



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em História

UNIRIO
história

JORGE HENRIQUE OLIVEIRA DE LIMA

**OS PECADOS DOS HOMENS DE DEUS
– UMA ANÁLISE DO *TRATADO DE
CONFISSOM* E DO *SACRAMENTAL*,
PORTUGAL SÉCULO XV.**

JORGE HENRIQUE OLIVEIRA DE LIMA

OS PECADOS DOS HOMENS DE DEUS – UMA ANÁLISE DO *TRATADO DE CONFISSOM E DO SACRAMENTAL*, PORTUGAL SÉCULO XV

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Linha de Pesquisa: Cultura, Poder e Representações.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Miriam Cabral Coser

Rio de Janeiro

Programa de Pós-Graduação em História

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

2020

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

L734 Lima, Jorge Henrique Oliveira de
Os pecados dos homens de Deus: uma análise do
Tratado de Confissão e do Sacramental, Portugal
século XV / Jorge Henrique Oliveira de Lima. --
Rio de Janeiro, 2020.
135 f.

Orientador: Miriam Cabral Coser.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em História. 2020.

1. Pecado. 2. Penitência. 3. Clero. 4. Portugal
. 5. Manuais de Confissão. I. Coser, Miriam Cabral
, orient. II. Título.

JORGE HENRIQUE OLIVEIRA DE LIMA

OS PECADOS DOS HOMENS DE DEUS – UMA ANÁLISE DO *TRATADO DE CONFISSOM E DO SACRAMENTAL*, PORTUGAL SÉCULO XV.

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Miriam Cabral Coser
Orientadora – UNIRIO

Prof.^a Dr.^a Priscila Aquino Silva
Faculdade São Bento RJ – FSB RJ

Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas
Universidade Federal Fluminense - UFF

Dedico essa dissertação a pessoa que tem me acompanhado e me apoiado desde quando estava no pré-vestibular, minha querida esposa Suellen Labanca a quem tanto amo e não me canso de agradecer por tudo que ela fez e faz por mim. Sem o seu apoio jamais teria chegado até aqui. Obrigado por tudo. Quero dedicar também este trabalho ao Paulo meu lindo bebê que esta por vir.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente como sempre tenho feito em minha trajetória acadêmica e em toda a minha vida, a Deus, principio e fim de tudo, aquele que me move e me sustenta sem ele nada posso fazer. Obrigado Senhor por todo teu cuidado comigo.

Agradeço a minha esposa Suellen Labanca, amor da minha vida, minha companheira de tantos anos, ao meu lado em todos os momentos, sempre me apoiando sempre me incentivando a ir além. Jamais chegaria aqui sem você meu amor. Junto com a minha esposa agradeço a esse pequeno ser que ela carrega em seu ventre, meu filho Paulo que mesmo antes de vir a esse mundo, encheu minha vida de alegria e esperança.

Agradeço aos meus pais por me darem a vida e por todo apoio e carinho, agradeço também a minha irmã por todo amor. Aos meus irmãos da Comunidade Católica Pequeno Rebanho que tanto rezaram e rezam por mim, meus sinceros agradecimentos.

Não poderia faltar também o agradecimento mais do que merecido a minha compreensiva e dedicada orientadora Miriam Coser, que embarcou na minha mudança de tema e entendeu as dificuldades pessoais que passei durante toda essa jornada. Muito obrigado mesmo professora, você é para mim um exemplo de pessoa e de profissional.

Agradeço a contribuição dos professores que compuseram minha banca a Priscila Aquino e Edmar Checon, suas indicações foram valiosas e aprimoraram minha pesquisa.

Por fim agradeço a UNIRIO por todos os professores que tive durante o mestrado, toda estrutura da universidade, a Priscila que foi tão solícita em todo esse meu tempo na universidade e aos meus colegas feitos nesse período.

Resumo

A dissertação em questão tem como tema principal os pecados do clero português, identificados pela análise de dois manuais de confissão do século XV: o *Sacramental* e o *Tratado de Confissom*. Após o concílio de Latrão IV, todo fiel cristão é obrigado a se confessar ao menos uma vez ao ano, de forma privada e ao seu pároco local. Essa mudança no sacramento da penitência traz implicações na prática religiosa de então, para leigos e clérigos. Nesta pesquisa o foco é o clero, que agora assume mais uma função, essencial para a cristandade medieval, que é a de administrar o perdão divino e que também se submete a norma de Latrão IV, pois o confessor também se confessa. Desse grupo da Igreja portuguesa destacar-se-ão as suas fraquezas morais e formativas através do estudo desses dois manuais e da bibliografia analisada.

Abstract

The main theme of the dissertation in question is the sins of the Portuguese clergy, identified by the analysis of two 15th century confession manuals: the *Sacramental* and the *Tratado de Confissom*. After the Lateran IV Council, every Christian is obliged to confess at least once a year, privately and to his local parish priest. This change in the sacrament of penance has implications for religious practice at that time, for laypeople and clergy. In this research the focus is on the clergy, who now assume another function, essential for medieval Christianity, which is to administer divine forgiveness and who also submits to the Lateran IV norm, as the confessor also confesses. From this group of the Portuguese Church, their moral and formative weaknesses will be highlighted through the study of these two manuals and in the analyzed bibliography.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| Introdução | 11 |
| | |
| 1 – Capítulo - O pecado e o perdão - A Nova disposição do sacramento da penitência no Concílio de Latrão IV | 19 |
| | |
| <i>1.1 – O desenvolvimento da doutrina penitencial</i> | 21 |
| 1.1.1 – Antigo e Novo Testamento | 21 |
| 1.1.2 - Séculos I ao III | 23 |
| 1.1.3 - Séculos IV a VI | 28 |
| 1.1.4- Século VII a X | 34 |
| 1.1.5- Séculos XI e XII | 38 |
| | |
| <i>1.2 - A Vita apostólica, o contexto pré-conciliar</i> | 46 |
| | |
| <i>1.3 – Latrão IV e o Canon XXI</i> | 51 |
| | |
| 2 - Capítulo – O sacramento da penitência em Portugal e os manuais de confissão | 57 |
| | |
| <i>2.1 – Os administradores do perdão divino</i> | 57 |
| 2.1.1 - A estruturação do clero | 57 |
| 2.1.2 – Os conflitos | 62 |
| | |
| <i>2.2 – A Igreja portuguesa séculos XIII – XV</i> | 66 |
| 2.2.1– A Igreja local e a norma universal de Latrão IV | 70 |
| 2.2.2– A aplicação da norma | 73 |
| 2.2.3 – Os confessores portugueses – Instrução e moralidade | 78 |
| | |
| <i>2.3 – A Literatura penitencial em Portugal</i> | 84 |
| | |
| 3 – Capítulo - Os pecados do clero | 91 |
| | |
| <i>3.1 – Apresentação das fontes</i> | 92 |

| | |
|---|-----|
| 3.1.1 – Sacramental ----- | 93 |
| 3.1.2 - Tratado de Confissom ----- | 99 |
| | |
| 3.2 – <i>Análise Temática – Os pecados do clero</i> ----- | 103 |
| | |
| Conclusão ----- | 127 |
| | |
| Bibliografia ----- | 132 |

Introdução

“*Omnis utriusque sexus*” é assim que inicia a norma XXI do Concílio de Latrão IV, importante concílio do período medieval que define uma nova prática para o sacramento da penitência. Agora este passa a ser obrigatório ao menos uma vez ao ano por ocasião da Páscoa, deve ser realizado de forma individual e auricular, ao pároco local e, como diz o trecho em latim, todos os fiéis devem se submeter a essa regra.

Devido a essa norma conciliar a importância do clero na sociedade se amplia, pois é ele o administrador do perdão divino. Em uma sociedade marcada pela doutrina de pecado, pelo medo do inferno, esse remédio de salvação é essencial. Porém este clero não possui o mesmo nível de formação. O sacerdote como menos instrução, o pároco, sobretudo das regiões rurais é o que tem mais contato com o povo e tem sua demanda de atendimento aos fiéis aumentada. Por isso, era necessário que ele fosse bem formado e um dos meios utilizados para suprir essa deficiência de formação foram os manuais de confissão.

Como se apontou da norma XXI de Latrão IV, todos os fiéis são obrigados a se confessar, inclusive os confessores. Os manuais de confissão são instrumentos que auxiliam o ofício do confessor, ajudam no processo de inquirição da alma do penitente, indicam situações de pecados dos sacerdotes, situações agravantes, penitências a serem cumpridas. Nesta pesquisa serão analisados dois manuais de confissão, o *Sacramental* e o *Tratado de Confissom*, e em ambos serão destacados os pecados do clero.

O trabalho tem como eixo central o sacramento da penitência após o concílio de Latrão IV, na mudança que a norma XXI deste concílio aplica ao sacramento. A partir disso se seguirá um percurso que foi dividido em três capítulos: o primeiro tem o objetivo de analisar o pecado e a disposição XXI do IV Concílio de Latrão. Será ressaltada a teoria de pecado desenvolvida desde o início do cristianismo e a visão de homem que ela gera, o contexto pré conciliar, a análise das atas conciliares. No segundo capítulo tratar-se-á da Igreja portuguesa, a importância dos manuais de confissão, a situação do clero português a partir do século XIII. No terceiro estudar-se-ão as fontes principais da pesquisa que são o *Tratado de Confissom* e o *Sacramental* naquilo que falam sobre os pecados do clero.

O primeiro capítulo tem como título: O pecado e o perdão - a nova disposição do sacramento da penitência no concílio de Latrão IV. Esse capítulo se inicia com a compreensão do pecado, na doutrina desenvolvida sobre esse tema desde o início do cristianismo. Consequentemente será destacada nessa parte a trajetória do sacramento da penitência, a forma como a Igreja administrou o perdão dos pecados. Com o auxílio do trabalho de autores como Jean Delumeau, Guy Betchel e Ana Isabel Carrasco Manchado será sublinhado o curso do sacramento da penitência e a questão do pecado e perdão dentro da visão eclesial.

A doutrina cristã ensina que Jesus veio salvar a humanidade do pecado, esta herda de Adão e Eva a marca do pecado original do qual o homem é liberto pelo sacramento do batismo. Esse ensinamento eclesial moldou um entendimento sobre o homem, em especial no período medieval. Jacques Le Goff ressalta que para uma época impregnada pela religião a resposta sobre o que é o homem só pode vir pela maior expressão da ciência religiosa: a teologia. (LE GOFF, 1989. P.11).

