em favor dos mandamentos sagrados, a arte de governar tornar-se-ia cada vez menos árdua. Outro exemplo interessante é do médico Diogo Afonso, que envia uma carta respondendo a D. Duarte pelo seu pedido de explicações sobre o mal da peste. Afirma esse médico, em um suposto exórdio desta carta, que dará conselhos a partir de seus próprios conhecimentos físicos e astrológicos acerca “dos remédios naturais”, para informar sobre

²⁶⁷ D. DUARTE, *Livro da Cartuxa*, p. 26.

²⁶⁸ Cf. PERELMAN, L. The medieval art of latter writing. rhetoric as institucional expression. In: BAZERMAN, C; PARADIS, J. *Textual dynamics of the professions historical and contemporary studies of writing in professional communities*. Winconsin: University of Wisconsin press, 1991.

²⁶⁹ MURPHY, J. *La Retórica en la Edad Media*, p. 230.

²⁷⁰ D. DUARTE. *Livro da cartuxa*, p. 74.

um procedimento de cura ou pelo menos de alívio das dores.²⁷¹ Para tanto, ao procurar solucionar as dúvidas, o médico redige uma mezinha recheada de ingredientes e indicando os momentos propícios para sua ingestão. Analisando tais cartas, pode-se deduzir que D. Pedro e o médico Diogo Afonso conseguiram ampliar a prática da escrita epistolar, ajudando a promover, portanto, esse gênero como um recurso importante na comunicação entre pessoas próximas.

A atitude de confessar as suas condutas por meio de correspondências ganha relevância em Portugal já a partir da primeira metade do século XV, no séquito régio, quando passa a ser corrente a escrita de cartas para convencer, sob a alegação de sinceridade, outra pessoa a seguir orientações cotidianas de fundo moral, podendo ser esta pessoa um amigo, parente ou funcionário de confiança. As epístolas possibilitaram aos homens do séquito avisino expor a uma pessoa amiga – uma espécie de confessor leigo, poder-se-ia dizer – as condutas que davam sentido à sua vida de varão. É o que podemos observar na seguinte carta enviada por Fernandes de Lucena a D. Pedro: “o rei D. João, vosso pai, de piedosa memória, recordo da grandeza de seu coração, de sua piedade, temperança, direitura, pureza de vida e das outras estremadas virtudes que o senhor Deus quis outorgar, que na memória tenho.”²⁷² Nessa epístola, Lucena confessa que D. João I se tornou modelo de homem a ser seguido pelos varões leigos interessados em aperfeiçoar sua conduta, e D. Pedro, por ser seu filho, era uma das pessoas que mais poderia se beneficiar de seus exemplos virtuosos; como se houvesse uma forte proximidade entre as virtudes desses dois nobres, graças ao seu vínculo de sangue e familiar. Em outras palavras, ter um pai tão exemplar, considerado puro e de estremadas virtudes, só ajudava a confirmar o quanto D. Pedro também possuía condições de ostentar valores semelhantes.

Esse empenho edificante, vale ressaltar, servia unicamente para as cartas de tom familiar ou amigável e não para aquelas de teor administrativo e de uso estratégico, como as de negociações políticas entre um reino e outro, ou as escritas do rei ao Papado. Em outras palavras, a carta amigável proporciona ao remetente a oportunidade de suas angústias serem lidas por um amigo ou parente próximo, ou melhor, uma pessoa confiável para servir de confessor de suas próprias ações, fossem elas experiências no casamento ou públicas. As cartas administrativas ou, se preferir dizer, de recomendação política, ao contrário, não davam espaço para fortes expressões sentimentais ou para exposição dos valores pessoais de seu relator, já que eram elaboradas exclusivamente com a intenção de

²⁷¹ D. DUARTE. **Livro da cartuxa**, p. 95.

²⁷² LUCENA, F. Resposta à carta de D. Pedro In: CÍCERO, M, T. **Livro dos ofícios**, 1948. p. XLII.

selar algum acordo formal entre duas partes.²⁷³ Daí a necessidade de observarmos como ocorre essa variação de um tipo de escrito epistolar para outro.

O uso de epístolas para fins administrativos é explicitado na seguinte carta do Papa Inocência II ao infante Afonso, datada do século XII:

Inocência, servo dos servos de Deus, ao ilustre varão Afonso, em Cristo filho dilecto, príncipe de Portugal, saúde e bênção apostólica. Que a tua pessoa e o teu cargo estimamos com paterna afeição, muitas vezes pudeste disso aperceber-te. Confiantes, pois, grandemente na tua nobreza, rogamos e ordenamos que, tal como nós aquiescemos a teus pedidos, assim também atendas as nossas solicitações em favor da igreja de Santa Cruz de Coimbra, de tal modo que, por consideração para conosco e para com S. Pedro, tenhas em particular atenção e respeito os irmãos desse lugar e não permitas que sejam prejudicados por nenhuma pessoa [...] Dado em Pisa, a 20 de Maio.²⁷⁴

Atento à necessidade de proteção dos cônegos crúzios, o Papa Inocência toma a iniciativa de pedir ao próprio infante Afonso que proteja o mosteiro de S. Cruz de Coimbra no período das guerras mouriscas.²⁷⁵ Numa época de fragilidade das fronteiras e de avanços das ordens monásticas por todo o reino português, é possível encontrar várias cartas iguais a esta, em que clérigos procuram ora negociar proteção bélica ora benefícios materiais para os mosteiros recém-fundados. Com esse propósito, afasta-se tal papa Inocência completamente do caminho de D. Duarte, quando este utiliza a carta *Conselho ao infante...* como meio de autoreflexão. Pode-se presumir, a partir desse contraste, que a confissão no gênero epistolar ocorria em situações bem particulares, pois necessitava que houvesse uma forte relação de amizade entre o destinatário e o remetente, além da vontade da própria pessoa, inspirada em um exercício, como o dos estoicos, de avaliar na carta as práticas cotidianas de sua vida.

No afã de delimitar esse gênero epistolar, os letrados portugueses, ainda que não especificassem os critérios desse escrito, como faz Alberico de Monte Cassino, conseguem também dar importância ao cultivo de cartas, em determinadas circunstâncias, como meio de registro das aflições que perturbam a consciência. Por isso, esse gênero – ou se quiser dizer, esse instrumento de autoavaliação – nos conduz a entender essa prática de confissão dos

²⁷³ MURPHY, J. **La Retórica en la Edad Media**, pp.110-111.

²⁷⁴ Carta do papa Inocência II ao infante D. Afonso In: **Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra**. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio e Vida de Martinho de Soure. Edição crítica de Aires A. Nascimento, Lisboa, 1998, p.69.

²⁷⁵ Sobre o fortalecimento político do reino e o papel dos mosteiros nesse processo, ver: RUCQUOI, A. **História medieval da península Ibérica**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, pp. 215-16. E, SERRÃO, J. **História de Portugal**. Vol. 1. Lisboa: Editorial Verbo, s.d, pp. 35-70.

sentimentos por escrito em Portugal,²⁷⁶ e que também ocorria em outros gêneros de escrita laical, como convém notar.

O mesmo D. Duarte, remetente da referida carta *Conselho a D. Pedro...*, compila, já nos últimos anos de vida, entre 1437 e 1438, o tratado doutrinário *Leal Conselheiro*, com o propósito de esclarecer os “homens da corte” para que vivessem virtuosamente e aprendessem os meios mais corretos de escapar dos pecados.²⁷⁷ Ideia essa que é apresentada logo no início do livro, quando o referido monarca principia sua argumentação, dizendo:

Muito prezada e amada Rainha Senhora: vós me requerestes e juntamente vós me mandastes escrever alguma coisa que havia referências para bom regimento de nossas consciências e vontades. E posto que saiba graças a nosso senhor que de todo haveis muito comprido conhecimento com virtuosa usança, satisfazendo o vosso desejo, considerarei que seria melhor feito em forma de um só tratado com alguns aditamentos. [...] pensando como sobre isso terei de escrever, ia saber mais dessa moral e virtuosa ciência e que me fará guardar de fazer coisas mal feitas, por serem contrárias do que escrevo, ainda que seja obra para eu fazer pouco pertencente, posto que a todos estados seja necessário saber como seguir virtudes, guardando-se de pecados e outros falecimentos.²⁷⁸

Composto a pedido da rainha, sua esposa, esse tratado é uma complexa obra na qual o monarca reúne diferentes princípios morais dirigidos ao aperfeiçoamento das práticas de quem o lesse. E ele próprio se insere como um suposto beneficiado dos valores prescritos no corpo do *Leal Conselheiro*. Nesse sentido, em passagens como essa ou em outras em que D. Duarte disserta sobre os vícios do homem, pode-se inferir, como será desdobrado adiante, que são as suas próprias ações – à semelhança das cartas enviadas ao irmão D. Pedro e a outros amigos de seu séquito –, juntamente com a dos seus próximos, o alvo principal das incursões morais da obra em questão.

Repetindo a proposta de usar a sua vida como referência, D. Duarte mantém o mesmo pressuposto de se autoavaliar por meio da escrita de ensinamentos úteis a si e aos seus. Isso porque as suas reflexões nesse tratado se sustentam também sob uma autoavaliação implícita dos comportamentos relacionados à sua vida de homem casado, de rei, cavaleiro e cortesão, isto é, que dissessem respeito aos diferentes segmentos em que atuava. Além disso, tanto a escrita da carta *Conselho do infante...* como do referido tratado resultam em um exercício

²⁷⁶ Cf. FOUCAULT, M. *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 211-255.

²⁷⁷ D. DUARTE. *Leal conselheiro*. Edição crítica, introdução e notas de Maria Helena Lopes de Castro. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998, p. 4.

²⁷⁸ D. DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 1.

fundado na ideia de que a conduta humana precisa ser filtrada pela confissão de seus valores, na expectativa de corrigir os desvios morais no plano terreno. Tal exercício, no *Leal Conselheiro*, ocorre à medida que o monarca estabelece com o leitor – atualizando a forte relação remetente/destinatário característica do gênero epistolar – uma espécie de pacto de amizade, pois este exerceria uma função semelhante àquela cumprida pela presença física do amigo quando escuta de sua boca as angústias ou alegrias da vida.²⁷⁹ Visando entender melhor tal paralelo, é preciso lembrar que a figura do amigo,²⁸⁰ segundo D. Duarte, é importante na existência de todo homem, como ele mesmo diz, teria sido um “grande remédio e conselho” a oportunidade de “falar claro e descoberto com bom, sábio e verdadeiro amigo.”²⁸¹ Assim, o rei filósofo apresenta-nos sugestivos indicadores de que a pessoa na qual confiava e de quem esperava ouvir qualquer palavra de conforto espiritual era um amigo. Poder-se-ia, a partir disso, supor que D. Duarte, tanto na ação de escrever na esperança de o leitor entender seus conselhos ou no ato de se confessar ao amigo confiável, esperava o mesmo efeito, ou melhor, escrevia com o fim último de pôr a sua própria experiência à prova, ao mesmo tempo em que ele mesmo tomava consciência dela ao sistematizá-la.

Pelo valor reflexivo e seu potencial introspectivo, os valores atribuídos à escrita nos fazem lembrar novamente Hugo de S. Victor, pensador responsável por sistematizar os princípios motores da meditação cristã, apreciados por leigos e clérigos a partir do século XII. A prática da escrita é entendida por ele como um caminho para “um pensar frequente com discernimento,” que “investiga prudentemente a causa e a origem, o gênero e a utilidade de cada coisa [...]”.²⁸² Na obra *Didascálicon*, o teólogo distingue três tipos de meditação, a saber:

O primeiro consiste no exame da conduta, o segundo no conhecimento minucioso dos mandamentos, o terceiro na investigação das obras divinas. A conduta consiste nos vícios e nas virtudes. O mandamento divino é ora preceptivo, ora promitente, ora aterrador. É a obra de Deus seja aquilo que a sua potência cria, seja aquilo que a sua sapiência guia, seja aquilo que a sua graça reforça.²⁸³

²⁷⁹ Cf. SÈRE, B. **Penser l'amitié au moyen âge**. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque. Paris: Brepols, 2007.

²⁸⁰ GAMA, J. **A filosofia da cultura portuguesa no Leal conselheiro de D. Duarte**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, pp. 95-96.

²⁸¹ D. DUARTE. **Leal Conselheiro**, p. 277.

²⁸² HUGO DE S. VICTOR. **Didascálicon**. Da arte de ler. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2007, p.151.

²⁸³ HUGO DE S. VICTOR. **Didascálicon**, p. 151.

Esse filósofo defende a ideia de que a introspecção levaria a um exame da conduta e ao conhecimento dos Mandamentos e das obras divinas. Ao lançar essa proposição, argumenta que a preocupação do homem em conhecer a si mesmo e o seu lugar em um mundo cuidadosamente arquitetado pelas mãos de Deus seria um exercício virtuoso. Um exercício significativamente importante, porque ajudaria o cristão a se tornar paciente e a refletir sobre a sua própria conduta social, buscando uma vida digna, ou seja, afastada dos pecados que tanto lhe afligiram no passado. Reflexão sobre si mesmo que é ainda mais ostensivamente defendida por São Tomás de Aquino, o qual explica que a palavra de Deus será apresentada a todos, mas havendo diferenças na própria percepção de tal objeto, dado que a capacidade de entendê-lo e de abstraí-lo alterava-se de acordo com o grau de vontade do cristão em atingir “o lume da glória.”²⁸⁴ Em termos mais específicos, defende esse pilar do pensamento cristão que, embora o principal objetivo almejado pelos cristãos devesse ser sempre alcançar a perfeição celestial, cada pessoa iria conquistá-la mediante seus próprios esforços e em escalas diferenciadas. Como outros filósofos medievais, esse pensador sustenta a ideia de que Deus – o grande mentor do corpo humano – entregou ao homem a oportunidade de descobrir os princípios a partir dos quais o mundo é regulado e organizado.²⁸⁵ No entanto, ao retomar sobretudo as obras de Aristóteles e utilizá-las como referência em seus estudos acerca do potencial da autoavaliação humana, a noção do doutor Angélico vai se diferenciando de seus antecessores, por partir do pressuposto de que ninguém poderia conhecer alguma verdade sagrada antes de experimentar uma sensação, isto é, sem estar no mundo e sentir os sinais divinos ao longo de sua própria vivência na Terra.²⁸⁶ Tomás tornou-se outra referência substancial no delineamento da própria prática da confissão, isso porque ensinava o cristão a se autoavaliar a partir de um exame apurado dessas suas próprias experiências.²⁸⁷ Ao ensiná-lo, baseia-se, pois, em uma regra do pensamento aristotélico de que o homem é um ser superior em comparação às demais criaturas, devido justamente a esse poder de armazenar na memória uma sequência lógica de fatos, acumulados dia após dia, graças à força do intelecto de reter imagens ou ensinamentos correspondentes às ações cotidianas.

Tais experiências, fixadas na memória – conforme esse filósofo mesmo advoga –,

²⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2001, Quest. 12, art. 7, vol. 01, pp. 268-269.

²⁸⁵ GILSON, E. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 323-345.

²⁸⁶ LIBERA, A. **L'unité de l'intellect de Thomas d'Aquin**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2004, pp. 37-151.

²⁸⁷ COLEMAN, J. **Ancient and medieval memories: studies in the reconstruction of the past**. New York: Cambridge University Press, 2003, pp.18-30.

deviam virar o alvo predileto dos cristãos no exercício da confissão ou, melhor dizendo, o ato de confessar para si mesmo e para outros as falhas constatadas nas próprias ações passava a ser condição obrigatória para o homem conseguir alcançar tanto “o lume da glória” como o aperfeiçoamento paulatino de seu intelecto. Destarte, se Hugo de S. Victor lança as bases norteadoras da meditação, será Tomás quem se preocupará em delimitá-las, dando ainda mais importância a essa prática em um complexo jogo de análise do seu potencial. Tendo-se em conta, contudo, que esse jogo já não era mais novidade na época em que D. Duarte confeccionou o *Leal Conselheiro*, importa saber em que medida as reflexões tomasianas ainda servem de base para as reflexões dos pensadores do século XV sobre o papel da prática confessional na manutenção da ordem social e na formação de homens virtuosos.

A ação de proporcionar técnicas voltadas à absolvição da alma, à qual não se pode deixar de associar o exame da consciência e o arrependimento dos pecados, é revigorada quando surge uma produção filosófica que evidencia a importância da própria experiência como o alvo imediato do exercício de autoreflexão humana.²⁸⁸ Inspirado na lógica de Hugo de S. Victor, mas principalmente em Tomás de Aquino – dado o peso da *Suma Teológica* em sua formação –, D. Duarte reflete sobre suas próprias sensações e impressões acerca do mundo. Em uma das suas últimas considerações, no referido *Leal Conselheiro*, é possível observar a força dessas referências fundamentais da antropologia cristã:

Eu misturo moral filosofia de que alguma parte vi, com os mandados e ditos dos santos e católicos sabedores, que a mais perfeitamente que os filósofos entenderam, e deram acabadas ensinaças, considerando o que naturalmente por meu sentido entendo, e do que vejo, ouço e conheço em minha maneira de viver e dos outros.²⁸⁹

Fica aqui claro o valor imputado por D. Duarte, na referida obra, a seus sentidos, isto é, ao que ele viu, ouviu e falou ao longo da vida. Isso porque, ao resumir grande parte das obras de Cassiano, Hugo de S. Victor e Tomás de Aquino, ou ainda quando recusa leituras que pouco alimentariam a formação moral do homem da corte, esse rei letrado mostra-se à procura de subsídios para legitimar e dar sustentação ao modo, se não ideal, ao menos inspirador de virtudes que propunha. A sua experiência serve, portanto, como filtro de suas leituras, ou melhor, permite-lhe reconhecer quais conselhos e prescrições poderiam ajudá-lo a continuar sendo um cristão exemplar.

²⁸⁸ TEETAERT, A. *La confesion aux laïque dans l'église latine*. Depuis le VIII siècle jusqu'au XIV siècle. Paris: J. Gabalda Éditeur, 1926, pp. 102-108.

²⁸⁹ D. Duarte. *Leal conselheiro*, pp. 441-442.

Todo esse processo de análise das sensações e sentidos inspirou o mesmo D. Duarte a discutir temáticas variadas, como a preguiça, a luxúria, a melancolia e alguns medos dos cristãos, visando revelar o complexo panorama dos males decorridos da ação pecaminosa de qualquer fiel. É justamente por assumir a dificuldade de escapar de todos os vícios e de distinguir os efeitos provocados por eles que esse rei, como será visto na segunda parte deste estudo, procura conhecer e dar a conhecer não só um rol de pecados, mas principalmente o remédio adequado para cada um desses desvios morais. Ao explicar tudo isso, no *Leal Conselheiro*, D. Duarte parte do pressuposto de que há uma articulação estrita entre todas as esferas da vida, sugerindo, assim, que um deslize poderia conduzir o homem a cometer um pecado maior e, do mesmo modo, o arrependimento de um ato prejudicial a si poderia evitar uma falha ainda mais grave. Persuadidos pela lógica de que um movimento do corpo conduzia o passo seguinte do homem, numa relação causa-consequência, os letrados leigos e confessores da época procuraram a causa primeira dos pecados de um cristão para tentar solucionar o quebra-cabeça dos males provenientes de suas ações. Daí que o referido D. Duarte também se mostre interessado em encontrar tanto os momentos em sua vida causadores da melancolia e outras dores, como os valores morais que o ampararam em momentos de tentação e lhe permitiram fugir das ciladas do demônio.

Conquanto, pois, o gênero epistolar resume magistralmente o complexo jogo de redenção dos pecados pretendido pela confissão escrita, os tratados da corte avisina, como o referido *Leal Conselheiro*, *A Ensinança de bem cavalgar toda sela*, do mesmo D. Duarte, o *Livro de montaria*, de D. João I, e o *Livro da virtuosa benfeitoria*, de D. Pedro, conseguem expor um número mais vasto de advertências, conselhos e prescrições.²⁹⁰ Tão mais revelador do que isso – como nos dão a entender esses reis e príncipes – é o fato de esses tratados poderem ser analisados como o resultado de um balanço geral de suas vidas; um balanço, como veremos melhor na segunda parte da tese, que os faz projetarem a forma mais virtuosa de um varão lidar com a sua esposa, filhos e outros homens de seu grupo social.

Pode-se mesmo considerar que D. Duarte, ao compor o *Leal conselheiro*, utilizou como fonte diversas anotações dispersas no *Livro da cartuxa* a respeito dos valores e das virtudes humanas, reunindo, assim, em uma única obra, considerações, apontamentos e reflexões levantadas ao longo de toda a vida, desde a época em que era infante.²⁹¹ Em

²⁹⁰ Tratam do papel pedagógico dessas obras, porém de forma muito geral, estudos clássicos como: LAPA, M. R. **Lições de literatura portuguesa**. Época medieval. Coimbra: Coimbra Editora, 1966. SARAIVA, A. **O crepúsculo da Idade Média**. Gradiva: Lisboa, 1993.

²⁹¹ MONGELLI, L. M. (org.) **A literatura doutrinária na corte de Avis**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 245-307.

outras palavras, boa parte do *Leal conselheiro* trata-se de uma compilação de escritos anteriores, como, por exemplo, o capítulo intitulado *conselho que dei ao infante D. Pedro*, em que D. Duarte reproduz toda a referida carta *Conselho do infante...* na íntegra. Ao reproduzi-la, o Eloquentes coloca outra vez em evidência não só a epístola, as prescrições ou o respeito e admiração pelo irmão, mas, sobretudo, toda a sua esperança de conseguir, em uma nova oportunidade, se autoavaliar por essa mesma espécie de confissão escrita.

Levando em conta a importância desses tratados para os leigos, não podemos deixar de sondar quando se tornou tão recorrente esse recurso de autocorreção, bem como que paralelo há entre esse tipo de confissão por escrito e a verbalização dos pecados diante do confessor no cumprimento do sacramento da Penitência. Melhor, cabe-nos meditar sobre como emerge uma preocupação diferenciada em relação ao homem casado nesse processo de amadurecimento da confissão em diversos âmbitos da sociedade portuguesa entre o fim do século XIV e o início do XVI.

3.2 Diálogos entre leigos e confessores em prol de uma sociedade virtuosa

Pero Menino abre o prólogo da obra *Livro da falcoaria*, compilada no âmbito da corte régia portuguesa no século XIV, declarando que:

D. Fernando, pela graça de Deus Rei de Portugal e dos Algarves, mandou a mim Pero Menino, seu falcoeiro, que lhe fizesse um livro de falcoaria, no qual fossem escritas e declaradas todas as doenças dos falcões e os nomes delas [...] seguirá o semblante que faz o falcão ou ave em cada dor, e porque o caçador deve conhecer a guisa pela qual se deve curar e as mezinhas que lhe devem ser feitas [...] E logo nesta tábuia que se adiante segue, escrevi as dores que pude e soube conhecer; outrossim declarei em tal maneira que cada caçador, que desta arte queira usar, possa ser mestre de curar sua ave e na segunda tábuia as mezinhas que seguidas as dores são prontamente eficazes.²⁹²

Tratados didáticos bem apreciados em solo português, no século XIV, eram os que se limitavam a ensinar o adestramento de animais, como é o caso desse referido livro. Embora parta de sua experiência de vida, Menino não tinha a meta de utilizá-la como parâmetro para avaliar estritamente as ações louváveis e pecaminosas de seu estado de varão, do modo que fariam posteriormente outros leigos eruditos. Em cada conselho prescrito nas páginas dessa obra, ficava marcada apenas a vontade de fixar um conhecimento bem específico sobre as

²⁹² PERO MENINO. *Livro de falcoaria*. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1931, p.1.

melhores técnicas no cuidado com o falcão. Dito de outro modo, ao contrário das epístolas ou tratados moralizantes do século XV, não é a experiência como cavaleiro, marido e pai que está em análise em seu tratado.

Como o livro de Menino, outros alimentaram o gosto dos homens por obras desse gênero. Também foi importante, no século XIV, a compilação do *Livro de Alveitaria*, elaborado pelo mestre Giraldo, médico erudito do rei português D. Dinis. Essa obra, segundo seu compilador, estava dividida em duas partes: uma em que se tratava “das coisas que convém ao cavalo, do tempo em que nasce até o tempo que lhe deitam freio e sela”; outra em que eram examinadas “todas as enfermidades que podem afetar os cavalos da cabeça até os pés, tanto doenças naturais como outras acidentais que lhe podem afligir.”²⁹³ A proposta do mestre Giraldo, como se vê, não se diferencia substancialmente daquela apresentada por Menino no *Livro de falcoaria*, pois também visava o ensinamento de regras que facilitassem exclusivamente a vida do homem no trato de seu animal.²⁹⁴

Com os tratados moralizantes escritos durante o século XV, contudo, surge uma nova tradição interessada, sobretudo, na edificação moral dos varões do séquito avisino, ou seja, aparece uma vontade maior nos tempos de D. Duarte de focar a atenção em si mesmo e na avaliação da própria experiência humana. Nesse período, continua a promoção de tal conjunto de ensinamentos voltados ao cuidado do animal, entre uma passagem e outra de certos tratados; no entanto, a predileção agora é por conselhos mais frutíferos ao enobrecimento do homem como cristão, e não por doutrinas tão específicas sobre o trato de falcões de grandes nobres. Em outras palavras, aparece claramente um olhar diferente sobre o modo como a escrita de uma obra pode ajudar na formação moral de um homem leigo, como se percebe nas palavras de D. Duarte:

vendo que meu coração não pode sempre cuidar no que segundo meu estado seria melhor e mais proveitoso, alguns dias, por andar a monte, caça e caminhos ou desembargadores não chegarem a mim tão cedo estou ocioso, ainda que o corpo trabalhe, por não filhar em tal tempo em algum cuidado que impedimento me possa trazer. **E por tirar outros que não me praz, achei por bom e proveitoso remédio algumas vezes pensar e de minha mão escrever isso por requerimento da vontade e folgança [...].**²⁹⁵ (Grifos meus)

²⁹³ MESTRE GIRALDO. *Livro de Alveitaria*. Introdução do texto e notas de Cacilda de Oliveira Camargo, Carlos Alberto Iannone e Jorge Cury. Araraquara: Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – campus de Araraquara. Centro de estudos portugueses “Jorge de Sena.” 1998, p.15.

²⁹⁴ Uma introdução a esses tratados que alimentou leituras posteriores, apesar do foco estético, é a de LAPA, M. R. *Lições de literatura portuguesa*, pp. 01-52.

²⁹⁵ D. DUARTE. *Livro de ensinaça de calvalgar toda sela*. Ed. Joseph M. Piel. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da moeda, 1986, pp. 2-3.

Tanto o *Livro de montaria* do monarca D. João I quanto a *Ensinança de bem cavalgar toda sela* de D. Duarte conseguem romper com o padrão de obras dirigidas ao cavaleiro ou ao monteiro. Esse trecho resume bem essa mudança, pois D. Duarte expõe a ideia de que seu interesse é encontrar um bom remédio para si, ou seja, cogitar benefícios que engrandeceriam sua vida. Primeiro, apresenta uma inusitada comparação entre a força do mó do moinho com o vigor do coração humano, deixando transparecer que a vida precisa buscar o aperfeiçoamento dia após dia senão, como a moenda dessa máquina sem água pode parar, o espírito deixaria de se fortalecer o bastante para alcançar a salvação divina. Essa ilustrativa metáfora serve especialmente para mostrar que a escrita de valores necessários ao homem era uma das formas mais eficazes encontradas por D. Duarte na difícil tarefa de manter em bom funcionamento o “mó” do coração, isto é, o alinhamento de suas ações com conselhos que lhe proporcionassem plenas condições de aprimorar satisfatoriamente a si.

O tempo em que esses homens viveram permitiu-lhes a escrita desse tipo de tratado, em grande medida, porque a autorreflexão na hora de escrever ganhava importância graças ao papel estratégico da confissão secreta nos jogos de redenção dos pecados. No momento em que a confissão penitencial passava a concorrer diretamente com outras formas de Penitência, a revelação de si no gênero epistolar e nos tratados passa também a ser reconhecida como uma oportunidade louvável para se autocorrigir. O falar de si na confissão penitencial é, portanto, a formalização, ou a fórmula depurada, de toda a trama disciplinar aqui analisada. Em uma época em que os letrados são cercados por todos os lados para dar testemunho de sua fé e confessar periodicamente seus pecados diante de um confessor, nada mais virtuoso do que escrever obras recheadas com exemplos pessoais da vivência dos dogmas cristãos. Como os letrados eclesiásticos, os leigos sábios partiam do princípio de que Deus entregou aos homens parte do governo do mundo, por isso deveriam esses se empenhar para saber exercer sem nenhum risco a soberania, tanto sobre a alma quanto sobre o corpo.²⁹⁶ Muito comuns nas livrarias desses letrados, nessa altura, deveriam, pois, ser as obras em que as pessoas podiam encontrar as principais técnicas para conseguir governar e controlar seus próprios impulsos. Entre essas obras estavam os mencionados tratados de confissão, sobretudo o citado *Livro das confissões* de Martín Pérez. O monarca D. Duarte mostra conhecer bem esse gênero, ao anunciar, a certa altura do *Leal conselheiro*, que “erramos e caímos em pecado”, porque não cumprimos tantas coisas que devíamos bem fazer,

²⁹⁶ GILSON, E. *O espírito da filosofia medieval*, p. 281.

mas para “seguir vontade, somos vencidos pela fraqueza [...], mas podemos nos recuperar segundo consta no livro de Martín Pérez.”²⁹⁷

Outro que parece admitir a importância desse tipo de obra é o infante D. Pedro, em uma carta endereçada ao mosteiro de Alcobaça, na qual informa: “faço-vos saber que a mim confortaria ter o traslado do livro de Martín Pérez que nesse mosteiro tem. Por isso vos rogo e encomendo que me envie pelo Portador, e logo que eu tiver trasladado eu o mandarei de volta.”²⁹⁸ O ato de colocar tratados desse gênero no rol de leituras, ajuda-nos a cogitar a atenção desses leigos eruditos para a necessidade de verbalização de sua própria experiência de vida, ou melhor, pode-se afirmar que essas leituras colaboraram para que esses homens começassem a perceber o quanto a escrita também poderia ser um suporte para um tipo específico, e mais elaborado e reflexivo, de confissão.

Esse percurso pelas crenças comuns que incentivaram os homens leigos, nobres ou não, a irem anualmente à igreja confessar seus deslizes e que instigaram certos varões eruditos a descreverem suas práticas em Portugal entre os séculos XIV e XV fez-se com o intuito de notar até que ponto o surgimento da escrita baseada no exame da própria experiência do compilador e a confissão penitencial foram mecanismos decisivos no processo de afirmação do poder institucional tanto dos bispados portugueses quanto da corte de Avis. Desse modo, o ponto-chave desse complexo mecanismo da confissão é a necessidade do cristão de pensar que sua experiência será julgada por outra pessoa e por si próprio.²⁹⁹ Mais precisamente, esse julgamento ocorre quando ele mesmo verbaliza o que sente, diante da presença física do confessor, esperando ouvir um parecer desse clérigo a respeito de suas ações. Ou, em raros casos, quando a pessoa é letrada o suficiente para escrever epístolas e tratados com a intenção de comentar com seu leitor assuntos relativos à sua própria vida.

Esse matiz edificante, combinado com o tom confessional do discurso tratadístico das obras laicais, favoreceu a reforma dos meios de acumulação de saberes sobre a vida dos homens em Portugal. Em tais tratados, pode-se mapear o espaço na sociedade reservado à mulher, mas é principalmente ao homem que se destinam as prescrições.³⁰⁰ Isso porque, ao traçar todo um panorama geral sobre a vida, destacam-se as condutas cotidianas do homem em lugares íntimos e públicos: os dois polos da existência do cristão, a partir dos quais sua

²⁹⁷ D. DUARTE. *Leal conselheiro*, p. 291.

²⁹⁸ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Ed. de José Barbosa Machado e Fernando Alberto Torres. Vol. II. Braga: Edições Vercial, 2009, p.12.

²⁹⁹ FOUCAULT, M. *Os anormais*, pp. 255-292.

³⁰⁰ Cf. LEES, C (org.). *Medieval Masculinities: Regarding in the Middles Ages*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, pp. 73-90.

vida passa a ser regulada.³⁰¹ Assim, as confissões oral e escrita eram vistas como formas de levar o homem a refletir sobre a necessidade de harmonizar as diferentes esferas da vida. Com o surgimento dessa proposta moralizante, o que se nota – e esse será o eixo da segunda parte da tese – é a formação de um conjunto de prática para os homens, especificamente os casados.

³⁰¹ Cf. DAVIS, I. **Writing masculinity in the later middle ages**. New York: Cambridge University Press, 2007, pp. 9-11.

Parte II

Do homem intemperado ao bom marido

CAPÍTULO 1

Regimento para os varões leigos

1.1 Perigos dos deleites da carne

Tomás de Aquino, um dos principais teólogos do século XIII que se interessou em discutir os impactos dos prazeres sensitivos sobre o homem, em certa altura da *Suma teológica*, conclui que os excessos de práticas deleitosas danificavam profundamente a aptidão da alma a tender para o Bem. Em outras palavras, segundo ele, a falta de comedimento desequilibrava a harmonia natural da vida, já que impedia a alma de estar em sintonia com o plano divino. Ao dissertar sobre os danosos riscos dos deleites, esse pensador não hesitava em insistir que, “se o prazer corpóreo for grande demais, impedirá totalmente o uso da razão, porque atrai para si toda a atenção do espírito, pois certos prazeres levados ao excesso são contra a ordem da razão”.³⁰² Esse tipo de advertência veio a contribuir para a formação, no ocidente, de um rol de referências sobre o que era recomendável para um bom cristão saber para jamais contrariar os valores da temperança e da prudência.³⁰³ Os letrados portugueses, em meados do Quatrocentos, iniciaram várias reflexões semelhantes a essas sobre as sensações corpóreas visando promover as principais regras de contenção dos males da carne.

Tais regras de restrição dos apetites carnis eram cada vez mais apreciadas nesses tempos, sobretudo por se tornarem os principais códigos normativos utilizados por confesores e bispos para orientar os esposos lascivos e adúlteros. Se, na primeira parte deste estudo, os pontos centrais foram a missão dos próprios clérigos e o questionamento de como os varões deveriam se familiarizar com os sacramentos da Igreja, especialmente com a Penitência, este trabalho volta-se agora para um exame mais minucioso da política eclesiástica de controle dos desvios da carne. Em outras palavras, em busca de inventariar as prescrições direcionadas para os varões entre o final do século XIV e o limiar do XVI, esta segunda parte será conduzida pela seguinte questão: quais eram as propostas que os moralistas portugueses propuseram para refrear o gosto pelos deleites?

Numa época em que os desvios dos varões leigos tornaram-se uma questão debatida por muitos eruditos, Clemente Sánchez insere-se no debate advogando que “a sabedoria destrói a luxúria”. Na sequência, parafraseando S. Agostinho, adita o tratadista que, “pela

³⁰² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. III. São Paulo: Edições Loyola, 2009, quest. 33, art. 4, p. 413.

³⁰³ VERDON, J. *Le plaisir au Moyen Age*. Paris: Perrin, 1996, pp. 215-226.

sabedoria, passamos a ser maduros e, pelo entendimento, providos”, do mesmo modo que, pelos conselhos oferecidos pelos clérigos, nos tornamos pessoas mais instruídas para evitar os excessos.³⁰⁴ Na mesma esteira de Sánchez, o bispo D. Diogo Ortiz, na obra o *Catecismo pequeno*, mostra-se ainda mais empenhado em criar um receituário de práticas para combater os deslizamentos da carne, ao defender que “os remédios contra a luxúria são jejum, oração, estudo e, sobretudo, evitar pensamentos ruins e fugir das más conversações”.³⁰⁵ Embora não tenha listado um número pequeno de remédios, supõe, contudo, que o estudo da palavra divina poderia ser um dos únicos a capacitar o varão para torná-lo experiente e inteiramente preparado para escapar desse pecado. Almejando educar os fiéis nos ditames dos valores cristãos, Ortiz redigiu uma lista em que detalha as diferentes maneiras de praticar a gula:

A gula pratica-se de cinco maneiras [...] A primeira é comer antes do tempo. A segunda é comer manjares preciosos além do que ao estado e à pessoa convém. A terceira comer e beber mais do que deve. A quarta procurar diversos manjares com grande diligência. A quinta comer com muita pressa e com desatino. Da gula nascem cinco torpes filhas: rudeza do entendimento, desordenado prazer, porque a razão está atada, muitas falas torpes, muitas zombarias e imundice corporal.³⁰⁶

O bispo, ao descrever as ações consideradas por ele e seus congêneres como causadoras da gula, não esquece de arrolar também as sequelas desse pecado. Para ele, a gula tornava o varão mais rude, ignorante e agressivo do que já era, pois tal pecado desordenaria, no seu entender, todas as três potências da alma, a saber: o entendimento, a memória e a vontade.³⁰⁷ Tal relação entre a gula e a perda do entendimento já havia sido vinculada pelo alcobacense Zacarias Paio da Pele, na obra o *Catecismo de Alcobaça*, na qual asseverava “que, por fartura do ventre, adormece o marinheiro, que governa a nave”. Esse marinheiro era o entendimento, “que governa todo o homem e tem morada na cabeça, ou seja, no lugar mais

³⁰⁴ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*. Ed. José Barbosa Machado. Lisboa: Edições Vercial, 2010, p. 142.

³⁰⁵ DIOGO ORTIZ. *O Catecismo pequeno*. Ed. De Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2001, p. 239.

³⁰⁶ DIOGO ORTIZ. *O Catecismo pequeno*, p. 241.

³⁰⁷ A respeito das potências da alma, o bispo Diogo Ortiz explica que “nossa alma tem três potências que são princípios para obrar, as quais Deus nos deu para nossa perfeição e com elas temos de servir, scilicet, **entendimento**, **memória** e **vontade**. O **entendimento** nos foi dado para sermos homens perfeitos e para através dele entender. Deus e suas perfeições, segundo nossa capacidade e revelação divina e para conhecermos nós mesmos e entender pelo lume natural e ajuda de Deus as coisas necessárias [...] Pela **memória** nos devemos lembrar de tantos benefícios de Deus recebidos em criação, governação e redenção e de tantas vezes nos é perdoado, e por tudo dar-lhe graça [...].A **vontade** além de humana perfeição que faz nossas obras livres e humanas, nos deu Deus para o amar sobre todas as coisas e o próximo como a nós mesmos [...]” DIOGO ORTIZ. *O Catecismo pequeno*, p. 239.

alto” do corpo.³⁰⁸ Juízos como esses, de condenação da gula ou de incentivo à moderação alimentar, são tópicos do discurso moralizante dessa época³⁰⁹ e ajudaram a definir, além de uma dieta saudável para o corpo, os cuidados a serem tomados para que o fiel não maculasse a própria razão.³¹⁰ Ideia acerca do impacto da gula sobre o corpo do fiel que foi também reafirmada por D. Diogo de Sousa, quando ainda era bispo da diocese do Porto. Este veio a publicar, na última parte de suas *Constituições sinodais*, um breve catecismo em que também disserta a respeito do assunto:

o quinto pecado mortal é a gula e nele pecam todos aqueles que trabalham por comer viandas de maior preço do que a seu estado convém e também os que buscam muita diversidade de manjares e assim comem em tempos desordenados e quebram jejuns. E é importante lembrar que a abstinência foi o primeiro mandamento que Deus deu a Adão.³¹¹

Como os outros catecismos citados, que foram importantes instrumentos no ensino da palavra divina, por resumirem, entre outros assuntos, as principais discussões escolásticas do tempo, este cumpriu um papel fundamental no que diz respeito aos riscos dos desvios da carne.³¹²

Muitos teólogos ventilaram, nesse contexto, a hipótese de que o duplo sentido da carne, alimento ou corpo, estava associado a dois pecados, à gula e à luxúria, em razão basicamente de dois motivos: ser o alimento que mais estimulava a prática desses pecados e por se tornar a principal marca ou lembrança da queda do Paraíso.³¹³ Enquanto a alma possuía uma imagem positiva, por ser considerada a gestora das virtudes, a carne era vinculada ao vício, à tentação e ao excesso; mais precisamente, essas duas partes da criatura humana figuravam como dois polos opostos, um ligado ao divino, e o outro, às imundices do mundo.³¹⁴ Explorando as maneiras de controlar os desvios da segunda parte, D. Diogo de Sousa e Diogo Ortiz presumiam que a gula, para além do vício da voracidade alimentar,

³⁰⁸ FORTUNATO DE S. BOAVENTURA (org.). *Collecções de inéditos portugueses*. Coimbra: Real imprensa da Universidade, 1829, p. 146.

³⁰⁹ STRONG, R. *Banquete: uma história ilustrada da culinária, dos costumes e da fartura à mesa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, pp. 90-94.

³¹⁰ LE GOFF, J; TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006, pp. 138-139.

³¹¹ DIOGO DE SOUSA. *Constituições de Diogo de Sousa*. Ed. Barbosa Machado. Lisboa: Edições Vercial, 2010, p. 88.

³¹² Edificando critérios para inventariar os pecados, João Cassiano os dividiu em dois grupos: “os naturais, como a gula, e os não naturais como a avareza.” Para ele, os naturais são conhecidos como pecados da carne, por necessitarem de algum impulso dos órgãos para se manifestarem; por exemplo, a gula é impulsionada, sobretudo, pelo estômago. JEAN CASSIEN. *Conférences*. Introductions, Traduction e Notes par Dom Eugène Pichery. Paris: Éditions du Cerf, 2008, p. 313.

³¹³ DELUMEAU, J. *O Pecado e o Medo*. A culpabilização no Ocidente. Vol. II, Bauru: EDUSC, 2003, p. 464.

³¹⁴ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade*. O Uso dos prazeres. São Paulo: Graal, 2007, pp. 124-126.

acendia os anseios luxuriosos dos homens³¹⁵, e, por isso, os dois propuseram a moderação alimentar como uma arma tanto contra a gula quanto contra a luxúria. Porém, como eles mesmos advertem, só a moderação alimentar não era suficiente para controlar os impulsos indesejados do corpo, portanto, recomendavam aos cristãos que não conversassem durante as refeições, pois – ao pronunciarem alguma frase, enquanto mastigavam o alimento – seus corpos poderiam produzir gestos obscenos ou falas injuriosas.³¹⁶ Como partiam da pressuposição de que a boca não podia executar dois movimentos ao mesmo tempo, sugeriam aos homens que o certo a fazer era esperar o fim da refeição para conversar com a esposa e com os amigos.³¹⁷

A partir desse preâmbulo acerca dos riscos causados pela gula, chegamos a um ponto importante deste trabalho: o papel da temperança como outra peça na modelagem do perfil ideal de varão. Clemente Sánchez, empenhado na transmissão dos valores responsáveis pelo engrandecimento da alma, explica que a

temperança, segundo diz Macróbio, é não cobiçar coisas de que depois se possa arrepender, também não é exceder a regra do temperamento [...]. Mais precisamente, temperança não é apenas deixar as cobiças terrenas, mas, sobretudo, pretender esquecê-las de uma vez por todas.³¹⁸

Sánchez, interessado em reprimir os excessos da cobiça para que os apetites ilícitos do corpo fossem definitivamente controlados, inclui outras advertências no seu tratado, como, por exemplo, a de que um homem, ao desejar uma mulher casada, poderia perder o governo de seu corpo, deixando que, em detrimento da razão, os impulsos pecaminosos o guiassem. A propósito de tais indicações sobre o controle dos apetites ilícitos, uma delas nos é especialmente significativa, por opor a virtude da temperança ao pecado da luxúria. Em certa altura do tratado em questão, Sánchez assevera que

a luxúria é todo excesso e sobrepujamento de toda coisa honesta no comer, beber, falar, vestir, andar e dormir. Em todas outras coisas semelhantes a estas, quando o homem excede o que deve fazer, entende-se que ele cometeu o pecado da carne. **Além disso, deve-se sempre entender que luxúria é deleitação da carne que descende de falecimentos ligeiros do corpo humano.**³¹⁹ (Grifos meus)

³¹⁵ DIOGO ORTIZ. *O Cathecismo pequeno*, p. 239.

³¹⁶ CASAGRANDE, C; VECCHIO, S. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*. Paris: Aubier, 2003, p. 212.

³¹⁷ Sobre a relação entre blasfêmia e gula, sugiro: CASAGRANDE, C; VECCIO, S. *Les péchés de la langue*. Paris: Éditions du Cerf, 2007, pp. 113-137.

³¹⁸ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 104.

³¹⁹ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, pp. 81-82.

Sánchez explica ainda que a luxúria só ocorre “quando a razão não refreia” os movimentos do corpo no momento certo, permitindo a explosão em série de intermináveis ações pecaminosas.³²⁰ Afirma do mesmo modo o clérigo Martín Pérez que “os prazeres da carne matam a alma,” ou seja, comprometem a salvação do fiel, na medida em que o desvia de uma vida equilibrada.³²¹ Trechos como estes sobre a importância de abrandar os impulsos carnis eram os que melhor traduziam os fins moralizantes de bispos e confessores, por servirem ao mesmo tempo para alarmar os pecadores e lhes oferecer novas oportunidades para se adequarem às expectativas desse período, em que os atos luxuriosos eram mais diretamente atacados.³²²

Não foram, contudo, apenas os clérigos que contribuíram para o desenvolvimento de uma política mais ou menos sistemática e ordenada de contenção de hábitos lascivos em solo português. Numa das mais celebradas obras dos príncipes de Avis, a *Virtuosa benfeitoria*, D. Pedro também disserta – assim como os bispos e confessores – a respeito dos males decorrentes da falta de conhecimento acerca da intemperança. Visando facilitar a compreensão de seus conselhos, faz um sugestivo paralelo entre o adestramento de um animal agressivo e a admoestação de um cristão ignorante. Para ele, este fiel “é como as brutas animálias. E, como não há animália tão bruta que não possa ser amansada com doce cuidado [...]”, seria possível torná-lo virtuoso e exemplar a partir do momento em que fosse repreendido.³²³ Ou seja, os homens sem conhecimento se igualavam aos animais violentos, de forma que, como eles, deviam ser domados, alterando, assim, seus gestos e passando a ostentar apenas movimentos equilibrados. Tratava-se, pois, de motivá-los, como explica D. Pedro, a entenderem que a felicidade plena só poderia ocorrer quando agissem em conformidade com o esperado por Deus,³²⁴ por isso as críticas aos hábitos pecaminosos eram acompanhadas quase sempre de informações valiosas sobre os meios de inculcar um estilo de vida tipicamente cristão.

Considerando fraca a formação de boa parte dos homens de seu séquito, D. Pedro nada mais fez do que recomendar o aperfeiçoamento das práticas sociais dessa gente a partir de diversas digressões preceptivas, amparadas na crença de que a salvação se alcançaria

³²⁰ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 81.

³²¹ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. I. Ed. de José Barbosa Machado e Fernando Alberto Torres. Braga: Edições Vercial, 2009, p. 226.

³²² ROSSIAUD, J. *Sexualités au Moyen Age*. Paris: Editions Jean-Paul Gisserot, 2012, pp. 42-45.

³²³ D. PEDRO. Livro da virtuosa benfeitoria. In: *Obras dos príncipes de Avis*. Ed. M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão Editores, 1981, p. 610.

³²⁴ Cf. GILSON, É. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 278-304.

principalmente com o “adestramento” do próprio corpo. Na verdade, não havia homem rude ou ignorante, aos olhos desse príncipe, que não pudesse remodelar os seus costumes para seguir uma vida reta no futuro. Em certa altura do *Virtuosa Benfeitoria*, ele explica que as pessoas, para contraírem hábitos virtuosos e se diferenciarem das brutas animálias, deveriam praticar ações cotidianas que proporcionassem agradáveis sensações à alma.³²⁵ Uma das principais preocupações dessa obra é mostrar ao homem a necessidade de ser mais introspectivo para corrigir as máculas do pecado que são gravadas no fundo da alma.

A iniciativa de promover um regime austero para o controle das práticas sexuais dos varões não se restringia apenas aos tratados de clérigos e príncipes. Os cronistas-mores da Torre do Tombo, membros da corte régia portuguesa, também sugeriram, diga-se de passagem, modos de contenção dos deleites da carne.³²⁶ Na *Crónica de D. Afonso V*, o cronista Rui de Pina assevera que esse monarca

[...] foi no comer, beber e dormir muito regrado e sobretudo de muita louvada continência. Com mais ou menos vinte e três anos, a sua esposa faleceu, sendo aquela idade a de maior pujança e alterações da carne, na qual há muita disposição e desejo por mulheres, mas conseguiu ser, mesmo assim, muito abstinente [...]³²⁷

Nesse trecho, o cronista constrói a imagem de um D. Afonso V casto, temperado e apto a preservar o corpo puro depois da morte de sua esposa, D. Isabel. Como destaca, o corpo dos varões, quando atinge vinte e poucos anos, possui um intenso ânimo carnal, deixando-o mais vulnerável ao pecado da luxúria. Sendo tão compromissado com os valores cristãos, esse monarca conseguiu abrandar, segundo o cronista, seus impulsos e evitar veementemente uma vida de excessos. Mesmo quando era casado não abusava da carne, aprendendo cedo a ser um esposo casto e temperado. Do mesmo modo, seguia uma dieta alimentar estrita e dormia não mais que o necessário para seu descanso.³²⁸ Aos olhos dos moralistas da época, de nada adiantava a pessoa ser casta se ostentasse, em contrapartida, o pecado da gula ou se cometesse outros tipos de exageros em diferentes âmbitos da vida. Por isso, D. Afonso não praticava, na

³²⁵ Michel Pastoureau explica que os animais eram vistos como seres que possuíam uma alma apenas com funções vegetativa e sensitiva. A função vegetativa servia para ajudar o animal a escolher o alimento, e a sensitiva, para processar as sensações corpóreas. Já a alma dos cristãos, além dessa força vegetativa e sensitiva, possuía um caráter intelectual para governar o corpo rumo à salvação divina. PASTOUREAU, M. **Une histoire symbolique du Moyen Âge**. Paris: Seuil, p. 45.

³²⁶ FRANÇA, S. L. Lições sobre o contentamento nas narrativas históricas. **Revista Topoi**, vol. VI, 2005, pp. 227-245.

³²⁷ PINA, R. de. **Crônicas**. ed. M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1977, p. 881.

³²⁸ Cf. STRONG, R. **Banquete**, pp. 90-94.

opinião de Pina, nenhuma ação que comprometesse o equilíbrio dos movimentos de seu corpo.

Outro cronista-mor da Torre do Tombo, Gomes Eanes de Zurara, na *Crónica da Guiné*, ao descrever as virtudes do infante D. Pedro, ressalta o forte ímpeto desta personagem de resistir à luxúria para ser um homem casto. Esse nobre descrito na crônica tinha um ar de austeridade e temperança que o tornava tão virtuoso que o cronista defendia ser ele a pessoa certa para inspirar outros varões a escaparem das adversidades da vida. A partir dessas considerações, pode-se dizer que era uma tópica do discurso cronístico da época tomar a vida de grandes nobres do reino como modelo para esculpir o varão virtuoso.³²⁹ Melhor dizendo, os cronistas guiaram seu ofício pela crença de que as práticas de reis e príncipes seriam exemplos ideais de como os demais homens do reino deveriam se comportar diante de outras pessoas.³³⁰ Comparando os tratados de D. Pedro e D. Duarte com essas crônicas de Pina e Zurara, pode-se dizer ainda que a edificação de um modelo de varão temperante era um dos principais eixos condutores da produção moralizante da corte régia avisina. Advertindo sobre os riscos de uma vida luxuriosa, leigos como D. Pedro e clérigos ligados ao poder temporal persistiam, portanto, sempre na ideia de que o fiel lascivo poderia aprender a ser mais reto e íntegro depois que se adequasse às recomendações lançadas em suas obras.

1.2 Inventário dos bons prazeres

Pretendendo fazer de sua obra um receituário de práticas virtuosas e um espelho de virtudes, o infante D. Pedro, como outros moralistas do período, advertia os cristãos de que o prazer devia derivar “somente das coisas razoáveis”, ou seja, de ações praticadas com moderação. Por isso, avaliava o prazer como fruto de uma ação com vistas à salvação divina, enquanto “as deleitações da sensualidade” corresponderiam aos movimentos impudicos e desenfreados do corpo. Na sequência, também explica que o prazer, quando controlado inteiramente pelo jugo da razão, proporcionava agradáveis sensações e satisfazia a alma completamente.³³¹ Na ânsia de divulgar um regime de práticas sociais austeras, esse príncipe, não satisfeito em denunciar os comportamentos deleitáveis ou até mesmo em descrever

³²⁹ Para entender melhor os códigos morais que regimentavam a vida sexual do homem na Idade Média, sugiro: POLY, J-P. **Le chemin des amours barbares**. Genèse médiévale de la sexualité européenne. Paris: Perrin, 2003.

³³⁰ FRANÇA, S. L. **Os reinos dos cronistas medievais**. (séc. XV). São Paulo: Annablume, 2006, pp. 132-78.

³³¹ D. PEDRO. Livro da virtuosa benfeitoria. In: **Obras dos príncipes de Avis**, p. 558.

exemplos de ações qualificadas como excessivas e viciosas, mostra-se ainda mais preocupado com a promoção dos prazeres moderados.

Como o limite entre a temperança e o excesso era tênue, muitos foram os letrados que procuraram convencer os homens de fé a seguirem à risca um rol de conselhos para não confundirem os gozos das práticas viciosas com as sensações sublimes da existência cristã.³³² O que deveria estar em jogo não era a supressão total dos prazeres da vida dos fiéis, mas a valorização de ações reguladas inteiramente pela razão. Essa valorização das boas sensações, em solo português, ganhou respaldo e importância graças à ação de bispos, confessores e moralistas da corte régia avisina que estavam interessados em estabelecer a moderação e o comedimento como guia da vida cristã. Além disso, os homens dessa época, ao advogarem a favor de uma existência pautada pela temperança, também defendiam ser importante fazer da descrição dos bons prazeres um caminho para ensinar aos fiéis a trajetória que deveriam sempre trilhar.

Com a finalidade de perpetuar os nomes das impressões sensitivas, D. Pedro ressalta que os prazeres geralmente são chamados de “ledices”. E aquelas fortes sensações experimentadas em um momento de descontração estremada, de “*incondita*”.³³³ Embora este termo não tivesse uma palavra ou expressão correspondente no vocabulário português da época,³³⁴ esse príncipe sustentava que seu sentido etimológico traduzia os efeitos gerados por uma ação extremamente descontraída e estonteante. O prazer excessivo, fruto dos movimentos lascivos, era chamado de “exultação”. Tachada de pernicioso, a “exultação” surgia dos movimentos excessivos que as pessoas ostentavam durante as festas, jogos e outras formas de diversão libertina.

Todas essas designações serviam para diferenciar as diversas sensações que o prazer infligia ao corpo. Como D. Pedro explica, “mesmo que muitas sensações consigam ser aprazíveis, nem todas deixam de provocar ímpetos danosos”.³³⁵ Daí a precaução em distinguir as boas impressões sensitivas dos impulsos inconvenientes do corpo. Como foi pontuado no início deste trabalho, algumas práticas, aos olhos dos bispos, provocavam o prazer concupiscível, tais como: a dança jogralesca e as festas imoderadas nos espaços sagrados. Vimos, naquela altura do texto, que vários eclesiásticos recriminavam as danças e os gestos excessivos por incitarem o corpo dos homens a praticar a luxúria e a gula. Grosso modo,

³³² VERDON, J. *Le plaisir au Moyen Age*. Paris: Perrin, 1996, p. 94.

³³³ D. PEDRO. *Livro da virtuosa benfeitoria*, p. 558.

³³⁴ O adjetivo *incôndito* data apenas do século XVIII. SARAIVA, F. R. S. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro: Garnier, 1993, p. 593. TORRINHA, F. *Dicionário Latim/Português*. Porto: Gráficos reunidos, 1986, p. 410. Ver também: www.houaiss.com.br.

³³⁵ D. PEDRO. *Livro da virtuosa benfeitoria*, p. 558.

pode-se dizer que D. Pedro mapeou parte das referências utilizadas na época para dar nomes tanto às sensações condenadas quanto àquelas avaliadas como prazerosas mas enobrecedoras da alma. São os sentidos atribuídos a essas sensações que nos ajudam a perscrutar as dificuldades encontradas pelo fiel para agir de acordo com as regras cristãs. Na verdade, por meio da disseminação desse jogo de palavras que definiam práticas virtuosas ou não, sedimentavam-se os pressupostos morais de um novo conjunto de regras sociais, articuladas em torno dos riscos dos excessos e dos benefícios morais dos prazeres comedidos – os quais aos poucos vão se tornando conhecidos de um largo público. De alguma forma, os usos cotidianos dessas palavras cumpriam a função de ensinar ao homem os cuidados a serem tomados com o corpo.³³⁶ Além disso, ao incorporar os usos desses termos, os fiéis também começariam a julgar as próprias lembranças referentes às ações cometidas outrora, por terem definitivamente aprendido quão perigosos eram os pecados mortais.

As lembranças das sensações dos deleites concupiscíveis, por ficarem abrigadas durante muito tempo no âmago da memória, causavam imprevisíveis reações, podendo despertar a vontade da pessoa para voltar a buscá-los.³³⁷ Na verdade, aos olhos dos eclesiásticos, os vícios acendiam uma ânsia difícil de ser saciada com um só golpe. O varão, depois de cometer o pecado do adultério, por exemplo, não sentia mais a carne mansa e a alma leve o suficiente para se dizer livre dos impulsos indesejados do corpo; por isso, acabava praticando novamente esse mesmo deslize, sem perceber as consequências negativas de seus próprios atos pecaminosos. O corpo fraquejava quando as lembranças das sensações pecaminosas se sobrepunham à vontade de conservar sempre a alma pura. Já o prazer salutar, por engrandecer o cristão e estimulá-lo a ter apenas sensações sublimes, fazia com que a alma vivesse um eterno estado de repouso, afastando-a dos vícios e pecados mortais. Nessa época, ganhava cada vez mais fôlego a ideia de que o corpo estava intimamente sintonizado com a alma e que qualquer movimento de um cristão imprimia nela alguma lembrança da ação. Desse modo, para evitar que a alma se tornasse um repositório de lembranças referentes às experiências pecaminosas ou um abrigo para anseios impudicos, o fiel deveria sensibilizá-la

³³⁶ Os estudos de Ludwig Wittgenstein foram importantes para entendermos como uma sociedade cria uma imagem de si por meio de um vocabulário de expressões cotidianas que seus membros aprenderam a partilhar e tornam naturalizadas. WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005. Na mesma esteira, o filósofo americano Donald Davidson defende que as crenças consideradas verdadeiras e responsáveis por forjar costumes numa época são construídas historicamente através dos usos exaustivos de um vocabulário. DAVIDSON, D. **Subjetivo, intersubjetivo, objetivo**. Madrid: Cátedra, 2003, p. 113. Para compreender as semelhanças entre o segundo Wittgenstein e o “pragmata” americano Davidson, ver: RORTY, R. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1982, pp. 55-73.

³³⁷ VERDON, J. **Le plaisir au Moyen Age**, pp. 51-77.

apenas com ações avaliadas como lícitas e salutares por esses clérigos.³³⁸ Além disso, como S. Tomás explica em certa altura da *Suma teológica* – ao descrever os benefícios das impressões que são deixadas sobre o corpo pelas sensações dos prazeres temperados –, o fiel, a partir do momento em que lembrasse de alguma ação moderada que já cometeu no passado, conseguiria potencializar a capacidade de sua razão de distinguir os comportamentos corretos de outros considerados pecaminosos.³³⁹ Desse modo, rememorando as suas boas ações, os efeitos alcançados seriam o amadurecimento do seu juízo e a preparação para enfrentar os infortúnios da vida. Inventariar os bons prazeres era, então, um passo importante para os moralistas desse tempo conseguirem confeccionar catecismos, tratados e outras obras em que uma das metas consistiam em ajudar o varão pecador a mudar de vida.

Mas de que varão, afinal, esses letrados tratavam especificamente? D. Duarte, no *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela*, assevera que, se os nobres não se preocuparem com a própria formação moral,

[...] não esperem que a gente miúda haja com tal prática que muito valha a pena. **Do exemplo dos senhores e dos principais homens, como dito é, toda casa ou até mesmo o reino todo, por consequência, acabam por se fiar** [...] Isso se percebe agora, [...] por muita bondade e virtude nas pessoas que sempre viamo muito virtuoso e de grandes virtudes o rei, meu senhor e pai [D. João I], e a muita virtuosa rainha, minha senhora e mãe [D. Leonor], e os principais homens de sua casa e de todos outros do reino. Essas pessoas por graça que lhes foram outorgada fizeram melhoramento em deixarem maus costumes e tiveram as suas virtudes acrescidas.³⁴⁰ (Grifos meus.)

Os moralistas avisinos defendiam que a melhor forma de aperfeiçoar a conduta de todos os varões do reino era fazer dos cavaleiros da corte régia os principais exemplos de conduta para os homens comuns. Em outras palavras, ao pintar um exemplo de cavaleiro ideal, D. Duarte visava construir uma sociedade em que os grandes nobres seriam guias do restante dos varões de Portugal. Nesse sentido, testemunhando com os próprios olhos um cavaleiro em pleno exercício de uma ação temperante, a gente miúda aprenderia a se proteger contra a danação e os pecados mortais. É por essa razão que os grandes nobres eram considerados, na opinião dos homens eruditos do séquito avisino, uma fonte bastante profícua de exemplos de conduta.³⁴¹

³³⁸ SCHMITT, J. C. *La raison des gestes dans l'Occident Médiéval*. Paris: Gallimard, 1990, pp. 64-65.

³³⁹ YATES, F. *A Arte da memória*. Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 85.

³⁴⁰ D. DUARTE. *Livro de Ensinança de Bem Cavalgar toda Sela*. Ed. De Josef M. Piel. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1986, p. 119.

³⁴¹ Cf. ELIAS, N. *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 53-55.

Já no âmbito da produção eclesiástica, percebe-se que não havia uma insistência em formar os homens a partir de um modelo de cavaleiro ideal. Por mais que admitissem que os cavaleiros eram imprescindíveis à manutenção da ordem social e à defesa bélica da fé cristã, os confessores e bispos portugueses não ousaram afirmar que seriam tão superiores aos outros ao ponto de terem que lhes servir como exemplo de vida. Ao contrário, o que se observa no discurso dos confessores, diferentemente, por exemplo, do referido discurso de pensadores como D. Duarte, é que deveria haver um padrão de conduta válido para todos os homens cristãos, ou seja, as recomendações podiam servir tanto para reis como para meros lavradores, pois a pretensão desses homens era forjar um rol de práticas adequadas a qualquer cristão, a despeito da sua condição social ou origem.³⁴²

Não podemos deixar de dizer, no entanto, que o fato de a produção laical partir de um modelo de cavaleiro virtuoso de corte, enquanto os confessores partiam de um padrão mais geral de homem, amenize o objetivo comum de ambos os grupos de construir parâmetros de comportamentos válidos para os varões portugueses de vários estatutos. A diferença quanto aos modelos utilizados por uns e outros não apagava nem diminuía, na verdade, o intuito de cada um desses homens de ordenar a sociedade como um todo. Tal ordenação social, a princípio, era definida a partir de trocas e interações contínuas entre a produção religiosa e laical. Por isso, será possível observar que, entre o universo de confessores e bispos e aquele mundo da corte régia portuguesa, houve um consenso acerca dos valores e práticas sociais considerados adequados para os varões leigos assumirem cotidianamente. Dito de outra maneira, pode-se dizer que esses dois *corpus* de escritos se complementavam, na medida em que os moralistas da época – tratadistas, cronistas, bispos e confessores – compartilhavam o mesmo interesse de ordenar as diferentes esferas em que o varão leigo atuava. Mais precisamente, em uma espécie de esforço coletivo, homens da corte régia e clérigos elaboraram o mais consistente e frutífero conjunto de referências ao controle da carne entre os séculos XIV e início do XVI em Portugal. Tais letrados procuraram inspirar outros varões a seguirem uma virtuosa vida de casado, objetivo esse que nos conduz às seguintes questões: o que há de singular ou de relativamente novo nessas referências sobre o varão? Além disso, quais critérios possibilitaram o aparecimento de uma figura modelar de homem casado em solo português nessa época?

A formação moral do varão defendida pelos tratados de confissão enquadrava-se nesse contexto em que os eclesiásticos se mostravam convictos de que este fiel poderia se tornar,

³⁴² Cf. FLOREZ, G. **Penitencia y Unción de enfermos**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1993, p. 20.

com muito esforço e diligência, um cristão reto. O modelo de varão virtuoso, como veremos adiante, se definia, entre os séculos XIV e XV, a partir de uma discussão relevante a respeito da necessidade de averiguar em que medida cabia ao homem se manter eternamente virgem ou contrair matrimônio com uma boa esposa. Cabe, entretanto, recuar um pouco – antes de mostrar como esses bispos e confessores do Quatrocentos criaram medidas muito mais ordenadas e explícitas para incentivar os homens a se casarem – para examinar as propostas eclesiásticas vigentes até meados do século XIV.

1. 3 Do bom varão ao santo varão

Em meados do século XII, o *scriptorium* do mosteiro agostiniano de S. Cruz de Coimbra iniciava a escrita de hagiografias para promover os sucessos e façanhas de varões responsáveis por defender e expandir a fé cristã nos primeiros tempos do reino português.³⁴³ Por condensarem um rol de modelos de vida considerados virtuosos, as hagiografias dos cônegos crúzios alcançaram um patamar expressivo, tornando-se referência para a preparação de homilias e sermões públicos.³⁴⁴ Tal produção amparava-se na crença em que, pelo relato de experiências passadas dos primeiros priores do mosteiro, seria possível ensinar às gerações futuras o modo adequado de reger as suas ações. Em outras palavras, embora as hagiografias não fossem conduzidas por prescrições ou conselhos de ordem prática, esses agostinianos e outros copistas da época asseguravam o seu papel moralizante através de uma escrita recheada de exemplos inspiradores de como ser virtuoso naquela época.³⁴⁵ Nesse sentido, construída com vários ornamentos morais, a produção hagiográfica de S. Cruz era um meio eficaz, aos olhos dos cônegos regentes, para ensinar aos varões destemperados as maneiras corretas de se escapar dos pecados mortais.

Descrever a trajetória dos homens santos era um labor que exigia, além de cuidado com a busca de uma verdade, que se acreditava ser dos fatos,³⁴⁶ atenção para mostrar particularidades cativantes de suas vidas que inspirassem outras pessoas a seguir seus passos.

³⁴³ MARTINS, A. A. **O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média**. Lisboa: Centro de história da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 34-45.

³⁴⁴ ROSA, M. L. **A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida**. Lisboa: Lusitânia Sacra. 2001/2002, pp. 369-391. LUCAS, M. C. **Hagiografia medieval portuguesa**. Lisboa: Ministério da Educação, 1984.

³⁴⁵ Cf. LECLERQ, J. **L'Amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age**. Paris: Ed. Du Cérif, 1956, pp. 150-154.

³⁴⁶ FRANÇA, S. S. A História como reflexo e ensinamento In: FRANÇA, S. S. **Questões que incomodam o historiador**. São Paulo: Alameda, 2013, p. 175.

Na *Vida de D. Teotônio*, escrita no século XII e recompilada posteriormente no XIV³⁴⁷ – como adiantado na primeira parte deste estudo – o compilador anônimo da última versão exalta a postura beata deste protagonista da obra e descreve um longo trecho para mostrar como a beleza física desse prior de S. Cruz atraiu uma mulher lasciva, mas este conseguiu sair ileso de suas provocações:

A sua estatura era tão bem proporcionada que parecia tirada em modelo adequado ao ponto de causar admiração. Tinha um formoso corpo e um gracioso rosto que deixa transparecer sinais de honestidade. Nesses tempos, foi chamado à casa de uma mulher que era de classe alta, por motivos que tudo leva a pensar serem razoáveis, tendo para isso levado um acompanhamento de clérigos. Ela, porém, como uma besta luxuriosa, chama-o à parte para um cubículo interior, como se fosse a pretexto de questão religiosa, e começou a afagá-lo com carícias luxuriosas, a aproximar-se da sua face, a desfazer-se em atenções, a desatar-lhe o calçado e, com a desculpa de acalmar o calor do dia, a lavar-lhe os pés; mas, na realidade, ela pretendia induzi-lo a atos ilícitos.³⁴⁸

D. Teotônio aprendeu a manter a castidade quando assumiu um compromisso tácito consigo: rejeitar as investidas que poderia sofrer de alguma mulher dissoluta. A sua alma, fortalecida por sua devoção a Deus, não era suscetível aos impulsos da carne, por isso o seu corpo sempre se mostrava imune às insinuações desse tipo de mulher. Estava, portanto, contente demais em ser virgem para se deixar ludibriar pelas investidas da luxúria; como se a sua prudência e a vontade de atender aos designios divinos o predispuessem para uma vida afastada das tentações mundanas. Não foi por acaso, pois, que a imagem de D. Teotônio, construída em S. Cruz em meados do século XIV, veio a se tonar o modelo para os varões preocupados com os perigos decorrentes das intensas intemperanças do corpo humano.

Tal modelo de homem santo também era direcionado para o varão leigo, que deveria ficar, como o monge, em alerta constante para não perder o rumo de sua vida e se corromper com deslizes luxuriosos.³⁴⁹ Desse modo, a intenção dos cônegos copistas foi fazer uma hagiografia que conseguisse intervir até mesmo na vida de um varão comum, levando-o a se identificar como uma criatura composta por um corpo frágil e uma alma que não poderia

³⁴⁷ Cf. CRUZ, A, *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*. Observações sobre o “*scriptorium*” e os estudos claustrais. Porto: Universidade do Porto, 1964, pp.84-86.

³⁴⁸ **HAGIOGRAFIAS DE SANTA CRUZ DE COIMBRA**. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotônio e Vida de Martinho de Soure. Lisboa: Edições Colibri, 1998, p. 293.

³⁴⁹ MURRAY, J. Masculinizing religious life: sexual prowess, the bathe for monastic identify. In: CULLUM, P, H; LEWIS, KATHERINE, J. **Holiness and masculinity in the middles ages**. Toronto: Universty of Toronto press, 2005, pp. 24-38.

conhecer os prazeres proporcionados por seus “membros vergonhosos”.³⁵⁰ Entre os séculos XIV e XV, os deleites comezinhos, as práticas obscenas e as ações lascivas começaram a ser assuntos tateados pela produção monástica em Portugal, que iniciou uma profícua incursão para lembrar os homens pecadores do potencial positivo da virgindade.

Como os mosteiros eram ainda os principais mantenedores da ordem social no século XIV em Portugal, os crúzios copistas não hesitavam em pintar uma imagem de varão que orientasse tanto os religiosos como os próprios leigos a alcançarem a salvação. Esperavam que o varão leigo se dirigisse a Deus quando seguisse esse modelo de conduta, mostrando vontade para mudar de vida e dedicação para incorporar adequadamente os valores sugeridos pelas obras de seu *scriptorium*. Em linhas gerais, a produção escrita de S. Cruz e também de Alcobaça foi determinante para a introdução no reino português de predicções que ensinassem os fiéis a controlar os apetites voluptuosos. Para refrear os impulsos lascivos, os monges e outros clérigos do século XIV preferiam insistir com os varões para serem virgens e beatos, mas não se esqueciam de alarmar os casados sobre os riscos do adultério. Foi, no âmbito monástico, que se começou a forjar um modelo de varão, cujo arrimo não eram só as proezas conquistadas nos campos de batalha, mas também a sua conduta regrada e avessa à guerra.³⁵¹

Analisado o perfil ideal de varão santo, vale examinarmos igualmente o modo como os monges trecentistas concebiam o matrimônio. Outra tópica do discurso hagiográfico consiste em mostrar como os presbíteros e priores conduziam bem a comunidade e alegravam os leigos com sua presença. Afinal, há uma insistência por parte dos cônegos de S. Cruz em ressaltar o potencial dos homens santos para cativar os fiéis leigos. Em *Vida de Martinho de Soure* – composta no *scriptorium* desse mosteiro agostiniano, por volta do século XII e com grande repercussão no século XIV –, o compilador afirma que este cônego “ora ensinava uns a confessarem a Santíssima Trindade, ora incitava outros com a promessa do reino dos céus. A outros ainda pregava em tom de ameaça, avisando sobre a condenação no Juízo Final [...]”³⁵² Mas, por destacar o papel social do casamento, o trecho que mais chama atenção é o seguinte:

Se, todavia, alguém das povoações ou lugares limítrofes trazia para o sítio onde morava alguma mulher ou filha de alguém, compelida à força, como acontece em terras estremenhas iguais àquelas, aquele homem de Deus

³⁵⁰ FOUCAULT, M. **Os Anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 211-255.

³⁵¹ RODRIGUES, A. M. **Um mundo só de homens**: os capitulares bracarense e a vivência da masculinidade na Idade Média In: Estudos em homenagem ao prof. dr. José Marques. Porto, 2006, pp. 195-209.

³⁵² **HAGIOGRAFIAS DE SANTA CRUZ DE COIMBRA**, p. 235.

imediatamente lhes ia ao encontro, tomava conta do caso e, ou os unia por contrato matrimonial se o direito o consentia, ou, quando não se submetiam à sua decisão de acordo com os decretos das leis canônicas, era certo que os expulsava dali.³⁵³

Martinho de Soure defendia ser importante convencer o varão, que eventualmente tivesse alguma mulher raptada em casa, a se casar com ela. Se resistisse, não havia outra escolha a não ser expulsá-lo de Soure, já que nenhum eclesiástico poderia aceitar tal atitude imprudente. Ainda mais em casos em que, além de abusar de mulheres inocentes e virgens, esse varão destemperado também aproveitava as festas e outras aglomerações para se embriagar e causar tumultos pelas ruas da cidade. Desse modo, a hagiografia preocupou-se em enaltecer as decisões enérgicas de S. Martinho de Soure, descrevendo-o como um cônego que não deixava que as ações pecaminosas dos varões incontidos abalasses a ordem social.

Em sintonia com esse copista, o compilador da *Vida de D. Teotônio* também realçava a vontade deste cônego de reprimir os desvios dos pecadores, apregoando que ele “feria com a excomunhão todos os luxuriosos, adúlteros e malfeitores.”³⁵⁴ Os cônegos copistas descreviam, nesse sentido, a história de vida de santos que saíam do claustro com a missão de atender os pecadores nas igrejas ou em suas próprias moradas. Essas obras hagiográficas serviam, sobretudo, para que tentassem convencer outros clérigos a serem atuantes e a disponibilizarem parte de seu tempo para corrigir os homens luxuriosos e adúlteros. De forma que é possível notar, na produção hagiográfica de S. Cruz, uma dupla função moralizante: de um lado, forjar um modelo de homem puro; de outro, incentivar os próprios crúzios a pregarem a palavra divina.

As medidas consideradas apropriadas para dirigir os ânimos dos homens incontinentes são temas que começaram a ser abordados no âmbito monástico principalmente por essas hagiografias, e, como se procurará demonstrar, só virão a ser aprofundados mais tarde, com a produção de bispos, confessores e homens do séquito régio. Na *Vida de S. Martinho de Soure*, há um aspecto importante para entendermos a política de combate aos deleites que, aos poucos, se instaurava no reino português: a promoção do casamento para conter o impulso dos homens destemperados. Essa obra ajudou a disseminar a crença de que o varão, ao se casar nos moldes orquestrados pela Igreja, poderia corrigir suas faltas e mudar o próprio rumo de sua vida.³⁵⁵ Mas as referências que os clérigos trecentistas teceram sobre o papel social do

³⁵³ HAGIOGRAFIAS DE SANTA CRUZ DE COIMBRA, pp. 235; 237.

³⁵⁴ HAGIOGRAFIAS DE SANTA CRUZ DE COIMBRA, p. 291.