Segundo Jacques Le Goff o entendimento do cristianismo medieval sobre o que é o homem é que ele é uma criatura de Deus, sua história e destino se conhecem através do livro de Gênesis da Bíblia, no Antigo Testamento. Neste relato bíblico compreende-se que o homem é criado por Deus e que lhe é dado à soberania sobre a natureza e como Le Goff afirma:

Por isso, o homem medieval, está vocacionado para ser senhor de uma natureza dessacralizada da terra e dos animais. Mas Adão, instigado por Eva que, por sua vez, tinha sido corrompida pela serpente, isto é pelo mal, pecou. A partir daí, dois seres habitam nele: o que foi feito “á imagem e semelhança de Deus” e o que, tendo cometido o pecado original, foi expulso do paraíso terrestre e condenado ao sofrimento – que, para os homens, se concretiza no trabalho manual e, para as mulheres, nas dores do parto – a vergonha, simbolizada pelo tabu da nudez dos órgãos sexuais, e à morte.” (LE GOFF, 1989. p. 11).

Esse homem marcado pelo pecado, mesmo após o batismo, volta a pecar e sobre essa circunstância das reincidências é que a doutrina penitencial se desenvolve. Nessa parte do trabalho será destacado como a Igreja foi ao longo dos séculos, desde sua herança judaica até o século XIII do concílio Lateranense IV, refletindo e sistematizando a maneira de renovação do perdão, indo da penitência pública não renovável à penitência tarifada com a sua confissão privada que é o sistema iniciado

pelos monges irlandeses do século VI e que revolucionou a prática sacramental. Será apontado também todo o desenvolvimento da teologia sobre pecado, com a contribuição de autores da patrística e da escolástica, o sistema dos sete pecados capitais, a importância dos dez mandamentos no exame de consciência do pecador.

Será desenvolvida uma análise do contexto religioso no pré-concílio de Latrão IV e para isso recorrer-se-á ao conceito trabalhado por Brenda Bolton, a *Vita apostólica*, que é segundo a autora um novo anseio religioso iniciado no século XI, mas com grande influência no XII. Verifica-se nesse período, segundo a autora, uma mudança na ênfase religiosa, em vez da fuga do mundo, agora a importância do ingresso evangélico na realidade mundana, do retorno ao ideal apostólico.

Isso também marca uma procura maior pela leitura do Evangelho e uma tomada de consciência do pecado de maneira individual (BOLTON, 1983. p.19). Todas essas questões influenciarão nas decisões do concílio. Conforme destaca a autora, até mesmo o próprio papa Inocêncio III buscava o ideal da *Vita Apostólica*.

Neste capítulo ainda se procederá a análise das atas do concílio de Latrão IV, na edição traduzida para o espanhol de Raymunda Foreville (1973). Segundo Giuseppe Alberigo os concílios ecumênicos são uma reunião de bispos convocados para discutir assuntos de interesse da cristandade, como questões doutrinárias e costumam ser classificados pelo seu teor dogmático e pastoral (ALBERIGO, 1995. p. 8).

Segundo esse mesmo autor, os concílios medievais têm como característica o empenho na regulamentação da *societas christiana* do ocidente (ALBERIGO, 1995. p. 8). O Lateranense IV, por exemplo, é conhecido pela sua dimensão dogmática. O papa Inocêncio III percebe a necessidade de reformas nos costumes, moralização do clero e da Igreja, de se afastar do poder temporal e a necessidade de se reconquistar a terra santa.

Pela análise das atas conciliares se faz possível identificar como símbolo de Latrão IV: a confirmação da fé trinitária, a teologia sacramental na confirmação da transubstanciação do pão e do vinho, o apontamento do sacramento da penitência para aqueles que pecaram após o batismo, a indulgência para os cruzados na luta contra os hereges e a preocupação com a formação do clero.

Do estudo das atas conciliares o que mais importa nesse trabalho é a norma XXI de Latrão IV pela mudança que causa no sacramento da penitência, na sua forma agora individual e auricular e na obrigatoriedade de ser uma vez ano e ao pároco local. Uma consequência disso é o fato que se desenvolve a separação da penitência como virtude

interior para a penitência sacramento, enquanto instrumento de vínculo com a Igreja. O centro do sacramento após Latrão IV torna-se o ato de confessar os pecados ao sacerdote e a consequente absolvição, que esse tem o poder de conceder ao penitente.

Um dos papéis desempenhados agora pelo sacerdote é o de juiz, que deve ter a capacidade de inquirir aquele que se apresenta diante de seu tribunal, interrogá-lo, avaliar as circunstâncias agravantes ou atenuantes do pecado, investigar as faltas que o penitente esconde dele mesmo e conceder depois a absolvição, que precede a expiação.

Nessa nova visão do sacramento, o confessor que é um representante de Deus, é juiz e intercessor ao mesmo tempo, é um mediador da salvação. A partir disso se reforça ainda mais a autoridade que a Igreja já gozava na sociedade medieval, ela se fazia presente no cotidiano dos fiéis, pela aplicação dos sacramentos como no caso do batismo no nascimento e até na morte pela extrema unção. Agora pós Latrão IV o fiel deve mais uma vez se submeter e recorrer à instituição que dispensa o perdão divino, recorrerá ao tribunal da penitência obrigatoriamente pelo menos uma vez ao ano em ocasião da Páscoa.

O segundo capítulo dessa dissertação tem como título: O sacramento da penitência em Portugal e os manuais de confissão. Nesta parte a análise se deterá sobre o clero, em especial aos párocos que tiveram após o dispositivo XXI de Latrão IV a sua demanda de serviços espirituais aumentada.

Hilário Franco Júnior (2011) aponta que desde o início do cristianismo há uma concentração de atividades num grupo minoritário, isso se dava devido à crença dos fiéis de que alguns homens recebiam essa função do próprio Deus. Os relatos evangélicos destacam Cristo transmitindo o seu poder aos apóstolos e esses por sua vez o fizeram a outros, essa transmissão de poder é origem da distinção entre clero e laicato.

Pierre Bourdieu (1992) fornece uma base teórica importante para entender essa distinção entre clérigos e leigos, esta permite classificar o clero como um corpo de especialistas que possuem o monopólio dos bens de salvação. Esse autor aponta o efeito da urbanização nessa monopolização dos bens espirituais, o cristianismo se desenvolve em um ambiente citadino, em que as complexidades próprias desse meio influenciam as questões religiosas, separando um grupo que se aplica a moralização e sistematização da religião de outro que tem uma relação de consumidor dos bens espirituais.

Como ressaltado, o cristianismo é uma religião que se desenvolve, em seus inícios, no ambiente urbano, por isso um grupo da hierarquia eclesiástica, o clero secular, tinha como suas funções atender a essa sociedade citadina, através dos

sacramentos em especial. No entanto, ao longo da história cristã outra estrutura eclesial surge, são os monges, aqueles que buscaram se afastar das tentações próprias da cidade, partindo para uma vida eremítica no deserto, experiência inicial do Oriente, mas que também chega ao Ocidente. De um início de vida como eremitas, esses monges posteriormente se organizaram em grupos, em cenóbios e para melhor organização dessa vida em comunidade adotaram uma regra, disso vem o nome dessa outra classe clerical, o clero regular.

Ainda destacar-se-é que a influência da *Vita Apostolica* na cristandade do século XII e seguintes, fará surgir um novo componente clerical, as ordens mendicantes, que são considerados como membro do clero regular, pois vivem sob a inspiração de uma regra, mas também trazem elementos do clero secular, como a sua presença no século, no mundo, trabalham em especial na evangelização das cidades. Serão feitos apontamentos sobre o processo de estruturação do clero cristão, os conflitos diante das outras estruturas sociais, em destaque o conflito entre poder temporal e espiritual, como a Igreja buscou lidar com isso.

O cristianismo é uma religião de aspiração universal, desde o seu início buscou ir muito além da região da Judeia, dentro de seu desenvolvimento e estruturação, a Igreja se fez presente em várias regiões da Europa. Nesse capítulo será estudada a Igreja em uma dessas áreas da cristandade, Portugal, dentro do recorte dos séculos XIII- XV.

Será destacado o processo de estabelecimento e a importância da Igreja junto à sociedade portuguesa. A análise será sobre um grupo que em Portugal, segundo José Matoso, era minoritário e representava cerca de 1% da população, mas apesar de ser uma minoria, detinham a posse de 20% do território nacional e, sobretudo, exerciam muita influência na população em geral. (MATOSO, 1993. p. 361).

Outro autor que será incluído nessa discussão sobre a Igreja portuguesa é Isaias Pereira que se dedica ao estudo das documentações produzidas pelos sínodos portugueses a partir do século XIII. Em seu trabalho constata a preocupação do alto clero português com os padres pouco instruídos que agora, pós Cannon XXI do concílio de Latrão IV, tem um papel importante a desempenhar.

Isaias Pereira destaca que no sínodo de Lisboa de 1403, por exemplo, o arcebispo João Esteves de Azambuja, tratando sobre as qualificações aos postulantes aos cargos eclesiásticos, deixa claro não só o problema cultural do clero, mas como também o de desconhecimento da fé católica.

Numa tentativa de atalhar a ignorância do clero, decide o arcebispo de Lisboa não aceitar ninguém à recepção das ordens ou à colação de um benefício «salvo sabendo bem cantar ou sendo gramatico». Além disso, quando se tratasse de benefício com cura de almas seria necessário conhecer «as dietas sciencias e os dictos artigos da fé e as outras cousas sobredictas que pertencem a saber a aqueles que teem regimento de cura de almas». (PEREIRA, 1978. p.41).

O autor destaca que no meio de um povo de maioria analfabeta, essas exigências para o clero são importantes de sublinhar. Existia um clero culto formado pelas universidades, seja pela portuguesa ou pelas estrangeiras, porém os estatutos sinodais referem-se mesmo ao clero espalhado pela diocese e que não tinha facilidade de acesso às escolas. Eram esses que estavam mais em contato com a população, enquanto os mais bem formados trabalhavam nas catedrais, exerciam cargo na cúria diocesana ou até na corte.

Outra questão a ser trabalhada nesse segundo capítulo é sobre a vida moral do clero. Isaias Pereira, por exemplo, disserta que pela análise dos documentos sinodais sobre o comportamento dos presbíteros encontravam-se a ausência de castidade, o vício do jogo, um vestuário não condizente com a sua função, a falta de compostura durante a celebração dos ofícios divinos e a prática da simonia.

Era esse clero mal formado que deveria, a partir dessas mudanças ratificadas pelo quarto concílio de Latrão, adquirir o monopólio da confissão. Seria ele o “diretor de consciências”, por isso uma formação doutrinal, moral e também canônica se torna uma exigência para o cargo.

Justamente para atender essa necessidade formativa é que surgem os manuais de confessores, que são segundo Paolo Prodi uma literatura jurídica, com indicações práticas sobre como agir diante do exposto em foro interno pelo penitente. O conteúdo dessas obras, por exemplo, trata da questão da classificação de pecados e indicação de penas. (PRODI, 2005. p.91).

A partir do trabalho de demais autores será destacada a importância desse tipo de literatura em Portugal no século XV, a penitência torna-se depois de Latrão IV um sacramento muito importante e como já destacado havia uma necessidade de formar o baixo clero sobre esse tema.