³⁵⁵ Sobre as regras gerais do Matrimônio, sugiro: DONAHUE, C. **Law, marriage and society in the later middle ages**. New York: Cambridge university press, 2007.

matrimônio não vão muito além desse tipo de consideração, e acabam se concentrando em algumas obras bem específicas.

No que diz respeito às reflexões sobre a postura do homem casado entre os séculos XIII e XIV, nota-se que as menções ao matrimônio eram restritas a umas poucas passagens de textos de chancelaria régia, constituições sinodais e outras produções religiosas.³⁵⁶ Para tentarmos entender como era problematizado o casamento nesses tempos, lembremos este trecho promulgado no sínodo de Braga, no ano de 1281, pelo arcebispo português D. Frei Telo:

Assim, juntemos e encarreguemos a todos os priores, chefes e todos os prelados das igrejas a declarar que não haja festas de noivados ou de casamentos realizadas em segredo em suas cidades quando houvesse laços de consanguinidade entre o casal. Fique então peremptoriamente proibida a realização da cerimônia matrimonial nesse caso assinalado.³⁵⁷

Essa recomendação do clérigo D. Frei Telo ajuda-nos a entender a dimensão que as discussões sobre os desvios dos casados ocupava até o início do século XV no âmbito eclesiástico. Coibir os casamentos incestuosos, insistir com os varões para se casarem com as mulheres de quem abusavam e ordenar a cerimônia do matrimônio eram os principais eixos que conduziam as discussões a respeito da vida dos casados nessa época. Embora promovessem a escrita de regras visando à regulação da cerimônia do casamento ou à inibição de uniões incestuosas, poucas foram as vezes, contudo, em que os clérigos prescreveram condutas para regimentar especificamente as diferentes facetas da vida dos esposos nessa época.

Os clérigos simplesmente lançavam informações sobre a regulação do matrimônio sem particularizar as ações que poderiam aperfeiçoar a vida dos maridos. Mesmo com a decisão do IV Concílio de Latrão, em 1215, de integrar o matrimônio ao conjunto dos sacramentos da Igreja,³⁵⁸ boa parte dos clérigos portugueses não se mostrava totalmente convicta de que fosse necessário reservar prédicas específicas para instruir os casais entre os séculos XIII e XIV. Em outras palavras, tanto os bispos como os próprios monges

³⁵⁶ Segundo a historiadora Leah Otis-Cour, apesar de a Igreja reconhecer o casamento como um sacramento, no século XIII, foi sobretudo, no século XV, que este rito sagrado ganhava sua melhor definição e passava a ser visto universalmente como uma união salutar tanto pelos religiosos e seculares como pelos próprios leigos. OTIS-COUR, L. **Historia de la pareja em la Edad Media** – Placer y amor. Madrid: Siglo XXI de España editores, 2000.

³⁵⁷ **SYNODICON HISPANUM**. Vol. II. Ed. António Garcia y Garcia e Isaias Rosa Pereira. Madrid: Editorial Católica, 1982, p. 15.

³⁵⁸ Para entender a trajetória do sacramento do Matrimônio, ver: BOLOGNE, J-C. **Histoire du mariage en occident**. Paris: Hachette Littératures, 1995, pp. 19-183.

portugueses demoraram certo tempo para elaborar um regime de práticas sociais que pudesse orientar o homem desde o convívio com os filhos até a forma de se relacionar com a mulher. Na verdade, a persistência dos clérigos trecentistas em organizar uma sociedade povoada principalmente por santos e beatos fizera com que relegassem a segundo plano as recomendações para os casados no reino de Portugal.

Como foi adiantado, o ensino das maneiras de como conservar o corpo puro é um elemento recorrente na produção monástica portuguesa trecentistas e ajudou a definir os primeiros contornos de um modelo de varão virtuoso em Portugal. Era mais vantajoso, no século XIV insistir com os varões para adotarem uma vida solitária do que persuadi-los a seguir os votos do matrimônio.³⁵⁹ A confiança de que uma vida comprometida em guardar a virgindade poderia substituir o casamento é uma das marcas dessa época em que as hagiografias e os tratados monásticos eram vistos como uma das principais fontes de exemplos morais para os varões do reino português entenderem os fundamentos elementares de uma vida cristã virtuosa.³⁶⁰

Nunca é demais ressaltar que os crúzios, assim como outros clérigos de meados do século XIV, admoestavam os varões leigos para que esses soubessem o quanto a vida beata e virgem era superior à matrimonial. Nesse sentido, mesmo incentivando os homens intemperados a se casarem com as mulheres de que tinham abusado, poucas eram as recomendações prescritas pelos crúzios a esses cristãos no Trezentos. Tão ou mais expressivos que os comentários dos crúzios sobre os deleites dos varões leigos eram as considerações dos monges de Lorvão e Alcobaça a respeito desse assunto. Daí, podemos perguntar: até que ponto os monges do século XIV incentivavam os varões portugueses a escolher a vida matrimonial? Além disso, como o ideal de vida reclusa estava plenamente associado à pretensão de instaurar uma sociedade de homens santos e virgens, não podemos negligenciar também as críticas dos alcobacenses que eram dirigidas aos habitantes de grandes comunidades da época. Em outras palavras, visando compreender a singularidade do discurso pedagógico favorável à vida virginal, convém analisarmos mais detidamente os limites projetados para a ação do varão no universo monástico do Trezentos.

³⁵⁹ Thomas Heffernan defende que muitas hagiografias foram escritas justamente para mostrar a superioridade da virgindade em relação ao casamento. Para ele, em muitas obras desse gênero, “o celibato e o casamento estavam em profunda oposição”. HEFFERNAN, T. **Sacred biography**. Saints and their biographers in the Middle Ages. Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 244-247.

³⁶⁰ Segundo a pesquisadora Maria L. C. Fernandes, houve o aparecimento, em Portugal, entre os séculos XIV e XV de algumas obras de cunho religioso que procuravam inferiorizar o casamento para enaltecer, não só a virgindade, como o estado de vida recluso. FERNANDES, M. **Cartas, guias e espelhos**. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700). Porto: Oficina gráfica da F.L.U.P., 1995, p. 20.

1.4 Dois destinos virtuosos, casar ou ser ordenado

Entre os séculos XII e XIII, antes mesmo da elaboração da última versão da *Vida de D. Teotônio* pelos crúzios, os monges do mosteiro cisterciense de Lorvão compilaram um bestiário que veio a ser conhecido como *O Livro das aves*, em que discutiam, através de uma linguagem metafórica, a busca pela solidão e o enaltecimento da virgindade dos homens santos.³⁶¹ Entre os bestiários que circulavam pelos reinos cristãos, este talvez tenha sido um dos mais impactantes, em razão do número de suas compilações e da quantidade de reinos pelos quais circulou.³⁶² Um trecho da obra é especialmente significativo para entendermos os seus objetivos e suas funções:

O ganso assinala as vigias da noite com o seu grasnar. Nenhum outro animal sente o cheiro do homem tão bem como o ganso. Como disse Rábano Mauro: “esta ave pode representar os homens prudentes, bem vigilantes quanto à sua proteção”. Há duas espécies de gansos: os domésticos e os do campo. Os do campo voam alto e em ordem: representam os que procuram um estilo de vida bom, afastado das coisas terrenas. Os domésticos, que também habitam em quintas, grasnam muito e ferem-se a si próprios com os bicos [...] O ganso sente mais do que outros animais o cheiro de alguém que se aproxima, porque o homem prudente conhece os outros pela boa ou má fama [...].³⁶³

Como se vê, o ganso do campo simboliza o homem prudente, que devia desconfiar de tudo o que pudesse distraí-lo e levá-lo ao desregramento. Ao discutir a necessidade de conservar o corpo puro, o *Livro das aves* iniciou uma frutífera discussão no reino português sobre as maneiras de um fiel prudente conseguir manter o corpo sempre imune às deleitações pecaminosas do mundo; discussão que mais tarde é retomada, sob uma nova perspectiva, como já foi mencionado atrás, pelos bispos do Porto e de Braga.

É importante dizer que a produção monástica do século XII e XIII era quase toda voltada para a exortação de uma ascese rigorosa,³⁶⁴ oferecendo modelos de ação para as

³⁶¹ Bestiário era um gênero de classificação da vida animal. Havia um certo consenso acerca dos grupos, em que um animal fazia parte; pássaro, serpente, quadrúpede, peixe ou verme eram os segmentos que formavam um sistema não muito variado de classificação da vida animal na época. Entre estes grupos, vale destacar, que os pássaros eram aqueles mais apreciados e dignos de simbolizar as principais virtudes humanas, como a pureza e a castidade. PASTOUREAU, M. *Bestiaires du Moyen âge*. Paris: Seuil, 2011, pp. 9-55.

³⁶² A respeito do impacto desse gênero na sociedade medieval portuguesa, sugiro: ALARCÃO, M; KRUS, L; MIRANDA, A. *Animalia*. Presença e representações. Porto: Edições Colibri, 2002.

³⁶³ **LIVRO DAS AVES**. Ed. Maria Isabel Rebelo Gonçalves. Porto: Edições Colibri, 1999, p. 145.

³⁶⁴ LECLERQ, J. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age*, pp. 12-13.

peessoas que queriam seguir uma vida contemplativa. Dos primeiros anos do século XIII, quando o *Livro das aves* começava a obter sucesso no meio monástico, até o século XV, muitos clérigos portugueses se dedicaram à reflexão sobre as maneiras do varão cuidar de si e, dentre estes, poucos foram os que não discutiram a importância da vida solitária para a contenção dos males do corpo. Buscando definir os passos de uma vida ascética, cujo prazer supremo era a contemplação da palavra divina, monges de diversos lugares do reino português mostravam-se interessados em convencer os varões a seguirem a vida religiosa em detrimento da matrimonial, considerada por eles menos virtuosa e enobrecedora.³⁶⁵ Em uma obra conhecida como *Bosco deleitoso*, provavelmente compilada entre o fim do século XIV e o início do XV,³⁶⁶ seu autor adverte o fiel sobre os desafios que os casados precisavam enfrentar no cotidiano:

Pois tu, pecador, não penses que os casados vivem sossegadamente [...] tu bem entendes e sabes que há muitos males que não se podem contar. Padecem os casados e outros muitos que vivem envoltos em negócios do mundo. Esses padecem porque precisam reger a casa e manter as cidades e as vilas e outros lugares. **Muito mesquinho é o coração daquele que vive em cuidados do mundo, que tem pouco tempo e não pode tirar muitas horas do dia para cuidar de si.**³⁶⁷ (Grifos meus)

No livro, é explicado que o homem casado não teria tempo livre para orar, porque comprometia quase toda a sua rotina com as tarefas administrativas da casa ou com outros afazeres considerados por alguns clérigos sem serventia para o engrandecimento moral da alma. Dando continuidade a suas explicações sobre a melhor maneira de um fiel cuidar de si, o autor de *O Bosco deleitoso* procura atrair os varões para a vida cenobítica, com argumento que se segue:

Que será dos casados? O homem casado precisa ter consigo pena e padecimento que não deve se esquivar. Tal homem sofre de tormento continuado e mal necessário, como se fosse ocorrer uma guerra dentro de si. Porque a mulher desseca este homem por muitos e desvairados interesses.³⁶⁸

³⁶⁵ Segundo o historiador R. Archer, “as ordens monásticas tinham um grande interesse em fomentar uma atitude, entre os jovens, de aversão” ao matrimônio. ARCHER, R. **Misoginia y defensa de las mujeres**. Antologia de textos medievales. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001, p. 30.

³⁶⁶ MONGELLI, M. O deleite no Bosco de Deus. In: MONGELLI, L, M (org.). **A literatura doutrinária na Corte de Avis**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 109- 152.

³⁶⁷ **BOSCO DELEITOSO**. Edição de Augusto Magne. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950, p. 145.

³⁶⁸ **BOSCO DELEITOSO**, p. 144.

O autor do *Bosco deleitoso* defende que o varão casado era vulnerável às tentações diabólicas, já que seus impulsos nunca deixavam seu corpo completamente sossegado e sempre acabavam impelindo-o para a danação.³⁶⁹ Não se pode esquecer, no entanto, que, em meados do século XIV, ainda havia um clima de instabilidade social constante, dada a vulnerabilidade das fronteiras do reino.³⁷⁰ Nesse sentido, alguns monges compartilhavam a pressuposição de que um varão comprometido em ser puro se tornaria uma fortaleza viva da fé cristã, a ponto de as tentações e os pensamentos infiéis serem impenetráveis em sua alma.

Mas, entre todos os tratados monásticos, poucos conseguiram definir tal modelo de cristão puro como *O Orto do esposo*, que foi confeccionado no mosteiro cisterciense de Alcobaça provavelmente nas últimas décadas do século XIV.³⁷¹ Explica o autor que a sua irmã lhe teria solicitado uma obra em língua vernácula que contivesse histórias sobre “as façanhas de nobres varões e das coisas maravilhosas do mundo”. Atendendo ao pedido, procurou redigi-la a partir de uma discussão sobre as principais lições morais da Bíblia e de escritos de grandes teólogos da época.³⁷² Adiante, explica melhor os seus objetivos:

Trabalhei para fazer este livro a partir das coisas que estão nas Escrituras Santas e nos dizeres e autoridades dos doutores católicos e de outros sabedores e nos exemplos dos santos homens.

[...] Coloquei este nome de *Orto do Esposo* em referência a Jesus Cristo, que é o esposo de toda fiel alma [...] Além disso, como no Orto tem ervas e árvores e frutos e fores especiais de muitas maneiras para deleitação e mantimento e mezinha dos corpos, bem assim este livro contém muitas coisas para mantimento e deleitação, e mezinha e consolação das almas dos homens de qualquer condição [...].³⁷³

Nesse trecho, o compilador anônimo anuncia que, por detrás do nome do seu tratado, se escondia o mote de toda a discussão proposta por ele: “horto” significa uma espécie de jardim espiritual, em que a alma do bom cristão buscaria refúgio para escapar das adversidades do mundo,³⁷⁴ e o “esposo” não se tratava de alguém de carne e osso, antes representava Cristo, associação usada para reforçar a ideia, comumente apreciada na época, de que Cristo, esposado com a Igreja, tinha a função de guiar os fiéis ao encontro de seu Pai.

³⁶⁹ Cf. HEFFERNAN, T. *Sacred biography*, 1992, p. 247.

³⁷⁰ RUCQUOI, A. *História medieval da península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, pp. 215-16.

³⁷¹ FERNANDES, G, R. A pedagogia da alma no Orto do Esposo. In: MONGELLI, L, M (org.). *A literatura doutrinária na Corte de Avis*, pp. 51-107.

³⁷² **ORTO DO ESPOSO**. Ed. Bertil Maler. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e cultura Instituto Nacional do Livro, 1956, p. 1.

³⁷³ **ORTO DO ESPOSO**, p. 2.

³⁷⁴ STRUBEL, A. *Allégorie et littérature au Moyen Âge*. Paris: Honoré Champion, 2002, pp. 216-219.

A partir de um jogo de alegorias, em que cada vocábulo utilizado pode trazer um significado diferente do usual,³⁷⁵ a função didática da obra aparece mais claramente acentuada em passagens em que o compilador apresenta Cristo como uma espécie de esposo protetor da alma do bom cristão. Mas, como ressalta tal religioso, não era fácil enlaçar a alma com o filho de Deus. Para sentir a presença dele a seu lado, era necessário, pois, que o fiel absorvesse os valores de uma existência ascética. O autor desse tratado monástico desqualificava as práticas dos varões casados por não serem mais virgens e esquecerem de que a carne é apenas um invólucro passageiro da alma. *O Orto do esposo* denuncia os males provocados pelos deleites da carne em muitas de suas passagens, mas há uma que nos chama mais a atenção, pois nela é afirmado que “o corpo é uma carne bem pesada para o espírito suportar. Diz o Sabedor que o corpo, quando se corrompe, agrava o estado da alma [...]”. Antes de tecer essa advertência, faz uma importante comparação metafórica: “a deleitação da carne é tal como a água salgada do mar que dá sede e não a mata. Pois, já dizia Jesus Cristo: aquele que bebe desta água salgada não deixa jamais de ter sede.”³⁷⁶ A partir desse comentário, é sugerido que o homem acostumado com os deleites da carne jamais se saciaria, pois os vícios luxuriosos, ao contrário de serem supridos, se retroalimentariam infinitamente.³⁷⁷ O certo seria que abandonasse a vida conjugal para se dedicar apenas às orações. Por isso, as prescrições que dirigiu aos leigos deixam transparecer, além de uma desconfiança em relação às ações cotidianas de um homem casado, uma irritação com a ideia de que um varão preferisse viver habitualmente ao lado de uma mulher ao invés de sozinho. Mas, se mesmo assim, o varão resolvesse seguir a vida matrimonial, em detrimento da religiosa, deveria ser cauteloso para não deixar que a esposa lhe corrompesse.³⁷⁸ Aos casados, as advertências eram, na verdade, restritas aos cuidados a serem tomados com as mulheres.

Um dos principais interesses de *O Orto do esposo*, quando a meta tratada diz respeito à valorização da vida religiosa, é convencer os varões de que não havia necessidade alguma de gerar filhos. Em certa altura, o seu autor diz, recordando os estoicos,³⁷⁹ que uma das “coisas de que os homens se sentem honrados e bem-aventurados é quando possuem

³⁷⁵ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 23-63.

³⁷⁶ **ORTO DO ESPOSO**, p. 121.

³⁷⁷ MURRAY, J. Masculinizing religious life: sexual prowess, the bathe for monastic identify. In: CULLUM, P, H; LEWIS; KATHERINE, J. *Holiness and masculinity in the middles ages*. Toronto: Universty of Toronto press, 2005, pp. 33- 37.

³⁷⁸ **ORTO DO ESPOSO**, pp. 306-307.

³⁷⁹ Acerca da necessidade de gerar filhos, Demócrito, pensador pré-socrático e considerado uma das referências para os estoicos, assevera: “não me parece preciso ter filhos, pois vejo no ter filhos muitos e grandes perigos e muitos sofrimentos, mas colheita pouca e, mesmo essa, magra e pobre” **OS PRÉ-SOCRÁTICOS**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1978, p. 345.

descendentes. Mas isso não é verdade e não é bem-aventurança [...]. É melhor que o homem seja livre de filhos e tenha o coração desprendido deles.” Muitos, porém, segundo o tratado, preferem gerar filhos “para que seu nome não se perca em vão e haja alguém na velhice para zelar por seu sustento,” mas o religioso adverte que não adianta preservar a integridade do nome “se, no outro mundo, a nossa alma não será reconhecida por ele.” O fiel apenas será reconhecido, segundo a obra, por suas ações ao longo de sua existência terrena. Além disso, explica que “vários filhos morrem antes de seus pais ou há aqueles que os matam sem misericórdia”.³⁸⁰ Daí conclui: ninguém melhor que o próprio cristão para cuidar de si na velhice. Conclusão que se baseia na ideia de que o homem mais velho precisava se afastar do mundo, evitando filhos e esposa.³⁸¹ Lentamente, entre uma passagem e outra, vai sendo atacado o cerne de uma vida laical: os filhos e a convivência com uma mulher. Dito de outra maneira, essa ação dos monges que, dentre outros objetivos, tinha a meta de formar varões virtuosos, reforçava as predicções a favor da vida enclausurada e isolada do mundo.

Outro ponto questionado pelos alcobacenses trecentistas dizia respeito à necessidade de conviver ao lado de uma mulher. Há uma passagem em que, parafraseando a Bíblia, o autor de *O Orto do esposo* comenta que “o homem ao lado da mulher vive pouco tempo, cobrindo-se de muitas mesquinhez [..]”.³⁸² A compilação de tal obra monástica insere-se, a propósito, em um contexto em que os homens de saber maculam a imagem da mulher, tornando-a um ser que os varões precisavam temer e evitar o máximo possível. De fato, muitas eram as obras cujos compiladores se preocupavam em denegrir a imagem da mulher, acusando-a de ser responsável por seduzir os homens e levá-los a conhecer os deleites pecaminosos da carne.³⁸³ O alvo dessas admoestações, contudo, era menos a mulher e mais a formação de um modelo de varão que, ao negar a voluptuosidade da carne e a presença de outra pessoa ao seu redor, aprenderia a superar as fraquezas intrínsecas ao estado laical.³⁸⁴

Mas, já no início do século XV, religiosos provenientes de Alcobaça e bispos começaram a rever essas propostas e passaram a sugerir, como vimos no início deste estudo, um novo regime de práticas sociais a essa gente, um regime que contemplasse diretamente, não só os clérigos, como também os varões casados.³⁸⁵ Essa mudança de meta ocorreu paulatinamente, à medida que se percebia a necessidade de refletir sobre regras relativas especificamente às práticas laicais, ou melhor, se percebia a necessidade de definir práticas

³⁸⁰ **ORTO DO ESPOSO**, pp. 278-279.

³⁸¹ MINOIS, G. **Histoire de la vieillesse**. De l'antiquité à la renaissance. Paris: Fayard, 1987, pp. 229-230.

³⁸² **ORTO DO ESPOSO**, p. 306.

³⁸³ PILOSU, A. **A Mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, pp. 101-133.

³⁸⁴ VERDON, J. **Le plaisir au Moyen âge**, pp. 77-119.

³⁸⁵ MÉTRAL, M, O. **Le mariage**. Les hesitations de l'Occident. Paris: Aubier-Montaigne, 1977, pp. 26-27.

virtuosas para os homens que não podiam ou queriam levar a vida religiosa. Novas diretrizes concernentes ao controle das deleições da carne são, então, estabelecidas, como vimos nos escritos de Diogo de Sousa, Luís Pires e Estevão da Guarda.

Os confessores quatrocentistas continuaram a defender a virgindade como uma excelente opção de vida, todavia, já não desprestigiavam o casamento, como os seus congêneres de outrora, e nem criticavam os homens que preferissem criar filhos ao invés de se dedicarem integralmente à vida santa. Tendência que coadunava, sem dúvida, com o aumento de políticas que incentivavam os homens leigos a viverem em comunidade, e não mais enclausurados em suas próprias casas, com medo do mundo. Para examinarmos um pouco melhor os deslocamentos entre as prescrições monásticas desses clérigos e as regras implementadas pelos confessores, vejamos o seguinte trecho de *O tratado de confissão*, de um autor anônimo:

Há três estados; fora de algum deles ninguém pode se salvar: o primeiro é virgindade, o segundo é castidade e o terceiro é casamento. [...] O virgem é comparado ao ouro, porque poucos o podem haver salvo os ricos. Bem assim a virgindade: poucos a hão e poucos trabalham por ela, salvo os que são perfeitos e ricos de virtudes. Outrossim, a castidade é comparada à prata, porém é limpa e mais ligeira de haver. Outrossim, o casamento é comparado ao ferro, porque o ferro em si não é tão limpo metal. Todos podem comprá-lo e usar mais dele que outros metais.³⁸⁶

Nesse espaço, tal compilador tece, logo de saída, uma consideração importante. Antes de tudo, aponta três estados definidos a partir da atividade sexual: virgens, castos e casados. Para alcançar a salvação, o cristão deveria se sentir pertencente a algum destes grupos e seguir as recomendações sugeridas pelos confessores para enobrecer a cada dia suas ações cotidianas. Apesar de o estado de casado estar em um patamar inferior ao do virgem, o citado clérigo anônimo defendia que, com muito esforço e dedicação, maridos e esposas poderiam se fortalecer ao adotarem o regime estrito das normas prescritas nas páginas dos tratados de confissão. Aliás, aos poucos, vai se consolidando a ideia de que os casados poderiam até se igualar aos virgens na ordem dos estados, desde que fossem honestos, solidários com seus familiares e castos.

Um mundo novo de possibilidades começava, pois, a ser construído para os casados. Entre os séculos XIV e XV, afloram, além de menções de incentivo ao casamento, prescrições direcionadas especificamente a eles. Não que antes o matrimônio passasse despercebido nas análises dos clérigos, mas o valor mais absoluto defendido era a virgindade, por isso, o

³⁸⁶ **TRATADO DE CONFISSÃO.** Braga: Edições AAPACDM de Braga, 2004, p. 54.

compilador de *O Orto do esposo* advertia os varões para que abandonassem o estado de casado e ingressassem numa vida dedicada apenas ao controle severo do corpo. Assim, pode-se dizer que, grosso modo, enquanto a produção religiosa do século XIV se notabilizou pela escrita de modelos de homens santos, alguns tratados confeccionados em meados do século XV se dedicaram à promoção de prescrições valiosas para a formação do casal exemplar. Além disso, assistiu-se ao aparecimento de novos mecanismos de poder, como a efetivação de um código ordenado de leis do reino e o incentivo à confissão penitencial para se desenvolver um aparato jurídico e prescritivo que fornecesse totais condições para a valorização da vida de casado. Em outras palavras, a execução de um plano gestor da vida dos maridos e suas esposas exigiu a consolidação de várias medidas que assegurassem a fiscalização de suas práticas. É esse, a propósito, o núcleo do problema que culminou na reconfiguração dos jogos sociais: o desenvolvimento de uma política de combate aos desvios dos leigos, amparada em novos códigos jurídicos e penitenciais. Esse recuo pelas obras monásticas dos séculos XIII e XIV foi necessário, portanto, para perscrutarmos o processo pelo qual uma política de regulação das práticas dos homens casados pôde se efetivar, em solo português, no Quatrocentos.

Analisadas, pois, as propostas moralizantes dos bispos e, agora, as prescrições monásticas, falta evidenciar ainda como a instauração de um modelo de homem casado e a valorização da confissão passaram a ser alvos correlatos no final do século XIV. Em última instância, importa tentar entender como tais eclesiásticos agenciaram uma reordenação profunda do posicionamento do varão casado na sociedade a partir da disseminação de prédicas favoráveis à confissão penitencial no reino português. É visando esmiuçar essa reordenação do quadro social que desdobraremos as seguintes questões: em que proporção a prática da confissão penitencial instaurou novas medidas de controle da carne? Além disso, como podemos relacionar a criação de um regime específico de ações para os casados com o aparecimento de um novo rol de medidas de contenção dos impulsos do corpo? A escrita de tratados de confissão, constituições sinodais e de catecismo no âmbito monástico e bispal impulsionou a formação moral dos casados, de forma que, para sondarmos como ela foi discutida nessa época, é importante analisarmos as prescrições que esses eclesiásticos dispuseram para implementar novas práticas sociais por todas as plagas do reino português na passagem do século XIV para o XV.

CAPÍTULO 2

Prescrições para os esposos

2.1 Práticas carnis no leito conjugal

Confessores e bispos de diferentes regiões do reino português, como discutido no capítulo anterior, endossaram a regulação das ações dos fiéis casados, oferecendo exemplos de conduta para o marido libidinoso mudar o rumo de sua vida. Em outras palavras, a vontade dos clérigos de aperfeiçoar as práticas sociais dos leigos contribuiu para o desenvolvimento de um conjunto de estratégias que incidissem sobre o corpo intemperado de um marido pecador. É no âmbito da vida conjugal que os confessores, como sintetiza Martín Pérez no *Livro das confissões*, encontrarão espaço para pensar em homens virtuosos a despeito de não inteiramente castos: “só no casamento o coito é bem visto. Deus quis oferecer aos homens o matrimônio, porque o ajuntamento carnal sem ele não poderia ser feito sem torpidade e pecado”.³⁸⁷

Ao defender que um casal praticasse o coito, Pérez atualizava uma tópica que remonta a Agostinho, o qual, em um curto tratado conhecido como *Dos bens do matrimônio*, lançou uma discussão sobre as práticas dos casados que veio a ser tornar cara e a ser retomada, entre os séculos XIII e XV, por vários teólogos que escreviam sobre os modos de um varão seguir corretamente as regras do sacramento do Matrimônio.³⁸⁸ Por ele, é proposto o seguinte tipo de deleite do ato carnal:

o alimento está para a saúde do homem, assim como o ato carnal para a saúde do gênero humano. Ambos são realizados com o deleite da carne; mas este deleite contido e modificado pela temperança dentro da necessidade natural não pode se chamar libidinoso. Tão desvairado é querer conservar a vida com alimentos nocivos, como procurar a prole por meio de uniões fornicárias e adúlteras. Tão desacertado é para satisfazer o apetite e a gula com uso ilícito de manjares proibidos, como para satisfazer a libido, sem pensar na prole [...] Assim como é preferível morrer de fome, antes que comer das viandas consagradas aos ídolos; assim é melhor morrer sem filhos, antes que fazê-los com uniões ilícitas.³⁸⁹

³⁸⁷ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. II. Ed. de José Barbosa Machado e Fernando Alberto Torres. Braga: Edições Vercial, 2009, p. 143.

³⁸⁸ FERNANDES, M. *Cartas, guias e espelhos*. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700). Porto: Oficina gráfica da F.L.U.P., 1995, p. 23.

³⁸⁹ AGOSTINHO. *Dos bens do matrimônio*. São Paulo: editado por Vice-Província agostiniana do Ssmo. Nome de Jesus, s/d, p. 19.

Dos bens do matrimônio foi uma das primeiras obras a versar especificamente sobre os deleites dos casados no mundo cristão, dispondo-se a explicar que o coito era tão necessário à vida como a alimentação saudável.³⁹⁰ Mas, como adverte Agostinho, para não perder o controle do desejo, o varão precisava manter relações sexuais apenas com a sua esposa, evitando concubinas e prostitutas.³⁹¹ Tal noção de controle dos apetites do corpo através da união matrimonial, introduzida no pensamento cristão por Agostinho e apreciada posteriormente pelos confessores, passou a ser conjugada principalmente, entre os séculos XIV e XV, à ideia de que o bom marido, quando excedesse os limites aceitáveis, precisava confessar os deslizes da carne para o seu confessor, como veremos melhor adiante, depois de um percurso sobre as prescrições direcionadas aos casados para que não maculassem a alma com ações luxuriosas.

Na mesma linha de Pérez e não menos inovador, o bispo Diogo Ortiz também disserta sobre as ações dos casados que eram toleradas pelo poder espiritual. Como ele, afirma categoricamente, na obra *O catecismo pequeno*, que a deleitação que “os casados têm e os atos carnis cometidos por eles, guardadas as devidas circunstâncias, é lícita. O desejo em ter estas deleitações entre os que não são casados é uma ação ilícita [...]”.³⁹² Passagens taxativas como esta, em que se discorre a respeito das práticas carnis dos casais, e outras, sobre a forma como o marido deveria agir junto à sua esposa, passaram a ser recorrentes em diversos gêneros de escrita durante o Quatrocentos. Graças ao esforço de muitos moralistas desse período, as prescrições dos confessores para os varões ganharam o estatuto de cânones sagrados, isto é, eram vistas como regras imprescindíveis para normatizar as práticas sociais desses leigos.³⁹³ Se antes os clérigos portugueses temiam as consequências da cópula carnal, neste momento, passaram a admiti-la como não necessariamente pecaminosa. Contudo, consideraram que era preciso agir com cautela, explicando minuciosamente a conduta que os casados precisavam assumir para não tornar o ato carnal uma prática desvirtuosa.

Deduz-se, daí, que os parâmetros em torno dos quais a vida dos leigos era avaliada começaram a ser revistos nesse momento em que os próprios párocos passaram a ser aconselhados a não condenarem o casal que mantivesse relações carnis de forma moderada.

³⁹⁰ Explica o P. Bernard Alves Pereira, comentador do livro *Dos bens do Matrimônio*, que as ideias de Agostinho foram os pilares da reflexão de vários pensadores da Baixa Idade Média que esculpiram o sacramento do Matrimônio. PEREIRA, A, B. **La doctrine du mariage selon saint augustin**. Paris: Gabriel Beauchesne Éditeur, 1930, pp. 211-223.

³⁹¹ RUCQUOI, A. **Aimer dans l’Espagne medieval**. Plaisirs licites et illicites. Paris, 1993, pp. 173-259.

³⁹² DIOGO ORTIZ. **O Catecismo pequeno**. Ed. De Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2001, p. 237.

³⁹³ DE LA RONCIÈRE, C. À sombra da castidade. In: BERNOS, M; DE LA RONCIÈRE, C (org.). **Fruto proibido**. Lisboa: edições 70, 1985, pp. 146-161.

Mergulhado nesse clima, Pérez lembra que “o matrimônio foi feito com dois objetivos: para aumentar as linhagens e para se escapar do pecado da fornicação”.³⁹⁴ Para evitarem ser acusados de luxuriosos, o homem e a mulher deveriam seguir as orientações rígidas de seus confessores, que incidiam, em linhas gerais, na defesa do sacramento do Matrimônio como condição para a constituição de uma boa família e para a criação de filhos dentro dos ditames cristãos.³⁹⁵ Ao defender esse posicionamento, não esquece, do mesmo modo, de encorajar o varão a ser honesto consigo e com seu grupo. Se recusasse a assumir essas recomendações, segundo os clérigos confessores, dificilmente cumpriria os votos matrimoniais, podendo se tornar um homem adúltero e lascivo.

Eis o perfil de um varão reto desses tempos: honesto, temperado e bom marido. Mas quais seriam, então, as ações configuradoras de um marido temperado e honesto na visão desses moralizadores quatrocentistas? Quem tinha lançado as bases para responder bem a esta questão, tempos antes de Martín Pérez elaborar o *Livro das confissões*, era Tomás de Aquino. Para este pensador, podia-se definir como homem honesto o fiel que usasse o juízo da razão a fim de rejeitar prontamente os impulsos pecaminosos da carne para não se ludibriar pelas tentações do mundo. Assim como Tomás, Pérez também aconselhava o varão a fugir das adversidades da vida, ensinando-o a avaliar duramente as decisões que tomava no cotidiano de sua relação matrimonial.³⁹⁶ Ou melhor, esse clérigo mostrava que um varão honesto era aquele cristão capaz de honrar os votos matrimoniais, seguir os conselhos de seu confessor e nunca omitir ou esconder os seus segredos para a esposa.

Ser honesto era quase o mesmo que temer a vergonha de sofrer alguma acusação de perjúrio da mulher ou do próprio confessor. Nesse momento, o peso dos confessores na definição do que era ser honesto foi tal que esses acabaram por ajudar a convencer de que a honestidade seria um valor inato ao varão compromissado com seus deveres sociais. Dispondo-se a contribuir para a formação moral dos varões, Martín Pérez se propôs ensinar aos nobres, até mesmo aos mais rudes e ignorantes, a levar a sério a vida de casado. Segundo ele, ao evitar a desonestidade e o descomedimento, os cristãos não cairiam no erro de ferir o puro sacramento do Matrimônio. Mas era preciso conhecerem certas minúcias. Em suas lições, Martín Pérez toma o cuidado de estabelecer uma dieta específica quanto às práticas carnis, delimitando os dias convenientes, as quantidades aceitáveis e os lugares apropriados. Em uma passagem significativa de *O Livro das confissões*, menciona: “convém ao cristão em

³⁹⁴ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. II, p. 143.

³⁹⁵ Cf. ARIÉS, P. *História social da família e da criança*. São Paulo: Brasiliense, 1979, pp. 39-44.

³⁹⁶ TOMAS DE ÁQUINO, *Suma teológica*. Vol. VII, p. 3077.

algum tempo do ano ter ajuntamento com a sua mulher, sabendo que deve se preservar em outros momentos da vida. Tais momentos de interdições são os dias das procissões e os de jejuns”.³⁹⁷ Nesse sentido, Pérez permitia que um casal praticasse o coito apenas quando não era comemorada nenhuma solenidade da Igreja e, na Quarema ou em dias de celebração de algum santo, era peremptoriamente proibida até mesmo a troca de carícias entre marido e mulher.³⁹⁸ Antes dessas considerações, tal eclesiástico já havia advertido que

Outrossim, parece que a natura defende o ajuntamento carnal, mas não quando a mulher está grávida, porque o ajuntamento carnal é ordenado naturalmente para a manutenção da geração, quando é feito durante o período da gravidez passa a ser torto e sem razão. [...] tal chegada entre o marido e sua esposa nestes dias é totalmente sem proveito. Parece que estes devem conhecer melhor as bestas que guardam os tempos certos e ordenados para fazerem suas gerações.³⁹⁹

O coito praticado por um casal nesses tempos de interditos nunca deixava de maculá-lo, pois era visto como um sinal convincente e revelador de que preferia a busca do deleite lascivo a respeitar com fervor os dias santos.⁴⁰⁰ Além disso, Pérez assevera mais uma vez – como se vê no trecho citado – que as relações sexuais eram permitidas no cotidiano do casamento, desde que o casal as praticasse somente para gerar novos filhos, e não para saciar seu gosto pelos prazeres da carne. A defesa ou o enaltecimento do matrimônio não significavam, desse modo, uma suspensão das regras e interditos carnavais, e sim a criação de um regime de ações sociais para viabilizar uma vida de casado em que o interdito carnal não podia ser pleno, mas em que o coito devia ser contido.

Vejamos então a importância dos tratados de confissão na preparação moral dos casados. *O Livro das confissões*, de Martín Pérez, deu, no entanto, somente o primeiro impulso, tendo outros tratados e manuais de confissão – como o *Sacramental*, de Clemente Sánchez, e o *Tratado de confissão*, de um anônimo – prosseguido com essa frutífera tentativa de estabelecer novas condutas para os homens leigos. Daí por diante, as referências às práticas virtuosas dos casados não pararam de ganhar novos componentes, de se tornarem mais detalhadas e, sobretudo, cada vez mais lidas em missas e em outras solenidades religiosas da época.

³⁹⁷ PÉREZ, M. *Livro das confissões*, Vol. II, p. 163.

³⁹⁸ Cf. FLANDRIN, J. *Um tempo para abraçar*. Aux origines de la morale sexuelle occidentale. Paris: Seuil, 1981, pp. 8-34.

³⁹⁹ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. II, p. 164.

⁴⁰⁰ FLANDRIN, J. *L'Église et la contraception*, Paris: Éditions Imago, 2006, pp. 52-56.

Essa ideia lançada, em Portugal, principalmente por Pérez, de que o homem casado se tornava virtuoso controlando os ânimos carnis também é destaque no *Tratado de confissão*. Segundo o compilador anônimo desta obra:

Como o casamento é um estado mais solto, devem ser guardados os seus termos com os da castidade. Por isso, o direito chama as regras de continência do casal de castidade conjugal, e a castidade deve de ser mantida – salvo nos tempos convinháveis e certos e com intenção de fazer fruto que sirva a Deus – principalmente nos dias das festas e santos [...] Diz Agostinho: “que mais vale um dia a jejuar sem pecado que cem anos a jejuar e pecar”. E quando a mulher é prenhe ou quando não pode mais conceber, o homem também se deve abster do coito. Além disso, diz o profeta no salmo: “Não queira ser feito como cavalo e mula que não há entendimento”. Os que contra esse conselho vão não se guiam pela razão de homem, mas por impulso próprio de bestas ou de outra animália que não tem razão. [...] **E tu que é homem há de se reger por razão [...]**⁴⁰¹ (Grifos meus.)

O compilador do *Tratado de confissão* demonstra as mesmas preocupações de Martín Pérez relativas ao controle da vida dos leigos, afirmando que o casal precisava ser casto para não praticar o coito quando jejuasse. Além disso, também adverte o varão para não manter relações sexuais com a sua mulher depois que ela se tornasse estéril ou durante o período de gestação, porque deixaria de agir sob o jugo da razão para se conduzir unicamente por impulsos intemperados.

Como se vê nesse trecho do tratado, a série de práticas abstemias, que formavam o rol de deveres diários do casal cristão, ganhava o nome de “castidade conjugal.”⁴⁰² A recomendação da castidade conjugal se tornou uma das soluções mais profícuas dessa época para combater a intemperança dos homens rudes, ignorantes e destemperados. Em sintonia com Pérez e esse anônimo, Sánchez também contribui para a promoção da castidade conjugal, ao assegurar que o casamento, quando orientado por regras estritas, “se tornava um remédio contra os vícios da carne”.⁴⁰³ Com essa metáfora, o casamento passava a ser identificado como uma espécie de cura para as tribulações de um corpo incontinente. Do século XIII ao XV, o matrimônio ganhava, portanto, cada vez mais defensores, os quais procuravam, cada um a seu modo, explicar os benefícios de suas regras para a contenção dos males da carne.

Além dos tratados de confissão, as constituições sinodais catalogavam tanto os pecados mais comuns de serem cometidos por um leigo como os procedimentos que este deveria sempre adotar para escapar dos vícios da carne. Quando ocupou a função de bispo da

⁴⁰¹ **TRATADO DE CONFISSÃO**. Vol. II. Braga: Edições AAPACDM de Braga, 2004, pp. 53-54.

⁴⁰² BERNOS, M ; DE LA RONCIÉRE, C. **Fruto proibido**. Lisboa :edições 70, 1985, p. 146-155.

⁴⁰³ SÁNCHEZ, C. **Sacramental**. Ed. José Barbosa Machado. Lisboa: Edições Vercial, 2010, p. 365.

Guarda, Pedro Vaz Gavião, foi diligente e perspicaz, ao elaborar uma espécie de planilha com as datas solenes, em que as pessoas deveriam se dedicar exclusivamente às preces e às orações. Nesses dias, o varão casado precisava, inclusive, evitar junto com a esposa a cópula. Vejamos essa lista, não muito curta, que foi proferida por este clérigo no sínodo de Guarda no ano de 1500:

[...] os dias e festas que devemos guardar de todo labor são estes: todos os domingos, dia de Natal e os três dias seguintes, dia de Santo Estevão, dia de S. João Apóstolo e Evangelistas e dia dos Inocentes, e a festa da Circuncisão e da Epifania, e a Quinta-feira de Lava-pés [...] dia de Páscoa e os três dias seguintes, dia da Ascensão e Pentecostes [...] a Trindade, a quinta-feira que se faz a festa do Corpo de Deus, todas as festas de Nossa Senhora e todas as festas principais dos XII apóstolos [...]

É necessário guardar também a festa de Todos os Santos e da Cruz que são em Maio, e a festa de São Miguel que é em Setembro, e a festa da nascença de S. João Batista, bem como o dia de São Lourenço e o dia de São Martinho. E por esta constituição, conformando-nos com o direito e costume, declaramos que nos ditos dias e festas se haverá de jejuar e guardar até a meia noite.⁴⁰⁴

Nessa lista, o bispo apresenta alguns dias em que as pessoas precisavam jejuar e evitar qualquer tipo de esforço físico, recomendando-lhes, assim, que se abstivessem do coito em certos dias ao longo do ano. Ao ir à igreja, o fiel deveria ouvir da boca do pároco a leitura desta lista até conseguir memorizá-la para saber como não infringir as normas do bispado da Guarda. Para o sucesso desse plano, o varão casado precisava conhecer a fundo esse calendário e as regras instituídas pelo bispo, pois era ele que deveria lembrar a esposa e os filhos de se pouparem nos dias santos.

A memorização de tabelas como esta passava a ser, portanto, uma ação importante para o fiel se adaptar ao estilo de vida projetado em concílios e sínodos dos séculos XV e XVI. É interessante ressaltar que, além desse tipo de tabela com o calendário litúrgico, os clérigos também confeccionaram outras tábuas de memorização para servirem de suporte para a descrição de uma série de práticas virtuosas,⁴⁰⁵ como as ações que os varões deveriam assumir no espaço público. A bem da verdade, essas tabelas eram para introduzir o casal em um ritmo de vida que o impulsionaria a controlar quase diariamente as suas ações corpóreas, como veremos melhor no próximo capítulo. Para já, concentremo-nos um pouco mais na força coercitiva dessa tabela com as datas festivas.

⁴⁰⁴ **SYNODICON HISPANUM**. Vol. II. Ed. António Garcia y Garcia e Isaias Rosa Pereira. Madrid: Editorial Católica, 1982, p. 239.

⁴⁰⁵ RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editoria Unicamp, 2008, pp. 71-105.

De janeiro a dezembro, os cristãos passavam a ser vigiados de perto pelo pároco, que precisava descobrir quem descumpria os seus deveres. Mas quais eram os benefícios em seguir esse roteiro de conduta? A resposta anuncia-se neste trecho das referidas constituições bracarenses de 1505:

levando em conta o direito divino e canônico, somos obrigados a solenizar, guardar e jejuar durante alguns dias festivos do ano, por ser coisamuito justa. Como Deus nos deu tempo para viver, devemos lhe oferecer algo em troca. Para tanto, precisamos deixar os negócios temporais para lhe dar graça do que dele já recebemos.⁴⁰⁶

Além disso, ao interromper as práticas corriqueiras, os fiéis podiam fazer um balanço da própria trajetória e averiguar o quão se importavam realmente com Deus. Deixando de copular alguns dias do ano ou de cuidar das tarefas da casa como de costume, o casal dava uma espécie de prova de que conseguia superar os anseios da carne para contemplar por um tempo apenas as bênçãos divinas. Era, pois, seguindo esse esquema à risca que o marido moldava a sua existência para revesti-la de um ar santo e puro.

As prescrições morais dirigidas à correção das ações de um homem leigo, dada a sua ampla abrangência, iam desde a regulação dos dias apropriados para o coito à regulação das ações dos casais no espaço público ou no reservado.⁴⁰⁷ Orientando os casais sobre as consequências da prática carnal em lugar inadequado, Martín Pérez afirma que,

quando os casados não respeitam e nem mostram reverência ao lugar sagrado, é sinal de que aquele amor e o prazer daquele ajuntamento os tirou e moveu da boa ordenação. [...] **E se o ajuntamento carnal for praticado em lugar público, como em igreja ou em cemitério, esse lugar fica violado pela mácula do pecado do casal.** (Grifos meus)⁴⁰⁸

Nesse trecho, o confessor explica que o fiel casado deveria respeitar os lugares sagrados, evitando, por exemplo, a prática de sexo e qualquer troca de carícias nas igrejas, nos cemitérios e nos demais espaços que eram reservados unicamente para a realização de cultos e de súplicas divinas. No afã de controlar os desvios da carne, esse mesmo Pérez vai mais longe do que isso e condena os varões que tomassem banhos nus junto com várias mulheres, sentenciando que, “se alguém se banhar com alguma mulher e vê-la nua e mesmo se for a sua

⁴⁰⁶ SYNODICON HISPANUM, Vol. II, p. 180.

⁴⁰⁷ FLANDRIN, J. A vida sexual dos casados na sociedade antiga: da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos. In: ÁRIES, F; BÉJIN, A (org). **Sexualidades ocidentais**. São Paulo: Brasilienses, 1985, pp. 135-154.

⁴⁰⁸ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II, p. 164.

esposa, jejue dois dias a pão e água.”⁴⁰⁹ Como os confessores temiam os efeitos negativos dos atos dos leigos nos espaços públicos, passaram a conferir às orgias uma atenção um pouco mais detida nos tratados de confissão. Na verdade, os clérigos começavam a espreitar os pecados praticados diante da vista de todos e passaram a usar um substantivo ofensivo para designar tais deslizes: “escândalo”. Como explica Pérez:

dos cavaleiros e leigos de quaisquer estados e ofícios que sejam, se má vida fazem em público ou se usam de forma errada os seus ofícios, precisam ser admoestados [...]. E se os pecados que fazem forem públicos outros podem aproveitar a ocasião para cometer o mesmo pecado. **Tais pecados chamamos, assim, de escândalos.**⁴¹⁰ (Grifos meus)

Os clérigos aventaram, pois, a hipótese de que o fiel, ao cometer um grave deslize no espaço público, incitaria as pessoas à sua volta a praticar o mesmo desvio sem medo ou constrangimento. Por isso, como adiantado no início deste estudo, os bispos passaram a proibir veementemente os varões de promoverem aglomerações e festas profanas nos entornos das igrejas e das praças.

Essa missão de formar o varão, como se vê, incidiu em grande parte sobre as restrições às práticas corporais deste cristão, tendo se tornado o pano de fundo das discussões promovidas em tratados de confissão e na produção escrita da corte avisina. Os confessores, nesse processo, foram os principais agentes na instauração de uma nova política de controle dos deleites carnis, através das referidas proposições e exemplos diretos do que fazer e do que evitar. Contudo, para além das indicações explícitas, apelaram igualmente para um conjunto de recursos retóricos, especificamente alegorias místicas, para persuadir os varões casados. Vejamos.

2.2 Do casamento místico ao ajuntamento

A analogia foi um dos recursos retóricos a que, com frequência, se apelou com finalidades pedagógicas. O bispo D. Diogo Ortiz, por exemplo, retomou e deu nova vida à analogia entre o sacramento do Matrimônio e o amor que une Cristo à Igreja – a qual tinha

⁴⁰⁹ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II, p. 99.

⁴¹⁰ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. I, p. 220.

sido cara a outros pensadores, como São Bernardo.⁴¹¹ Em um de seus conselhos prescritos aos varões leigos, na obra *O catecismo pequeno*, apregoa que:

[...] o homem deve considerar a sua mulher como um vaso de honra e limpeza e não de desonra e torpeza, pois **o casamento é ajuntamento santo** e não de abominação. Para pôr freio a sua desordem, ouça e entenda o que diz o Apóstolo falando do matrimônio: **“Este sacramento é grande porque através dele o ajuntamento de Cristo com a Igreja é fixado”**. E assim o marido e a mulher em seu ajuntamento devem guardar toda honra humana, decência e honestidade e fugir de toda torpeza brutal.⁴¹² (Grifos meus.)

Ortiz parte dos sentidos alegóricos e místicos da palavra “matrimônio” para, apenas na sequência, discutir seu significado literal: a união de um homem com uma mulher; ou seja, dá continuidade a uma prática corrente no seu tempo, que era a de tentar compreender o sentido de uma palavra a partir da observação das semelhanças entre signo e natureza. Tal modo de interpretação amparava-se na crença em que os vocábulos podiam traduzir, em imagens e sons, a materialidade das “coisas” que constituíam a própria realidade.⁴¹³ Todavia, admitia-se que uma mesma palavra poderia se remeter a mais de uma realidade e que, como era o caso da palavra “ajuntamento”, a riqueza do seu sentido literal, teria reflexos no seu sentido alegórico, permitindo, assim, a dedução de sentidos elevados e transcendentais. O casamento cristão, nesse jogo, aparece acrescido de conteúdo justamente por remeter à relação mística estabelecida entre Cristo e a Igreja.

Os estudos etimológicos, dada a força dessa crença, requeriam atenção para que os clérigos não esquecessem de transcrever nenhuma peça da cadeia de significados alegóricos que poderia minar de um mesmo vocábulo. Para que uma metáfora fosse coerente, era importante que o sentido lato de seu vocábulo correspondesse, de alguma forma, à realidade figurada e transposta.⁴¹⁴ Daí que, ao mapear os sentidos, literais e alegóricos atribuídos ao vocábulo “ajuntamento”, Ortiz insistisse para demonstrar o quão era importante escrever sobre o casamento cristão para explicar a lógica que estava por trás dessa mística divina.

Não foi apenas o catecismo de Ortiz o responsável por divulgar um rol de explicações sobre o significado do vocábulo “matrimônio” em solo português. Muito tempo antes, o referido *Livro das confissões*, de Martín Pérez, também trazia seu contributo para a matéria em questão:

⁴¹¹ LECLERCQ, J. *Le mariage vu par les Moines*. Paris: Cerf, 1983, pp. 106-107.

⁴¹² DIOGO ORTIZ. *O Catecismo pequeno*. Ed. De Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2001, p. 265.

⁴¹³ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 39-47.

⁴¹⁴ LECLERCQ, J. *Le mariage vu par les Moines*, p. 108.

Como o matrimônio é ajuntamento dos corpos em um só, Jesus Cristo é esposo da santa Igreja [...]. O primeiro ajuntamento é espiritual, que se faz por ajuntamento das almas com Jesus Cristo: seu esposo em caridade. O segundo ajuntamento é corporal, porque Cristo em si quer confirmar-se conosco, tomando nossa humanidade. E por isso o matrimônio é grande sacramento, como diz o apóstolo.⁴¹⁵

Tal raciocínio começou a ser uma tópica no discurso religioso entre os séculos XV e XVI em Portugal. Como se vê, Ortiz e Pérez dividiam o mesmo ponto de vista, isto é, ambos partiam da preposição de que o vocábulo “matrimônio” era importante por lembrar, sobretudo, a união de Cristo com a humanidade.

Quando Ortiz e Pérez saem em defesa do matrimônio por meio de metáforas místicas, mostram-se ainda bem presos ao raciocínio alegórico desenvolvido pelo monge cisterciense S. Bernardo, em sua exegese do texto bíblico *Cântico dos cânticos*. Esse monge cisterciense, além de sua importância para o estabelecimento do mosteiro francês de Claraval no século XII, era comumente reconhecido como um dos principais teólogos a dissertar a respeito do papel das alegorias para facilitar o contato do fiel com o plano superior.⁴¹⁶ A partir de tal exegese bíblica, aumentou o número de eclesiásticos interessados em refletir sobre a metáfora da união de Cristo com a Igreja; o que ajudou a disseminar o uso alegórico da palavra “matrimônio” para simbolizar o amor de Deus para com os homens. Vejamos, então, um trecho dessa analogia mística:

O Amor basta por si só, satisfaz por si só e por causa de si. O seu mérito e o seu prêmio identificam-se com ele próprio. O Amor não requer outro motivo fora dele mesmo, nem tão pouco nenhum proveito; o Seu fruto consiste na sua própria prática. Amo porque amo, amo por amar [...] apesar da criatura, por ser inferior, ama menos, contudo, se ama com todo o seu ser, nada falta ao seu Amor, porque põe em jogo toda a sua faculdade de amar. Por isso, este Amor total equivale às bodas místicas, porque é impossível que quem assim ama seja pouco amado, e esta dupla correspondência de amor consiste o autêntico e perfeito matrimônio. Sempre no caso de que se tenha por certo que o Verbo é o primeiro em amar a alma, e que a ama com maior intensidade.⁴¹⁷

S. Bernardo parafraseia, nessa passagem, o texto bíblico *Cântico do cânticos*, com a finalidade de explicar que o amor de Deus por suas criaturas era incondicional. Além disso, deixa a entender, durante o seu sermão, que a criação do universo seria um ato por excelência

⁴¹⁵ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. II, p. 142.

⁴¹⁶ GILSON, É. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 366-367.

⁴¹⁷ S. BERNARDO. *Sermões*. Dos sermões de São Bernardo: Edição cisterciense, 1958, pp. 300-302.

de amor, pois Deus deu vida ao mundo e cobriu os seres com a sua proteção, garantindo-lhes também a promessa de que nunca os abandonaria quando sofressem alguma tribulação ou amargura perdurável.⁴¹⁸

Nada sossegaria tanto a alma e aliviaria o corpo das dores do pecado como amar a Deus acima de todas as outras coisas, propunha S. Bernardo. Na verdade, dado o pecado original, o homem carregava consigo uma mácula: amava mais a si próprio que aos outros – uma postura egoísta, da qual era difícil escapar totalmente. Na opinião desse clérigo, os cristãos precisavam ser reeducados, melhor, deveriam aprender as prioridades de uma vida cristã reta; daí poderiam tomar consciência da grandiosidade do amor de Deus por suas criaturas. Ao retribuírem esse amor gratuito e generoso, a graça divina corrigiria as faculdades da alma manchadas pelo pecado, e a razão se disporia a querer a salvação incondicionalmente. Grosso modo, amar a Deus era querer participar de suas glórias e bem-aventuranças. Aliás, amá-lo era também uma tentativa de possuí-lo, ou seja, de estar a seu lado e ter a prova cabal de que a purgação dos pecados ainda ocorreria em vida.

É importante ressaltar que os clérigos aqui analisados reconheceram a importância de S. Bernardo, não tendo sido poucas as vezes em que o citavam para legitimar seu raciocínio a respeito da necessidade de todos os fiéis purgarem os próprios pecados. A título ilustrativo, em certa altura de *O Sacramental*, Clemente Sánchez comenta: “Diz Bernardo que grande loucura tem os homens por mostrarem vergonha para se lavarem, mas não para se sujarem.”⁴¹⁹ Fazendo uso de uma linguagem metafórica, tão ao gosto dos cistercienses, Sánchez procurou dizer que o vocábulo “lavar” significava corrigir as faltas, enquanto “sujar” dizia respeito à ação de pecar. Pois bem, tal confessor compartilhava com S. Bernardo a opinião de que muitas pessoas pecavam e se afastavam do amor de Deus por motivos sórdidos, e acabavam não procurando ajuda de um confessor para limpar a alma através da confissão de seus pecados mortais. O uso feito por Sánchez das palavras deste cisterciense foi para justificar, nesse sentido, a importância da confissão como um forte mecanismo para auxiliar o fiel a reatar seu amor pelo Criador.

O sermão de S. Bernardo sobre o *Cântico dos cânticos* data do século XII, mas foi a partir do século XIII que ganhou mais repercussão, abrindo espaço para outros clérigos darem continuidade à construção de um ideal de amor cristão baseado em uma argumentação

⁴¹⁸ GILSON, E. *O espírito da filosofia medieval*, pp. 345-366.

⁴¹⁹ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 243.

mística.⁴²⁰ A analogia elaborada por este cisterciense entre a união de um casal e o ajuntamento da alma com o Verbo deu um passo fundamental para revigorar o matrimônio em diversas plagas da Cristandade.⁴²¹ Daí em diante, muitos foram os eclesiásticos que começaram a defender a vida de casado como monogâmica e indissolúvel, por meio de um exame minucioso das diferentes facetas do vocábulo “ajuntamento”. Ao defendê-la, explicavam inclusive que o varão e sua mulher provariam seu amor a Deus quando se respeitassem e seguissem as recomendações impostas pelos mandamentos sagrados.⁴²² Não cometer adultério, cuidar dos filhos e da comunidade eram algumas atitudes que deixavam transparecer a dedicação do varão em querer amar a Deus.

Nesses tempos, até mesmo os monges começaram a rever suas propostas moralizantes, e poucos foram os segmentos da época que deixaram de contribuir para a edificação de práticas virtuosas para homens e mulheres casados. Junto com os *scriptoria* dos mosteiros e dos bispados portugueses, mais tarde, no final do século XV, as prensas tipográficas das cidades de Chaves e Lisboa também passaram a ser lugares em que se veiculavam as regras aceitas como virtuosas para serem respeitadas pelos varões casados. Portanto, como veremos, também ela cumpriu um papel, ainda que tímido – em tempo de poucos leitores –, para divulgar prescrições salutares para os casados.

Essa época testemunhava, diga-se de passagem, o advento da tipografia como instrumento de reprodução de obras de valor inestimável para a divulgação das práticas sociais consideradas virtuosas pelos bispos e confessores.⁴²³ Um marco importante da tipografia portuguesa diz respeito à impressão da obra *Vita Cristi*. Em 1495, na cidade de Lisboa, pouco tempo depois da impressão do *Sacramental* e do *Tratado de confissão* na tipografia de Chaves, foi a vez da *Vita Cristi*, de Ludolfo da Saxônia, ganhar uma versão portuguesa pelas mãos do tipógrafo alemão Valentin Fernandes da Morávia.⁴²⁴ A proposta dessa obra é esclarecida logo no prólogo, no qual seu autor explica que o cristão precisava conhecer a vida de Cristo para se sentir mais confiante e determinado a abandonar uma vida de excessos, pois descobriria cada passo dado no mundo por este prometido. Na sequência, o

⁴²⁰ Para uma visão geral do impacto dos Cântico dos cânticos na Idade Média, sugiro: CHRÉTIEN, J.-L. **Symbolique du corps**. La tradition chrétienne du Cantique des cantiques. Paris: Puf, 2011; RAPP, F. **L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge**. Paris: Puf, 1999, pp. 226-231.

⁴²¹ CAVALCANTI, G. H. **O cântico dos cânticos**. Um ensaio de interpretação através de suas traduções. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005, p. 43

⁴²² LECLERCQ, J. **Le mariage vu par les Moines**, pp. 105-114.

⁴²³ A respeito do aparecimento da tipografia, sugiro: CHARTIER, R; MARTIN, J. **Histoire de l'édition française**. Paris: Fayard, 1989, pp. 80-92.

⁴²⁴ LAFAYE, J. **Albores de la imprenta**. El libro em España y Portugal y sus posesiones de ultramar (siglo XV y XVI). México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 24-37.

compilador explica ainda que o cristão, “ao se acusar em confissão, tomando de vontade própria a penitência, limpa as sujeiras dos pecados” e passa a receber a companhia de Cristo ao seu lado.⁴²⁵ Ao promover a confissão como meio de purgação dos pecados, a obra construiu um mundo recheado de novas oportunidades para o cristão conseguir o perdão por suas faltas e viver tranquilo com seus filhos e esposa. Para delinear o lugar do varão casado nesse mundo e defender o sacramento do Matrimônio, Ludolfo da Saxônia lançava mão de algumas passagens importantes, como esta:

Cristo nomeou os apóstolos pelos seus nomes próprios para que os cristãos não confundissem estes com falsos apóstolos que supostamente poderiam vir a surgir. E foram ajuntados de dois em dois e nomeados em pares em sinal do amor que tinham um pelo outro. **Isto também por louvor ao ajuntamento do marido e mulher, que são dois e devem formar um casal pautado no amor e na vontade.** Item, ajuntou, assim, pares por tal que se ajudassem uns aos outros e fossem assim mais fortes para suportarem os combates e tormentos. (Grifos meus)⁴²⁶

A partir de um episódio bíblico em que Cristo nomeia todos os apóstolos aos pares, propõe um tipo de ajuntamento que faz alusão à reciprocidade do casal cristão, por lembrar a ideia de que duas pessoas juntas conseguiam vencer as tripulações da vida de um modo mais fácil que isoladas uma da outra. O teólogo enuncia que a principal fonte de exemplos morais dessa época, a Sagrada Escritura, tornou-se a norma que deveria gerir todos os meandros da sociedade,⁴²⁷ daí a importância de parafrasear passagens dessa obra para que se definissem modelos de ação.

Além dessa associação em pares, outro recurso utilizado na *Vita Cristi* com finalidade edificante, igualmente amparado pela Bíblia, foi o da divisão dos estados laicais por inspiração do modelo místico da Trindade. A distribuição a que apela diz respeito à prática carnal de cada um: virgens, casados e viúvos; partilha essa que, como foi antecipado atrás, também é realizada pelo anônimo autor do *Tratado de confissão* – como, a propósito, era bastante comum desde o século XIII.⁴²⁸ Ludolfo da Saxônia afirma que, por louvor aos estados da Igreja, precisaríamos ater-nos às seguintes comparações: [...] “Pedro, que foi casado, tem a sua imagem relacionada aos cristãos casados. João, que foi virgem, tem a sua

⁴²⁵ LUDOLFO DA SAXÓNIA. *Vita Cristi*. Vol. I. Edição José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, 2012, p. 15.

⁴²⁶ LUDOLFO DA SAXÓNIA. *Vita Cristi*. Vol I, p. 329.

⁴²⁷ LECLERQ, J. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age*. Paris: Ed. Du Cérif, 1956, pp. 70-72.

⁴²⁸ CASAGRANDE, C. A mulher sob custódia. In: DUBY, G; PERROT, M (org.). *História das mulheres no ocidente*. Vol. II. Porto: Afrontamentos, 1991, pp. 112-113.

imagem relacionada aos virgens. Santiago, que não se sabe se foi virgem, tem a sua imagem relacionada aos viúvos”.⁴²⁹ Ao esculpir seu modelo de sociedade, portanto, esse letrado associou à figura de cada um destes três apóstolos um dos tipos sociais aceitos como virtuosos; entre os quais se destacava Pedro, pois representava muito bem os casados. Tal obra servia, como era comum nesse tempo, como fonte de exemplos para os confessores e párocos extraírem valiosas lições para ler aos fiéis e ensinar o modo pelo qual deveriam orquestrar a própria comunidade. Foi assim que, entre os séculos XIV e XV, os casados viram-se cada vez mais reconhecidos como alvo de ensinamentos, pois muitos homens de saber compilaram obras em que um dos destaques, embora não fosse às vezes o principal, era a fomentação do sacramento do Matrimônio.

Mas a melhor definição da importância do vocábulo casamento, descrita na trama do *Vita Cristi*, ocorre quando seu compilador mostra quatro entendimentos possíveis da ideia de bodas:

ajuntamento carnal, segundo o entendimento **literal**, bodas da encarnação divina, segundo o entendimento **alegórico**, bodas de ajuntamento espiritual, segundo o entendimento **tropológico**, e bodas de usar ou usufruir da bem-aventurança, segundo o entendimento **anagógico**.⁴³⁰

Entrelaçando uma gama de sentidos da palavra “bodas”, a obra de Ludolfo faz ecoar os ensinamentos de S. Bernardo e antecipa, em Portugal, algumas declarações que seriam retomadas pouco tempo depois pelo bispo D. Diogo Ortiz em seu catecismo.⁴³¹ Pode-se dizer que os termos “ajuntamento”, “bodas” e “casamento” escondiam outros sentidos por trás de seus significados etimológicos, uns mais complexos e difíceis de serem assimilados que outros. Assim, o uso **alegórico** da palavra “bodas” servia para trazer à luz a ideia de que Cristo era o Esposo da Igreja; o **tropológico** visava convencer as pessoas de que Deus zelava sempre por suas almas; e o **anagógico** ajudava a pensar sobre o encontro dos mortais com seu Criador após o Juízo Final. Como se vê, do alegórico ao anagógico aparecem leituras diferentes de um mesmo vocábulo, o que exigia muita concentração do clérigo na hora de interpretá-los. Além disso, não se pode deixar de destacar o fato de que foi graças à valorização do sentido literal da palavra “bodas” que essa complexa escala de apreensões e

⁴²⁹ LUDOLFO DA SAXÓNIA. *Vita Cristi*. Vol. I, p. 506.

⁴³⁰ LUDOLFO DA SAXÓNIA. *Vita Cristi*. Vol I, p. 586.

⁴³¹ Conforme estudiosos da hermenêutica defendem, o revigoramento de tal plano alegórico se deve ao sucesso dos estudos de Orígenes na Idade Média, cujas bases foram responsáveis por implementar esse sistema de interpretação metafórico dos textos bíblicos em diferentes níveis de abstração. EMERICH, C. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: EPU, 1973, p. 6. Para entender melhor as aporias da interpretação bíblica desses tempos, ver: GADAMER. **Verdade e método**. Vol. II. Rio de Janeiro, 2002, pp. 112-117.

usos pôde alçar novos saltos nessa produção mística tão valorizada e prestigiada pelos bispos e demais clérigos portugueses do século XV.⁴³²

Tal rede de interpretação ia do sentido puro e exato até as definições simbólicas que algum vocábulo bíblico poderia suscitar diante da vista de um moralista desse período. Em outras palavras, esse movimento do literal ao simbólico, passando por quatro níveis de abstração e produzindo um emaranhado de glosas e leituras, ajudou bispos e confessores a desmontar os sentidos ocultos de certos termos. Essa tentativa de escalonar os sentidos imbuídos em palavras como “bodas”, “ajuntamento” e “casamento” ajudou muitos homens a entenderem, portanto, as mensagens divinas que julgavam estar escondidas no vocabulário corrente da época. Ao vocabulário corrente da época, integrava-se, desse modo, um conjunto diferenciado de metáforas que ajudavam a dinamizar a pregação da palavra divina, dando aos párocos novos recursos retóricos para convencerem os leigos a seguirem as normas prescritas nos séquitos dos bispados.

Bispos e confessores programaram um amplo rol de medidas para inspirar o varão leigo a zelar por suas ações. Decifrar a complexidade dos sermões cistercienses e se dedicar ao entendimento dos *Cânticos dos cânticos* pareciam ser tarefas a que os bispos de diferentes cantos das terras latinas não se furtavam. A bem da verdade, as declarações místicas de Ludolfo da Saxônia, Diogo Ortiz e do compilador do *Horto do Esposo* guardam em comum uma preocupação de dissertar sobre o amor divino, mas deslizando por caminhos bem diferentes. Quando este último comentava o sentido lato do termo “ajuntamento” era apenas para advertir o homem sobre os riscos inerentes ao casamento. Já Ludolfo da Saxônia, Pérez e Ortiz exploraram o potencial positivo do casamento para engrandecer a alma do casal. Dito de outra maneira, analisando as profundezas e superfícies dos sentidos etimológicos da palavra “ajuntamento”, estes pensadores, além de explicarem a união alegórica entre Cristo e a humanidade, não negligenciavam a importância de dissertar sobre o uso mais comezinho desta expressão.

Para entendermos melhor o posicionamento de bispos e confessores, vejamos, no próximo capítulo, como foi aumentando a valorização de atividades relacionadas ao cuidado com a casa e a família a partir da consolidação de uma série de políticas direcionadas para preparar o homem leigo para ser um varão atuante em seu meio social.

⁴³² LECLERCQ, J. **Le mariage vu par les Moines**, p. 110.

CAPÍTULO 3

Os homens casados na ordenação da casa

3.1 A prudência como mestra da vida

Ao refletir sobre as bases que alicerçavam a arte de reger a vida, Clemente Sánchez retoma a máxima ciceroniana, bastante em voga entre os séculos XIII e XV, de que a virtude da prudência é dividida em outras três: inteligência, providência e memória.⁴³³ No que diz respeito especificamente à providência, esse clérigo considera que esta virtude

há de reger e governar as outras virtudes, seus atos, obras, segundo todas as partes da filosofia, as quais são essas: **Ética** demonstra e ensina aos homens costumes concernentes a si mesmos, ou seja, referentes às maneiras corretas de viver. **Economia** ensina como se deve reger e governar a sua família. **Política** ensina como se deve reger e governar as cidades e reinos.⁴³⁴ (Grifos meus)

Nesse trecho, Sánchez faz uma ligeira descrição das três disciplinas, Ética, Economia e Política, que formam o *corpus* doutrinário de uma ciência comumente conhecida, na época, como Filosofia Prática ou Moral.⁴³⁵ A partir do cruzamento de informações e dados proporcionados por cada uma dessas matérias filosóficas, os clérigos poderiam oferecer aos casais cristãos importantes prédicas sobre o controle dos gastos da família, o armazenamento correto de alimentos, a necessidade de zelarem pela educação dos filhos e os meios considerados adequados para interagirem com outros membros de seu grupo social,⁴³⁶ como veremos neste capítulo.

Em sintonia com Clemente Sánchez, o jurista agostiniano Egídio Romano [1243(?)-1315] – preceptor do rei francês Felipe, o Belo – tinha recorrido, do mesmo modo, à Filosofia Moral nesses tempos. Tamanha era a importância desse pensador que o confessor régio da corte castelhana, Garcia de Castrojeriz, elaborou, em 1344, uma versão glosada de sua obra *Regimento de príncipes*, a qual veio ajudar a ordenar tanto as leis de Castela como as de Portugal. Logo no início da obra, Egídio Romano afirma categoricamente que “não somente o rei, mas todo homem do mundo deve amar muito este livro e lê-lo muitas vezes para saber

⁴³³ A respeito de tal tripartição da prudência, sugiro: YATES, F. **A arte da memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 123.

⁴³⁴ SÁNCHEZ, C. **Sacramental**. Ed. José Barbosa Machado. Lisboa: Edições Vercial, 2010, p. 103.

⁴³⁵ REDONDO, F, G. **Historia de la prosa medieval castellana**. El reinado de Enrique IV: El final de la Edad Media. Conclusiones. Guía de Lectura. Madrid: Cátedra, 2007, pp. 3631-3632.

⁴³⁶ SENELLART, M. **As artes de governar**. São Paulo: Editora 34, 2006, pp. 22-27.

toda a filosofia Moral (ou Prática) [...]”.⁴³⁷ Embora direcionasse sua obra para príncipes e reis, este letrado não deixou de arrolar, entretanto, alguns conselhos e prescrições que também deveriam ser o arrimo da formação moral de outros varões, já que considerava a política de gestão do patrimônio da família uma matéria de interesse geral, e não apenas de grandes líderes políticos.⁴³⁸

Parafraseando Hugo de S. Victor, cuja produção era considerada por muitos letrados uma referência imprescindível para o entendimento das diferentes subdivisões da filosofia,⁴³⁹ Egídio Romano propõe que “os pais deveriam ensinar aos filhos o verdadeiro amor pela sabedoria”, pois só assim aprenderiam a viver bem, isto é, a serem fiéis, retos e virtuosos no seu grupo. Adiante, complementa seu raciocínio, ao afirmar que “não há arte ou ciência superior à filosofia [...], por isso é uma obrigação dos pais iniciarem os filhos nesta ciência”, caso contrário, formariam homens despreparados para cuidarem de si e da própria esposa no futuro.⁴⁴⁰ Egídio Romano adverte, no entanto, que o estudo dessa filosofia especulativa, dada sua complexidade, deveria partir das lições mais simples para terminar com as mais difíceis de serem abstraídas. Tanto é que esse jurista e outros moralistas fizeram do estudo da Ética um pré-requisito para o varão ser iniciado na Economia – governo dos seus, como veremos mais adiante –, pois partilhavam a ideia de que um homem despreparado para governar a si não conseguiria governar os outros.⁴⁴¹

O bispo Diogo Ortiz, na obra *Catecismo pequeno*, também contribuiu para a promoção da Filosofia Moral, ao nomear as partes subjetivas da prudência da seguinte forma:

Monástica ou particular é a que rege a si mesmo para agir virtuosamente. **Econômica** é a que ensina a reger a casa e familiares. **Política**: saber obedecer e ser súdito ao superior. **Regnativa** é a que ensina a saber virtuosamente defender e reger seus súditos, fazendo boas leis e as

⁴³⁷ EGÍDIO ROMANO. *Glosa castelhana al “Regimento de príncipes”*. Madri: Centro de Estudios políticos y constitucionales, 2005, p. 20.

⁴³⁸ EGÍDIO ROMANO. *Glosa castelhana al “Regimento de príncipes”*, p. 82.

⁴³⁹ Hugo de S. Victor, na obra *Didascálicon*, conclui que o acúmulo gradual de conhecimento ao longo dos tempos possibilitou aos homens combater três males: a ignorância, o vício e a enfermidade. Para cada um desses males se pôde descobrir um remédio, a saber, a sapiência para a ignorância, a virtude para o vício e a necessidade para a enfermidade. Na sequência, explica que cada um desses remédios gerou uma ciência específica: “para a sapiência foi encontrada a teórica, para a virtude foi encontrada a moral e para a necessidade foi encontrada a mecânica”. A moral se divide em individual, privada e pública. “O individual ensina como cada um deve organizar a sua vida com costumes honestos e orná-la com as virtudes. A privada ensina como devem ser tratados os familiares e os que são afins da carne. A pública ensina como todo o povo e a nação devem ser governados por seus dirigentes”. HUGO DE S. VICTOR. *Didascálicon*, Da arte de ler. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2007, p. 267.

⁴⁴⁰ EGÍDIO ROMANO. *Glosa castelhana al “Regimento de príncipes”*, p. 472.

⁴⁴¹ SENELLART, M. *As artes de governar*, pp. 194-195.

executando. **Militar** ensina a saber bem governar as gentes durante a guerra, ou seja, ensina guerrear, acometer, esperar, pelejar, prover etc.⁴⁴²

O que mais salta aos olhos, na sua especificação das partes, é o conselho de que até mesmo os homens subordinados a outros varões deveriam se familiarizar com a prudência. Desdobrando melhor seu ponto de vista, Ortiz explica que a Política é uma disciplina voltada para ensinar as pessoas a serem obedientes a seus superiores, pois suas regras e normas determinavam como um súdito se comportaria diante do monarca ou como um vassalo se relacionaria com seu suserano. À semelhança desse bispo, na *Suma teológica*, Tomás de Aquino – menos preocupado com o governo da casa, mas igualmente interessado em mostrar as diferenças e aproximações entre as variadas artes de governar – asseverara que se exigia dos súditos “certa retidão de governo, pela qual eles podiam se dirigir a si próprios através da obediência que prestavam ao seu chefe.”⁴⁴³ Tomás e Ortiz acordavam, portanto, que a prudência era necessária para que os superiores aprendessem a exercer o comando, e seus subordinados, a obedecê-los retamente.