Nos manuais de confissão, o pecado é o centro, eles descrevem casos, situações, agravantes e atenuantes das faltas dos fieis e de toda essa casuística. Deteremos a

análise no que se refere ao clero, que pecados e circunstâncias lhes são mais recorrentes. Cabe destacar que o clero é o agente difusor desse novo discurso da Igreja sobre o sacramento da penitência, a eles também é confiada à missão de cumprir uma regra conciliar, por isso a preocupação do alto clero com a formação dos eclesiásticos considerados menos doutos.

O terceiro capítulo da dissertação tem como título: Os pecados do clero. Nesta terceira parte da pesquisa, serão analisados dois manuais o *Tratado de Confissão* e o *Sacramental*. Duas obras impressas em português voltadas para atender a formação do clero. Ambas as obras são de conteúdo casuístico, porém o *Tratado de Confissão* é um livro mais sucinto nas descrições dos casos de pecado e penitência e no conteúdo catequético. Já o *Sacramental* é um livro mais abrangente nos casos de pecado e penitência e ainda tem um material catequético maior para informar as principais questões do dogma católico.

Nessas duas obras é possível identificar aquilo que se refere ao clero, os cuidados que devem ter e os pecados mais recorrentes. Será identificado nessas fontes o que é indicativo aos sacerdotes, comparando os trechos dos dois escritos para melhor compreender esse grupo tão importante desse período da Baixa Idade Média portuguesa.

Retomar-se-á pelo estudo das fontes temas discutidos em outros capítulos como: o aumento da importância do clero paroquial dada pelo Cannon XXI de Latrão IV, a preocupação na formação desse grupo considerado pouco instruído, a questão de ser exemplo para os fiéis, a distinção do clero regular e secular e quais tipos de pecados são mais identificados para cada grupo.

Nesta parte do trabalho será utilizada a teoria dos discursos de Michel de Foucault como auxílio na análise dos manuais. Tendo como base Foucault, pode-se compreender o clero português como o agente difusor desse discurso eclesial pós Latrão IV. No entanto, como se pode identificar pela análise das fontes, o *Tratado de Confissão* e o *Sacramental*, os clérigos também sofrem os efeitos dessa norma, pois vemos as recomendações para os curas de almas, além dos pecados a que esse estão mais propensos a cometer.

A confissão é uma prática de sujeição dos leigos e também do clero, o Cannon XXI é claro, “todo o fiel”. Todos aqueles que fazem parte da Igreja, desde quem faz parte da sua estrutura produtora de discursos e daqueles que estão fora disso. Todos pecam logo todos devem se confessar. O mesmo que concede o perdão, que detém o

monopólio dos bens de salvação, deve buscá-lo de outro membro especialista, e justamente por isso deve se submeter ao mesmo processo inquisitorial ao qual conduz.

1 – Capítulo – O pecado e o perdão - A Nova disposição do sacramento da penitência no Concílio de Latrão IV

Pecado e Perdão, são temas caros ao cristianismo, estão presentes desde o seu início e são fruto de muitas reflexões dos principais autores cristãos. Neste primeiro capítulo, destacar-se-á o desenvolvimento da doutrina penitencial até a nova disposição de Latrão IV, das heranças judaicas do cristianismo até a confissão obrigatória imposta pelo Canon XXI do concílio Lateranense IV.

O cristianismo nasce dentro do judaísmo, Jesus e seus primeiros discípulos são judeus. Destaca Simon Mimouni (2004, p 52) que no século I a religião judaica tem contornos muitos diversificados, tanto com relação às crenças como às práticas, são diversos grupos e correntes religiosas em disputa, não há uma autoridade religiosa que regule a prática ortodoxa comum, o que é um elemento normal em todos os segmentos é a crença em um único Deus, que é o de Israel.

O autor ainda revela que o historiador Flávio Josefo (c.a. 38-100 d.C.) descreve quatro grupos da corrente judaica do século I que são: os saduceus e os fariseus, com amplas referências no novo testamento; os essênios e os zelotas. Os dois primeiros grupos são a maioria do judaísmo, os outros dois são considerados como marginais, a estes Flávio Josefo nomeia de *hairesis*, de onde se origina a palavra heresia. Em sua origem este termo não denota nada de pejorativo, significa apenas uma escolha de uma escola filosófica ou religiosa, no latim essa palavra foi traduzida para *secta*, porém Simon Mimouni (2004. p.53) enfatiza a diferença que esta palavra tem no judaísmo com relação ao cristianismo.

Uma seita cristã é um agrupamento - em geral de modesto efetivo - dissidente em relação a uma autoridade, essa separação é o que o caracteriza. No judaísmo as tendências a diferenciação em raras ocasiões resultaram em cismas, por isso segundo o autor para o judaísmo é melhor usar termos como grupos ou correntes. (MIMOUNI, 2004, p. 53).

Disserta Simon Mimouni que no decurso do século I surgem outros grupos, de tendências mais proféticas e messiânicas, entre esses tem o dos discípulos de Jesus de Nazaré, diz o autor que: “Pelo menos até o ano 70 e mesmo até o ano 135, eles formarão uma corrente no seio do judaísmo, inicialmente de tendência profética e, depois, messiânica.” (MIMOUNI, 2004. p.54).

À medida que esta corrente crescia ela foi cada vez mais se distinguindo do judaísmo. A aceitação de não judeus em suas comunidades, a aproximação com a cultura grega, a produção dos primeiros escritos, a influência de Paulo de Tarso, tudo isso contribuiu para a distinção entre a nova e a antiga aliança.

Um elemento que se percebe no cristianismo desde o seu início é a doutrina sobre o pecado. A tradição cristã, por exemplo, interpreta que Jesus veio salvar a humanidade deste mal que a assola desde Adão e Eva. Esse é um tema relevante para a fé cristã, objeto de muitos estudos, práticas, sistematizações. O autor Guy Bechtel, por exemplo, sobre isso, destaca que:

O cristianismo é uma religião do pecado o que muito bem anuncia Jesus ele veio não pelos justos, mas pelos pecadores. E pecador o cristão o é antes de ter cometido qualquer acto. O pecado original acompanha-nos desde o nascimento. Vimos ao mundo culpados porque Adão e Eva pecaram no jardim do Paraíso. (BECHTEL, 1999, p. 27).

Sobre esse desenvolvimento da doutrina sobre o pecado, Ana Isabel Carrasco Manchado, destaca que apesar desse tema estar presente desde o início do cristianismo ele foi se instalando de maneira paulatina:

La salvación y la condena, la culpa, el Pecado original y la gracia, son polos sustanciales de definición del cristianismo, sobre todo en su versión paulina y agustiniana. En consecuencia, el pecado, en tanto en cuanto se relaciona con el valor supremo social (que era la salvación personal), termina por entretenerse con todas las actividades humanas de la época. (CARRASCO MANCHADO, 2012, p. 53).

Destaca essa autora também que:

El pecado es una noción desde la cual se otorga sentido a la realidad material y espiritual, siendo un poderoso instrumento de creación de símbolos y de alegorías. La noción de pecado, durante muchos siglos, será un elemento básico de las formas de interpretación del mundo, al menos mientras sea el clero el que domine la cultura y el pensamiento. (CARRASCO MANCHADO, 2012, p. 54).

Conforme destaca Daniel Rops no cristianismo desde suas origens se compreendia que o que tornava alguém cristão era um ato de fé, os candidatos a entrar no caminho aprendiam o que deveriam crer e depois eram batizados. Esse rito do batismo conforme destaca o autor é antigo e fundamentado desde o início do cristianismo, exemplo do rito de João Batista nas margens do Jordão e que segundo os relatos evangélicos o próprio Jesus se submeteu e também aponta:

“Sepultados com Ele (Cristo) no batismo – escrevera São Paulo aos Colossenses -, com Ele também ressuscitastes por vossa fé no poder de Deus, que o ressuscitou dos mortos (2,12). E é por isso que o batismo é conferido na noite de Páscoa: o batizado morre e ressuscita com Cristo. (ROPS, 1988. p.205).

Pelo ensinamento cristão o que também se percebe desde o seu início, é que o batismo era a prática de remissão dos pecados, realizada com pessoas adultas e já convertidas, por esse rito o fiel tinha toda sua culpa apagada e recebia vida nova, esse era o meio de se livrar da condenação de Adão e Eva. Porém, caso o cristão após o batismo pecasse, ele era submetido a outro rito:

Através de uma nova cerimônia, que não se chamava ainda confissão, perdoar-se-ia ao faltoso, sendo este retomado na comunidade. Desta vez, seria, todavia necessário dar provas sérias. Duas condições eram estabelecidas. Reintegrar-se-ia o pecador, mas esta amnistia exercer-se-ia uma vez só; e, nesta segunda ocasião, o perdão não seria gratuito: de uma forma ou de outra, haveria uma penitência. (BECHTEL, 1999, p. 65).

Esse é um ponto importante a se destacar, o que fazer com o fiel que peca após o batismo. A questão da renovação do perdão é algo importante, como e quantas vezes isso é possível, o que o fiel deveria fazer para merecê-lo, quem é o ministro da Igreja que pode concedê-lo. Essas são algumas das questões presentes na História da Igreja na sua pastoral penitencial. Nessa parte da análise apontar-se-á o desenvolvimento da doutrina penitencial, da herança judaica até o sistema de confissão que será imposto por Latrão IV.

1.1 - O desenvolvimento da doutrina penitencial

1.1.1 - Antigo e Novo Testamento

A noção de pecado amplamente desenvolvida no cristianismo tem sua origem na tradição veterotestamentária. O pecado no Antigo testamento está associado com a questão da aliança. Segundo Andrea Ribeiro (2018) na narrativa bíblica explica-se a escolha do povo de Israel por Iahweh como decorrência dos fracassos da humanidade (Adão e Eva, dilúvio e Torre de Babel). Israel é escolhido como embaixador junto às nações, uma eleição indissociável da aliança que determina um conjunto de deveres e responsabilidades e de expectativas para esse povo. Destaca a autora que:

Dessa forma, para o texto bíblico, o “povo de Israel” é escolhido como aquele que deverá seguir as leis divinas e ser um “povo santo”, já que as outras nações não aceitaram a aliança com Deus. Santificado, esse povo guiaria as outras nações para a salvação. (RIBEIRO, 2018, p.121).

Essa aliança, ainda pela narrativa do Antigo Testamento, teria início com a História de Abrãao¹, sendo depois também reafirmada com Moisés no livro de Exôdo² que relata a saída do Egito e o tempo no deserto do “povo escolhido” rumo à terra prometida (RIBEIRO, 2018, p.121). Segundo Helder Alexandre (2013), a história do povo de Israel, conforme os relatos bíblicos, é marcada pela infidelidade de Israel e o seu retorno para Iahweh.