Diogo Ortiz não estava, no entanto, propriamente interessado em abrir espaço para discussões profundas sobre a natureza do poder dos reis ou ainda acerca dos limites para a ação da Igreja e dos séquitos régios,⁴⁴⁴ pontos esses caros nos espelhos de príncipes, mas que não ganharam o mesmo prestígio em seu catecismo. Mesmo escritos numa época em que era moda falar do perfil de governante ideal, o *Catecismo pequeno*, de Diogo Ortiz, e o *Sacramental*, de Clemente Sánchez, foram para outra direção, mostrando um panorama geral das artes de governar sem, porém, negligenciar certos elementos específicos e estruturantes das disciplinas filosóficas da Ética e da Economia.

Mas tal reflexão sobre a prudência e a Filosofia Moral não se restringia apenas ao âmbito eclesiástico e, no século XV, invadiu os séquitos régios, conquistando o gosto de reis e príncipes. Num momento em que a corte régia portuguesa promovia com mais afinco a confecção de obras moralizantes, os nobres passaram a ser alvo de predicções destinadas exclusivamente à regulação das relações interpessoais.⁴⁴⁵ Para tanto, o monarca avisino D.

⁴⁴² DIOGO ORTIZ. *O Catecismo pequeno*. Ed. De Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2001, p.202.

⁴⁴³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, vol. V, quest. 50, art. 1- at. 4, p. 633.

⁴⁴⁴ Para entender a relação Estado/Igreja, sugiro um estudo clássico: KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. BLANCHARD, J; MÜHLETHALER, J. *Écriture et pouvoir*. A l’aube des temps modernes. Paris: Dépôt Légal, 2002. QUILLET, J. *D’une cité l’autre*. Problèmes de philosophie politique médiévale. Paris: Honoré Champion éditeur, 2001.

⁴⁴⁵ GOMES, R, C. *A corte dos Reis de Portugal no final da Idade Média*. Lisboa: Difel, 1995, pp. 306-317.

Duarte, um dos principais defensores da virtude da prudência no séquito régio, termina sua obra *Leal conselheiro*, afirmando que

a moral filosófica declarada em nosso regimento se divide em três partes: Primeira, da própria pessoa, que se entenda alma e corpo. Segunda, que pertence ao regimento da casa, scilicet mulher, filhos, servidores e todos outros bens. Terceira, do reino e cidade, ou qualquer julgado; e todos estes por lealdade recebem grande ajuda para serem bem governados.⁴⁴⁶

Embora seja mais conciso e menos preocupado em nomear os ramos da Filosofia Moral em relação aos clérigos Clemente Sánchez e Diogo Ortiz, D. Duarte é outro erudito desse período igualmente interessado em oferecer um rol de conselhos que ajudasse a formar cristãos preparados e dispostos a sustentar a casa e ainda colaborar com a manutenção do reino.

É em razão desse interesse de fortalecer moralmente os destinatários de sua obra que o Eloquentes, citando Aristóteles, anuncia: “aquele que desfalece no entendimento e não sabe reger a si mesmo é naturalmente servo. Aquele que tem prudência e sabe reger a si e aos outros, naturalmente é senhor.” Reafirma, pois, essa máxima do filósofo pelo seu valor intrínseco e também pelos indícios observados no cotidiano, onde, segundo ele; “vemos os homens serem senhores das bestas por sua prudência, e as mulheres serem sujeitas aos varões porque falecem em prudência”.⁴⁴⁷ Para esse letrado, seu dever como monarca era procurar ser o principal exemplo de homem prudente do reino português, por isso, ao assumir o trono, precisava aprender a reger a si mesmo antes de tudo, dado que se mostrava convicto de que, sem o domínio de si, perderia naturalmente o engenho e a força próprias do estado de nobre rei.⁴⁴⁸

Os contemporâneos desse letrado, pelo que se pode inferir do legado escrito que chegou até nós, compartilhavam a ideia de que os jogos sociais não foram construídos a partir do mero acaso ou da combinação de aleatórias contingências, como alguns filósofos defenderiam séculos depois.⁴⁴⁹ Pensadores como Clemente Sánchez, Diogo Ortiz, Martín Pérez e D. Duarte partiam do pressuposto de que a totalidade dos seres ocupava no mundo um lugar pré-estabelecido por Deus, de forma que o vir a ser dos cristãos já estava sentenciado

⁴⁴⁶ D. DUARTE. *Leal Conselheiro*. Edição crítica, introdução e notas de Maria Helena Lopes de Castro. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998, p. 373.

⁴⁴⁷ D. DUARTE. *Leal Conselheiro*, p.206.

⁴⁴⁸ SENELLART, M. *As artes de governar*, pp. 13-14.

⁴⁴⁹ Para entender as discussões sobre o acaso e a contingência na história, sugiro: VEYNE, P. *Como nosso mundo se tornou cristão*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010. RORTY, R. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991, pp. 25-51.

desde a criação do universo.⁴⁵⁰ Já dizia S. Tomás de Aquino que “é próprio da prudência ordenar as coisas a seu fim”, por isso, o homem prudente é aquele que sabe ordenar os seus atos e aqueles “das pessoas que dele dependem na família, na cidade ou no reino [...]”⁴⁵¹ Mas, como adverte este filósofo, o homem não consegue se tornar um cristão prudente sem conhecer o lugar que Deus lhe reservou na ordem do universo. Buscando entender essa ordem e mapear as funções de cada varão no mundo, os moralistas começavam a recorrer, portanto, à Filosofia Moral para decifrar alguns enigmas dos planos divinos.

Mesmo que a prudência já fosse exaltada desde os padres da Igreja, nada se compara ao papel que obteve na aurora do pensamento escolástico.⁴⁵² A partir do século XIII, com base nas máximas aristotélicas e ciceronianas, foram criadas formas de catalogação das virtudes que tiveram vida longa nos tempos seguintes,⁴⁵³ formas essas que colocaram a prudência como substancial para dois grupos de virtudes: as morais e as intelectuais. Tanto em um grupo como no outro, a prudência ganha um lugar de destaque, a ponto de Diogo Ortiz afirmar que “as virtudes morais perfeitas são todas conexas e uma não pode estar sem as outras, porque a virtude, por ser um hábito eletivo, tem de fazer reta eleição, o que não pode ser sem prudência.”⁴⁵⁴ Dado seu caráter governativo, a prudência passou a ser considerada a bússola de todo cristão rumo ao Paraíso. Daí a razão de se ter tornado a mãe das disciplinas da Filosofia Moral.⁴⁵⁵

Mas, e a mulher? Quais dessas bases morais lhe seriam úteis? Adiante, voltaremos a responder melhor esta questão; por hora já é suficiente dizer que, à mulher diretamente, poucos deveres e atributos eram conferidos pela produção escrita dos confesores e bispos. As esposas deveriam, segundo esses moralistas, se restringir apenas à educação dos filhos, enquanto os maridos, à gestão do patrimônio da casa.⁴⁵⁶ E os solteiros? Para alguém que não estivesse disposto a se casar, o certo era se dedicar à vida clerical, tornando-se um bom pároco ou um beato.⁴⁵⁷ Nesse caso, todavia, passaria a ser reconhecido não mais como solteiro, e sim como celibatário, clérigo ou até mesmo como santo depois de sua morte. Solteiro era, na verdade, um estado de passagem para a vida clerical ou de casado.

⁴⁵⁰ GILSON, E. **O espírito da filosofia medieval**. Martins Fontes, 2006, p. 205.

⁴⁵¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**, questão 22, art. 2, p. 441.

⁴⁵² SENELLART, M. **As artes de governar**, pp. 47-69. YATES, F. **A arte da memória**, pp. 111-219.

⁴⁵³ LE GOFF, J. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993, pp. 268-269.

⁴⁵⁴ DIOGO ORTIZ. **O catecismo pequeno**, p. 200.

⁴⁵⁵ SELLES, J. F. La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino, **Cuadernos anuario Filosófico**, n. 90, 1999, pp. 41-43.

⁴⁵⁶ RUCQUOI, A. La mujer en la Edad Media, **Cuadernos de Historia**, vol. 262, n. XVI, 1978, pp. 6-7.

⁴⁵⁷ FERNANDES, M. **Cartas, guias e espelhos**. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700). Porto: Oficina gráfica da F.L.U.P., 1995, p. 61.

Desprestigiando os solteiros e dissertando sobre as funções sociais que cabiam à mulher e ao marido, os moralistas quatrocentistas estavam interessados em promover as maneiras consideradas corretas de governar a família e de gerir o patrimônio da casa, como veremos agora.

3.2 O governo dos seus

Visando conhecer e dar a conhecer os papéis sociais dos fiéis casados, Martín Pérez recorre à descrição dos sentidos etimológicos das palavras “matrimônio” e “patrimônio”:

[...] há um sacramento que se chama **Matrimônio** por se referir às funções da mãe. E não **Patrimônio** que se refere ao pai. Porque o ofício e trabalho de geração pertence mais à mãe que ao pai. E mais trabalho toma a mãe em trazer o filho e em pari-lo e em criá-lo que o pai em gerá-lo. E colocaram os bens que herdaram do pai e da mãe o nome de “patrimônio” e não “matrimônio”, porque os ganhos da riqueza temporal, mais se são de fazer por ofício e trabalho do pai que da mãe. E o filho precisa conhecer este provérbio: Minha mãe me trouxe em seu ventre e me pariu e me criou com grande trabalho. Meu pai me herdou com grande cuidado. E enquanto viver devo ser a ambos ligado.⁴⁵⁸

Ao descrever os usos mais comezinhos de tais vocábulos, Pérez procura refletir sobre as funções da esposa na casa, bem como do marido na gestão patrimonial da família.⁴⁵⁹ Os confessores lançaram, assim, uma discussão – cara, na época – acerca dos sentidos atribuídos à palavra matrimônio para descobrir algumas pistas que ajudassem os maridos e suas consortes a desvendarem os segredos da vida de casado; mais precisamente, os confessores deixaram a entender que não era possível realizar um estudo profundo dos sacramentos da Igreja sem examinar o verdadeiro sentido da palavra que nomeava cada um destes ritos sagrados.

Clemente Sánchez, na obra *Sacramental*, é outro que também descortina os significados das palavras que nomeavam e identificavam os sacramentos, a partir dos elementos que as constituem. Afirma, assim, que

⁴⁵⁸ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II. Ed. de José Barbosa Machado e Fernando Alberto Torres. Braga: Edições Vercial, 2009, p. 145.

⁴⁵⁹ VECCHIO, S. A boa esposa. In: DUBY, G; PERROT, M. **História das Mulheres no Ocidente**. Vol. II, Porto: Apontamentos, 1991, pp. 143-146.

Matrimônio tomou este nome de duas palavras latinas que são: *Matris* e *monium*. E outros dizem que matrimônio tomou nome de *munio*, que quer dizer guardar e guardar. Nesse caso, guardar refere-se ao compromisso da mãe de evitar a infâmia da fornicção. E outros dizem que tomou de *moneo*, que quer dizer amonestar, porque amonestado que se guarde a castidade. Outros dizem que tomou nome de *mones*, que quer dizer um, já que é da semente de dois que se engendra e se faz um filho ou uma geração. E Santo Isidoro no livro das *Etimologias* diz que matrimônio toma nome de matrona, porque mulher quer dizer *matri* [...] ⁴⁶⁰Malgrado o varão seja fazedor da geração e quase senhor da mulher, demonstra-se que o matrimônio é mais um ofício da mulher que do varão. ⁴⁶¹

Sánchez arrola um repertório dos significados da palavra “matrimônio” mais extenso que o de Pérez, enfatizando, por meio desse breve estudo etimológico, os supostos papéis sociais das mulheres. São, no entanto, muitas as aproximações entre os dois clérigos, a começar pelo fato de que ambos edificaram o mesmo modelo de boa esposa: mulher contida, boa mãe e prestativa ao marido. ⁴⁶² Ambos também foram importantes, em solo português, para a promoção da ideia de que a mulher é uma criatura divina, que precisa ser amada e respeitada por seu marido e filhos; ⁴⁶³ ambos, igualmente, ajudaram o varão a compreender que a posição de chefe da casa exigia várias habilidades, entre as quais se destacava a destreza de saber educar a própria mulher de acordo com os preceitos sagrados do matrimônio.

Nessa época em que os bispos destinam boa parte de suas prédicas à formação moral dos leigos, os confessores e outros clérigos buscaram erigir uma política que ensinasse aos varões casados os caminhos pelos quais orquestrariam sua sociedade sem contrariar os mandamentos sagrados. Por isso, além de estudos etimológicos dos termos “matrimônio” e “patrimônio”, outro recurso usado para o agenciamento da Economia ⁴⁶⁴ eram as exegeses dos textos bíblicos que tratavam do quarto mandamento da Igreja: “honrai pai e mãe”. O bispo Diogo Ortiz explica, de saída, que esse mandamento era mais complexo do que aparentava ser, por esconder, em suas prescrições, alguns deveres dos pais:

⁴⁶⁰ SAN ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologías**. Edición Bilingüe. Texto latino, versión española y nota por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero. Introducción general por Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, Livro X, p. 789.

⁴⁶¹ SÁNCHEZ, C. **Sacramental**, pp. 363-364.

⁴⁶² VECCHIO, S. A boa esposa. In: DUBY, G; PERROT, M (org.). **História das mulheres no ocidente**. Vol. II, pp.143-185.

⁴⁶³ SÁNCHEZ, C. **Sacramental**, p.121.

⁴⁶⁴ Acerca da Economia, o pesquisador Reinhart Koselleck assevera: “Até a metade do século XVIII o conceito de economia (Ökonomie) designava/aplicava-se ao conhecimento do governo da casa (economia doméstica - Haushaltslehre) da qual se era senhor, quer se tratasse de um camponês, de um proprietário territorial, de um nobre ou de um cidadão que possuía sua própria casa. Portanto, a economia era a ciência (die Lehre) da economia doméstica.” KOSSELECK, R. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticas, **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. V, nº 10, 1992, p. 6.

O quarto mandamento é quebrado pelo pai, quando não provem mantimento, vestido e outras coisas à mulher, aos filhos e aos servidores; obrigações essas que são necessárias, segundo as exigências de seu estado. Se trata dura e asperamente a sua família com palavra ou com obra, especialmente a sua mulher com palavra de injúria e escândalo [...]. O quarto mandamento também é quebrado pelo pai quando não zelou pelos bons costumes de sua família [...]⁴⁶⁵

Os comentários concernentes a esse mandamento ganhavam cada vez mais recheio nos catecismos e tratados de confissão, abrindo espaço para os clérigos debaterem assuntos relacionados tanto ao abastecimento alimentar da família quanto ao vestuário das pessoas que estavam sob o jugo do chefe da casa. Tratados de confissão, catecismos e constituições sinodais, uns de modo mais ordenado e sistematizado do que outros, usam os mandamentos, os artigos de fé e as obras de misericórdia divina como mote para dissertar sobre cada lição prescrita ao leigo; melhor, nesses tempos em que a bíblia é considerada a fonte dos principais exemplos morais,⁴⁶⁶ nada se torna mais adequado do que orientar a formação dos varões por normas retiradas de suas páginas.

Aprofundando-se no debate acerca do controle dos gastos, o bispo Diogo Ortiz, no *Catecismo pequeno*, explica que “quem tiver alimento, além do necessário para a sua vida e a de seus familiares [...], é obrigado a socorrer e dar esmola a quem lhe procura.”⁴⁶⁷ Segundo os confessores, o varão, quando doava parte de sua riqueza aos pobres ou à paróquia mais próxima de sua casa, mostrava para Deus que era prudente e bom guia de seu grupo. Tal forma de incentivo à generosidade resultava, pois, da combinação do controle dos gastos domésticos com a vontade dos confessores de que os pobres fossem mais diretamente assistidos.⁴⁶⁸ Clemente Sánchez não fugia à regra e também contribuiu para a promoção da caridade, ao afirmar que, assim como a água “destrói o fogo, a esmola destrói o pecado.”⁴⁶⁹

Mas a esmola, como adverte Martín Pérez, só poderia ser doada pelo marido e, por isso, quando sua esposa quisesse contribuir para alguma obra de misericórdia, teria que lhe pedir autorização.⁴⁷⁰ A partir dos séculos XII e XIII, os clérigos passaram a defender que o homem caridoso, ao distribuir seus bens entre os mais necessitados, encontrar-se-ia mais próximo da salvação, já que a caridade era uma das portas de entrada para o Paraíso.⁴⁷¹ Daí se

⁴⁶⁵ ORTIZ, D. *O catecismo pequeno*, p. 186.

⁴⁶⁶ LECLERQ, J. *L'Amour des lettres et Le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age*. Paris: Ed. Du Cérif, 1956, pp. 70-72.

⁴⁶⁷ DIOGO ORTIZ. *Catecismo pequeno*, p. 222.

⁴⁶⁸ MOLLAT, M. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, pp. 127-128.

⁴⁶⁹ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 282.

⁴⁷⁰ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. I, p. 89.

⁴⁷¹ MOLLAT, M. *Os pobres na Idade Média*, p. 125.

pode deduzir que o varão, para cuidar do patrimônio, não deveria, portanto, aumentá-lo indiscriminadamente, mas geri-lo de forma honesta, para que conseguisse abastecer o armazém de sua família e ainda colaborar com as obras de misericórdia.

Não eram apenas os clérigos, contudo, que estimulavam a prática da caridade. No séquito dos reis de Avis, por exemplo, o monarca D. Duarte explorou o potencial das obras de misericórdia espirituais e corporais,⁴⁷² inventariando estas últimas por meio de uma curta lista: “as VII obras corporais são para dar de vestir a quem necessita, dar de comer aos famintos e de beber aos sederentos, visitar os enfermos, visitar os encarcerados, dar pousada aos peregrinos e enterrar os finados”.⁴⁷³ Entre os séculos XII e XV, essa lista foi o eixo de várias discussões sobre a misericórdia divina e se tornou a principal arma de combate à avareza;⁴⁷⁴ uma lista em que estavam catalogadas as ações que a pessoa deveria pôr em prática para se tornar um cristão caridoso e amável.⁴⁷⁵ Na mesma esteira de D. Duarte, Diogo Ortiz afirma que a “misericórdia, segundo Agostinho, é a compaixão em nosso coração da miséria alheia, algo que nos faz socorrer os outros [...]. O misericordioso estima a miséria alheia como se fosse sua.”⁴⁷⁶ Ao ser caridoso, segundo Ortiz, o fiel amoleceria o próprio coração e conteria qualquer “desejo desordenado pelas riquezas”.⁴⁷⁷ Tanto o *Leal conselheiro*, de D. Duarte, como o *Catecismo pequeno*, de Ortiz, serviram de instrumento catequético para promover admoestações específicas acerca da caridade e de outras virtudes, em um formato ideal para serem memorizadas.⁴⁷⁸ Em outras palavras, não escrevendo nem mais nem menos do que o necessário para inventariar os frutos da misericórdia, esses moralistas recheavam suas obras com “tábuas” de memorização, isto é, textos redigidos, de modo claro e bastante objetivo, para serem prontamente decorados.⁴⁷⁹ Movidos então pela expectativa de formar fiéis caridosos e prudentes, estimulavam a memorização dessas tábuas, não só para que seu público conhecesse os nomes das virtudes, mas, principalmente, para que aprendesse as

⁴⁷² As obras de misericórdia se destinavam a atender às necessidades corporais e espirituais das pessoas. As obras de misericórdia espiritual são “ensinar o ignorante, aconselhar o duvidoso, consolar o triste, perdoar o que nos ofendeu, sofrer e suportar o irado, castigar o pecador e orar pelos próximos”. ORTIZ, D. **Catecismo pequeno**, p. 218.

⁴⁷³ D. DUARTE. **Leal conselheiro**, pp. 167-168.

⁴⁷⁴ Sobre a avareza, sugiro: LE GOFF, J. **A bolsa e a vida**. A usura na Idade Média. São Paulo: Brasiliense, 2004, pp.13-29.

⁴⁷⁵ CASAGRANDE, C; VECCHIO, S. **Les péchés de la langue**. Paris: Cerf, 2000, p. 188.

⁴⁷⁶ DIOGO ORTIZ. **Catecismo pequeno**, p. 218.

⁴⁷⁷ DIOGO ORTIZ. **Catecismo pequeno**, p. 236.

⁴⁷⁸ Cf. MICHAUD-QUENTIN P. Les méthodes de la pastorale, Xe-Xve siècles, **Miscellanea medievala**, 7, 1970, pp. 76-91.

⁴⁷⁹ Cf. RICOUER, P. **A memória, a história e o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007, pp. 77-83.

maneiras certas de praticá-las.⁴⁸⁰ Nesse caso, ao memorizar as obras de misericórdia, o esperado era que o cristão replanejasse seus gastos, cuidasse dos pobres e ainda amparasse, de alguma forma, os enfermos.

Mas até para fazer doações havia certos limites a serem respeitados. Os clérigos aconselhavam o varão casado a repartir com outras pessoas somente o excedente de seu armazém. Para tanto, Diogo Ortiz considera que

não se deve usar o necessário para salvar a sua vida e a dos que lhe pertencem para fazer esmola, porque seria pecado contra a ordem da caridade; salvo se for para socorrer alguma grande pessoa por quem a Igreja ou a República fosse sustentada. É uma ação louvável por a si e aos seus em perigo de morte para salvar alguém, como quem na batalha dá seu cavalo ao príncipe ou ao capitão, ficando vulnerável à morte.⁴⁸¹

Como se vê, o bispo insiste com os varões para manterem guardado apenas o suficiente para o sustento da casa, devendo presentear amigos, párocos e, inclusive, desconhecidos, com o vinho e o trigo que não seriam consumidos durante o ano por sua família. Por isso, deveriam fazer o cálculo certo para que não sobrassem nem faltassem alimentos em seus armazéns até a colheita seguinte.⁴⁸² Tais inventários contabilísticos, a propósito, a partir do século XIII, com o uso mais recorrente da moeda nas transações comerciais,⁴⁸³ passaram a ser comuns não apenas nos séquitos régios, para organizar a coleta de impostos, mas também nas casas de grandes senhores ou de mercadores que vendiam seus produtos nas feiras. Na verdade, o cálculo poderia servir tanto para o bem, quando usado sabiamente para organizar o estoque de comida,⁴⁸⁴ como para o mal, já que os avarentos e usureiros eram mestres na ciência dos números.⁴⁸⁵

Os clérigos não pouparam esforços para denunciar os meios desonestos pelos quais os avarentos agiam para aumentar o próprio patrimônio. Assevera, ainda, Diogo Ortiz que a

⁴⁸⁰ CARRUTHERS, M. **Machina memorialis**. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge. Paris: Gallimard, 2002, pp. 33-38.

⁴⁸¹ DIOGO ORTIZ. **Cathecismo pequeno**, p. 222.

⁴⁸² DE LA RONCIÈRE, C. A vida privada dos notáveis toscanos no limiar da Renascença. In: DUBY, G; ARIÉS, P. H. **História da vida privada**: da Europa feudal à renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 210-214.

⁴⁸³ RODRIGUES, A. M. A mesa, o leito, a arca, a mula. Como se provia ao sustento e itinerância das rainhas de Portugal na Idade Média. BUESCU, A, I; FELISMINO, D. **A mesa dos reis de Portugal**. Ofícios, consumos, cerimônias e representações (séculos XIII- XVIII). Lisboa: Círculo de leitores, 2011, p. 51.

⁴⁸⁴ Para a historiadora Iria Gonçalves, além de controlar a produção, os homens precisavam saber como manter conservada a qualidade dos alimentos, para que não se estregassem até o final do ano. GONÇALVES, I. A Alimentação. In: MATTOSO, J. (Org.) **História da Vida Privada**. A Idade Média. Maia: Círculo de Leitores, 2011, pp. 232-239.

⁴⁸⁵ LE GOFF, J. **A bolsa e a vida**. A usura na Idade Média. São Paulo: Brasiliense, 2004.

“prudência falsa é achar caminhos convenientes para mau fim, e isso se chama astúcia”.⁴⁸⁶ O fiel astuto e traiçoeiro não se orientava pela reta razão, pois usava os mecanismos mais sórdidos e desleais possíveis para convencer outras pessoas a comprarem seus produtos. Em outras palavras, se a prudência orienta o fiel a governar virtuosamente sua vida, a astúcia desvia a alma da direção correta, lançando-a rumo à danação.

Mapeando as práticas que comprometiam a gestão dos bens materiais e de raiz, Clemente Sánchez, na obra *Sacramental*, considera que a avareza é o pecado mortal oposto à virtude teologal da caridade. Um pecado que se desdobra em sete desvios:

Como diz S. Gregório, a **avareza** tem sete filhas. A primeira filha é o **furto**. A segunda é a **rapina**, isto é, roubo e violência. A terceira é a **usura** e em outra maneira se chama apetite de ganho. A quarta é a **simonia**. A quinta é a **falácia**, que é enganar. A sexta é **perjúrio**. O sétimo é **fraude**, e esta se faz por palavras enganosas.⁴⁸⁷ (Grifos meus)

Malgrado o alto número de deslizes associados à avareza, pode-se dizer que, dentre estes, a usura foi um dos mais discutidos e reprimidos. Não que a rapina ou o roubo passassem despercebidos aos olhos dos clérigos, mas a usura começou a demandar um cuidado redobrado, por desencadear vários tipos de crimes considerados difíceis de serem descobertos. Martín Pérez, em seu *Livro das confissões*, ainda mais compromissado em dissertar sobre os riscos da avareza do que Sánchez, aventava a hipótese de que a usura não era apenas a cobrança de altos juros ou a venda de bens materiais ou de raiz por um preço elevado. Defende que o empréstimo não voluntário de algum objeto, isto é, realizado para obter algum favor em troca, também deveria ser condenado como uma prática usureira.⁴⁸⁸ Para esclarecer seu ponto de vista, Pérez recorre à Bíblia para dizer que, “segundo o Evangelho, se pode entender que, a partir do momento em que o cristão dá emprestado e pede ou espera galardão [...], ainda que não diga nada pela boca e nem mostre isto por gesto, cometeu a usura.”⁴⁸⁹ O certo era ser honesto com a outra pessoa, explicando claramente que não poderia emprestar o bem por ela desejado, pois, “se alguém diz que empresta e pede algum ganho em troca, está também mentindo. Isto se trata não de empréstimo, mas sim de aluguel”.⁴⁹⁰ Além disso, os confessores asseveraram que, independentemente da ação que originou a usura, mesmo se fosse um caso

⁴⁸⁶ DIOGO ORTIZ. *Catecismo pequeno*, p. 201.

⁴⁸⁷ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 80.

⁴⁸⁸ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. I, p. 104.

⁴⁸⁹ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. I, p. 101.

⁴⁹⁰ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. I, p. 101.

como esse de empréstimo mal intencionado, o tamanho da pena não variava, de modo que todo usureiro deveria ressarcir sua vítima.⁴⁹¹

Afirma esse mesmo Pérez, contudo, que o fiel poderia vender o excedente de seu armazém, com certa margem de lucro, em apenas dois casos especiais. Quando sobrava algum alimento e não havia lugar para armazená-lo por muito tempo, o cristão poderia vendê-lo por um preço acima do custo de produção para que seus gastos fossem reparados, mas o comprador precisaria aceitar pagar de bom grado o valor cobrado. Além desse caso, não havia problema se o dinheiro da venda fosse usado somente para ajudar os mais necessitados, e não para o próprio sustento.⁴⁹² A partir dessas considerações, pode-se então dizer que os confessores e bispos usavam as lições a respeito da caridade e da usura como um dos principais aportes teóricos da disciplina da Economia. Em outras palavras, o comedimento dos gastos e a doação de esmolas foram práticas virtuosas especialmente lembradas pelos confessores, ou seja, estavam no topo das prescrições direcionadas para os homens casados no século XV.

Os códigos jurídicos cumpriram igualmente o seu papel nos ensinamentos sobre a gestão do patrimônio. As *Ordenações afonsinas*, por reunirem as leis confeccionadas no âmbito das chancelarias dos monarcas, também contribuíram decisivamente para a criação de normas específicas para refrear os gastos do varão casado. Os juristas da corte régia não hesitavam em punir os homens que não zelassem pelo patrimônio da família. Em um capítulo dessas mesmas *Ordenações...*, seu compilador atualiza uma lei antiga do reino sobre os limites da relação entre o varão e sua barregã, afirmando que “o costume é de que o marido não possa doar bens a esse tipo de mulher.” Esse costume garantia que, se algum homem casado desse à sua barregã algum bem móvel ou de raiz ou a qualquer outra mulher com quem tivesse carnal afeição, a sua esposa poderia “revogar e reaver a dita coisa [...]”.⁴⁹³ Antes mesmo de promulgar essa sentença, o mesmo jurista elabora outra lei, em que determina que “o casado não venda e nem aliene bens de raiz sem a permissão explícita de sua mulher”.⁴⁹⁴ Desse modo, quando atacavam os maridos despreocupados com o sustento da própria casa, um dos alvos dos juristas e confessores era, portanto, a manutenção da integridade moral e material da família cristã.

É entre o governo de D. Pedro (1357-1367) e de Afonso V (1438-1481) que aparecem leis mais específicas e organizadas para endossar esse processo de moralização da vida do

⁴⁹¹ CASAGRANDE, C; VECCHIO, S. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*. Paris: Aubier, 200, p. 160.

⁴⁹² PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. I, p. 112.

⁴⁹³ ORDENAÇÕES AFONSINAS. Vol IV. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 79.

⁴⁹⁴ ORDENAÇÕES AFONSINAS, Vol. IV, p. 75.

homem casado em Portugal.⁴⁹⁵ Nesse ínterim, o *corpus* jurídico do reino foi atualizado, e as leis direcionadas para gerir as práticas dos esposos ganharam novos capítulos a respeito das penas e multas que deveriam ser sentenciadas aos soberbos e aos usureiros.⁴⁹⁶ Mas, antes mesmo da compilação das *Ordenações Afonsinas*, é redigido, nas cortes de Santarém, em 1340, um dos primeiros documentos jurídicos direcionados especificamente a controlar os gastos a partir da diminuição do consumo de alimentos e trajés.⁴⁹⁷ Nessa obra, conhecida como a *Pragmática de 1340*, os participantes das cortes deixaram bem claro, logo no prólogo, que todos os homens e mulheres faziam “muitas despesas que não deveriam fazer em comer, em vestir e em outras coisas.”⁴⁹⁸ Para refrear os gastos, tais homens decidiram que “os ricos não poderiam vestir mais do que três pares de pano ao ano”.⁴⁹⁹ Além disso, sentenciaram “que os fidalgos, cidadãos e também homens e mulheres” não deviam comer “mais de dois pratos com três carnes por dia, sendo duas cozidas e uma assada.”⁵⁰⁰

Entre os séculos XIV e XV, as prescrições clericais e laicais guardavam em comum, pois, o mesmo interesse de estabelecer os princípios básicos da Ética e da Economia. As bases da moral filosófica projetada nos sínodos e na corte portuguesa preservaram premissas fundamentais do pensamento aristotélico, embora tenham ganhado fins bem diferentes daqueles pretendidos na Antiguidade. Em passagens da obra *Os econômicos* e da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles esboça um perfil ideal de homem casado⁵⁰¹ que veio a ser retomado, sob um revestimento cristão, por confessores e homens de saber leigos entre os séculos XIII e XV. Em certa altura de *Os econômicos*, este filósofo assevera que o homem “que tiver intenção de administrar uma casa da forma correta tem que estar familiarizado com os lugares que vai ocupar e ser dotado, por natureza, de boas qualidades [...]. Ora, se algum destes elementos lhe faltar, irá cometer erros frequentes na empresa a que meteu mãos.”⁵⁰² Nesse

⁴⁹⁵ A obra *A Igreja e o poder no séc. XV* da historiadora portuguesa Margarida Garcez Ventura foi importante para entendermos a configuração política da época. VENTURA, G. **A Igreja e o poder no séc. XV**. Dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas. Lisboa: Edições Colibri, 1997. Não posso deixar de mencionar também: GENET, J; VINCENT, B. **Etat et eglise dans la genèse de l'Etat Moderne**. Madrid: Casa de Velazquez, 1986.

⁴⁹⁶ Cf. GOMES DA SILVA, N. E. **História do direito português**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, pp. 239-265.

⁴⁹⁷ Como o poder exige a produção de uma série de conhecimentos que o legitima, os príncipes de diferentes plagas da Europa investiram na elaboração de prédicas de cunho ético para garantir a manutenção da estrutura administrativa do reino. BLANCHARD, J; MÜHLETHALER, J. **Écriture et pouvoir**. A l'aube des temps modernes. Paris: Dépôt Légal, 2002, p. 188. BUESCU, A, I. **Imagens do príncipe**. Discurso normativo e representações (1525-49). Lisboa: Edições Cosmos, 1996, pp. 13-27.

⁴⁹⁸ OLIVEIRA MARQUES, A.H. **Ensaio de história medieval portuguesa**. Lisboa: Editorial Vega, 1980, p. 109.

⁴⁹⁹ OLIVEIRA MARQUES, A.H. **Ensaio de história medieval portuguesa**, p. 112.

⁵⁰⁰ OLIVEIRA MARQUES, A.H. **Ensaio de história medieval portuguesa**, p. 110.

⁵⁰¹ Para entender os contornos da Economia no mundo grego, sugiro: FOUCAULT, M. **História da sexualidade**. O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 2007, pp. 127-180.

⁵⁰² ARISTÓTELES. **Os econômicos**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004, p. 49.

trecho é defendido que o homem, para gerir adequadamente a própria casa, precisava ser uma pessoa exemplar, ou seja, justa e dotada de boas qualidades – e só depois de provar o quão era bom chefe de sua casa estaria habilitado para ajudar o restante de seu grupo a administrar as cidades e o reino.⁵⁰³ Os conselhos de Pérez, Sánchez e Ortiz são, em suma, devedores de tal pensamento aristotélico, por delegarem ao varão a responsabilidade de reger a vida de todos os fiéis que pudessem estar sob sua custódia.⁵⁰⁴

3.3 O homem como ser conjugal

Numa época em que as relações entre os membros da família estavam em foco e eram alvo de várias recomendações, o argumento a que mais apelavam confessores, bispos e letrados leigos era o de que o homem nasceu para viver em comunidade, e não isolado de outras pessoas. Propõe Martín Pérez, a propósito, que

o homem naturalmente é animal companheiro e é obrigado, por dívida moral e de honestidade, a falar a verdade aos homens. O homem sem companhia não vive. E isso porque, sem o prazer, não pode o homem viver, pois tem uma dívida natural e honesta de conversar com os outros deleitavelmente, salvo quando os pode entristecer. Neste caso, não é uma amizade focada no amor recíproco de um ao outro, de que fala Aristóteles em sua *Ética*.⁵⁰⁵ (Grifos meus)

Pérez defendia, assim, que o homem leigo só gozaria da felicidade plena quando passasse a valorizar e respeitar a companhia de amigos e familiares, pessoas com as quais deveria sempre se abrir.⁵⁰⁶ Aliás, muitos eram os moralistas que estimulavam os leigos a olhar a esposa e os amigos como uma dádiva divina.

Nessa época de retomada da obra de Aristóteles para legitimar a importância das relações de amizade, a defesa da ideia de que o homem é um animal gregário ou o incentivo à

⁵⁰³ Xenofontes já havia asseverado que a Economia é uma arte como “a medicina, a metalurgia e a carpintaria.” XENOFONTES. *Econômico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 3.

⁵⁰⁴ DUBY, G; PERROT, M (org.). *História das mulheres no ocidente*. Vol. II, pp. 143-181.

⁵⁰⁵ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. II, p. 214. Aristóteles, vale recordar, considera, na obra *Ética a Nicômaco*, que “amigos constituem um auxílio ao jovem a fim de protegê-lo do erro; aos velhos, para deles cuidar e suplementar sua capacidade de ação que lhes falta em sua fraqueza; aos que se acham no acme da vida, para assisti-los nas ações nobres – quando dois caminham juntos, pois dois estão melhor capacitados tanto para planejar quanto para executar. E a afeição dos pais pelos filhos e destes pelos pais parece ser um **instinto natural**, não apenas na espécie humana, mas também entre as aves e a maioria dos animais, [...]”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru: Edipro, 2013, pp. 235-236.

⁵⁰⁶ RUCQUOI, A. *Aimer dans l'espagne medieval*. Plaisirs licites et illicites. Paris: Realia/Les belles-lettres, 2008, pp.232-250.

união matrimonial estão relacionados intimamente com o fortalecimento da solidariedade como uma obrigação moral.⁵⁰⁷ O varão solteiro precisava assumir para si que lhe faltava algo e que a presença de uma mulher agradável a seu lado poderia preencher esse vazio aberto em sua vida pela ausência de uma boa e amável companhia. Visando promover um modelo de casamento sustentado pela reciprocidade, Pérez assevera “que a mulher e o marido devem complementar-se um ao outro, como se fossem um só [...]. A companhia maravilhosa do companheiro ou da companheira deve ser com amor honesto e razoável [...]”.⁵⁰⁸ Esse clérigo secular busca explicar às pessoas que o matrimônio só daria certo quando o homem e a mulher estivessem em sintonia para decidirem juntos o rumo que a relação tomaria ao longo da vida.⁵⁰⁹ Em linhas gerais, um dos principais papéis da escrita de tratados de confissão era exatamente este, isto é, propor aos varões leigos que respeitassem, sobretudo, sua mulher, para nunca deixar de apreciá-la e amá-la profundamente.

Mas não eram os confessores os únicos moralistas preocupados em dissertar acerca dos vínculos afetivos que uniam o casal cristão. O príncipe de Avis, D. Pedro, é outro que sai em defesa de um modelo de relacionamento matrimonial ancorado na reciprocidade, alegando que “os maridos devem amar as suas mulheres como amam os seus próprios corpos”.⁵¹⁰ Do mesmo modo, o monarca D. Duarte asseverava que os homens deveriam “trabalhar para serem de suas mulheres bem amados e temidos.”⁵¹¹ Temidos, sim, mas não odiados, já que o varão deveria provar seu amor mostrando-se rígido para que a consorte aprendesse a respeitá-lo. No entender destes leigos e dos confessores, a formação de bons casais proporcionaria ao mundo pessoas mais justas, amáveis e caridosas – pessoas que soubessem interagir socialmente.

D. Pedro vai até mais longe do que isso e defende ainda os compromissos que os varões deveriam assumir depois do casamento, ao afirmar que, para “fazer vida acompanhável e demorada, o marido é obrigado a deixar o seu pai e a sua mãe, e ficar com a sua mulher”. No entanto, depois do casamento, o fiel não deveria perder totalmente o vínculo com os familiares, pois, como ele bem explica, “somos ligados aos geradores e este vínculo é mais natural do que aquele que une o varão com a mulher”.⁵¹² Martín Pérez lembra, da mesma forma, que “nunca um varão deveria amar mais o pai, a mãe, o seu filho ou a mulher do que a Deus”. Na sequência, explica melhor seu posicionamento, ao advertir que,

⁵⁰⁷ RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 304-326.

⁵⁰⁸ PÉREZ, M. *Livro das confissões*, p. 151.

⁵⁰⁹ COUR, L. O. *Historia de la pareja en la Edad Media*, pp. 122-133.

⁵¹⁰ D. PEDRO. *Livro da virtuosa benfeitoria*, p. 607.

⁵¹¹ D. DUARTE. *Leal conselheiro*, p. 176.

⁵¹² D. PEDRO. *Livro da virtuosa benfeitoria*, p. 606.

se um homem cristão ama mais a sua mulher ou o seu filho ou os mais chegados ou alguma coisa temporal do que a Deus, este varão vive em pecado mortal [...]. E apesar de praticar algumas boas obras ao longo da vida não escapa do Inferno, se antes da morte não mostrar arrependimento por este desvio.⁵¹³

Foram esses conselhos, entre outros, que ajudaram, pois, a sustentar os alicerces de uma sociedade planejada para ser harmônica e atenta aos designios divinos, melhor, uma sociedade em que os seres humanos precisavam se respeitar mutuamente, sem se esquecer, contudo, de amar a Deus acima de todos os membros de seu círculo de relacionamentos.

Buscaram contribuir para o aperfeiçoamento dessas relações também os historiadores. O segundo cronista-mor e guarda-mor da Torre do Tombo, Gomes Eanes de Zurara, na *Crônica da Tomada de Ceuta*, em que narra as aventuras dos cavaleiros portugueses rumo ao norte da África, comenta que D. João I decidiu encerrar as guerras com Castela.⁵¹⁴ Para ele, graças às decisões tomadas por esse monarca, “as pessoas não escutariam mais os gemidos das mulheres, que deixariam de receber notícias da morte de seus maridos [...]”.⁵¹⁵ Foi nesse contexto de defesa da paz, a propósito, que a produção pedagógica dos príncipes portugueses procurou estimular os cristãos a cultivar novas amizades e aproveitar a tranquilidade ocasional para se dedicar à família.

Visando, entre outras metas, a regulação das relações entre marido/esposa e pais/filhos, o príncipe avisino D. Pedro fez uma cópia em língua vernácula da obra *Livro dos officios*, de Marco Túlio Cícero, em que são ofertados vários conselhos sobre a necessidade de valorizar os laços de amizade. Nessa obra, Cícero assevera metaforicamente que, do mesmo modo que “as abelhas se juntam, dada a sua natureza, para produzirem os favos de mel, os homens também, por sua natureza”, precisavam viver juntos, pois, quando “formam um grupo, devem colocar toda a sua diligência e indústria para uns fazerem obras que prestem aos outros.”⁵¹⁶ Ao escrever a própria obra, o *Livro da virtuosa benfeitoria*, esse príncipe retoma este conselho, comentando “que Túlio Cícero, grande retórico, diz em seu livro que os homens nasceram no mundo para cada pessoa proporcionar aos seus semelhantes proveitos e

⁵¹³ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II, pp. 85-86.

⁵¹⁴ Sobre o cronista Gomes Eanes de Zurara, sugiro: DINIS, A. J. **Vida e obra de Gomes Eanes de Zurara**. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1949. SERRÃO, J. **Cronistas do século XV posteriores a Fernão Lopes**. Lisboa: Biblioteca Breve, 1989. CARVALHO, J. **Estudos sobre a cultura portuguesa do século XV**. Lisboa: Por ordem da Universidade, 1949.

⁵¹⁵ ZURARA, G. E. **Crônica da Tomada de Ceuta**. Ed. Francisco Maria Esteves Pereira. Coimbra: Academia das Ciências de Lisboa, 1915, p. 14.

⁵¹⁶ CÍCERO, M. T. **Livro dos officios**. O qual tornou em língua o infante D. Pedro. Ed. De Joseph M. Piel. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1948, p. 92.

benefícios”. Na sequência, D. Pedro é ainda mais claro, afirmando, a propósito, que “cada estado deve oferecer ao outro” os frutos de seu trabalho para que a sociedade seja movida pelo senso coletivo.⁵¹⁷ Seu irmão, D. Duarte, foi outro que não deixou de dissertar sobre as relações humanas, enfatizando, no *Leal conselheiro*, que “a amizade sem graça divinal, como diz Túlio Cícero, não é o bastante”.⁵¹⁸ Conferindo ao pensamento ciceroniano um sentido cristão, um dos objetivos desse letrado é mostrar que as relações entre os da casa não tomariam um rumo certo sem a proteção divina, por isso as pessoas deveriam sempre agradecer a Deus e pedir sua intervenção para que a amizade permanecesse sólida e duradoura.⁵¹⁹ Entre os séculos XIV e XV, período em que as obras de Aristóteles e Cícero ganhavam o gosto dos letrados portugueses e surgia um interesse crescente pela valorização da vida em comunidade, os tratados de leigos e clericais tendiam a reservar um espaço significativo para as regras que deveriam ordenar a interação social. Uma promoção da boa convivência que, vale dizer, foi projetada para revigorar as relações de amizade, não apenas no âmbito da corte régia, mas também nos diferentes cantos do reino português.

O bispo Diogo Ortiz, na obra *O Catecismo pequeno*, lança mão, por exemplo, de várias prédicas de cunho prático para fomentar as relações de amizade e, por consequência, a manutenção dos laços afetivos que uniam esposo e mulher. Em certa altura do catecismo, parafraseando S. Ambrósio, ele orienta o cristão a amar todos os membros de seu círculo de relacionamentos. Mas algumas pessoas deveriam ser mais amadas e respeitadas que outras, em uma espécie de cadeia hierárquica, pois, como esse mesmo Ortiz sugere:

amaremos mais por caridade os parentes, e mais o pai que o filho, mais o pai que a mãe, mais o pai e a mãe que a mulher, mais o benfeitor que a quem fazemos, e depois dos parentes amaremos por caridade os domésticos e familiares e depois dos parentes amaremos por caridade aos que a nós ajudam na política da cidade, província e reino.⁵²⁰

O varão casado, por ser o chefe da família, ocupava um lugar de destaque nessa hierarquia, já que todas as pessoas da casa lhe deviam atenção e respeito.⁵²¹ Por consequência, os clérigos e leigos eruditos, ao dissertarem sobre as bases morais das relações no interior da casa, ventilaram a ideia de que o casal cristão deveria ser a peça-chave desse plano e a promoção da amizade, um dos esteios.

⁵¹⁷ D. PEDRO. *Livro da virtuosa benfeitoria*, p. 614.

⁵¹⁸ D. DUARTE. *Leal conselheiro*, p. 181.

⁵¹⁹ GAMA, J. *A filosofia da cultura portuguesa no Leal conselheiro de D. Duarte*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, pp. 95-96.

⁵²⁰ DIOGO ORTIZ. *O catecismo pequeno*, p. 172.

⁵²¹ DUBY, G; PERROT, M (org.). *História das mulheres no Ocidente*. Vol. II, pp. 143-185.

Os clérigos não deixavam de sugerir, contudo, os cuidados a serem tomados para que o pecado mortal da ira não abalasse a ordem social ou a amizade entre os homens. Esse pecado era diagnosticado como uma “doença da alma”, por comprometer o funcionamento da razão e estimular o corpo para a prática de atos descontrolados, agressivos e enérgicos.⁵²² Mas, como bons médicos da alma, os confessores criaram um tratamento para curá-la. Explica Sánchez que, “contra a ira, o primeiro remédio é guardar silêncio, calar e não falar muito”, pois, ponderando a fala, o homem evita escândalos e disputas com seus amigos. Já o segundo remédio é “pensar na paixão de Jesus Cristo.”⁵²³ Ao pensar em Cristo, o pecador poderia amansar sua fúria e se sentir constrangido por qualquer ato agressivo ou destemperado que tivesse cometido no passado. Tal doença era vista ainda como um pecado oposto à virtude da justiça. Se a justiça ensinava os cristãos a cumprir as leis e a conter a cobiça, a ira despertava um ódio impulsivo, a ponto de fazer com que as pessoas se afastassem de velhos amigos por brigas casuais ou de suas esposas por meras desavenças domésticas. Na verdade, aos olhos dos confessores, a ira era uma manifestação da natureza animal do ser humano, ao contrário, pois, da justiça, que originava de sua natureza racional.⁵²⁴ É por isso que o bispo Diogo Ortiz considera que “a justiça dá perfeição ao homem nas operações e coisas que são realizadas para o outro [...]”.⁵²⁵ O combate à ira e o fortalecimento da justiça são medidas ligadas por um mesmo fim moralizante: a regulação das formas de interação dos homens. Aliás, entre os séculos XIII e XV, passou a ser comum, como visto acima, a escrita de pregações que denunciavam os riscos da usura, avareza e vingança, visando o sucesso da comunidade civil.

Um dos principais pensadores cristãos preocupados em dissertar sobre os vínculos sociais e o porquê de um homem morar numa comunidade civil é Marsílio de Pádua – aluno célebre da universidade de Paris no século XIV.⁵²⁶ Tal pensador explica que “a comunidade civil deve necessariamente existir, caso contrário, não seria possível obter uma vida suficientemente boa. Aristóteles, o mais ilustre dos filósofos, na Política, afirma: a própria inclinação natural conduz todos os homens a este gênero de sociedade”.⁵²⁷ Recorre ao mesmo argumento Tomás de Aquino, no opúsculo *Do governo dos príncipes*, para afirmar que

⁵²² CASAGRANDE, C; VECCHIO, S. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, p. 94.

⁵²³ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 87.

⁵²⁴ CASAGRANDE, C; VECCHIO, S. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, p. 110.

⁵²⁵ ORTIZ, D. *O catecismo pequeno*, p. 210. Diogo Ortiz ainda explica, nessa mesma página, que as partes “especiais da justiça são duas: **justiça comutativa** e **justiça distributiva**. A justiça comutativa faz igualdade nos tratados e partidos que são particulares entre pessoas, como comprar ou vender [...] A distributiva faz igualdade proporcional no repartimento dos trabalhos, honras, ofícios e benefícios que o príncipe reparte entre súditos e entre partes da comunidade.”

⁵²⁶ Sobre Marsílio de Pádua e a sua produção escrita, sugiro: KRITSCH, R. *Soberania: a construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas, 2002, pp. 496-511.

⁵²⁷ MARSÍLIO DE PADUA. *O defensor da paz*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995, p. 83.

“compete ao homem viver em multidão,” pelo fato de a vida solitária limitar a sua formação [...].⁵²⁸ Na mesma esteira, D. Pedro, no *Livro da virtuosa benfeitoria*, retoma essa discussão ao defender que “o bem comum sempre é melhor que o pessoal.”⁵²⁹

Para que a sociedade laical portuguesa se estruturasse em torno de tais bases morais, foi necessária, como afirmado desde o início, a elaboração de um conjunto de lições e prédicas que justificasse a importância de as pessoas serem respeitadas umas com as outras. A corte régia avisina e os bispados nada mais fizeram do que garantir, por meio da confecção de tratados pedagógicos, a legitimidade de regras que permitissem aos varões leigos e a suas respectivas esposas viverem de um modo saudável e virtuoso no grupo no qual se inseriam.⁵³⁰ Príncipes, confessores e bispos ajudaram a naturalizar a ideia de que cuidar de si e da harmonia da casa eram deveres inseparáveis, pois o varão intemperado era aquele que dificilmente seria um bom chefe da casa ou um exemplo louvável para outros cristãos. Já o homem prudente e atento aos mandamentos da lei de Deus saberia certamente, aos olhos dos moralistas, o caminho que deveria trilhar para governar a família.

Os bispos deixavam nas mãos dos párocos a responsabilidade de zelar pela vida laical. Ao incitá-los a instruir as pessoas, forneceram-lhes as bases para saberem orquestrar a cerimônia do matrimônio, de acordo com o que era exigido pelos cânones sagrados na época. Pode-se daí deduzir que o confessor foi um dos principais agentes neste processo de correção das práticas sociais dos casados, aconselhando-os a serem sempre honestos e virtuosos, para nunca se esquecerem de honrar os votos assumidos com a esposa no dia do casamento.

Considerados tais aspectos os compromissos com os seus, falta questionar em que medida o varão aperfeiçoava suas práticas não só pela confissão de seus pecados, mas também pelo juramento firmado no altar durante a cerimônia matrimonial.

CAPÍTULO 4

Dizer a verdade: condição para ser prudente

4.1 O marido devasso como réu

⁵²⁸ Tomás de Aquino ainda assevera que “[...] o homem é mais comunicativo que qualquer outro animal gregário, como o grou, a formiga, e a abelha.” Sobre esse assunto, “diz Salomão no Eclesiástico, IV, 9: *Melhor é ser dois que um, por terem o proveito da mútua sociedade.*” TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes*. São Paulo: Editora Anchieta, 1946, pp. 18-19.

⁵²⁹ D. PEDRO. *Livro da virtuosa benfeitoria*, p. 614.

⁵³⁰ SÈRE, B. *Penser l'amitié au moyen âge*. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque. Paris: Brepols, 2007.

A proliferação de um discurso sobre a necessidade de corrigir os hábitos dos homens casados trouxe à tona a necessidade de ordenar os gestos, as expressões e as práticas dessa gente, para que se tornassem apropriadas a uma sociedade qualificável como ordenada. Martín Pérez e Clemente Sánchez – à semelhança de seus congêneres coetâneos – partem do pressuposto de que todos os gestos humanos se regem por impulsos decorridos do movimento da alma e, a partir disso, dão a conhecer um conjunto de perguntas que ajudariam o confessor a descobrir os anseios desses varões, escondidos no âmago da alma.⁵³¹ Procurando explicar melhor tal pressuposto, Pérez sugere que o fiel confesse “se mostrou mau gesto ou má cara por sanha a alguém, ou se disse algo mau ou alguma blasfêmia.” E o confessor, por sua vez, precisaria, afirma ele, observar, através da fala, se o confesso cometeu os “pecados da língua”⁵³², ou seja, deve observar se, por sanha, deu mau conselho a alguém ou se desprezou alguém em seu coração, ou se lhe mostrou” explicitamente a sua fúria.⁵³³ Semelhante direção segue Clemente Sánchez quando aconselha o confessor a instigar os fiéis, em certas circunstâncias, a se confessarem do seguinte modo: “pequei por ira em obra, com presunção e com gesto desordenado para me vingar.”⁵³⁴ Tanto Pérez quanto Sánchez propõem, nesses trechos, uma análise do movimento da alma do fiel, partindo de um complexo exame de seus comportamentos nos momentos em que agiu pelo pecado da ira ou da blasfêmia. Sugeriam-no, porque partilhavam a ideia de que o vício comanda os gestos, principalmente das mãos, quando esses escapam do controle da razão e acabam se tornando instrumentos pelos quais esses pecados se manifestam.⁵³⁵ Desse modo, ajudavam a difundir a opinião corrente, nessa época, de que os maus gestos eram expressões físicas dos vícios e, sobretudo, a equiparar o desleixo do corpo e o descomedimento dos deleites à propensão ao pecado da carne.⁵³⁶

Visando familiarizar os fiéis com os riscos provocados por esses e muitos outros vícios, Clemente Sánchez e Martín Pérez utilizaram uma ferramenta comumente valorizada por seus congêneres: versos e palavras mnemônicas com ênfase nas iniciais dos nomes das virtudes e dos pecados. Tornou-se, pois, um tópico, nesses escritos, o uso da palavra SALIGIA como um tipo de técnica mnemônica,⁵³⁷ conforme explica Clemente Sánchez:

⁵³¹ SCHMITT, J. C. *La raison des gestes dans l'Occident Médiéval*. Paris: Gallimard, 1990, pp. 40-42.

⁵³² CASAGRANDE, C; VECCHIO, S. *Les péchés de la langue*. Paris: Éditions du Cerf, 2007, pp. 17-24.

⁵³³ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. II. Ed. de José Barbosa Machado e Fernando Alberto Torres. Braga: Edições Vercial, 2009, p. 91.

⁵³⁴ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*. Ed. José Barbosa Machado. Lisboa: Edições Vercial, 2010, p. 252.

⁵³⁵ Cf. SCHMITT, J. C. *La raison des gestes dans l'Occident Médiéval*, p. 75.

⁵³⁶ SCHMITT, J. C. *La raison des gestes dans l'Occident Médiéval*, p. 183.

⁵³⁷ RÁBANOS, J, M. Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana. *Revista Hispania Sacra*, v. LVIII, n. 118, 2006, p. 417.

Os pecados mortais são sete, os quais são estes: Soberba, Avareza, Luxúria, Inveja, Gula, Ira e Acídia. E todos estes sete pecados mortais se podem ter na memória mais de ligeiro por esta palavra: **saligia** e entendes por cada letra um dos ditos pecados, s. soberba pelo primeiro. A. avareza pelo l. luxúria, pelo i. inveja, pelo g. gula, pelo outro i. ira, pelo postumeiro a acídia.⁵³⁸ (Grifos meus)

Muitas são as referências semelhantes a essa em que se pode perceber a valorização de técnicas e procedimentos elaborados para que o fiel se lembrasse de cada pecado a ser confessado. A escrita de tratados de confissão, de catecismos e de constituições sinodais impulsionou o redescobrimiento do potencial da memória artificial como um estratégico instrumento para fixar o que era recomendável e condenável praticar no cotidiano, instrumento que ajudou os fiéis a absorverem certas balizas elementares do pensamento cristão.⁵³⁹

A educação básica de um varão passava quase obrigatoriamente pela memorização do nome dos pecados mortais e também dos variados tipos de desvios sexuais então comumente praticados. Diogo Ortiz redigiu um inventário das práticas luxuriosas, a saber:

Sete são as partes e as maneiras da luxúria, em cada uma das quais há especial deformidade e desordem. A primeira é solteiro com solteira, que diz simples **fornicação**. A segunda com casado ou casada, que se diz **adultério**. A terceira com pessoa religiosa, que se diz **sacrilégio**. A quarta, com parentes ou cunhados ou cunhadas, que se diz **incesto**. A quinta, com virgem por sua vontade, que se diz **estupro**. A sexta, com virgem contra sua vontade, que se diz **rapto**. A sétima é vício contra natureza, que se dá em quatro maneiras. A primeira se diz **malícia**, quando para ter deleitação procura-se fluxo de semente. A segunda se diz **bestialidade**, com animal bruto. A terceira **sodomia**, varão com varão, mulher com mulher. A quarta não tem nome, chama-se **bruteza**, quando o marido brutalmente, e não como homem, usa de sua mulher; ação essa que, por honestidade, não se fala em particular.⁵⁴⁰ (Grifos meus)

Para conseguir admoestar o fiel luxurioso, o bispo sugere que o confessor memorize tal lista e, na hora da confissão, consiga associar cada desvio carnal confesso pelo penitente a algum dos pecados ali catalogados. Assim como Ortiz, muitos clérigos dessa época buscavam

⁵³⁸ PÉREZ, M. **Livro de confissões**. Vol. I, p. 76.

⁵³⁹ Segundo a pesquisadora Francis Yates, “na época da escolástica, o conhecimento foi aprimorado. Foi também uma época de Memória e, assim, um novo repertório imagético precisou ser criado, visando à rememoração dos nossos conhecimentos [...] O homem moral que desejasse seguir o caminho da virtude, lembrando-se do vício e evitando-o, teria mais coisas a gravar na memória do que em tempos anteriores menos complexos.” YATES, F. **A Arte da memória**. Campinas: Editora Unicamp, 2007, pp. 113-114.

⁵⁴⁰ DIOGO DE SOUSA. **Constituições de Diogo de Sousa**. Ed. Barbosa Machado. Lisboa: Edições Vercial, 2010, p. 238.

textualizar os pecados, encaixando-os em diversos tipos de inventários para ajudar o confessor quando fosse reprimir o penitente.⁵⁴¹

Esperava-se, nos séculos XIV e XV, que as palavras do confessor fossem fortes e precisas o bastante para que o fiel confessasse seus deslizes luxuriosos e que, ao confessá-los, percebesse a gravidade de sua falta para que viesse a se despertar do estado pecaminoso em que se encontrava, e assumir consigo um pacto tácito, pelo qual aceitaria evitar, no futuro, o pecado já cometido. Dito de forma mais sintética, o que se pode dizer é que o confessor provocava o varão para falar a verdade, e não expor qualquer fato ou acontecimento, isto é, somente o que bastasse para revelar algo escondido em sua memória, algo que o fizesse enxergar, em pouco tempo, a proporção de seus próprios erros cotidianos. Nesse sentido, a confissão exercia seu papel curativo, quando o penitente era surpreendido pelas próprias revelações. Sánchez propôs que o varão luxurioso, para conhecer os seus vícios, dissesse: “pequei, pois cometi a luxúria em obra de fornicção com mulher solteira ou de adultério com mulher casada [...]” Deveria também dizer: “pequei por luxúria, enganei mulheres com palavras falsas e com promessas, e as trouxe com cantares amorosos ou com palavras doces típicas dos jograis [...]”⁵⁴² A razão de se confessar sob esse molde seria assumir ser luxurioso, adúltero e mentiroso, ou seja, uma pessoa culpada e à espera de ajuda de seu confessor.⁵⁴³

Os moralistas dessa época julgavam que, somente com a interferência do confessor na vida do esposo pecador, na hora da confissão, é que este passaria a conhecer a fundo os perigos das tentações do pecado e, principalmente, os modos de evitá-los. Para eles, dizer “pequei” era o primeiro ato para o marido autorizar o confessor a ajudá-lo a examinar rigorosamente em sua vida os males de seus desvios. Nesses casos em que o homem se confessava adúltero, o grande mérito do clérigo estava justamente em auxiliá-lo a introjetar as qualidades morais que o fariam se comportar como um marido fiel, casto e íntegro.

Nesse momento em que o homem intemperado se sentia à vontade para falar sobre si, precisava, segundo Sánchez, confessar outra sentença: “pequei contra o VI mandamento, que é não farás fornicção. Pequei tendo ajuntamento com mulher, não sendo casado. E isso já disse, quando confessei meu pecado da luxúria”.⁵⁴⁴ O varão lascivo, além de se confessar luxurioso, em outro momento da confissão, também deveria afirmar, desse modo, que sua ação feria o sexto mandamento. Tal esquema era especialmente decisivo para o homem

⁵⁴¹ LE GOFF, J. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993, pp. 270-271.

⁵⁴² SÁNCHEZ, C. **Sacramental**, p. 248.

⁵⁴³ LE GOFF, J; TRUONG, N. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006, pp. 42-43.

⁵⁴⁴ SÁNCHEZ, C. **Sacramental**, p. 255.

entender que era destemperado e ainda criminoso, por descumprir um dos mandamentos sagrados. Mas, para esse mesmo Sánchez, o penitente só poderia sair satisfeito da confissão, após ouvir essa sentença de seu confessor: “pela autoridade e poderio de nosso senhor Jesus Cristo e dos bem-aventurados apóstolos S. Pedro e S. Paulo, e da santa Igreja e do ofício a mim outorgado e da minha parte, eu te absolvo dos pecados que hoje foram confessados”.⁵⁴⁵

É importante esclarecer, pois, que os clérigos mais experientes sugeriam aos penitentes maneiras de como confessar para que estes tivessem um roteiro acerca do que deveriam falar diante do confessor. Se se levar em conta que boa parte dos portugueses ignorava os mais ínfimos princípios, os confessores e bispos precisavam ensiná-los não só a rezar ou a memorizar os nomes dos sacramentos da Igreja, mas também a listar corretamente seus delitos na hora da confissão penitencial. Foi o que defendeu Sánchez: “quando o homem souber a forma de se confessar, o confessor apenas deve ouvi-lo, contudo, se ele não souber, deve ensiná-lo a falar.”⁵⁴⁶ Os clérigos asseveravam que o pecador não conseguiria confessar se não soubesse o nome dos deslizes possíveis de serem cometidos, por isso, o confessor se tornou, como ressaltado atrás, além de inquiridor, mestre dos homens ignorantes do reino. No entanto, o confessor era orientado a evitar longas conversas com os fiéis para não estimulá-los a cometer desvios de que talvez nem tivessem conhecimento até então.⁵⁴⁷

Visando evitar conversas infrutíferas na hora da confissão penitencial, Sánchez instruiu o confessor a memorizar também o seguinte verso mnemônico:

Quis, quid, ubi, per/quos, quotiens, cur, quomodo e quando [...] *Quis* quem é o pecador, *quid*, que pecado cometeu; *ubionde* foi cometido o pecado; *per quis*, quais foram as pessoas que induziram o pecador a esse pecado, *quotiens*, quantas vezes cometeu o pecado; *curpor* qual intenção o fez; *quomodo*, de que maneira, e *quando*, quando, em que dia e que tempo.⁵⁴⁸

Essas oito questões foram criadas para que o confessor conseguisse reconstituir virtualmente, na cabeça, a ação confessa pelo penitente.⁵⁴⁹ Do mesmo modo que Clemente Sánchez, Martín Pérez, no *Livro das confissões*, recomenda que o confessor “deva observar as circunstâncias que são os agravamentos dos pecados, perguntando, para o fiel luxurioso, “com quem praticou o pecado da luxúria e quantas vezes, porque, como e quando o fez.” Além disso, esse

⁵⁴⁵ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 321.

⁵⁴⁶ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 245.

⁵⁴⁷ RÁBANOS, J. M. *Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana*, p. 437.

⁵⁴⁸ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 93.

⁵⁴⁹ CHIFFOLEAUD, J. *Avouer l'inavouable* In: DULONG, R. *L'aveu*. Histoire, sociologie, philosophie. Paris: Puf, 2001, p. 82.

clérigo acrescenta que o confessor também precisaria perguntar se o pecado da luxúria “foi feito à noite, se em dias de festas e em quais, e se foi em lugar sagrado.”⁵⁵⁰ Na sequência, ainda orienta o confessor para saber se o pecado da luxúria “foi feito na igreja ou no cemitério [...] E se foi oculto e escondido [...]. E se a igreja foi violada por sangue ou por fornicio.”⁵⁵¹

Todas essas informações coletadas durante a confissão visavam contribuir para que o confessor invadisse o interior da alma do penitente para saber se este realmente cometera um pecado mortal ou apenas um pecado venial.⁵⁵² Parafraseando S. Agostinho, explica Clemente Sánchez que pecado é “vontade de ter ou de seguir o que a justiça veda e defende. Em outras palavras, é dizer, cobiçar ou fazer algo contra a lei de Deus [...]”⁵⁵³ Logo na sequência, assevera pormenorizadamente:

há dois tipos de pecados, convém a saber: pecado venial e pecado mortal. E esta divisão dá conta de abarcar todos os outros tipos de pecados: atuais, carnis, espirituais e capitais. Pecado venial sempre procede de uma vontade que move ou deixa de resistir [...]. E Agostinho considera comer, beber, falar e calar mais do que é permitido, em certos casos, como pecados veniais.⁵⁵⁴

Em linhas gerais, os clérigos consideravam que o pecado venial era obra de um ato desatento do fiel. Por exemplo, o autor anônimo do *Tratado de confissão* explica que o varão deveria ser acusado de luxurioso quando quisesse realmente saciar os prazeres da carne de forma ilícita; já numa situação contrária, em que fosse provocado por uma mulher dissoluta e não correspondesse de imediato às suas provocações, os impulsos que sentisse na hora poderiam ser fruto não de um pecado mortal, mas sim de um venial.⁵⁵⁵ Adverte Sánchez, contudo, que o pecado venial poderia se transformar em mortal de quatro maneiras: “a **primeira** quando se torna contra a consciência”. A **segunda** trata-se dos casos em que começa a trazer deleite para o pecador [...]. A **terceira** refere-se aos seus usos em demasia. “A **quarta** é a partir do momento em que não é purgado” de maneira certa.⁵⁵⁶ Mas como o pecado venial poderia ser purgado? Para Martín Pérez, os pecados veniais poderiam ser purgados pela oração, comunhão e realização de obras de misericórdia.⁵⁵⁷

⁵⁵⁰ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. I, p. 66.

⁵⁵¹ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. I, p. 67.

⁵⁵² AZEVEDO, C, M (org.). *História religiosa de Portugal*. Vol. I. Lisboa: Círculo de leitores, 2000, pp. 381-382.

⁵⁵³ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 74.

⁵⁵⁴ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 75.

⁵⁵⁵ *TRATADO DE CONFISSÃO*. Ed. José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, 2010, p. 58.

⁵⁵⁶ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 75.

⁵⁵⁷ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. II. p. 117.

Para purgar os pecados mortais, por sua vez, o penitente precisava, além disso, deixar bem nítido seu arrependimento. Entre os séculos XIII e XIV, o vocábulo “penitência” ganha vários usos, e um deles é o de servir para nomear as expressões físicas que transmitem algum sinal de arrependimento,⁵⁵⁸ como explica Pérez:

1 – Às vezes, dizemos penitência por ser aos pés do sacerdote quando é para confessar e receber a absolvição. 2 – Às vezes, chamamos penitência aquela que recebemos do clérigo para fazer a Deus emenda dos nossos pecados. 3 – Chamamos, outrossim, penitência aquela dor que tem a alma por seus pecados, e **demonstra-se, às vezes, de fora por lágrimas, gemidos e suspiros.**⁵⁵⁹ (Grifos meus)

Nessa época, tornou-se, pois, comum a escrita de referências como essa, em que confessores ou bispos passaram a chamar os gemidos, as lágrimas e todos os gestos aflitivos de “penitência”.⁵⁶⁰ Para esses moralistas, o choro de um varão rude e bruto era visto como um sopro de esperança, isto é, uma prova de que este cristão poderia mudar de vida para ser mais temperado e prudente no futuro.

Vale salientar, a propósito, que o corpo do fiel começava a participar ativamente desse processo de purificação da vida, já que as lágrimas escorridas de seus olhos espelhavam, segundo os confessores, o estado de sua alma.⁵⁶¹ Foi, sobretudo, por meio de discussões sobre as maneiras de externar a dor, bem como a respeito da diferença entre os pecados veniais e mortais, que confessores e bispos abriram uma vereda para outros letrados também discutirem os limites para as ações dos varões leigos no reino português.

4.2 Da casuística penitencial aos tribunais dos leigos

Simultaneamente ao revigoramento da confissão penitencial, os juristas da corte régia instauraram um novo modelo de tribunal para julgar, entre outros crimes, a prática de adultério dos súditos do reino português. Antes do século XIV, eram comuns litígios e disputas particulares entre a vítima e o acusado de um crime, sem qualquer mediação de algum oficial régio. Nesse tipo de julgamento, ganhava a causa a parte mais poderosa e capaz

⁵⁵⁸ Sobre os usos do vocábulo penitência, sugiro: ROUILLARD, P. **Historia de la penitencia**. Desde los Orígenes a nuestros días. Bilbao, 1999, pp. 9-54.

⁵⁵⁹ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II, p. 63.

⁵⁶⁰ BEZLER, F. **Les pénitentiels espagnols**. Contribution à étude de la civilisation de l'Espagne chrétienne du haut moyen âge. Münster: Aschendorff Verlag, 1994, pp. 39-41. VOGEL, C. **En rémission des péchés: recherches sur le systems pénitentiels dans l'Eglise latine**. Strasbourg: VARIORUM, 1994, pp. 334-359.

⁵⁶¹ PIROSKA, N. **Le Don des larmes au Moyen Âge**. Paris: Albin Michel, 2000, p. 406.

de impor à outra a sua verdade. Em meados do Trezentos, os litígios começaram a perder espaço para uma nova forma de julgamento, já que os varões passaram a aceitar a decisão judicial de um juiz neutro e idôneo, como o próprio rei ou outro nobre de grande estima.⁵⁶² Nesse novo contexto, os juízes inqueriram o acusado, ouvindo seu testemunho e consultando o *corpus* jurídico do reino para sentenciar uma pena justa aos olhos de Deus.⁵⁶³ Parecido com a confissão, mas realizado publicamente e não de maneira privada, o inquérito buscava no âmago da alma do acusado uma verdade reveladora, isto é, algum indício ou prova inquestionável de culpa que pudesse incriminá-lo pelo delito.⁵⁶⁴ Pois bem, em casos de adultério, tanto o amante como a esposa e até mesmo o marido que traísse a consorte poderiam ser julgados e condenados nesse tipo de julgamento.

As *Ordenações Afonsinas* ensinavam aos juízes que o homem casado, sendo ele cavaleiro ou fidalgo de linhagem, se cometesse adultério, deveria perder seus maravedis, mas “qualquer outro de menor condição poderia morrer por esse crime.”⁵⁶⁵ Na maioria dos casos, entretanto, o rei ou os juízes sentenciavam penas mais brandas do que as previstas nas *Ordenações* [...], mas não deixaram de justificar a decisão tomada ou de reprimir o criminoso pelo crime praticado. Por meio de uma carta, o monarca poderia sentenciar a prisão ou a soltura do adúltero, degredá-lo para Ceuta ou, apenas, prescrever uma multa para castigá-lo pela falta cometida.⁵⁶⁶

Em 1455, o monarca D. Afonso V redigiu uma carta de perdão que possibilitou a soltura de um homem acusado de manter relações com uma mulher casada do reino:

A todos juízes saibam que Pero Rabelo, funcionário do infante D. Fernando, meu prezado e amado irmão, entristeceu-nos, porque fora preso por ter sido achado com uma mulher casada e, por isto, a sua pena foi o degredo para Ceuta por alguns anos, mas ainda se encontra preso na cidade de Lisboa [...] Malgrado a decisão, deixamos ele viver e morar em qualquer um de nossos senhorios.⁵⁶⁷

⁵⁶² No século XIV, o rei se colocava como o guardião das leis e todos os seus súditos deveriam respeitar e seguir a legislação por ele imposta. GOMES DA SILVA, E. **História do direito português**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, pp. 215-22.

⁵⁶³ FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU, 2003, pp. 58-59.

⁵⁶⁴ CHIFFOLEAUD, J. Avouer l'inavouable In: DULONG, R. **L'aveu**. Histoire, sociologie, philosophie. Paris: Puf, 2001, pp. 85-89.

⁵⁶⁵ **ORDENAÇÕES AFONSINAS**. Vol. IV. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 34.

⁵⁶⁶ ANDRADE, A.; TEIXEIRA, T.; MAGALHÃES, O. Subsídio para estudo do adultério. **Revista de História**, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Universidade do Porto, Vol. I, 1978. DUARTE, L. M. Crimes na Serra, **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, Porto, n.2, 2006, pp. 81-101.

⁵⁶⁷ **DOCUMENTOS DAS CHANCELARIAS REAIS ANTERIORES A 1531 RELATIVOS A MARROCOS**. Publicados por ordem da Academia das Ciências de Lisboa e sob a direcção de Pedro de Azevedo. Tomo II. 1934, pp. 288-289.

Pero Rabelo conseguiu sua soltura. Todavia, outros varões do reino não tiveram a mesma sorte e foram obrigados a ir para Ceuta ou ficar em alguma vila de Portugal, distante de Lisboa. No mesmo ano em que o inquérito desse crime foi reaberto, D. Afonso V também mudou a sentença de um tal de João Fernandes. Segundo uma carta régia, este homem “fora degredado para o couto de Sabugal por dois anos, por ser acusado de entrar com uma mulher casada em sua casa e, por força, querer dormir com ela. Como ela não consentiu, dera-lhe muitas pancadas e coices que lhe fizeram muitos sinais negros.”⁵⁶⁸ A carta de perdão descreve, entretanto, que, em vez de ficar dois anos em Sabugal, aceitou de bom grado a decisão do rei de permanecer um ano apenas em Ceuta para cumprir o restante da pena. Comparando o inquérito de Pero Rabelo com o de João Fernandes, pode-se deduzir que as decisões judiciais mudavam de caso para caso, isto é, dependendo do contexto em que o crime fora cometido, a pena poderia ser menos branda ou mais enérgica do que outras.⁵⁶⁹ Essas discrepâncias aconteciam porque, para cada crime, era aberto um inquérito em que o juiz apurava os fatos e os testemunhos das pessoas envolvidas para chegar a uma decisão justa. Por exemplo, contra João Fernandes, pesava não apenas a cópula forçada, mas também a maneira violenta como agrediu a mulher, por isso recebeu uma sentença mais dura.

No que diz, contudo, respeito aos delitos sexuais dos varões, tanto os inquéritos régios como a casuística penitencial estavam longe de se restringirem apenas aos casos de adultério, embora fosse este um dos crimes mais combatidos por confessores e juizes. Os clérigos eruditos ensinavam que o confessor deveria abordar o varão para fazê-lo lembrar também se já havia acariciado com as mãos as partes íntimas de seu corpo para sentir algum deleite carnal. E em caso de o penitente não mencionar nada a esse respeito, o autor anônimo do *Tratado de confissão* aconselhava o confessor a perguntar para o fiel “se tratou sem vergonha as partes vergonhosas. E se foi poluto no sonho”.⁵⁷⁰ Essa prática de efusão do sêmen sem a penetração ou o contato físico com outra pessoa era chamada de poluição, e fora reprimida, nas terras ocidentais, desde os Padres da Igreja.⁵⁷¹ Em sintonia com o autor anônimo do *Tratado de confissão*, Martín Pérez recomendou aos confessores que perguntassem sempre para os varões se haviam sonhado “alguma vez com algum tipo de pecado da luxúria, e se dissessem sim,” o certo a fazer era deixá-los se explicarem. Na

⁵⁶⁸ DOCUMENTOS DAS CHANCELARIAS REAIS ANTERIORES A 1531 RELATIVOS A MARROCOS. Tomo II, p. 297.