Algumas dessas infidelidades, ou seja, pecados, são graves e são punidos com a morte, caso da idolatria por exemplo.³ Destaca também Helder Alexandre que a responsabilidade por manter a aliança, ou seja, de não pecar, é coletiva, mas também exige uma responsabilidade individual⁴. Ainda se encontram nos textos bíblicos que Iahweh quando inflige um castigo é para corrigir o homem⁵ e que o perdão divino sempre está disponível, mas ele exige uma conversão. (ALEXANDRE, 2013, p.9).

O Antigo Testamento aponta uma prática penitencial que é a da expulsão da sinagoga, devido à má conduta, de um membro do povo judaico. Segundo Helder Alexandre essa punição poderia ser perpétua ou temporária, diz também o autor sobre como se davam as práticas penitenciais:

As liturgias penitenciais celebravam-se em ocasião de alguma calamidade, considerada como consequência da culpa de um indivíduo ou

¹ “Iahweh disse a Abrãao, depois que Ló se separou dele: “ Ergue os olhos e olha, do lugar em que estas, para o norte e para o sul, para Oriente e para o Ocidente. Toda a terra que vês, eu a darei, a ti e à tua posteridade para sempre. Tornarei tua posteridade como poeira da terra: quem puder contar os grãos de poeira da terra poderá contar seus descendentes! Levanta-te! Percorre essa terra no seu comprimento e na sua largura, porque eu a darei a ti. ” (Gn 13, 14-17) .

² “Agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim propriedade peculiar entre todos os povos, porque toda terra é minha” (Ex 19,5)

³ “Quanto ao profeta ou intérprete de sonhos deverá ser morto, pois pregou rebeldia contra Iahweh vosso Deus que vos fez sair da terra do Egito e vos resgatou da casa da escravidão, para te afastar do caminho em que Iahweh teu Deus te ordenou caminhar. Deste modo extirparás o mal do teu meio”.(Dt 13,6)

⁴ “Os pais não serão mortos em lugar dos filhos, nem os filhos em lugar dos pais. Cada um será executado por seu próprio crime.” (Dt 24,16)

⁵ “Castigando o erro tu educas o homem...” (Sl 39, 12a)

da coletividade (Jz 20,24. Rs 21,26-27). Posteriormente fixaram-se dos dias de penitência sendo a mais importante a festa do “Jom Kippur” (Nm 29, 7-11; Lv 16). Compreende dois momentos de purificação e a condição pública geral dos pecados. O ritual inclui a abstenção do trabalho, alguns ritos de penitência e jejum, uma assembleia no Templo e a oferta de alguns sacrifícios particulares. Em tudo isso é envolvida toda a comunidade, sacerdotes e povo, que o celebram em conjunto. (ALEXANDRE, 2013, p.10).

Com relação ao novo testamento, Helder Alexandre destaca que o vocabulário para pecado gira em torno dos termos gregos *amartano*⁶ que significa o que é contrário a Deus e *amartia* que indica o pecado do homem. São essas palavras de origem do Antigo Testamento que são colocadas nos discursos de Jesus, que em seu tempo tem a concepção de pecado marcado pela lei e pela casuística. Ainda revela o autor que as escrituras neotestamentárias não fornecem uma liturgia penitencial, se excetuar a purificação ministrada por João Batista. (ALEXANDRE, 2013, p.10).

Ainda no Novo Testamento se tem o exemplo dos escritos paulinos que introduzem o termo reconciliação. Pela análise das cartas do apóstolo, torna-se possível ter o conhecimento da forma como as comunidades cristãs se comportam perante o pecador. São textos que indicam, por exemplo, que a correção deve ser feita pelo chefe da comunidade. Ainda destaca Helder Alexandre:

Paulo indica-nos a prática concreta da exclusão, em que se distinguem três elementos essenciais: a) a exclusão acontece por motivos graves e evidentes (2 Tes 3, 6-15; Cor 5,6-11 – ociosidade que se torna um peso para a comunidade, incesto, fornicação, avareza, furto, idolatria, maledicência, embriaguez). b) a exclusão é feita por meio de uma espécie de sentença realizada por Paulo ou pela comunidade em nome e com a autoridade do Senhor; c) a excomunhão é medicinal, porque evita o contágio do mal na comunidade, mas também reserva um espaço para a conversão do pecador. (ALEXANDRE, 2013, p.16).

1.1.2 - Séculos I ao III

Nos séculos iniciais da história do cristianismo (I ao IV) em relação às práticas penitenciais o batismo permanece sendo para a maior parte dos cristãos o único meio de remissão dos pecados. Destaca Helder Alexandre que não existe uma legislação uniforme, cada província elabora um sistema penitencial para aqueles que cometeram

⁶ Esse uso da língua grega para o Antigo Testamento, se dá devido a utilização pelos evangelistas da versão Grega das Escrituras Hebraicas conhecida como Septuaginta ou Versão dos Setenta (LXX). Vertida, aproximadamente no séc. III a.C. para grego a partir de antigos manuscritos hebraicos (hoje não mais disponíveis).

pecados mais graves depois do batismo. Segundo o autor esses movimentos penitenciais exercem-se na assembleia de modo comunitário e público.

Helder Alexandre (2013. p.19) aponta o fato de que a *Didaqué*, importante escrito catequético que data dos fins do século I, não trata da penitência, nem da excomunhão de forma aprofundada. Apesar de serem citadas a repreensão em forma privada e a excomunhão, elas são consideradas numa dimensão moral, não se descreve como se dava o seu processo.

Outro texto indicado pelo autor sobre a questão da penitência e que é considerado um marco na história da doutrina penitencial, é *O pastor de Hermas*. Esta é uma obra escrita em meados do século II d.C em Roma e em língua grega, embora também possua uma tradução latina, feita pouco depois, que foi a que sobreviveu. O autor Hermas seria um ex-escravo convertido ao cristianismo. É um escrito importante da antiguidade cristã e isso se constata pelas frequentes referências que se encontram dele em várias obras do período patrístico como, por exemplo, em Ireneu, Clemente de Alexandria e Orígenes. A obra era muito utilizada na instrução dos recém-convertidos ao cristianismo, conforme se identifica pelo testemunho de Eusébio de Cesaréia (c.a. 265-339 d.C.):

Visto que o mesmo apóstolo, nas saudações finais, da carta aos romanos entre outros menciona Hermas (Rm 16,14), a quem se atribui o livro intitulado Pastor, é bom saber que também este é contestado por alguns que não o colocam entre as obras recebidas, enquanto outros julgam-no muito útil, principalmente para os necessitados de iniciação elementar. Estamos agora cientes de que é lido publicamente nas Igrejas e verifiquei ter sido empregado por alguns autores mais antigos. (HE, III, 3,6. p. 115).

A obra foi bastante difundida especialmente no Oriente e a controvérsia em torno de sua canonicidade foi definida no concílio ecumênico de Hipona em 393, onde se definiu o cânon bíblico. Trata-se de um escrito extenso com 114 capítulos em que a preocupação central do autor é de cunho moral, ressaltando o aspecto da misericórdia divina pronta a agir sobre o pecador arrependido.

Helder Alexandre destaca que esse escrito também ensina que o batismo é a via de remissão dos pecados, porém tendo em vista a dimensão escatológica, a iminência do fim do mundo, ao pecador pode ser oferecida uma última chance, no entanto isso é algo excepcional.

Tendo em conta que para o Pastor de Hermas a penitencia sacramental não é reiterável, o acolhimento na comunidade não pode ser renovado um grande número de vezes, não por princípio, mas pela não sinceridade do arrependimento. O princípio de uma penitencia única condicionará a evolução da penitencia. (ALEXANDRE, 2013, p 21).

Helder Alexandre destaca também que a disciplina penitencial no século III ocorre num tempo de grandes perseguições como a de Décio em 250, de Valeriano em 257-259, de Diocleciano entre 284 e 305. A perseguição de Décio, em específico, foi breve, mas violenta, provocando um número considerável de apostasias mais ou menos graves.

Os lapsi⁷ foram classificados de acordo com o grau de sua apostasia, como destaca Helder Alexandre (2013, p.24): os *Sacrificati* que eram aqueles que rendiam sacrifícios aos deuses e ao imperador; os *Thurificati* que eram os que queimavam incenso aos ídolos ou ao imperador; *Libellatici* seriam os que obtinham ou aceitavam um certificado de sacrifício sem terem o realizado de fato. Os que se mantinham fiéis e não praticavam nenhum desses atos foram chamados de confessores, já o *Martyres* foram os que sofreram prisão e a tortura ou a morte.

Diante dessa situação em que a penitencia pública não poderia ser repetível, destaca Helder Alexandre que surgiram duas questões: “Que pecadores se podem admitir à penitência? A penitência a cumprir é suficiente para justificar a reconciliação?” (ALEXANDRE, 2013, p. 24-25). A resposta dada pela doutrina de Montano⁸, que Tertuliano (c.a. 160-222 d.C.) transmite⁹, é severa e negativa. A penitência depois do batismo é possível, mas não deve ser aplicada para que os fiéis não sejam incitados a pecar.

Tertuliano dará um grande impulso a esta corrente montanista, porém de sua obra podemos distinguir dois períodos: um mais acolhedor, no seu escrito *De poenitentia* em que admite que a Igreja receba todos os pecadores sem exceção, desde que passem por uma expiação proporcional as suas faltas. E outro mais rigorista, na sua

⁷ Termo em latim que denominava os cristãos, que durante o período de perseguição negaram a fé.

⁸ Segundo Eusébio de Cesareia em sua História Eclesiástica Montano era um dos novos crentes da Mísia, nos limites da Frígia, no tempo que Grato era procônsul da Ásia, que: “Como um possesso, em falso êxtase, pôs-se a falar em seus excessos, a proferir palavras estranhas e a profetizar de forma inteiramente oposta ao uso tradicional conservado pela antiga tradição da Igreja “. (Livro V, XVI, VII. p. 254).

⁹ “Potest ecclesia donare delicta, sed non faciam, ne et alii delinquant” TERTULIANO, De pudicitia, 21,7, in PL 2,104. apud ALEXANDRE, 2013. p. 25.

fase montanista que é marcada pelo documento *De pudicitia* em que ele se opõe ao papa por admitir a reconciliação de adúlteros e fornicadores. (ALEXANDRE, 2013, p. 25).

Revela também Helder Alexandre que Tertuliano foi o primeiro a apresentar um processo penitencial que se tornaria estável depois da era apostólica. Dizia este que a expiação para a remissão das faltas graves comporta um tempo de provação severa. Além das disposições interiores, é pedido ao penitente a *exomologese*, que significa confessar-se diante de Deus, o processo de expiação continua mediante uma série de atos de mortificação de modo a realizar uma conversão de vida para se alcançar misericórdia.

Mediante a confissão, o pecador é sujeito a uma “censura divina” que se traduz na recusa da *communicatio ecclesiastica* e é assim excomungado. O acto de excomunhão era indispensável para a penitência no qual o bispo era decisivo. Estes actos acontecem diante da porta de entrada da Igreja ou *pro foribus ecclesiae*, e depois na própria Igreja. Fora da Igreja o pecador pede para ser admitido à penitencia. Depois de ser admitido, entra na Igreja e aí se realiza a *exomologese*. Após este tempo mais ou menos longo e indispensável, realiza-se a reconciliação na e pela Igreja, que este autor identifica com Cristo. É o bispo que reconcilia o penitente e que lhe dá o perdão, como reconhece mesmo o Tertuliano montanista. (ALEXANDRE, 2013, p. 26).

Cabe destacar também a inovação com relação à doutrina penitencial que é a divisão entre faltas remissíveis e não remissíveis, apresentadas por Tertuliano em sua fase montanista:

Desde então, Tertuliano, não sem embaraço, remete à misericórdia de Deus os grandes pecadores a quem ele recusa a reconciliação eclesiástica, e que, em contradição com os mesmos princípios montanistas, reconhece aos bispos o poder de reconciliar, excepto a restringir este poder às faltas de menor importância. Nem antes de Tertuliano nem depois dele, encontramos semelhantes distinções “ (VOGEL, Cyrile. *Le pecheur et la penitence* p. 22 apud ALEXANDRE, 2013. P. 27).

Tertuliano faz uma lista de pecados menores, que ele chama de cotidianos que ele considera remissíveis, elabora igualmente uma lista de pecados graves como: idolatria, homicídio, adultério, fornicação, falso testemunho, engano, mentira, espetáculos do circo e do estádio.

Outro autor da patrística cristã a tratar do tema da penitencia citado por Helder Alexandre é Cipriano, bispo de Cartago no período da perseguição de Décio. Desse autor pode-se destacar sua condenação aos abusos da concessão do perdão, a distinção

entre os penitentes, casos menos graves penitencia breve, caso mais graves longo período de purgação, tendo sua comunhão com a Igreja apenas concedida em caso de perigo de morte.

Com relação a prática penitencial, Cipriano segue a tradição da penitência pública, que se trata da exclusão do pecador da comunhão eclesial por meio do ministro da penitencia, a confissão dos pecados – exomologese - e a readmissão pública na Igreja por meio do ministro da penitência que impõe a mão. Esta prática aplica-se aos casos graves, como a renegação da fé e o adultério. Deste autor cristão também se destaca o caso da penitência para os clérigos, que ao serem readmitidos na Igreja o seriam no estado laical. Exemplo disso foi o presbítero Trófimo, que se converte de um cisma, é readmitido em Roma, mas somente como leigo. (ALEXANDRE, 2013, p.37).

Outro autor da patrística apresentado por Helder Alexandre (2013, p.40) é Orígenes (c.a. 185-254 d.C.) que se debruça abundantemente sobre a realidade moral do pecado e os meios para obter perdão. Sua doutrina aparenta ser de cunha rigorista, porém segundo Helder Alexandre ele se coloca dentro da tradição patrística que o precede. Orígenes faz a distinção entre pecados mortais e não mortais, diz também que para os pecados graves sujeitos a excomunhão existe a possibilidade da penitencia, no entanto apenas uma só vez.

Segundo Orígenes o perdão é obtido pela penitência, que é um castigo medicinal, com a *interitus carnis* se realiza a purificação. Indica o autor sete formas para se obter o perdão: o batismo, o martírio, a esmola, o perdão mútuo, a conversão, a caridade e a penitência eclesiástica. (ALEXANDRE, 2013, p. 40).

Um discípulo de Orígenes, Gregório Taumaturgo (c.a. 160-270 d.C) atesta a existência de vários graus de penitentes e os divide em relação a sua participação na celebração comunitária, eram estes: *flentes*, *audientes*, *substrait* e *consistentes*. Os primeiros permaneciam fora ou ao fundo da Igreja, vestidos de saco, mendigando àqueles que entravam. Os segundos tinham acesso à escuta das escrituras, participavam da primeira parte de celebração e eram despedidos na parte da consagração da eucaristia. Os *substrait* poderiam participar de toda missa, mas de joelhos ou prostrados. Os *consistentes* poderiam participar da missa inteira, mas não tomavam parte do ofertório e da comunhão eucarística. (ALEXANDRE, 2013, p.44).

Ainda sobre essa fase inicial do cristianismo (Séculos I ao IV), Helder Alexandre cita um documento normativo que provém da Síria dos finais do século III, o *Didascalia Apostolorum*, que fornece elementos sobre a penitência. No livro II, por

exemplo, são enumerados os deveres dos bispos e as obrigações e direitos dos pecadores. No capítulo XVI o texto apresenta um início do ritual penitencial.

A doutrina sobre o pecado não é muito detalhada, em especial na apresentação dos diversos graus de culpa. O documento diz, segundo Helder Alexandre, que o pecado mortal faz perder a vida do Espírito, e com a sua ação o pecador separe-se da Igreja e também a mancha. Porém, a remissibilidade de todos os pecados é uma certeza, os pecadores sinceramente arrependidos podem ser de novo reconciliados com Deus. Com relação aos pecados sujeitos à excomunhão o conteúdo é vasto e expresso com normas práticas.

Sobre o que é dito da excomunhão destaca-se que:

A excomunhão é o meio pedagógico mais forte que o bispo pode aplicar com ponderação aos pecados mais graves e somente quando a admoestação for ineficaz. A excomunhão é motivada pelo perigo que o comportamento dos pecadores constitui para a moralidade dos fieis, pela mancha na Igreja e pelo exemplo eficaz para outros cristãos. (ALEXANDRE, 2013, p. 46).

Existem dois tipos de excomunhão na Didascalia que Helder Alexandre, se utilizando de Karl Rahner, destaca como: real e litúrgica. A excomunhão real se inicia quando o pecador se retira da vida litúrgica e social da comunidade por sua própria iniciativa. Se o pecador não tomasse a iniciativa, o bispo poderia expulsá-lo de forma pública sendo auxiliado pelos diáconos ou outros membros da comunidade.

A excomunhão litúrgica poderia durar entre três e sete semanas até a reconciliação. O processo se iniciava pelo bispo que introduzia o penitente na comunidade reunida, este então confessava a sua culpa, pedia perdão e prometia arrepender-se. O bispo dirigia um discurso de admoestação e de exortação e lhe dava instruções para o período de penitência, durante o qual deveria rezar, jejuar e permanecer isolado. Depois era despedido e deveria ser considerado por todos como um excluído da comunidade. A reconciliação realizava-se algumas semanas depois, o bispo recebia o pecador diante de toda comunidade, impunha as mãos, toda a comunidade rezava junto e o penitente era readmitido ao seu lugar na Igreja. (ALEXANDRE, 2013, p. 46-47).

1.1.3 - Séculos IV a VI

No período do século IV a VI tem-se na História do cristianismo a marca do fim das perseguições e o afluxo de novos convertidos com cada vez menos base de conhecimento da fé cristã, devido a entrada de povos germânicos nos territórios que antes eram do império romano e a formação dos primeiros reinos. Isso tudo traz consequências para a disciplina penitencial que se torna mais rígida. Soma-se a isso o fato de que a partir de Teodósio I (c.a. 379-395 d.C.) o cristianismo torna-se a religião oficial do Império, com o Edito de Tessalônica, em 380 d.C.

André Vouchez destaca desse período que o cristianismo se tornou uma questão de práticas exteriores, de obediência de preceitos. Diz o autor que:

O Evangelho libertara o homem da escravidão da Lei, para retomar os termos de São Paulo. Mas esse ideal de liberdade espiritual era inacessível para os povos bárbaros, cuja instalação sobre as ruínas do Império Romano constituiu, segundo a expressão de Focillon, "uma irrupção da pré-história na história". No contato com eles, e à medida que penetrava em profundidade nos campos, a fé cristã corria o risco de degradar-se em práticas supersticiosas. Nessa perspectiva, obrigar os povos batizados a viver de novo sob a Lei, restabelecendo as observâncias veterotestamentárias, pode parecer, paradoxalmente, um progresso espiritual. (VOUCHEZ, 1995, p.13).

Helder Alexandre (2013, p.49) destaca que a prática penitencial mantém a mesma forma de Tertuliano, Cipriano e Orígenes. Sistematiza o autor esse processo penitencial como: primeiro a entrada na penitência, segundo o estado penitencial de expiação na ordem dos penitentes e por último a reconciliação realizada pelo bispo. Todos esses momentos são cronologicamente distantes um do outro.

Com relação ao primeiro passo que é a entrada na penitência, segundo Helder Alexandre (2013, p.50) isso acontecia por meio de um rito litúrgico específico no início da quaresma, em geral era um ato livre. Era também uma ação pública, mas não implicava uma confissão pública. No fim da celebração o penitente era simbolicamente expulso da Igreja, no entanto isso não implicava que fosse excluído de poder frequentar a Igreja ou ter relações sociais com outros membros da comunidade, com exceção dos apóstatas.

O segundo passo no processo penitencial é a entrada na *ordo poenitentium*, que se afirmava como um estado particular na Igreja, característica da penitência canônica. Durante este estado existem três tipos de obrigações: gerais, rituais ou litúrgicas e especialmente penitenciais. Os pecadores ao entrarem nessa situação na Igreja devem

seguir uma vida mortificada com jejuns, esmolas, com provas concretas de conversão interior da virtude da penitencia.

Helder Alexandre aponta que uma forma de privação muito comum nessa época era a abstinência de carne, outro gesto penitencial comum era o de os penitentes permanecerem de joelhos nos dias de festa ou o de serem os encarregados de levar os defuntos à Igreja e de lhes dar sepultura.

Ainda nos diz o autor que no ocidente se usava um grau entre os penitentes ao contrário do que acontecia no Oriente, era competência do bispo fixar a medida da penitência, segundo a gravidade das faltas e o zelo e disposições do pecador e ainda destaca que: “Assiste-se igualmente a um processo especial para os pecados secretos que exigiam certa restrição de publicidade, como atestam Agostinho e o Papa Leão Magno, uma espécie de penitência semi-pública” (ALEXANDRE, 2013, p. 52).

O último estágio no processo penitencial é o da reconciliação que segundo Helder Alexandre era um rito que consistia na *supplicatio sacerdotalis* com a imposição das mãos associadas à oração do fieis. A partir do século V a cerimonia teria lugar na quinta-feira santa, exceção feita para os fiéis em perigo de morte.

Aqueles, porém, que eram reconciliados tornavam-se cristãos de direitos restringidos, por exemplo, eles não poderiam entrar no estado eclesiástico e eram sujeitos a restrições severas como a interdição de exercer funções públicas, de retomar o serviço nas forças armadas, de exercer o serviço de comerciante ou de tentar defender os seus direitos fora da jurisdição eclesiástica. Além disso, sublinha também Helder Alexandre que durante a penitência os casados eram proibidos de viverem maritalmente com os seus cônjuges.