⁵⁶⁹ DAVIS, N, Z. *História do perdão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 62.

⁵⁷⁰ TRATADO DE CONFISSÃO, p. 17.

⁵⁷¹ BECHTEL, G. *A carne, o diabo e o confessor*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998, pp. 216-217.

sequência do interrogatório, estes clérigos deveriam perguntar, do mesmo modo, se o sonho provocou “alguma torpidade”, isto é, se o incitaram “a cometer poluições durante a noite”.⁵⁷²

Mais difícil de ser julgado do que a poluição era um outro deslize: o coito anal praticado pelo varão com outros homens ou até mesmo com a própria esposa.⁵⁷³ O autor anônimo do *Tratado de confissão* sentencia que, “se macho fizer luxúria como besta, jejue sete quaresmas. A primeira a pão e água, tirando os domingos. Outrossim, macho que este pecado sodomítico em si deixar fazer, jejue vinte e oito quaresmas, mas as duas primeiras a pão e água, tirando os domingos.”⁵⁷⁴ Tamanha era a necessidade de defender o sacramento do Matrimônio que as *Ordenações Afonsinas* também reservaram um espaço para legislar sobre a sodomia.⁵⁷⁵ Logo no início de um capítulo intitulado *Dos que cometem pecado de Sodomia*, é asseverado que, “de todos os pecados, bem parece ser o mais torpe e desonesto o pecado da sodomia”, por isso, a pessoa que o praticasse “deveria ser queimada para virar pó, de tal modo que nunca de seu corpo e sepultura seja ouvida memória.”⁵⁷⁶ Bispos e confessores atestaram que o sodomita era alguém que se deixava conduzir facilmente pelos impulsos mais brutos e animais possíveis, indo contra a vontade de Deus e transpondo deliberadamente todos os limites aceitáveis para o coito.⁵⁷⁷ A partir do início do século XIII, a sodomia passou a ser matéria legislada em diferentes reinos cristãos, e as penas sentenciadas a seus praticantes era quase sempre a morte. De acordo com os cânones da Igreja, apenas o papa podia absolver um sodomita e evitar a morte deste, já que nem mesmo o bispo tinha autoridade suficiente para perdoar um crime considerado tão hediondo.⁵⁷⁸

Além de combater fortemente a poluição noturna e a sodomia, os moralistas dos séculos XIV e XV atacaram a barregania, considerada por eles outra grande afronta ao sacramento do Matrimônio. Visando combater essa união pecaminosa, os juristas sentenciam, nas *Ordenações Afonsinas*, que “o homem casado que tiver quantia de mil libras até vinte mil e tiver barregã pague pela primeira vez quatrocentas libras e sua barregã duzentas.” E, quando o homem fosse descoberto ao lado da mesma barregã pela segunda vez, deveria pagar o dobro desse valor. Mas, se mesmo após o pagamento de duas multas, o varão não abandonasse a

⁵⁷² PÉREZ, M. *Livro das confissões*, vol. I, p. 67.

⁵⁷³ ROSSIAUD, J. *Sexualités au Moyen Âge*. Paris: Editions Jean-Paul Gisserot, 2012, pp. 68-76.

⁵⁷⁴ **TRATADO DE CONFISSÃO**, p. 26.

⁵⁷⁵ BOSWEEL, J. *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*. Les homosexuels em Europe occidentale des débuts de l`ère chrétienne au XIV siècle. Paris: Éditions Gallimard, 1985, p. 369.

⁵⁷⁶ **ORDENAÇÕES AFONSINAS**. Vol. IV, pp. 52-53.

⁵⁷⁷ RICHARDS, J. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: J. Zahar,. 1993. pp. 140-146. VERDON, J. *Le plaisir au Moyen Âge*. Paris: Perrin, 1996, pp. 64-71. RIBÉMONT, B. *Sexe et amour au Moyen Âge*. Paris: Klincksieck, 2007, pp. 123-126.

⁵⁷⁸ BOSWEEL, J. *Christianisme, tolerance sociale et homosexualité*, p. 368.

mulher, poderia ainda ser preso, e sua consorte, açoitada publicamente.⁵⁷⁹ Em outra altura desse mesmo *corpus* jurídico, é advertido aos varões que não levem suas barregãs para dentro da corte régia, considerando que esse espaço deveria servir de abrigo apenas para as pessoas que cumpriam à risca os mandamentos da Igreja.⁵⁸⁰ No âmbito dos sínodos, não faltaram também críticas aos barregueiros, e uma delas é bastante expressiva, a do bispo D. Esteves de Azambuja, que determinou, no sínodo de Lisboa, que “todos os varões que tivessem barregãs públicas fossem excomungados.”⁵⁸¹

Mas cabe interrogar quem, na época, poderia ser uma barregã ou uma concubina de um homem casado? Para a mulher se tornar sua barregã, um homem precisava fechar um contrato com ela na presença de testemunhas idôneas, as quais deveriam cumprir um papel importante para a manutenção do relacionamento, intervindo na vida do casal nos momentos em que uma das partes descumprisse alguma cláusula do contrato; além disso, a mulher não podia ter menos de doze anos e pertencer a outro homem. A concubina, por sua vez, não conseguia adquirir os mesmos auxílios e era, ao contrário, tratada, na sociedade da época, como mera amante. Nem uma, nem outra, entretanto, poderiam vir a se tornar esposas legítimas e se casar, dentro dos moldes cristãos, com um leigo honrado, dado que não eram mais virgens e, aos olhos de alguns mais austeros, se igualavam às prostitutas.⁵⁸²

Diante desse quadro de deslizes relativamente correntes, os clérigos e os juristas defendiam que um passo era fundamental: o reconhecimento do erro. Este reconhecimento era vislumbrado como o início de uma nova vida para os pecadores, por isso, deveriam ser punidos e admoestados para que viessem a se sentir verdadeiramente arrependidos pelo erro cometido. Confessar suas dores, nesse contexto, tinha se tornado um dos principais imperativos para os bons cristãos e uma das formas de controle mais eficientes para os confessores.

Alguns efeitos da prática da confissão eram mais comumente esperados. Clemente Sánchez, Martín Pérez e o autor anônimo do *Tratado de confissão* propuseram, como vimos, que o confesso, ao dizer “pequei”, demonstrasse, por meio deste ato enunciativo, que seu coração estava contrito. Explica Sánchez que “contrição é dor que o homem toma de sua vontade pelos pecados que cometeu, com o propósito de os confessar [...]”.⁵⁸³ Para ele,

⁵⁷⁹ ORDENAÇÕES AFONSINAS. Vol. V, pp. 76;79.

⁵⁸⁰ ORDENAÇÕES AFONSINAS. Vol. V, p. 36.

⁵⁸¹ SYNODICON HISPANUM. Vol. II. Ed. António Garcia y Garcia e Isaias Rosa Pereira. Madrid: Editorial Católica, 1982, p. 390.

⁵⁸² RUCQUOI, A. *Aimer dans l'Espagne medieval*. Plaisirs licites et illicites. Paris: Realia/Les belleslettres, 2008, p. 18.

⁵⁸³ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 220.

porém, a contrição era apenas o começo de um longo e doloroso processo que só viria a se encerrar com o cumprimento das prescrições elaboradas pelos confessores. Mais precisamente, segundo Pérez, “além da confissão e da contrição,⁵⁸⁴ havia a terceira parte, que é a satisfação, que quer dizer emenda dos pecados confessados.”⁵⁸⁵ Juízo semelhante ao de Sánchez e Pérez fora expresso por Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, ao afirmar que, “embora o pecado se realize com o consentimento do coração, para a perfeição da Penitência era exigida, contudo, tanto a contrição do coração como a confissão pelos lábios e a satisfação pelas obras.”⁵⁸⁶ A partir do século XIII, os confessores mais sabedores começaram a definir, pois, o sacramento da Penitência como um exercício dividido entre a contrição, a confissão e a satisfação.⁵⁸⁷

Os confessores eram orientados a prescrever algumas orações, como o Pai Nosso e a Ave Maria, e também longos jejuns como forma de penitência. Visando esclarecer as maneiras corretas de realizar os jejuns, Clemente Sánchez explica que a oração precisava ser “segura, humilde, discreta, devota, vergonhosa, secreta, clara, chorosa e realizada com fervor.”⁵⁸⁸ Na sequência, não deixa de dissertar também sobre o jejum, afirmando que essa penitência deveria ser feita por todos os cristãos “depois dos vinte e um anos,” mas com a exceção “de romeiros, de pessoas idosas ou fracas e de mulheres grávidas”.⁵⁸⁹ Os clérigos mais iniciados defendiam, pois, que o penitente, ao orar corretamente e seguir à risca os dias de jejuns prescritos pelo confessor, dava o passo final para curar sua alma.⁵⁹⁰ Martín Pérez afirma, inclusive, que “estão mais próximos de Deus e dos anjos aqueles que verdadeiramente fazem penitência.”⁵⁹¹ Para esses letrados, os fiéis deveriam aprender, na catequese ou na confissão penitencial, que a redenção dos pecados ocorria gradativamente, isto é, que o perdão de Deus era o prêmio para quem cumprisse todas as penitências prescritas pelos confessores. Nesse contexto de profunda revitalização da confissão, Sánchez assevera, a propósito, que “o pecador, para alcançar a vida perdurável, e se eximir da morte deveria com

⁵⁸⁴ Clemente Sánchez faz uma diferenciação entre contrição e atrição. Para ele, “se deve ter contrição de todos os pecados. Há contrição e atrição. Atrição é arrependimento não acabado dos pecados. A contrição é o verdadeiro arrependimento[...]”. SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 220.

⁵⁸⁵ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. II, p. 93.

⁵⁸⁶ TOMAS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, Vol. IX, quest. 90, art. 3, p. 552.

⁵⁸⁷ MOLINÉ, E. *Os sete sacramentos*. Lisboa: Diel, 2001, pp. 156- 166. PAYEN, J-C. *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale*. (Des origines à 1230). Genève: Librairie Droz, 1968, pp. 54-93. MARTIN, H. confession e contrôle social à la fin du Moyen Âge In: GROUPE DE LA BUSSIÈRE. *Pratiques de la confession des Pères du desert à Vatican II*. Quinze étude d’histoire. Paris: Éditions Du Cerf, 1983, pp. 117-139.

⁵⁸⁸ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 283.

⁵⁸⁹ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, pp. 298-299.

⁵⁹⁰ MERLE, R. *La pénitence et la peine*. Théologia, droit canonique, droit pénal. Paris: Éditions du Cerf, 1985, pp. 32-34.

⁵⁹¹ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. I, p. 147.

prazer e alegria fazer e cumprir tudo o que seu confessor lhe mandar.”⁵⁹² Em sintonia com Pérez e Sánchez, Ortiz concluiu uma das partes de seu catecismo, sugerindo, do mesmo modo, que não havia melhor prova de que o pecador se tornou um homem disciplinado do que a obediência explícita ao seu confessor.⁵⁹³

Para que o sacramento da penitência fosse bem sucedido, o penitente precisava, porém, aprender a examinar também o próprio passado para projetar adequadamente o seu futuro.⁵⁹⁴ Essa discussão é resumida da seguinte forma por Diogo Ortiz:

O homem prudente deve em todas as obras olhar o passado pela memória. As coisas presentes, contingentes ou necessárias pela inteligência ou pelo entendimento. **Deve ser dócil ou disciplinável para aprender de quem mais sabe.** [...] Deve, pela providência, ordenar as coisas para seu fim.⁵⁹⁵ (Grifos meus).

Nesse trecho, Ortiz esquematiza um exercício de autoexame pelo qual o cristão faria um balanço do passado e do presente, a fim de se tornar disciplinado e dócil.⁵⁹⁶ Já tinha dito outro bispo, Isidoro de Sevilla – na obra *Etimologías*, uma das mais celebradas enciclopédias da Idade Média –, que homem dócil era aquele que era passível de ser educado.⁵⁹⁷ Retomando tal uso da palavra “dócil”, Ortiz explica que o fiel com tal qualidade permitiria que o confessor o influenciasse, aceitando seguir de bom grado seus conselhos. Assim, tal como a Filosofia Moral era importante para a formação do homem prudente, esta formação apenas seria concluída quando o fiel se tornasse disciplinado e pronto para questionar sua própria trajetória no mundo.

Mas o cristão, para se tornar disciplinável e dócil, precisava saber que, se mentisse em confissão, sentiria depois um forte peso na consciência pelas memórias dos pecados. Tal poder conferido à memória faz lembrar o tríptico presente da teoria de Agostinho – presente do passado, presente do presente e presente do futuro. Como Agostinho mesmo apregoara na obra *Confissões*: “se o futuro e o passado existem, quero saber onde estão. Se ainda não posso compreender, todavia, onde quer que estejam, não existem nem como futuro, nem como

⁵⁹² SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 280.

⁵⁹³ DIOGO ORTIZ. *Catecismo pequeno*, p. 272.

⁵⁹⁴ LECLERQ, J. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age*. Paris: Ed. Du Cérif, 1956, p. 79.

⁵⁹⁵ DIOGO ORTIZ. *Catecismo pequeno*, p. 202.

⁵⁹⁶ YATES, F. *A arte da memória*, pp. 114 – 130.

⁵⁹⁷ SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Edición Bilingüe. Texto latino, versión española y nota por Jose Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero. Introducción general por Manuel C. Diaz y Diaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, Livro X, p. 841.

passado, mas apenas como presente [...]”.⁵⁹⁸ Nessa passagem e em outras em que Agostinho tratou especificamente do peso do pecado na memória, fica sugerida a noção de que é pelo presente que se pode lamentar o pecado passado e conseguir definir novos rumos para o futuro.⁵⁹⁹ A bem da verdade, esses indicativos deram pistas para se pensar o lugar desse exercício de acusação de si na estreita relação entre passado, presente e futuro.⁶⁰⁰ Em outras palavras, essa teoria sobre o tempo ajuda a compreender a íntima associação entre passado e memória e como, a partir de tal associação, foi possível forjar mecanismos de redenção dos pecados através da confissão dos próprios desvios.

Por meio do sacramento da penitência, os confessos eram ensinados a sentir medo de alguma retaliação divina. Como Pérez bem sintetiza, “nasce da terra a verdade e vem do céu a justiça. Isto é quando o pecador assim se repreende com vontade de não pecar. Por consequência, vem do céu a justiça apacificada para lhe perdoar.”⁶⁰¹ Ora, por existir um papel salutar no ato de se confessar, falar a verdade sobre si levaria o homem pecador a se redimir nesse tribunal arquitetado e conduzido por Deus. O pároco pouco poderia fazer, no entanto, quando o confesso não se revelasse e deixasse de assumir a própria culpa. Nesse caso, sua salvação estava quase toda comprometida, e seu futuro, mais próximo das ambições de Satã de levá-lo ao Inferno.⁶⁰²

No que diz respeito à importância de se preocupar com a salvação, já dizia o bispo de Viseu, Diogo Ortiz: “a satisfação” que damos neste mundo ou a pena que pagamos por nossos pecados, “comparada às penas do Inferno e do Purgatório, é coisa muito pequena, e o pecador deve de boa vontade cumprir o que lhe manda o confessor.” Isso porque a atitude de se confessar, “acompanhada da misericórdia de Deus [...], ajuda a livrar das penas do Inferno e de grande parte das penas do Purgatório [...]”.⁶⁰³ Na verdade, tal atitude de meter medo nos homens, por lhes evidenciar tal possibilidade de perdição no Inferno e no Purgatório, mostrasse um dos recursos mais eficazes para os convencer a jamais esquecerem de confessar sempre fatos verdadeiros sobre sua vida. Martín Pérez resume essa discussão, afirmando que o verdadeiro penitente “deveria ter mais vergonha e medo de Deus do que dos homens,” e sugere que uma das formas de demonstrar esse temor era contraindo o matrimônio, através de

⁵⁹⁸ AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. Bragança Paulista, 2006, p. 283.

⁵⁹⁹ CHRÉTIEN, J-L. *Saint Augustin et les actes de parole*. Paris: Puf, pp. 121-137.

⁶⁰⁰ RICOUER, P. *Tempo e Narrativa*. Tomo I. Campinas: Papirus, 1994, pp. 27-28. E GUITON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1959, pp. 227-238.

⁶⁰¹ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. II, p. 77.

⁶⁰² LE GOFF, J. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1993, pp. 283-324. E, LE GOFF, J. *A bolsa e a vida*. A usura na Idade Média. São Paulo: Brasiliense, 2004, pp. 5-83.

⁶⁰³ DIOGO ORTIZ. *Cathecismo pequeno*, pp. 285-286.

uma espécie de pacto em que a fala o ligava à esposa e a Deus, mas esse pacto não era para todos, como veremos.

4.3 A fala do varão no altar

Entre os séculos XII e XIII, a confiança de que o testemunho oral de uma pessoa poderia ser mais fidedigno do que o registro escrito vai se perdendo, já que os homens ligados às cortes e aos principais mosteiros começaram a investir substancialmente na produção de diferentes obras para preservar a memória de seu grupo.⁶⁰⁴ Em um manuscrito compilado no mosteiro português de S. João de Tarouca, entre os séculos XIII e XIV, o seu autor justifica a importância do registro da história, asseverando que, “como se inventou o recurso da escrita, para que os fatos memoráveis não findassem na memória dos homens, nós, os frades de S. João de Tarouca, recordamos todas as coisas que nos antecederam no nosso começo”.⁶⁰⁵ Em outras palavras, os monges perceberam que a escrita do passado era a melhor maneira de registrar a história de seu mosteiro, já que os fatos, assim como as datas dos principais acontecimentos, eram esquecidos com o tempo, e a tradição oral não conseguia reter perfeitamente todos os dados e informações.⁶⁰⁶

Malgrado, no entanto, a valorização crescente da escrita, a fala, na medida em que deixava de ser um dos veículos privilegiados de conservação do saber, passava – como antecipado na primeira parte deste trabalho – a servir como uma estratégica ferramenta de introjeção de valores, ganhando novas funções e um papel decisivo na formação moral dos cristãos entre os séculos XIII e XV.⁶⁰⁷ Assim, pode-se dizer que a fala se tornava um forte mecanismo de exteriorização das dores e, ao mesmo tempo, um fecundo meio de aprendizagem, pois, através da repetição oral das lições prescritas na confissão penitencial, o penitente aprendia um novo conjunto de valores.

Nessa mesma altura em que a confissão penitencial se tornava assunto de várias obras escritas por leigos e confessores e o inquérito se mostrava peça-chave na resolução de crimes, os clérigos defenderam que o juramento do casal no altar selava sacramentalmente a união.

⁶⁰⁴ CLANCHY, M. T. **From Memory to Written Records (1066-1300)**. Oxford: Blackwell, 1993, pp. 296-297.

⁶⁰⁵ Exórdio do mosteiro de S. João de Tarouca. In: MARQUES, M, A. **Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal**, pp. 68-70.

⁶⁰⁶ FRANÇA, S, S. A História como reflexo e ensinamento In: FRANÇA, S, S. **Questões que incomodam o historiador**. São Paulo: Alameda, 2013, p. 180.

⁶⁰⁷ BÉRIOU, N. Autour de Latran IV (1215) la naissance de la confession moderne et sa diffusion In: GROUPE DE LA BUSSIÈRE. **Pratiques de la confession des Pères du desert à Vatican II**. Quinze étude d'hitoire. Paris: Éditions Du Cerf, 1983, p. 86.

Como vários outros moralistas, Pérez explica que o matrimônio só se cumpriria “por palavras” ditas de corpo presente, a saber: “Eu me outorgo logo no presente por teu marido. E eu por tua mulher”.⁶⁰⁸ Essa forma de juramento servia, segundo ele, “para pôr para fora o consentimento de dentro”.⁶⁰⁹ Revisava, assim, como os clérigos escolásticos começaram a fazer a partir dos séculos XII e XIII, certos pressupostos do pensamento de S. Agostinho de que todo sacramento da Igreja é um signo composto de uma matéria e de uma forma.⁶¹⁰ No caso do sacramento do Matrimônio, o consentimento seria a matéria, e a expressão verbal, a forma. Por isso, de modo semelhante à confissão penitencial, o matrimônio se efetivava a partir da exteriorização de uma vontade guardada no fundo da alma.⁶¹¹ No entanto, como atesta Clemente Sánchez, diferentemente da confissão, as palavras professas no casamento e até nos próprios esponsais, quando o acordo matrimonial era estabelecido, precisavam ser ouvidas por testemunhas.⁶¹²

Conquanto o noivado não fosse considerado um sacramento como o matrimônio, também era realizado a partir de um juramento pelo qual o noivo e a noiva se comprometiam a se casar no futuro.⁶¹³ No caso dos surdos e mudos que fossem se casar ou se confessar, assevera Martín Pérez, o consentimento por palavras podia ser substituído por gestos, por isso, no momento em que os surdos fossem interrogados pelo pároco, poderiam dar a resposta por meio de um aceno. Quando o fiel não falasse a mesma língua do pároco, admitia-se até que algum intérprete bem intencionado participasse desses ritos para mediar a conversa.⁶¹⁴

Nesse contexto, como o consentimento mútuo passou a ser a matéria do signo sacramental do Matrimônio, tanto os bispos como os juristas leigos proibiram os pais de casar os filhos sem a sua vontade expressa.⁶¹⁵ Na verdade, a mulher ganhava o direito de decidir com quem iria se casar e, nesse momento de revitalização da vontade pessoal, até a prostituta tinha seus direitos assegurados, de modo que nenhum homem poderia forçá-la a fazer algo a contragosto. Em uma sociedade que se queria virtuosa, a relação carnal forçada e o casamento arranjado passaram a ser combatidos ferreamente pelos confessores, na medida em que eram

⁶⁰⁸ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II, p. 145.

⁶⁰⁹ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II, p. 152.

⁶¹⁰ GONZALEZ, P. **Res et sacramentum**. Origen y aplicacion al sacramento de la Penitencial Navarra: Pamplona, 1991, pp. 32-33.

⁶¹¹ ROSIER-CATCH, I. **La parole efficace**: Signe, ritual, sacré. Paris: Seuil, 2004, pp. 330-331.

⁶¹² SÁNCHEZ, C. **Sacramental**, p. 368.

⁶¹³ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II, p. 149.

⁶¹⁴ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II, p. 70.

⁶¹⁵ HOWEL, M. The properties of marriage in Late Medieval Europe: commercial wealth and the creation of modern marriage In: DAVIS, I; MULLER, M; JONES, S, R. **Love, marriage, and family ties in the Later Middle Age**. Turnhout: Brepols Publishers, 2003, p. 19. BERNOS, M ; DE LA RONCIÈRE, C. **Fruto proibido**. Lisboa: edições 70, 1985, p. 109.

vistos como práticas pecaminosas.⁶¹⁶ Martín Pérez defende, inclusive, que “os senhores não podiam embargar” nem mesmo o casamento de seus servos.⁶¹⁷ Nada poderia estar, pois, acima da vontade dos casais.

Mas os casais não poderiam simplesmente se unir sem qualquer mediação do poder da Igreja. Algumas restrições foram explicitamente estabelecidas. Em 1500, por exemplo, o bispo da Guarda, Pero Vaz Gavião, em suas constituições sinodais, asseverou que muitas vezes o matrimônio era celebrado em segredo, o que se configurava como pecado, de forma que todos deviam “saber que a partir desse pecado ocorre muito escândalo e perigo [...]”⁶¹⁸ Assim como esse bispo, outros confessores também quiseram pôr um fim aos casamentos clandestinos e convencer o varão a procurar um pároco para realizar o casamento de acordo com o exigido pelos tratados de confissão.⁶¹⁹ Mas ainda que o fizesse, o casamento não estaria garantido, pois havia algumas regras que poderiam impedir a cerimônia de ser realizada, como explica Pérez:

Alguns cristãos não podem se casar, porque não podem tal consentimento fazer. As fêmeas que não têm XII anos e os varões que não têm XIV não podem se casar. Estas pessoas não podem se casar, porque ainda não podem cumprir o ofício da geração. Outrossim, os castrados de todo fendidos ou de todo talhados. Outrossim, os que de todo são sandeus, e loucos, não podem casar, porque não tem entendimento para tal ajuntamento consentir. E digo loucos, porque o entendimento deles é perdido. Se recuperassem o entendimento, bem poderiam se casar, e fazer todos os contratos legítimos. Porém, se perdessem o entendimento novamente, ficariam para sempre casados.⁶²⁰

O varão que possuísse as partes íntimas de seu corpo mutiladas, e por isso não pudesse procriar, era impedido de se casar na igreja. Além de tais restrições, determinava-se que, depois de casados, se o marido e a esposa não conseguissem copular, o casamento poderia ser cancelado. Mas, antes da anulação, os órgãos genitais do homem poderiam ser cuidadosamente examinados por outros varões, e o da esposa, por mulheres mais velhas e confiáveis, para que fosse detectada a causa do problema.⁶²¹ Às vezes, com uma simples mezinha prescrita por um físico, o casal poderia resolver o impasse e, enfim, copular para gerar filhos.

⁶¹⁶ OTIS-COUR, L. **Historia de la pareja en la Edad Media** – Placer y amor. Madrid: Siglo XXI de España editores, 2000, p. 114.

⁶¹⁷ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II, p. 171.

⁶¹⁸ **SYNODICON HISPANUM**. Vol. II, p. 235.

⁶¹⁹ OTIS-COUR, L-O. **Historia de la pareja en la Edad Media**, pp. 144-149.

⁶²⁰ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II, p. 151.

⁶²¹ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II, p. 195.

Além dos coxos, os sandeus também não poderiam se casar e nem se confessar, já que embaralhavam os fatos na cabeça e não conseguiam diferenciar o verdadeiro do falso;⁶²² melhor, eram naturalmente impossibilitados de revelar qualquer verdade no altar ou diante do confessor. Clemente Sánchez assevera, a propósito, que os loucos não podiam também comungar e nem serem instruídos por algum pároco, “porque não usavam a razão”. Na sequência abre uma brecha, ao afirmar que o louco que “mostrasse discrição e devoção” poderia, eventualmente, vir a receber das mãos de algum clérigo a comunhão.⁶²³ Pérez e Sánchez deixam a entender, portanto, que diagnosticar uma pessoa como louca não era algo muito difícil, pois os sintomas da sandice, como vomitar a hóstia, falar palavras desconexas ou contar histórias irreais, eram ações que chamavam bastante a atenção dos cristãos reconhecidos como sadios.

A lista de problemas que poderia levar ao cancelamento de um matrimônio não se esgota, no entanto, só com esses exemplos assinalados acima. Explica Martín Pérez que a união matrimonial também poderia ser cancelada em casos em que uma mulher serva mentisse para o noivo, dizendo ser livre, porém, “se o homem livre se casasse com mulher serva” sabendo da sua condição, “o casamento não poderia ser desfeito.”⁶²⁴ A justificativa para esse embargo era a de que a decisão do varão de se casar com uma boa esposa não podia ser influenciada por mentiras dessa natureza. Visando evitar interpretações equivocadas dos cânones da Igreja, Pérez assevera, contudo, que algumas mentiras proferidas pela mulher, antes da cerimônia, não poderiam ser usadas como argumento para a anulação do casamento, a saber: em casos em que o varão “casa com mulher pobre acreditando ser ela rica; ou casa com um mulher de maus costumes acreditando ser ela virgem; ou com alguma mulher cogitando ser ela bonita, e descobre que é feia.”⁶²⁵

O conjunto de lições absorvidas mediante o casamento ou a partir dos ensinamentos memorizados na confissão penitencial deveria ajudar a compor os hábitos quotidianos de um varão, e não o seu caráter.⁶²⁶ Em outras palavras, os vocábulos “hábito” e “caráter” ganham usos bem diferentes na linguagem corrente desses tempos. Ao dissertar sobre os sacramentos da Igreja, Sánchez assevera que

⁶²² FOUCAULT, M. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp.11-12.

⁶²³ SÁNCHEZ, C. **Sacramental**, p. 209.

⁶²⁴ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II, pp. 167-168.

⁶²⁵ PÉREZ, M. **Livro das confissões**. Vol. II, p. 168.

⁶²⁶ GALOT, J. **La nature du caractère sacramental**. Étude de théologie médiévale. Paris: Desclée de Brouwer, 1958, p. 47.

[...] **caráter** é sinal santo da fé comum pelo qual o homem é deputado para comunicar e participar com os outros fiéis cristãos nos sacramentos e em outras obras santas. Em outras palavras, caráter é uma claridade que ilumina a alma para ver mais ligeiramente que é o que tem de crer e fazer ou não fazer. E assim, caráter é uma qualidade que ordena, habilita e ilumina a alma para receber a graça.⁶²⁷

O caráter era definido, portanto, como uma marca fixada na alma para o fiel poder visualizar o caminho da salvação, uma marca impressa por Deus apenas por meio do recebimento de três sacramentos: batismo, confirmação e ordem.⁶²⁸ Além disso, o caráter encontrava-se no terreno das coisas inteligíveis, diferentemente do hábito, que está no plano sensitivo. Em outra altura do *Sacramental*, o mesmo Sánchez afirma:

quanto ao fim da virtude, S. Isidoro de Sevilla, considera que virtude é **hábito** e disposição da natura, serviço da divindade, honra do homem, mérito e galardão da vida perdurável. Nas *Etimologias*, virtude quer dizer virtude, *intus*, que quer dizer força de dentro ou *vir status*, que quer dizer estado de varão [...]⁶²⁹

Comparando esses dois trechos, pode-se deduzir que o caráter era o que permitia ao cristão iniciar sua trajetória rumo ao Paraíso, por iluminar seu caminho, já o hábito era a própria ação, isto é, configurava-se como o conjunto de práticas sociais que enobreciam a vida. O varão dócil e disciplinado mudava seus hábitos quando aprendia a controlar os sentidos corporais, evitando, por exemplo, comidas e cheiros que despertassem impulsos pecaminosos. O bispo Diogo Ortiz explica que “ouvir, ver, cheirar, gostar, tocar ou apalpar foram potências necessárias” para que nos tornássemos “animais sensíveis”, potências essas que serviam “ao conhecimento para termos ciência aquisitiva.”⁶³⁰ Em outras palavras, o fiel, por ser um animal sensível, deveria saber o que apalpar, cheirar, ouvir, comer e olhar para que seu corpo não fosse maculado. Por isso, Martín Pérez adverte o varão “para não cheirar flores e ervas que despertassem os prazeres carnis, nem tocar mulheres para sentir sua carne”.⁶³¹ Em linhas gerais, o caráter pode ser visto como um signo de distinção que separa os cristãos dos infiéis, já o hábito se afigura como a própria conduta das pessoas.⁶³²

Para remediar os supostos pecados que o desgaste do cotidiano do casamento poderia trazer e para reformular os hábitos dos fiéis, nada mais aconselhável, aos olhos dos

⁶²⁷ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 118.

⁶²⁸ GALOT, J. *La nature du caractère sacramental*, pp. 66-77.

⁶²⁹ SÁNCHEZ, C. *Sacramental*, p. 117.

⁶³⁰ DIOGO ORTIZ. *O cathecismo pequeno*, p. 227.

⁶³¹ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. II, p. 122.

⁶³² GALOT, J. *La nature du caractère sacramental*, p. 92.

confessores e bispos, do que inseri-los em um forte jogo de constrangimento, como bem diz Pérez: convém saber “se o homem comete as mais vis coisas e os mais vis ofícios. Assim se pode sarar o pecado da soberba e da vanglória”, fazendo-o sentir-se constrangido a não cometê-los.⁶³³ Pérez considerava, pelo que se deduz, a necessidade, na hora da confissão, de o pecador sentir vergonha de seus deslizes, pois só assim conseguiria aprender a controlar adequadamente seus impulsos físicos, tanto no relacionamento conjugal quanto nas diversas circunstâncias de sua vida.⁶³⁴ Em outra passagem do mesmo *Livro das confissões*, Pérez insiste na ideia de que a Igreja tem a obrigação de “constranger os maus”, não somente para recuperá-los, “mas ainda para os justos poderem viver em paz.”⁶³⁵ Nas suas próprias palavras, devia-se constranger o fiel, porque, “quem não é bem repreendido, não conhece bem seus pecados, e os pecados não bem conhecidos nunca são bem confessados”;⁶³⁶ ideia que sustenta o exame de consciência orientado pelos bispos.

Todos os indícios, como vimos no início deste trabalho, denunciam que os confessores, ao se instruírem com esses tratados de confissão, tomavam como meta principal a incumbência de convencer os homens de que a inserção na vida madura não se daria com a prática excessiva de sexo, como defendiam alguns trovadores, mas a partir da introjeção dos valores inerentes aos sacramentos da Igreja, principalmente da Penitência e do Matrimônio. O uso de tais tratados desencadeou, portanto, uma expectativa por parte dos bispos de estimular os homens nobres e comuns a compreender, de uma forma mais didática e concisa, os valores ideais de uma vida cristã totalmente pura.

Martín Pérez, Clemente Sánchez e o compilador anônimo do *Tratado de confissão*, bem como seus congêneres europeus, além dos letrados leigos da corte de Avis, definiam, como vimos, a confissão penitencial como a principal oportunidade para avaliar a conduta do homem na sociedade e, igualmente, a forma de lidar com sua esposa.⁶³⁷ Ao ser exortado a estar na condição de réu, em um julgamento terrestre por suas faltas, o marido inconstante se colocava como penitente, como uma pessoa disposta a assumir, no mínimo, três exigências básicas prescritas pelos tratados de confissão: conscientizar-se da sua condição de mero

⁶³³ PÉREZ, M. *Livro das confissões*, p. 116.

⁶³⁴ Sobre a força dos jogos de constrangimento na cultura Ocidental, sugiro: ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994, pp.35-60.

⁶³⁵ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. I, p. 27.

⁶³⁶ PÉREZ, M. *Livro das confissões*. Vol. I, p.64.

⁶³⁷ RÁBANOS, J. M. Visión y tratamiento del pecado em los manuales de confesión de la baja edad media hispana, *Revista Hispania Sacra*, 2006, pp. 435-433.

pecador; reconhecer a necessidade de lamentar o mal feito; e comprometer-se para melhorar sua vida, sobretudo por meio da penitência prescrita pelo seu confessor durante a confissão.⁶³⁸

Em uma época em que a revelação das vontades e dos segredos mais escondidos se tornam a principal forma de abrir-se para Deus e aceitá-lo como guia, o sacramento do Matrimônio e da Penitência passaram a ser o principal esteio da formação moral do varão leigo. Houve, pois, um consenso entre os eruditos leigos, confessores e bispos de que o casamento inseriria o varão na sociedade, tornando-o apto a gerir o patrimônio da família, bem como a vida de seus subordinados.

⁶³⁸ GROUPE DE LA BUSSIÈRE. *Pratiques de la confession des Pères du desert à Vatican II*, p. 57.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre o final do século XIV e o limiar do XVI, a defesa e o enaltecimento da confissão penitencial levaram ao surgimento de novas formas de edificação e, paralelamente, senão à redefinição, à pormenorização das condutas a inspirar e orientar os homens leigos na busca da salvação. Um dos efeitos dessa reordenação pedagógica, talvez o principal, foi a formação de práticas dirigidas ao aperfeiçoamento da vida do marido, desde a esfera da casa até o convívio com outras pessoas para além dela. Ora, com a incursão da Igreja rumo à ratificação dos sacramentos estabelecidos, principalmente da Penitência e do Matrimônio, emergiu uma preocupação nos reinos europeus, incluindo o português, de estimular os letrados a ordenarem e a sistematizarem os valores que deveriam inspirar os varões leigos. Conquanto, pois, em várias partes das terras latinas, os sacramentos recebessem definições praticamente idênticas, seus usos não o foram propriamente, pois, em Portugal, os bispos e arcebispos reconheceram a importância da Penitência e do Matrimônio sobretudo no combate ao que julgavam ser um dos principais males que assolavam seus territórios: a persistência de costumes mouros.

O Matrimônio começa a ganhar certo protagonismo em tratados como *O Livro das confissões*, de Martín Pérez, que reservou cerca de um terço de seu conteúdo para dissertar apenas sobre as características desse sacramento. O livro de Pérez, como vimos, foi a primeira obra, da qual se tem notícia, confeccionada no âmbito religioso, em Portugal, em que aparecem definições claras sobre a “matéria” e a “forma” do signo sacramental do Matrimônio, ou seja, as características que definiam esse rito como uma prática sacramentada e abençoada por Deus. Além de explicar as bases desse sacramento, esse livro de Pérez, bem como o *Sacramental*, de Clemente Sánchez, e o *Tratado de confissão*, de um autor anônimo, contribuíram para a promoção, em solo português, de um rol de lições sobre as virtudes cardeais da temperança e da prudência, visando o aperfeiçoamento das práticas dos fiéis leigos.⁶³⁹

Atualizando a proposição do escolástico Pedro Abelardo – pensador responsável por definir as bases da moral da intenção no século XII –,⁶⁴⁰ vários foram os letrados quatrocentistas que se empenharam em mostrar que “ninguém pode viver livre de um vício

⁶³⁹ TOXÉ, P. La copula carnalis chez les canonistes médiévaux. In: ROUCHE, M (org.). **Mariage et Sexualité au Moyen Age: Accord ou crise?** Paris: Presse de l’Université de Paris-Sorbonne, 2000.

⁶⁴⁰ CHENU, M-D. **O despertar da consciência na civilização medieval.** São Paulo: Edições Loyola, 2006, pp. 19-20.

sem conhecê-lo.”⁶⁴¹ Por isso, investiram sobretudo na instrução dos intermediários, ou melhor, na escrita de obras de fundo catequético que pudessem ajudar os párocos a saber como formar corretamente os fiéis nos ditames sagrados. Instruídos por esses intermediários de Deus, primeiramente, acerca dos nomes de cada um dos deleites condenáveis, um varão passaria, a seguir, a reconhecer por si os diversos perigos que a vida mundana lhe poderia trazer, entre os quais, o de se embriagar, o de trair a esposa ou o de trocar carícias com ela em épocas do ano em que os cuidados espirituais é que deviam estar na mira. O projeto, se admitirmos uma unidade do que foi escrito, visava ensinar-lhes uma nova língua, a fazer uso de um novo vocabulário, em que termos como temperado, prudente e honesto eram os que deveriam ser pronunciados, repetidos e naturalizados.