Outro ponto relatado por Helder Alexandre (2013, p. 52-53) é que era comum os clérigos e religiosos não estarem sujeitos a penitência pública, tendo em conta a dignidade do sacramento da ordem e dos ministros, por uma parte e, por outra, o fato de que a profissão monástica no caso dos religiosos é como um segundo batismo, pelo qual o professo se insere no corpo místico de cristo.

Helder Alexandre também aponta que nesse período da história do desenvolvimento da doutrina penitencial, quem administra reconciliação, o ministro competente para tal função, é o bispo. Os presbíteros somente aplicam o sacramento em caso de necessidade, no entanto devido à assistência aos doentes eles passam a colaborar cada vez mais neste ministério do perdão e sobre isso se destaca que:

Tal fato é confirmado por duas notas do *liber pontificalis*, escrito pouco depois do ano 514, em que o Papa Marcelo († 309) divide a comunidade romana em vinte e cinco igrejas titulares ou paróquias *propter baptismum et paenitentiam*. E o Papa Simplício (†483) introduziu nas três basílicas romanas de S Pedro, S Paulo e S. Lourenço o serviço semanal para os padres pelas mesmas razões. Deste modo, a exceção da reconciliação solene reservada ao bispo, os presbíteros cooperam no processo penitencial ordinário, nas deliberações episcopais, assim como na vigilância e sentido pastoral dos penitentes. Na maior parte dos casos, os penitentes faziam uma confissão preparatória a um presbítero antes de entrarem no *ordo paenitentium*. (ALEXANDRE, 2013, p.54).

Um dos grandes autores da Igreja, Agostinho de Hipona (354-430 d.C.) traz importante contribuição para a penitência na sua dimensão prática e teórica. No contexto da polêmica donatista, Agostinho acentua a transcendência da ação do Espírito Santo em relação à santidade dos membros da Igreja, também no perdoar os pecados. A eficácia sacramental da reconciliação é mais bem evidenciada do que em Cipriano. Somente o sacerdote a realiza validamente.

O bispo de Hipona distingue três tipos de penitência: antes do batismo, a penitência pelos pecados quotidianos e aquela para os pecados graves. Agostinho exclui da penitência todos os pecados por pensamento ou alguns contra o próximo e não aceita somente a célebre tríade de Tertuliano e Paciano, em suas enumerações aproxima-se do decálogo¹⁰. Destaca ainda que a gravidade do pecado reside, sobretudo, na disposição subjetiva, e aí entram os *Peccata Malitiaie*. Mas a distinção para a apreciação dos pecados reside no julgamento objetivo dado pela Escritura e pelo uso da Igreja (ALEXANDRE, 2013, p. 61).

Importante ainda dizer que Agostinho admite certa restrição da publicidade do processo penitencial. Baseando-se em Mateus 18,15-17¹¹, defende que, quando um cristão peca, ele deve ser repreendido por outro da mesma fé com a finalidade que o pecador se corrija e não tenha sua falta revelada a outros. Ainda sobre o epíscopo, Agostinho distingue entre correção privada a *Correctio* e a repreensão pública *Correptio* (ALEXANDRE, 2013, p. 62).

¹⁰ Destaca Helder Alexandre que Agostinho considera como pecados graves: idolatria, adultério, fornicção, a bestialidade, o engano, ódio, heresia, cisma e espetáculos de circo. (ALEXANDRE, 2013, p. 60).

¹¹ “Se o teu irmão pecar, vai corrigi-lo a sós. Se ele te ouvir, ganhaste o teu irmão. Se não te ouvir, porém, toma contigo mais uma ou duas pessoas, para que toda questão seja decidida pela palavra de duas ou três testemunhas. Caso não lhes der ouvido, dizei-o à Igreja. Se nem mesmo á Igreja der ouvido trata-o como o gentio ou o publicano.” (MT 18, 15-17)

Diz Agostinho que a *Correptio* pode ser um ato divino ou humano através do qual o pecador é chamado a penitência, já a *Correctio* é estritamente um ato divino, que age no coração do homem. A *Correptio* humana serve como instrumento da *Correctio* divina, e não se identifica ainda com a penitência privada desenvolvida posteriormente. Cabe ressaltar que Agostinho também é mais um dos autores que apontam que os eclesiásticos não podem receber penitência.

Como viu-se até o presente momento, estão presentes desde o início do cristianismo ideias como culpa, falta, transgressão, sinônimos para pecado. No entanto, nos primeiros séculos do cristianismo semelhante termo não abrangia de maneira ampla o universo dos comportamentos humanos para assim identificar aqueles atos que são condenáveis, inicialmente as reflexões sobre o pecado se situam mais no terreno do dogma do que no da moral.

Ana Isabel Carrasco Manchado aponta a importância de Agostinho no desenvolvimento da teologia do pecado, a autora cita como exemplo a querela entre Agostinho de Hipona e Pelágio que representavam posições opostas ante a salvação, a ação da graça divina frente à liberdade (livre arbítrio) tendo como pano de fundo a responsabilidade humana ante ao mal.

Es el mal y la actitud del ser humano ante él, lo que preocupa. El comportamiento humano se seguirá percibiendo en el terreno moral desde la perspectiva antigua, que se ocupaba de los vicios; vicios que están más cerca de las pasiones estoicas y de la moral romana que de los pecados medievales. Pecados y vicios terminarán equiparándose, sobre todo cuando comience a ordenarse el setenario, pero inicialmente no era así. La semántica de la moral seguía vinculada con el universo de la ética romana. (CARRASCO MANCHADO, 2012, p. 55)

Enquanto Agostinho de Hipona edificava a base principal da teologia do pecado ao mesmo tempo o poeta Prudêncio¹² divulgava um discurso dos vícios o *Psychomachia* (O combate acerca da alma) composto entre os anos de 398 e 400. Nessa obra não se utiliza a palavra pecado, mas se denomina como vício a essas más inclinações da alma.

El alma del cristiano se halla expuesta a las tentaciones del vicio, y dice Prudencio: “Tú, Guía bueno, no abandonaste a los cristianos, pobres de grandes virtudes y necesitados de fuerzas, al arbitrio de los vicios devastadores”. Tales vicios devastadores son llamados ‘monstruos’ (*monstri*): la Idolatría, la Sodomítica Libido, la Ira, la Superbia, la

12 Aurélio Clemente Prudêncio (em latim: *Aurelius Clemens Prudentius*), referido comumente apenas como Prudêncio (348 - ca. 410), foi um poeta romano cristão nascido na província romana da Hispânia Tarraconense. É considerado o maior poeta cristão da Antiguidade tardia.

Luxuria, la Avaritia y la Discordia. En el combate principal luchan cada uno de ellos contra las virtudes correspondientes, representadas en forma de figura humana femenina: Fides, Pudicitia, Patientia, Mens Humilis, Sobrietas, Operatio y Concordia. En sus contiendas aparecen además otras figuras viciosas, llamadas 'bestias' y 'furias', que pretenden esclavizar el alma humana, como son la locura (Vaesania), el Fraude (Fraus), el Juego (Iocus), la Petulancia (Petulantia), el Amor (Amor), la Ostentación (Pompa), el Encanto (Venustatis), el Placer (Voluptatem), el Lujo (Luxus), el Cuidado (Cura), el Hambre (Famis), el Miedo (Metus), la Ansiedad (Anxietas), el Perjurio (Periuria), la Palidez (Pallor), la Corrupción (Corruptela), el Dolo (Dolus), las Mentiras (Comenta), el Insomnio (Insomnio), la Mezquindad (Sordes), la Fatiga (Labor), la Violencia (Vis) y el Crimen (Scelus). (CARRASCO MANCHADO, 2012 P. 55-56)

Agostinho de Hipona é o autor que desenvolve a doutrina do pecado original que tem seu ponto fundamental no relato de Genesis: Adão e Eva comendo o fruto da árvore proibida¹³. Por tal ato de desobediência, segundo pensamento de Agostinho, todos somos culpados porque todos descendemos desse único homem e conforme destaca Guy Bechtel: “A concupiscência libertada pelo primeiro pecado incita-nos irremediavelmente para o erro. O homem nasce mau, como um criminoso-tipo que viesse ao mundo com o seu processo judicial já conspurcado” (BECHTEL, 1999, p. 28).

Jérôme Baschet é outro autor a tratar do tema do pecado original e destaca a grande contribuição de Agostinho para esse assunto. Segundo o autor o bispo de Hipona é aquele que lega à cristandade medieval a doutrina sobre essa matéria. Semelhante conhecimento como já citado foi forjado no desenrolar de seu embate com Pelágio e seus discípulos, os quais afirmavam que o pecado original não manchou inteiramente a vontade do indivíduo e cada um pode encontrar em si os meios para elevar-se até Deus. (BASCHET, 2014, p. 376).

Agostinho diferente de Pelágio insiste no rebaixamento da natureza humana, ele entende que o pecado original é transmitido a cada homem, que nasce pecador mesmo sem nada ter feito. Nessa transmissão não apenas se passa a pena do pecado original, mas também a própria falta de Adão e Eva. Toda humanidade é parte integrante do pecado do primeiro casal, todos de forma coletiva são responsáveis por ele, destaca Baschet:

O peso dessa falta afeta, até o nível mais profundo, a vontade do homem e torna suspeito o exercício de sua liberdade, que o leva, geralmente, para o mal. Igualmente, na mesma medida em que ela deprecia o homem, a teologia agostiniana reforça a importância do batismo e valoriza com maior força sua necessidade indispensável: se o sacramento purificador não restituiu totalmente ao homem a pureza de suas origens edênicas, ao menos apaga o peso massacrante da falta original e lhe oferece a

13 Gênesis 3, 1-24.

oportunidade quase inesperada de sua redenção. A sombria teoria de Agostinho demonstra, assim, que o homem não pode se salvar sozinho e que tem necessidade, para tanto, do socorro insubstituível das instituições e, em primeiro lugar, da Igreja; apenas a mediação desta pode atrair sobre ele a graça divina e lhe permitir evitar as emboscadas que semeiam o caminho da salvação. (BASCHET, 2014, p. 376).

Com Agostinho a doutrina sobre o pecado ganha mais substância. Cabe destacar que sua análise sobre este tema influenciará diversos outros autores posteriores que se dedicaram ao assunto do pecado e do perdão, em especial nessa visão sobre o homem, na sua tendência ao pecado devido à concupiscência herdada de Adão e Eva.

Ainda nesse período de estruturação da Igreja (Séculos IV- VI), outro importante autor, Cesário de Arles (470-543 d.C), tenta evitar que o abandono da penitência gere um abandono da Eucaristia. Por isso, bem antes de Latrão IV, já insistia na participação do sacramento da eucaristia pelo menos no Natal, Páscoa e Pentecostes, particularmente na sua participação com a devida preparação penitencial. (ALEXANDRE, 2013, p 65).

Destaca Helder Alexandre que na Irlanda se desenvolve outro tipo de disciplina penitencial, descrito no sínodo de São Patrício de cerca de 457 d.C. O santo e seus discípulos imprimem uma nova forma baseada nos antigos monges, em que o abade seria o diretor espiritual que remite os pecados e diz Helder Alexandre:

Pela primeira vez, é fixada a penitencia para pecados graves como o homicídio, a fornicação e a adivinhação e não deixada à discricão do sacerdote. Para estes casos é fixada a penitencia de um ano. Para o furto, é estabelecida a penitencia de seis meses, com vinte dias de jejum a pão. É o primeiro indicio de penitencia tarifada. (ALEXANDRE, 2013, p 76).

Helder Alexandre (2013. p.77) enfatiza que a partir dessa experiência irlandesa agora se percebe uma evolução no sacramento da penitência que foi o desaparecimento dos longos períodos de purgação, e a determinação de algumas práticas expiatórias específicas de acordo com a falta cometida.

1.1.4- Século VII a X

Sobre a penitência dos séculos VII a X, Helder Alexandre (2013. p 83) destaca como sendo o essencial a questão da taxa ou tarifa, o centro do sacramento ainda não está na confissão dos pecados e esse tipo de prática penitencial tarifada provoca reações

contraditórias. Exemplo dos bispos do Concílio de Toledo de 589, que se opõem a uma nova forma de penitência introduzido nas suas Igrejas, em contrapartida os bispos do reino de Clodoveu, reunidos em Cahlon-sur-Chaone entre 674-653, que aprovam e aconselham a nova prática penitencial.

Reconhecia-se dessa nova prática penitencial a questão da possibilidade de renovar o recurso a penitencia que até então estava em desuso, diz Helder Alexandre:

A penitência tarifada terá nascido nos mosteiros celtas e anglo-saxões, que lhe dá o nome de penitência insular. As fontes desta nova forma de penitencia são essencialmente os penitenciais insulares, que determinam de forma casuística as penitencias determinadas para todos os tipos de penitencia e emanados de autores privados. (ALEXANDRE, 2013, p. 83)

O desenvolvimento dessa disciplina no meio insular se deu devido ao desconhecimento da penitência pública, conforme o testemunho do Penitencial de Teodoro: “Não existe reconciliação pública nesta província, porque não existe penitencia pública” (*Paenitentiale Theodori*, 13,4 in FINSTERWALDER, *Die Canones Theodori Cantauriensis*, 306. Apud ALEXANDRE, 2013, p. 83).

A nova disciplina, segundo destaca Helder Alexandre, possibilitava a reconciliação a todos os pecadores, clérigos ou leigos e além disso o pecador se dirigia privadamente ao sacerdote e não somente ao bispo. Compreendia-se que a reconciliação se dava mediante o cumprimento das taxas penitenciais.

A taxação das culpas é o elemento mais original deste tipo de penitência, catalogadas em livros penitenciais de extensão e qualidade diferentes, muitas vezes confusos. Os pecados e os delitos são elencados em modo muito detalhado. A cada pecado associa-se uma penitencia precisa. A intenção das tarifas é dupla por um lado, vindicativa, punindo o pecado cometido de modo a impedir as recaídas, corrigindo os vícios e as más disposições interiores e por outro medicinal, segundo a tradição monástica. (ALEXANDRE, 2013, p. 84).

Vouchez relata que o sucesso dessa nova forma de penitencia se explica pelo fato dos fiéis viverem mal sua fé e pouco rezarem e por isso serem afligidos por um sentimento de culpa do qual só poderiam se libertar na hora da morte. Agora, porém, abria-se para eles a possibilidade de conseguir absolvição sempre que desejassem. Contudo, também afirma o autor que as tarifas impostas pelos penitenciais eram muito severas já que haviam sido criadas por monges célticos para um povo ainda pagão, com objetivo de imporem um ideal ascético.

A tarifa consistia em mortificações que variam de duração, poderiam ser jejuns de diferentes naturezas e de períodos variados. Por exemplo, para o derramamento de sangue ou pecados de luxúria era exigido a proibição das relações conjugais ou privação do porte de armas. Relata-se também multas ou esmolas a pagar a uma Igreja ou mosteiro, bem como a necessidade de peregrinações a lugares santos ou em casos mais graves exílio temporário ou permanente. (ALEXANDRE, 2013, p. 84-85).

Outra questão importante a citar é sobre a comutação penitencial que era o processo de substituição de longos períodos de jejuns por outros atos mais breves e mais brandos, pelos penitentes ou através da ação de uma terceira pessoa. Destaca Helder Alexandre que semelhante prática se difundia porque a duração de algumas penitenciais excediam o tempo de vida das pessoas. (ALEXANDRE, 2013, p. 85).

Como exemplo de comutações temos as redenções feitas por meio de esmolas em dinheiro, em ouro ou com o preço de escravos, havia também o pedido de celebração de missas. Apesar de ser considerada oficialmente como perigosa¹⁴, essa prática da comutação persistiu e uma das razões para tal era que a penitência era considerada como árdua e difícil. Destaca Helder Alexandre (2013, p.86) que os ricos penitentes, por exemplo, tendiam a optar pela expiação por meio de uma terceira pessoa.

Segundo o autor, esses livros penitenciais precisam ser compreendidos em seu contexto histórico que era o de um mundo de pessoas ainda pouco instruídas na fé cristã e que ainda mantinham muito de seus costumes e práticas consideradas pagãs:

As leis penitenciais eram também leis penais temporais que procuravam obter um arrependimento verdadeiro e uma conversão efectiva. O sistema penitencial tarifado funda-se num profundo rigor moral e inflexibilidade da intenção e nos conceitos de falta e reparação, que continua o espírito de rigor da penitência antiga. (ALEXANDRE, 2013, p.87).

No entanto, o sistema de comutações esvaziou a expiação do seu sentido, as tarifas penitenciais tornaram-se linha de conduta para a avaliação arbitrária da pena. Isso fez, segundo Helder Alexandre (2013, p.87), com que o centro da penitência passasse para a acusação dos pecados, a confissão. Outro ponto a se destacar é que na penitência tarifada a intervenção do presbítero é marcante, ele é aquele em geral que ministra a penitência, ao bispo é reservado os pecados graves.

Diz ainda Helder Alexandre (2013, p.93) que a partir do século VIII aumentam-se os livros penitenciais, que acabam por desordenar a disciplina penitencial e outro

¹⁴ Cf. Concílio de Cloveshoe (747), cc. 26-27 In: Mansi 12, 404-406 apud ALEXANDRE, 2013. p. 86.

problema desse período são as comutações penitenciais, que são objeto de abusos e por isso recebem a intervenção das autoridades eclesiásticas.

Nos Concílios Carolíngios (813), perante a proliferação de penitenciais sem critérios comuns e a um relaxamento da disciplina eclesiástica, no espírito da reforma carolíngia¹⁵, os capitulares pretenderam disciplinar igualmente a prática penitencial com objetivo de restaurar a penitência antiga. Uma série de prescrições foram elaboradas através dos documentos desses concílios, tais como as que obrigavam os presbíteros a possuírem seu próprio penitencial e a serem examinados acerca deste (ALEXANDRE, 2013, p.93).

Aponta Helder Alexandre que:

Depois do século VIII, o próprio termo *confessio* identifica-se com a penitência eclesiástica. Devido a diminuição do rigor primitivo, a confissão tornou-se ela mesma obra de penitência, representada pela humilhação e pelo controle de si mesmo. (ALEXANDRE, 2013, p. 97)

André Vauchez (1995. p.21) sublinha que esse tipo de penitência teve como efeito elevar o nível religioso dos fieis. Os penitenciais produzidos a partir do século VIII, sob a influência do sistema penitencial tarifário e da possibilidade da comutação difundiram no ocidente uma classificação dos pecados, permitindo um refinamento da vida moral. Além dos três pecados sem perdão que a Igreja primitiva conhecia, idolatria, fornicação e homicídio, os autores penitenciais destacam pela primeira vez os oito pecados capitais: gula, luxúria, cupidez, cólera, tristeza, acedia, jactância, orgulho.

Destaca ainda Vauchez que:

Desprovidos de ambições espirituais, esses textos veiculam uma concepção muito prática e concreta das relações do homem com Deus, considerado como garantia da lei moral. A absolvição do pecado dependia dos esforços do homem e do seu zelo em reparar a falta cometida, mas esta era apresentada, antes de tudo, como uma ofensa feita a Deus, cujo perdão estava subordinado a um pedido e a um sentimento de contrição. Assim, por meio da penitência tarifada, esboçava-se um novo tipo de relações "entre o cristão e um Deus que dispensa as suas graças em troca de sacrifícios" (VAUCHEZ,1995, p. 22)

¹⁵ Reformadores carolíngios, clérigos agrupados à volta de Crodegango de Metz (766) Remigio de Rouen (722) e Alcuino (804), que pretenderam reformar a disciplina e a vida religiosa em todos os setores, incluindo a restauração da penitência.

Como se viu, a doutrina penitencial foi mudando ao longo do tempo e com ela também a sua pastoral. Essa concepção nova sobre o sacramento é importante, pois já se identifica nos séculos anteriores ao concílio de Latrão IV que a penitência eclesiástica tem o seu foco agora na confissão dos pecados, numa atitude de humilhação do penitente e na privacidade de sua relação com confessor. Compreende-se também, e isso é importante sublinhar, a possibilidade da renovação do perdão. Essa experiência dos monges insulares influenciará a prática penitencial em toda cristandade ocidental.

1.1.5- Séculos XI e XII

Vaucher (1995, p.39-40) destaca que a espiritualidade do século XI é marcada pelo ideal monástico de fuga do mundo e a busca pela prática da ascese e da mortificação, numa vida de perfeição. Essa tendência se manifestou de maneira clara em Cluny no século XI. A espiritualidade cluniana, segundo o autor, pode ser qualificada como triunfalista. Noções de pecado e resgate eram pouco trabalhadas e era dada mais ênfase à contemplação da glória e da majestade divina.

A ideia de combate espiritual também é algo presente nesse momento, diz Vaucher que:

Toda espiritualidade da época feudal estava situada sob o signo do esforço doloroso e da luta. Nos mosteiros, cultivava-se a ascese como um instrumento de volta a Deus: o sofrimento voluntário permitia ao homem restaurar já na terra o estado primeiro de inocência, degradado pelo pecado, e chegar à liberdade espiritual. (VAUCHEZ, 1995, p.52).

Essa convicção na máxima do evangelho de que “O Reino dos céus é dos violentos” (Cf. Mt 11,12), levava o fiel a busca do martírio e se já não havia perseguidores ele próprio se infligia o martírio. Diz ainda Vaucher que a ascese beneditina, que em geral era moderada em suas manifestações, abarcava dois aspectos fundamentais: a renúncia aos prazeres do mundo e a luta contra as tentações. Este segundo teve relevante importância no século XI, a medida que se desenvolvia a crença na realidade física do diabo e na sua onipresença.