As técnicas forjadas para a introdução deste vocabulário visava não só os nobres, mas também os homens comuns do reino. A mais importante delas foi, sem dúvida, a publicitação dos ensinamentos. Os clérigos mais sabedores e muitos outros moralistas começaram a orientar os párocos a ditar, nas igrejas, trechos de catecismos, de constituições sinodais e de manuais de confissão para que os fiéis absorvessem lições elementares para sua formação,⁶⁴² pois defendiam que, ao absorvê-las, os fiéis evitariam deslizes rotineiros. O esperado pelos arcebispos e bispos era que o público das missas passasse a ser o receptor final de ensinamentos que foram esculpidos cuidadosamente no âmbito dos sínodos. Esses clérigos incentivavam, portanto, os cristãos a fazerem uso da memória auricular para que guardassem, no fundo da alma, importantes conselhos concernentes à prática das virtudes.⁶⁴³

O alvo principal era a remodelagem das práticas sociais dos varões. Para tanto, os clérigos julgaram que a listagem dos desvios dos leigos era uma forma de não deixar-lhes hesitar quanto ao certo e ao duvidoso, de forma que, catalogaram, por exemplo, os gestos descomedidos, os cantos trovadorescos e as brincadeiras consideradas por eles como sem decência. Para além desses deslizes, o passo seguinte em busca da ordenação social foi a proposição de soluções para conter o aumento dessas práticas pecaminosas no reino português. A primeira dessas medidas reparadoras foi o estímulo à memorização, pelos leigos rudes e ignorantes, dos nomes dos sacramentos, bem como da função social de cada um desses ritos, para que aprendessem as regras elementares de uma vida segundo os parâmetros da moral cristã. Não menos valiosa que esta medida foram aquelas voltadas para a instrução

⁶⁴¹ PEDRO ABELARDO. **Conócete a ti mesmo**. Estudio y notas de Pedro R. Santidrián. Madrid: EditoriaTecnos, 2002, p. 58.

⁶⁴² MICHAUD-QUENTIN, P. Les méthodes de lapastorale, Xe-XVe siècles, *Miscelleana medievala*, 7, 1970, pp. 76-91.

⁶⁴³ ROUCHE, M. **Histoire de l'enseignement et de l'éducation**. Paris: Édition Perrin, 2003, pp. 634-635.

dos próprios clérigos sobre como intervir na vida dos leigos. Muitos foram os cuidados no sentido de autorizar-lhes a administrar as penas e de habilitar-lhes a invadir a vida dos confessos ouvindo acerca dos seus bons e maus feitos.

Nesse longo processo de valorização da externalidade da memória, incluindo dos vícios, ainda que no ouvido do confessor, veio concorrer um outro instrumento que, antes tido como menos importante, acabou por ganhar, neste período em que uma corte letrada estava em cena em Portugal, uma importância até então não conhecida. Uma espécie de confissão mais elaborada, mais detalhada e que podia se tornar pública, começou a ser praticada pelos eruditos da corte de Avis, que passaram a externar seus valores e experiências por meio da escrita de tratados e epístolas.

Criados, assim, princípios, técnicas e meios corretivos, os clérigos quatrocentistas puderam forjar regras de contenção dos deslizes dos homens casados muito mais ordenadas e explícitas do que as de seus antecessores.⁶⁴⁴ Foi, nesse contexto, que o sacramento do Matrimônio passou a ser concebido como uma “escola” de formação de homens temperados, isto é, de varões dispostos a reformular suas práticas para ajudarem na manutenção da comunidade civil. Bispos e letrados não pouparam esforços para fazer da Filosofia Moral, especialmente da disciplina da Economia, a chave-mestra da formação do bom marido, propondo lições que deveriam ensiná-lo a cuidar do abastecimento alimentar da casa, bem como da formação moral de seus filhos e esposa. Esses moralistas também propuseram que o cotidiano do casamento poderia levar o varão a estimar a companhia de seus amigos e familiares, reconhecendo, assim, que a vida em comunidade enobrecia muito mais a alma do que a solidão.

Os bispos e letrados leigos aqui estudados deixam a entender, contudo, que não teriam como aperfeiçoar a vida dos casados sem investir na formação de técnicas de introjeção; ou melhor, esses moralistas esforçaram-se não só para inventariar práticas e ações fixadas como virtuosas, mas também para criar mecanismos que estimulassem os fiéis a internalizar valores.⁶⁴⁵ Por isso, muitos foram os clérigos que, visando o sucesso da formação moral dos casados, alegaram que a confissão penitencial era a melhor maneira de punir os varões intemperados e de fazê-los absorverem as regras elementares da vida matrimonial.

Mas tudo isso, poder-se-ia questionar, não seriam meros indicativos de como homens de Igreja idealizaram os homens condutores da sociedade? Ou seja, não seriam as prescrições

⁶⁴⁴ DUBY, G; PERROT, M (org.). **História das mulheres no Ocidente**. Vol. II. Porto: Afontamentos, 1991, pp. 143-185. E DUBY, G. (org.); ARIÈS, P. **História da vida privada**. Vol. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 21-22.

⁶⁴⁵ FOUCAUL, M. **História da sexualidade**. O uso dos prazeres. São Paulo: Graal, 2007, p. 28.

apenas meras idealizações, que somente ocultam o que realmente teria sido aquela sociedade? A tais questionamentos poderíamos responder que não há dúvida de que o discurso pedagógico é criado ou pensado para combater práticas arraigadas e que muitas vezes ele não consegue revertê-las inteiramente, mantendo-se apenas no plano do esperado. Todavia, quando tomamos os conselhos e admoestações direcionados para os homens casados como o foco deste estudo não tivemos ambição de contrapor-los às práticas, ou seja, não tínhamos a vã ambição de opor as prescrições e a vida “real” em busca de uma “verdade” reveladora, antes nos propusemos mostrar como as regras criadas, nos âmbitos dos sínodos e da corte régia, ao mesmo tempo que visavam ajudar os homens quatrocentistas a naturalizarem certos princípios cristãos, deram forma a um homem que deveria ser o modelo para os outros. A despeito de terem sido colocadas inteiramente ou parcialmente em prática tais prescrições, elas foram aqui o principal alvo, dada a finalidade deste trabalho de perscrutar os meios pelos quais os varões eram estimulados a se tornarem fiéis mais temperados e prudentes, e não o modo como supostamente se tornaram mais temperados e prudentes; o que certamente não seria possível apurar. A história, pois, que se pretendeu aqui contar foi uma história de como os preceitos e regras relativos ao controle da carne e outros sobre a gestão do patrimônio familiar foram imprescindíveis para a promoção de mecanismos específicos de constrangimento social dos varões incontidos portugueses, bem como mecanismos para sua adesão a um plano para o seu reino. Os homens dos reinos vizinhos, pelo que vimos por algumas pinceladas, também usaram métodos semelhantes, mas o quanto houve de partilhas entre eles e o quanto pode ter havido de especificidades são questões que terão de ficar para um outro trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1.1. DOCUMENTOS:

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

_____. **Dos bens do matrimônio**. São Paulo: editado por Vice-Província agostiniana do Ssmo. Nome de Jesus, s/d.

AMBRÓSIO. **La Penitencia**. Ed. Manuel Garrido Boñano. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1993.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Bauru: Edipro, 2013.

_____. **Os econômicos**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2006.

BOSCO DELEITOSO. Edição de Augusto Magne. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950.

CANÔNES DO IV CONCÍLIO DE LATRÃO. Disponível em: <www.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.html>. Acesso em: 14 abr. de 2011.

CÍCERO, M. T. **Livro dos ofícios**. O qual tornou em língua o infante D. Pedro. Ed. De Joseph M. Piel. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1948.

D. DUARTE. **Leal Conselheiro**. Ed. DE CASTRO, M. Lisboa: Casa da Moeda, 1998.

_____. **Livro de Ensinança de Bem Cavalgar toda Sela**. Ed. Josef M. Piel. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1986.

_____. **Livro dos Conselhos de El-Rey D. Duarte** (Livro da cartucha). Lisboa: Editorial Estampa, 1982.

DIOGO DE SOUSA. **Constituições de Diogo de Sousa**. Ed. Barbosa Machado. Lisboa: Edições Vercial, 2010.

DIOGO ORTIZ. **O Cathecismo pequeno**. Ed. De Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2001.

D. PEDRO. Livro da Virtuosa Benfeitoria. In: **Obras dos Principes de Avis**. Ed. Lopes Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1981.

DOCUMENTOS DAS CHANCELARIAS REAIS ANTERIORES A 1531 RELATIVOS A MARROCOS. Tomo II. Publicados por ordem da Academia das Ciências de Lisboa e sob a direcção de Pedro de Azevedo, 1934.

D. João I. Livro de Montaria. In: **Obras de Príncipes de Avis**. Ed. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1981.

EGÍDIO ROMANO. **Glosa castelhana al “Regimento de príncipes”**. Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales, Ed. García de castrojeriz, 2005.

EPITETO. **Disertaciones por Arriano**. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

FORTUNATO DE S. BOAVENTURA (org.). **Collecções de inéditos portugueses**. Coimbra: Real imprensa da Universidade, 1829.

GOSSUEN, M. **Imagem do mundo**. Ed. Margarida S. Alpalhão. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2010.

GUILHERME PARISIENSE. **Evangelhos e epístolas com suas exposições em romance**. Ed. José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, 2008.

HAGIOGRAFIAS DE SANTA CRUZ DE COIMBRA. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio e Vida de Martinho de Soure. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

HUGO DE S. VICTOR. **Didascálicon**. Da arte de ler. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2007.

JEAN CASSIEN. **Conférences**. Introductions, Traduction e Notes par Dom Eugène Pichery. Paris: Éditions du Cerf, 2008.

LACTÂNCIO. **Instituições divina** (obra completa). Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/07011.htm>>. Acesso em: 20 mar.2011.

LAPA, M. R. (org.). **Cantigas de escárnio e de mal dizer**. Editorial Galaxia, 1970.

LIVRO DAS AVES. Ed. Maria Isabel Rebelo Gonçalves. Porto: Edições Colibri, 1999.

LUDOLFO DA SAXÓNIA. **Vita Cristi**. Vol. I. Edição José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, 2012.

MANDEVILLE, J. **Viagens de Jean de Mandeville**. Ed. Susani S. L. França. Bauru: EDUSC, 2007.

MARSÍLIO DE PÁDUA. **O defensor da paz**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

MESTRE GIRALDO. **Livro de Alveitaria**. Introdução do texto e notas de Cacilda de Oliveira Camargo, Carlos Alberto Iannone e Jorge Cury. Araraquara: Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – campus de Araraquara. Centro de estudos portugueses “Jorge de Sena.” 1998.

ORDENAÇÕES AFONSINAS. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, V. Vol.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1978.

ORTO DO ESPOSO. Ed. Bertil Maler. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e cultura Instituto Nacional do Livro, 1956.

PEDRO ABELARDO. **Conócete a ti mesmo.** Estudio y notas de Pedro R. Santidrián. Madrid: EditoriaTecnos, 2002.

PÉREZ, M. **Livro das confissões.** Ed. de José Barbosa Machado e Fernando Alberto Torres. Braga: Edições Vercial, 2009, 2 v.

PERO MENINO. **Livro de falcoaria.** Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1931.

RESENDE, G. **Breve memorial dos pecados e cousas que pertencem ha confissam hordenado.** Ed. Joaquim Bragança. Lisboa: [s.n.], 1980.

RUIZ, J. **El libro del buen amor.** Paris: Sociedad de ediciones Louis Michaud, 1910.

SÁNCHEZ, C. **Sacramental.** Ed. José Barbosa Machado. Lisboa: Edições Vercial, 2010.

SAN ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologías.** Livro X. Edicion Bilingüe. Texto latino, version española y nota por Jose Oroz Reta y ManuelA. Marcos Casquero. Introduccion general por Manuel C. Diaz y Diaz. Madrid: Biblioteca de Autores Crist ianos, 2004.

SÊNECA. **Aprendendo a viver.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SYNODICON HISPANUM. Galicia. Ed. Antonio Garcia y Garcia. Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 1981, I Vol.

SYNODICON HISPANUM. Portugal. Ed. António Garcia y Garcia e Isaias Rosa Pereira. Madrid: Editorial Católica, 1982, II. Vol.

TOMÁS DE AQUINO. **Do governo dos príncipes.** São Paulo: Editora Anchieta, 1946.

_____. **Sermões sobre o Pai Nosso e a Ave Maria.** Rio de Janeiro: Edições eletrônicas, 2003.

_____. **Suma contra os gentios.** Porto Alegre: Editora Vozes, 1990.

_____. **Suma Teológica.** São Paulo: Loyola, 2005, vol. IV.

_____. **Suma Teológica.** São Paulo: Loyola, 2006, vols. I e IX.

_____. **Suma Teológica.** São Paulo: Loyola, 2009, vol. III.

_____. **Suma Teológica.** São Paulo: Loyola, 2012, vol. V.

TORRES, A. P (org.). **Antologia da poesia trovadoresca galego-portuguesa.** Porto: Lello & Irmão, 1987.

TRADADO DE CONFISSÃO. Ed. José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, 2010.

XENOFONTES. **Econômico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ZURARA, G. **Crónica de Guiné**. Ed. José de Bragança. Porto: Livraria Civilização, 1973.

_____. **Crónica da Tomada de Ceuta**. Ed. Francisco Maria Esteves Pereira. Coimbra: Academia das Ciências de Lisboa, 1915.

1.2. CATÁLOGO E DICIONÁRIOS:

MINISTÉRIO DA CULTURA. **Inventário dos códices iluminados até 1500**. Vol. II, 2001.

SARAIVA, F. R. S. **Novíssimo Dicionário Latino-Português**. Rio de Janeiro: Garnier, 1993.

TORRINHA, F. **Dicionário Latim/Português**. Porto: Gráficos reunidos, 1986.

1.3. ESTUDOS:

ALARCÃO, M; KRUS, L; MIRANDA, A. **Animalia**. Presença e representações. Porto: Edições Colibri, 2002.

ALMEIDA E CUNHA, M. C. **A Chancelaria arquiépiscopal de Braga (1071-1244)**. Noia: Editorial Toxosoutos, 2005.

ANDRADE, A; TEIXEIRA, T; MAGALHÃES, O. Subsídio para estudo do adultério. **Revista de História**, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Universidade do Porto, vol. I, pp. 93 – 129, 1978.

ARCHER, R. **Misoginia y defensa de las mujeres**. Antologia de textos medievales. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

ARIÉS, P. **História social da família e da criança**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

_____. **O homem perante a morte**. Lisboa: Publicações Europa-América, 2000.

_____; BÉJIN, A (orgs). **Sexualidades ocidentais**. São Paulo: Brasilienses, 1985.

ASSUNCIÓN, R. **Humanismo y Renascimento en la literatura española**. Madrid: Editorial Síntesis, 2007.

AZEVEDO, C. A. M (org.). **História religiosa de Portugal**. Vol. I: Formação e limites da Cristandade. Lisboa: Círculo de leitores, 2000.

BAROJA, J. C. **El Carnaval**. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

BARTHES, R. Histoire et sociologie du vêtement. **Annales, Économies, Sociétés, Civilisations**, n. 3, pp. 430- 441, 1957.

BAUBETA, P. A. O. **Igreja, pecado e sátira social na Idade Média portuguesa**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1995.

BEAUJOURAN, G. (org.) **Comprendre et maîtrise la nature au moyen age**. Paris: Libraire Champion, 1994.

BERNOS, M; DE LA RONCIÈRE, C. **Fruto proibido**. Lisboa: Edições 70, 1985.

BESCHTEL, G. **A carne, o diabo e o confessor**. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1998.

BEZLER, F. **Les pénitentiels espagnols**. Contribution à étude de la civilization de l'Espagne chrétienne du haut moyen âge. Münster: Aschendorff Verlag, 1994.

BOLOGNE, J.-C. **Histoire du mariage en occident**. Paris: Hachette Littératures, 1995.

BOLTON, B. **A reforma na Igreja na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1983.

BROUDÉHOUX, J.-P. **Mariage et famille Chez Clément d'Alexandrie**. Paris: Beauchesne et ses fils, 1970.

BLANCHARD, J; MÜHLETHALER, J. **Écriture et pouvoir**. A l'aube des temps modernes. Paris: Dépôt Légal, 2002.

BOSWEEL, J. **Christianisme, tolérance sociale et homosexualité**. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV siècle. Paris: Éditions Gallimard, 1985.

BUESCU, A. I. **Imagem do príncipe**. Discurso normativo e representação (1525-49). Lisboa: Edições Cosmos, 1996.

_____; FELISMINO, D (coords). **A mesa dos reis de Portugal**. Ofícios, consumos, cerimônias e representações (séculos XIII- XVIII). Lisboa: Círculo de leitores, 2011.

_____. **Imagens do príncipe**. Discurso normativo e representações (1525-49). Lisboa: Edições Cosmos, 1996.

_____; SOUSA, J; MIRANDA, M. A (coords). **O corpo e o gesto na civilização medieval**. Lisboa: Edições Colibri, 2006.

_____. **Na corte dos reis de Portugal**. Saberes, ritos e memórias. Lisboa: Edições Colibri, 2010.

BRAECKMANS, L. **Confession et communion**. Au moyen âge et au concile de Trente. Gembloux: Édition J. Duculot, 1971.

BRAGANÇA, J. **Liturgia e espiritualidade na Idade Média**. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2008.

BROWN, P. **Corpo e Sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BURKE, P. **A arte da conversação**. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

CAETANO, M. **História do Direito Português**. Lisboa: Verbo, 1992.

CARRUTHERS, M. **Machina memorialis**. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge. Paris: Gallimard, 2002.

CASAGRANDE, C; VECCHIO, S. Clercs et jongleurs dans la société médiévale (XIIe et XIIIe siècles). **Annales, Économies, Sociétés et Civilisations**, n. 5, pp. 913- 928, 1977.

_____. **Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge**. Paris: Aubier, 2003.

_____. **Les péchés de la langue**. Paris: Éditions du Cerf, 2007.

CAVALCANTI, G. H. **O cântico dos cânticos**. Um ensaio de interpretação através de suas traduções. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

CARVALHO, J. **Estudos sobre a cultura portuguesa do século XV**. Lisboa: Por ordem da Universidade, 1949.

CHAUVET, L. M. **Symbole et sacrament**. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétien. Paris: Éditions du Cerf, 1987.

CHARTIER, R; MARTIN, H. -J (dir). **Histoire de l'édition française**. Paris: Fayard, 1989.

_____. CAVALLO, G. **História de la lectura en el mundo occidental**. Madrid: Santillana-Taurus, 1998.

_____. Diferença entre os sexos e dominação simbólica. **Cadernos Pagu**. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero – PAGU, n. 4, pp. 37-47, 1995. Disponível em: <<http://www.pagu.unicamp.br/node/43>>. Acesso em: 20 out. 2012.

CHENU, D. C. **O Despertar da consciência na civilização medieval**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

CHRÉTIEN, J. -L. **Saint-Augustin et les actes de parole**. Paris: Puf, 2000.

_____. **Symbolique du corps**. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques. Paris: Puf, 2005.

CLANCHY, M. T. **From Memory to Written Records (1066-1300)**. Oxford: Blackwell, 1993.

COLEMAN, J. **Ancient and medieval memories: studies in the reconstruction of the past**. New York: Cambridge University Press, 2003.

CONSTABLE, G. **Three studies in medieval religious and social thought**. Cambridge University Press, 1995.

CORDEIRO, J. G. **A sacramentalidade e a ministerialidade no primeiro milênio através de alguns testemunhos patrísticos, litúrgicos e teológicos**. Lisboa: Editora da Universidade Católica, 2004.

CRISTOVÃO, F. S. O catecismo pequeno de D. Diogo Ortiz Villegas, **Humanistas**, v. L, pp. 680-70).

CRUZ, A. **Anais, crónicas avulsas de Santa Cruz de Coimbra**. Porto: Biblioteca Pública Municipal, 1968.

_____. **Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média**. Observações sobre o “*scriptorium*” e os estudos claustrais. Porto: Universidade do Porto, 1964.

DAVIS, I. **Writing masculinity in the later middle ages**. New York: Cambridge University Press, 2007.

DAVIS, N, Z. **História do perdão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DAVIDSON, D. **Subjetivo, intersubjetivo, objetivo**. Madrid: Cátedra, 2003.

DELUMEAU, J; MELCHIOR-BONNET, S. **De religiões e de homens**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. **O Pecado e o Medo**. A culpabilização no Ocidente. Vol. II. Bauru: EDUSC, 2003.

DINIS, A. J. **Vida e obra de Gomes Eanes de Zurara**. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1949.

DONAHUE, C. **Law, marriage and society in the later middle ages**. Cambridge University press, 2003.

DUARTE, L. M. Crimes na Serra. Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias, Porto, **Revista da Faculdade de Letras**, Porto, vol. II, pp. 81–102, 2006.

DUBY, G. **Idade Média, Idade dos homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Tempo das Catedrais**. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.

_____; PERROT, M (org.). **História das mulheres no ocidente**. Vol. II. Porto: Afontamentos, 1991.

_____; ARIÈS, P. **História da vida privada**. Vol. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DULONG, R. **L’aveu**. Histoire, sociologie, philosophie. Paris: Puf, 2001.

ECO, U. **Arte e beleza na estética medieval**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2010

ELIAS, N. **A busca da excitação**. Lisboa: Difel, 1992.

ELIAS, N. **A sociedade de corte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.

FEBVRE, L. **O problema da incredulidade no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FERNANDES, G. R. A pedagogia da alma no Orto do Esposo. In: MONGELLI, L, M (org.). **A literatura doutrinária na Corte de Avis**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FERNANDES, M. **Cartas, guias e espelhos**. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700). Porto: Oficina gráfica da F.L.U.P, 1995.

FIREY, A (org.). **A new history of penance**. Danvers: BRILL, 2008.

FLOREZ, G. **Penitencia y Unción de enfermos**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

FLANDRIN, J. **Um temps pour embrasser**. Aux origines de la morale sexuelle occidentale. Paris: Seuil, 1981.

_____. **L`église et la contraception**. Paris: Éditions Imago, 2006.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU, 2003.

_____. **Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. **História da Sexualidade**. O uso dos prazeres. São Paulo: Graal, 2007.

_____. **História da Sexualidade**. O cuidado de si. São Paulo: Graal, 2007.

_____. **Leçons sur la volonté de savoir**. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Gallimard, 2011.

_____. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FORMENT, E. **La filosofia de santo Tomás de Aquino**. Valencia: Edicep, 2003.

FRANÇA, S. L. Lições sobre o contentamento nas narrativas históricas. **Revista Topoi**, vol. VI, pp. 227-245, 2005.

_____. **Os reinos dos cronistas medievais**. (séc. XV). São Paulo: Annablume, 2006.

- FRANÇA, S. L (org.) **Questões que incomodam o historiador**. São Paulo: Alameda, 2013.
- FUMAGALLI; BROCCIERI. **A Estética da Idade Média**. Lisboa: Editorial Estampa, 2003.
- GADAMER, H. G. **Verdade e método II**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- GALOT, J. **La nature du caractère sacramental**. Étude de théologie médiévale. Paris: Desclée de Brouwer, 1958.
- GAMA, J. **A filosofia da cultura portuguesa no Leal conselheiro de D. Duarte**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- GARCIA Y GARCIA, A. **Estudios sobre la canonística portuguesa medieval**. Madrid: Fundacion española, 1976.
- GARNIER, F. **Le langage de l'image au Moyen Age**. Grammaire des gestes. Paris: Le léopard d'or, 1989.
- GARRETT, B. **Metafísica**. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- GENET, J. -P; VINCENT, B (éds). **État et Église dans la genèse de l'État Moderne**. Madrid: Casa de Velazquez, 1986.
- GILSON, É. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GOMES DA SILVA, N. E. **História do direito português**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- GOMES, R. C. **A corte dos Reis de Portugal no final da Idade Média**. Lisboa: Difel, 1995.
- GONTHIER, N. **Éducation et cultures dans l'Europe occidentale chrétienne (du XII au milieu XV siècle)**. Paris: Ellipses, 1998.
- GONZALEZ, P. **Res et sacramentum**. Origen y aplicacion al sacramento de la Penitencial Navarra: Pamplona, 1991.
- GUINEA, M. A. **Fiestas, juegos y espectáculos en la España medieval**. Madrid: Ediciones Lolifemo, 1999.
- GUITON, **Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1959.
- GROUPE DE LA BUSSIÈRE. **Pratiques de la confession des Pères du desert à Vatican II**. Quinze étude d'hitoire. Paris: Éditions Du Cerf, 1983.
- HALICZER, S. **Sexualidade no confessionalário**. Um sacramento profanado. Sintra: Publicações Europa-América, 1998.

HEERS, J. **Festas de loucos e carnaval**. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1987.

HEFFERNAN, T. **Sacred biography**. Saints and their biographers in the Middle Ages. Oxford University Press, 1992.

HÉRITIER-AUGÉ, F. **Masculino Feminino**: O pensamento da diferença. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

HORCH, R. E. Clemente Sánchez. **Separata de Didaskalia**, vol. XVI, 1986.

HOWEL, M. The properties of marriage in Late Medieval Europe: commercial wealth and the creation of modern marriage In: DAVIS, I; MULLER, M; JONES, S. R. **Love, marriage, and family ties in the Later Middle Age**. Turnhout: Brepols Publishers, 2003.

JACQUART, D; THOMASSET, C. **Sexuality and medicine in the Middle Ages**. New Jersey: Princeton University, 1988

JEREZ, M. **Retórica y Artes de Memoria en el Humanismo Renascentista**. Cáceres: Universidad de extramadura, 2007.

LAFAYE, J. **Albores de la imprenta**. El libro en España y Portugal y sus posesiones de ultramar (siglo XV y XVI). México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

LAPA, M. R. **Lições de literatura portuguesa**. Época medieval. Coimbra: Coimbra Editora, 1966.

LECLERQ, J. **L'Amour des lettres et le désir de Dieu**: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age. Paris: Ed. Du Cerf, 1956.

_____. **Le mariage vu par les Moines**. Paris: Cerf, 1983.

LEES, C (org). **Medieval Masculinities**: Regarding in the Middle Ages. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

LE GOFF, J. **A bolsa e a vida**. A usura na Idade Média. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993.

_____; TRUONG, N. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.

LENCART, J. **O costumeiro de Pombeiro**. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

LIBERA, A. **L'unité de l'intellect de Thomas d'Aquin**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2004.

_____. **Pensar na Idade Média**. São Paulo: Editora 34, 1999.

LUCAS, M. C. **Hagiografia medieval portuguesa**. Lisboa: Ministério da Educação, 1984.

MACEDO, J. R. Os manuais de confissão luso-castelhanos dos séculos XII-XV. **Revista Aedos**, vol. II, 1999.

_____. **Riso, Cultura e sociedade na Idade Média**. Porto Alegre/São Paulo: Editora da Universidade/ Editora Unesp, 2000.

MACHADO, J. B. Os dois primeiros livros impressos em Portugal. **Revista de Humanidades**. Braga: Universidade de Trás-os-montes e o Alto Douro, 2004.

MARQUES, J. **A Arquidiocese de Braga**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988.

MARQUES, M, A. **Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal**. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

MARQUES, O. **A sociedade medieval portuguesa**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1971.

MARTINS, A. A. **O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média**. Lisboa: Centro de história da Universidade de Lisboa, 2003.

MARKALE, J. **El amor cortés o la pareja infernal**. Palma de Mallorca: Jose J. Olañeta, 2006.

MATTOSO, J. (Org.) **História da Vida Privada em Portugal**. Vol. I. A Idade Média. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa Maia: Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.

MERLE, R. **La pénitence et la peine**. Théologia, droit canonique, droit pénal. Paris: Éditions du Cerf, 1985.

MÉTRAL, M. O. **Le mariage**. Les hesitations de l'Occident. Paris: Aubier-Montaigne, 1977.

MICHAUD-QUENTIN, P. Les méthodes de la pastorale, Xe-XVe siècles. **Miscellanea medievale**, 7, 1970.

_____. **Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge**. XII-XVI siècles. Louvain: Nauwelaerts, 1962.

MINOIS, G. **Les origines du mal**. Une histoire du péché originel. Paris: Fayard, 2002.

_____. **Histoire de la vieillesse**. De l'antiquité à la renaissance. Paris: Fayard, 1987.

_____. **História do riso e do Escárnio**. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

MOLLAT, M. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

MOLINARIO, J. **Le catechisme, une invention moderne**. De Luther à Benoît. Montrouge: Bayard, 2013.

MOLINÉ, E. **Os sete sacramentos**. Lisboa: Diel, 2001.

MONGELLI, L. M (org.). **A literature doutrinária na Corte de Avis**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____; MALEVAL, M; VIEIRA, Y. **Vozes do trovadorismo galego-português**. Cotia: IBIS, 2005.

MURPHY, J. **La Retórica en la Edad Media**. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento. Cidade do México: Fondo de cultura Económica.1986.

MURRAY, J. Masculinizing religious life: sexual prowess, the bathe for monastic identify. In: CULLUM, P, H; LEWIS, KATHERINE, J. **Holiness and masculinity in the middles ages**. Toronto: Universty of Toronto press, 2005.

NELSON, C. **A arte monástica no mosteiro de Lorvão**. Vol. I: Sombras e realidades. Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

OLIVEIRA, A. **Depois do espectáculo trovadoresco**. A estrutura dos cancioneiros peninsulares e as recolhas dos séculos XIII e XIV. Lisboa: Edições Colibri, 1992.

OLIVEIRA MARQUES, A. H. **Ensaio de história medieval portuguesa**. Lisboa: Editorial Vega, 1980.

OSÓRIO, J. A. Trovador e poeta do séc. XIII ao séc. XV: Algumas considerações, **Revista da Faculdade de Letras**, Porto, pp. 93-108, 1993. Disponível em <<http://dspace.bg.uc.pt/?q=node/398049>>. Acesso em: 20 set.2011.

OTIS-COUR, L. **Historia de la pareja en la Edad Media – Placer y amor**. Madrid: Siglo XXI de España editores, 2000.

PALAZZO, E. **Liturgie et société au moyen age**. Paris: Aubier, 1996.

PASTOUREAU, M. **Bestiaires du Moyen âge**. Paris: Seuil, 2011.

_____. **Une histoire symbolique du Moyen Âge**. Paris: Seuil, 2004.

PAYEN, J. C. **Le motif du repentir dans la littérature française médiévale**. (Des origines à 1230). Genève, Librairie Droz, 1968.

PEREIRA, A. B. **La doctrine du mariage selon saint augustin**. Paris: Gabriel Beauchesne, 1930.

PEREIRA, I. R. A vida do clero e o ensino da doutrina cristã através dos sínodos medievais portugueses: a vida do clero através da legislação sinodal. **Lusitania Sacra**, Lisboa, t. 10, pp. 37-74, 1978.

PERELMAN, L. The medieval art of letter writing: rhetoric as institutional expression. In: BAZERMAN, C; PARADIS, J. **Textual dynamics of the professions historical and contemporary studies of writing in professional communities**. Wisconsin: University of Wisconsin press, 1991.

- PIDAL, R. M. **Poesía juglaresca y juglares**. Madrid: Espasa-Calpe, 1969.
- PILOSU, A. **A Mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- PIROSKA, N. **Le Don des larmes au Moyen Âge**. Paris: Albin Michel, 2000.
- POLY, J. P. **Le chemin des amours barbares**. Genèse médiévale de la sexualité européenne. Paris: Perrin, 2003.
- QUESADA, M. **Las fiestas en la cultura medieval**. Barcelona: Areté, 2004.
- QUILLET, J. **D'une cité l'autre**. Problèmes de philosophie politique médiévale. Paris: Honoré Champion éditeur, 2001.
- QUINE, W. **Palabra e objeto**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- RÁBANOS, J. M. Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana, **Revista Hispania Sacra**, vol. LVIII, n. 118, pp. 411-447, 2006.
- RADULET, C. **O cronista Rui de Pina e “a Relação do reino do congo”**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.
- RAMOS-REGIDOR, J. **Teologia do sacramento da Penitência**. São Paulo: Paulus, 2006.
- RAPP, F. **L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge**. Paris: Puf, 1999.
- REBELO, L. S. **A tradição clássica na literatura portuguesa**. Lisboa: Livros Horizontes, 1982.
- _____. **O primitivo teatro português**. Lisboa: Bertrand, 1977.
- REDONDO, F. G. **Historia de la prosa medieval castellana**. El reinado de Enrique IV: El final de la Edad Media. Conclusiones. Guía de Lectura. Madrid: Cátedra, 2007.
- RÉGNIER-BOHLER, D (org.). **Voix de femmes au moyen âge**. Savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie. Paris: Éditions Robert Laffont, S. A, 2006.
- RIBÉMONT, B. **Sexe et amour au Moyen Âge**. Paris: Klincksieck, 2007.
- RICHARDS, J. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- RICOUER, P. **A memória, a história e o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.
- _____. **Tempo e Narrativa**. Tomo I. Campinas: Papyrus, 1994.

RODRIGUES, A. M. **Um mundo só de homens**: os capitulares bracarense e a vivência da masculinidade na Idade Média In: Estudos em homenagem ao prof. dr. José Marques. Porto, 2006.

RONCIÉRE, C. **Fruto proibido**. Lisboa: Edições 70, 1985.

ROUSSELLE, A. **Pornéia**. Sexualidade e amor no mundo antigo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

ROUILLARD, P. **Historia de la penitencia desde los Orígenes a nuestros días**. Bilbao: Mensajero, 1999.

RORTY, R. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1982.

_____. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

ROSA, M. L. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida, **Lusitânia Sacra**, Lisboa, t. 13/14, pp. 369 - 450, 2001/2002.

ROSIER-CATCH, I. **La parole efficace**: Signe, rituel, sacré. Paris: Seuil, 2004.

ROSSIAUD, J. **Sexualités au Moyen Age**. Paris: Editions Jean-Paul Gisserot, 2012.

RUCQUOI, A. **Aimer dans l'Espagne medieval**. Plaisirs licites et illicites. Paris: Realia/Les belleslettres, 1993.

_____. **História medieval da península Ibérica**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

_____. La mujer en la Edad Media. **Cuadernos de Historia**, vol. 262, n. XVI, pp. 104-113, 1978.

RIBEIRO, C; MADUREIRA, M. **O Género do texto medieval**. Portugal: Edições Cosmos, 1997.

RUIZ, T. F. Une Royauté sans Sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Age. **Annales E. S. C.**, pp. 429-453, 1984.

SARAIVA, A. **O crepúsculo da Idade Média**. Gradiva: Lisboa, 1993.

SCHMITT, J. C. **História das superstições**. Lisboa: Publicação América-Europa, 1997.

_____. **La raison des gestes dans l'Occident Médiéval**. Paris: Gallimard, 1990.

_____. **Le Corps, Les Rites, Les Rêves, Le Temps**. Essais d'anthropologie médiévale. Paris: Éditions Gallimard, 2001.

SELLES, J. F. La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino. **Cuadernos anuario Filosófico**, n. 90, pp. 9 – 198, 1999.

SEHELLART, M. **As artes de governar**. São Paulo: Editora 34, 2006.

SÈRE, B. **Penser l'amitié au moyen age**. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque. Paris: Brepols, 2007.

SERRÃO, J. **Cronistas do século XV posteriores a Fernão Lopes**. Lisboa: Biblioteca Breve, 1989.

_____. **História de Portugal**. Vol. 1. Lisboa: Editorial Verbo, s.d

STRONG, R. **Banquete**: uma história ilustrada da culinária, dos costumes e da fartura à mesa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

STRUBEL, A. **Allégorie et littérature au Moyen Âge**. Paris: Honoré Champion, 2002.

TEETAERT, A. **La confession aux laïques dans l'église latine**. Depuis le VIII siècle jusqu'au XIV siècle. Paris: J. Gabalda Éditeur, 1926.

TOXÉ, P. La copula carnalis chez les canonistes médiévaux. In: ROUCHE, M (org.). **Mariage et Sexualité au Moyen Age: Accord ou crise?** Paris: Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000.

VAUCHEZ, A. **A espiritualidade na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. **Les Laïcs au Moyen Age**. Pratiques et expériences religieuses. Paris: Cerf, 2007.

VÉNIEL, F. **Le costume médiéval**. De 1320 à 1480. Bayeux: Heimdal, 2008.

VENTURA, G. **A corte de D. Duarte**. Política, Cultura e Afectos. Vila do Conde: Verso da História, 2013.

_____. **A Igreja e o poder no séc. XV**. Dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas. Lisboa: Edições Colibri, 1997.

VERDON, J. **Le plaisir au Moyen Age**. Paris: Perrin, 1996.

VEYNE, P. **Como nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VIGARELLO, R. Corpo, saúde e doenças. In: VIGARELLO, R (org.). **História do corpo**. Da Renascença às Luzes, Petrópolis : Vozes, 2008.

VASCONCELOS E SOUSA, B. **D. Afonso IV**. Lisboa: Temas e Debates, 2009.

_____. **Os Pimentéis**: percursos de uma linhagem da nobreza medieval portuguesa: séculos XIII-XV. Lisboa: Imprensa Nacional-casa da Moeda, 2000.

VOGEL, C. **En rémission des péchés**: recherches sur le systèmes pénitentiels dans l'Eglise latine. Strasbourg: VARIORUM, 1994.

VOGEL, C. **Le pêcheur et la pénitence au moyen âge**. Paris: Cerf, 2007.

ZUMTHOR, P. **A letra e a voz**. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

WARD, J. **Women in England**. London: MPG books, 2006.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Editora Vozes. 2005.

YATES, F. **A Arte da memória**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

KANTOROWICZ, E. H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOSSELECK, R. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticas. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, pp. 134-146, 1992.

_____. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KRITSCH, R. **Soberania**: a construção de um conceito. São Paulo: Humanitas, 2002.