Dentro desse período o ideal da vida cristã está marcado pelos heroísmos, na ideia de combate espiritual, sempre na busca por esforços prodigiosos: “como um cavaleiro que devia superar-se incessantemente, executando sempre novas proezas” (VAUCHEZ, 1995, p.53). Porém nem todos os cristãos conseguiam realizar grandes

feitos ascéticos como faziam os eremitas ou os reclusos, para estes houve uma opção menos penosa que era a peregrinação.

Desde o período da Alta Idade Média os monges irlandeses, acreditavam na virtude santificante da *peregrinatio* religiosa, uma espécie de exílio voluntário. O sentido da peregrinação mudou no século XI e muitos penitentes passam a escolher, como objetivo de suas viagens, santuários célebres como São Tiago de Compostela ou lugares santos como Roma e principalmente Jerusalém.

Uma viagem como essa nesse período envolvia uma série de riscos de morte, pois eram percursos longos e demorados em estradas repletas de perigos, só por isso já se atestava uma busca pelo esforço prodigioso. A visita a locais santos servia como prática penitencial, por vezes indicada também pelos confessores. Cabe destacar também que a esmola era outra prática buscada nesse combate espiritual. (VAUCHEZ, 1995, p. 53-54)

Vauchez aponta que todas essas práticas indicam o mesmo objetivo que era a aquisição de méritos pela privação e pelo sofrimento. O homem medieval estava convencido de que só por uma dolorosa expiação podia obter a remissão de seus pecados. E sobre este homem medieval, marcado pela ideia de pecado, Jacques Le Goff (1989) destaca que para a antropologia cristã desse período o homem é a criatura de Deus, sua história e destino se conhecem através do livro de Gênesis da Bíblia, no Antigo Testamento.

Neste relato bíblico compreende-se o homem criado por Deus e este lhe dá a soberania sobre a natureza, mas a criatura de Deus peca e por isso é condenada:

Por isso, o homem medieval, está vocacionado para ser senhor de uma natureza dessacralizada da terra e dos animais. Mas Adão, instigado por Eva que, por sua vez, tinha sido corrompida pela serpente, isto é, pelo mal, pecou. A partir daí dois seres habitam nele: o que foi feito “à imagem e semelhança de Deus” e o que, tendo cometido o pecado original, foi expulso do paraíso terrestre e condenado ao sofrimento – que, para os homens, se concretiza no trabalho manual e, para as mulheres, nas dores do parto – a vergonha, simbolizada pelo tabu da nudez dos órgãos sexuais, e à morte. (LE GOFF, 1989, P. 11)

Conforme a época, a cristandade medieval insistia ou na imagem positiva do homem, de ser criado a imagem e semelhança de Deus, chamado a voltar ao paraíso ou na imagem negativa, a do pecador, que cedeu a tentação, que negou a Deus e tende a cair na morte eterna. A visão pessimista do homem fraco e vicioso está presente, diz Le Goff (1989, p.11), em toda a Idade Média, porém mais acentuada na Alta Idade Média –

século IV ao século X – e ainda nos séculos XI e XII, mas a partir do século XII a visão otimista é mais usual.

O que legitima a evocação de um homem medieval é o fato de o sistema ideológico e cultural em que está inserido, o elemento imaginário que traz em si, imporem à maioria dos homens (e das mulheres) desses cinco séculos – clérigos ou leigos, ricos ou pobres, poderosos ou fracos - estruturas mentais comuns, objetos de crença, de fantasia e de obsessão análogos. É certo que o estatuto social, o nível de instrução, as heranças culturais e as zonas geográfico-históricas introduzem diferenças na forma e no conteúdo dessas atitudes culturais e psicológicas. Mas o mais surpreendente é o que possuem e exprimem de comum. (LE GOFF, 1989, p.. 25).

Ainda sobre o tema do homem medieval Baschet destaca que:

Não se pode compreender o homem medieval e sua vida em sociedade suas crenças e seus atos sem se considerar o inverso do mundo dos vivos: o domínio dos mortos, onde cada um deve finalmente receber uma retribuição à sua altura, danação eterna ou beatitude paradisíaca. (BASCHET, 2014, p.374)

O medo do inferno e a esperança do paraíso guiam o comportamento de cada indivíduo e a organização da sociedade é fundada com essa visão do além. É por isso, destaca Baschet (2014, p.374), que se pode entender a posição dominante dos clérigos, pois sua missão é conduzir os fiéis à salvação.

O mundo é um campo de batalha nos diz esse autor, a oposição bem e mal é essencial ao cristianismo medieval e os pecados e virtudes são categorias fundamentais que ordenam a leitura de mundo, o seu passado, presente e o futuro.

Nenhuma realidade escapa a esse crivo temerário, que dá lugar a um discurso moral de amplitude estupenda, do qual a Igreja se esforça para assegurar os fundamentos teológicos, analisando a natureza de cada pecado e de cada virtude, e para promover o uso pastoral, produzindo classificações eficazes e adaptando incessantemente as categorias morais às realidades sociais. (BASCHET, 2014, p. 375).

O sucesso da moral da lógica dos vícios e virtudes se dá devido ao fato de conceder um discurso totalizante sobre o mundo, sobre a ordem da sociedade segundo os critérios eclesiais. Por conseguinte, essa dualidade moral justifica a intervenção da Igreja, que tem por objetivo liberar os homens do jugo do pecado, conduzi-los no caminho correto, rumo à salvação, já que a natureza humana é fraca, manchada pelo pecado original.

Uma “estrutura mental comum” do homem medieval que Le Goff (1989) chama de obsessão é o pecado, que é cometido quando se entrega ao demônio, quando se rende

aos vícios. Sobre este tema José Maria Soto Rabáños (1981), destaca a questão da existência de uma lenta, porém clara, evolução nos conceitos e na qualificação moral dos atos humanos, não somente uma mudança nas formas, mas de mentalidade de valorização dos atos humanos em seu contexto moral. As mesmas atitudes dependendo do contexto podem gerar castigo, apreço, menosprezo.

Como exemplos disso têm a guerra, que poderia ser considerada legítima por razões de fé e a escravidão que foi considerada durante muito tempo como algo natural pela sociedade e pelos teólogos cristãos. Estes apesar, de defenderem a igualdade dos homens perante Deus, admitiam, sem maiores problemas, razões que justificavam a prática da escravidão. (SOTO RABANOS, 1981, p. 414).

Ressalta Soto Rabanos que na literatura pastoral o pecado é o protagonista e domina na consciência cristã a culpa e a necessidade de expurgá-lo e de ser salvo por um poder superior. Isso é uma necessidade religiosa e psicológica:

Los fieles, en efecto, son bombardeados día a día, minuto a minuto, con normas y consejos sobre el modo de conducirse. Durante el año litúrgico se intenta mantener encendida la luz de la fe cristiana con llamadas constantes de atención: la misa dominical y festiva, cuando no diaria; los sermones; la enseñanza de la doctrina a los fieles en general, y a los niños y mozos en particular; el rezo de las horas en las iglesias principales; las campanadas para el rezo del avemaría; la señal de la cruz al inicio de las labores; la visita, el viático y, en su caso, la extrema unción a los enfermos, etc. (SOTO RABANOS, 1981, p.416)

Todas essas práticas, conforme disserta Soto Rabáños, são métodos para dar um sentido cristão para toda a vida, a pretensão é controlar cada ação e tendo sempre em relevo a ideia de pecado. O cumprimento dessas obrigações pode ser desde uma perspectiva negativa de evitar o pecado e as suas consequências, como de uma vertente positiva de enriquecimento pessoal na fé. Diz o autor que apenas não há lugar para a neutralidade na prática da fé, não são admitidos atos neutros, como o próprio Evangelho ensina: “Quem não está a meu favor, está contra mim, e quem não ajunta comigo, dispersa”. (Mt 12,30). (SOTO RABANOS, 1981, p.416).

Na obsessão, para usar o termo de Le Goff, que o homem medieval tem pelo pecado, Vauchez destaca que o essencial do esforço ascético era dirigido contra a carne e, em particular, contra o corpo; terreno de predileção das forças do mal. A procura era por humilhá-lo e quebrá-lo com as mortificações. Uma espiritualidade centrada no combate do homem contra si mesmo, resultava segundo Vauchez (1995, p.54), numa

religião das obras. Para deter a cólera do Deus-juiz os fiéis recorriam às práticas de devoção e caridade, num esforço concreto de elevar-se a Deus.

Pela contribuição do autor Helder Alexandre viu-se a evolução do sistema penitencial. Na época paleocristã o sistema era o da penitência antiga. No período da Alta Idade Média a penitência tarifada, no período carolíngio até o final do século XII penitência pública para as culpas graves públicas e penitência tarifada para as culpas graves ocultas. Porém, a partir do século XII temos o sistema da penitência pública solene, penitência privada sacramental e a peregrinação penitencial.

Com relação à penitência privada o autor destaca que:

Com a difusão da penitência privada, realça-se o elemento subjetivo, especialmente o da contrição. Alcuíno acentua a importância do aspecto interior, a dor. Essa manifesta-se na confusão *erubescencia* da acusação, que se torna numa espécie de sacrifício, capaz de atrair sobre o penitente a misericórdia e o perdão de Deus. Uma doutrina semelhante encontra-se em Rabano Mauro Inmar de Reims, para os quais é na confissão que reside toda a eficácia do sacramento, porque a acusação sincera e salutar supõe a *contritio* do coração. (ALEXANDRE, 2013, p. 101)

A prática penitencial evolui juntamente com a doutrina sobre o pecado, um ponto que foi importante para a função do confessor, em especial após o século XII com a evolução da penitência tarifada para a privada sacramental, foi a reflexão sobre os dez mandamentos e os pecados capitais:

Condenado pois desde a nascença a ser apenas fraco e imperfeito (o que autoriza provavelmente as palavras do autor anônimo da *Imitação de Cristo* no século XV: Ele só merece o chicote e o castigo), o homem cristão vai depois durante toda a sua vida confrontar-se com um sistema de pecados e de interditos que estão resumidos nos dez mandamentos e naquilo a que chamamos os sete pecados capitais. (BECHTEL, 1999, p. 33).

A doutrina dos dez mandamentos tem embasamento bíblico descrita no livro do Êxodo quando Moisés recebe do próprio Deus¹⁶ as tábuas da lei, trata-se de um discurso de normatização da conduta do povo de Israel para com Deus e para com os demais. Tal conteúdo foi organizado ao longo do tempo pela Igreja para melhor efeito catequético. O decálogo era utilizado pelos confessores para identificar as faltas dos penitentes e, portanto, indicar a tarifa necessária.

O criador do sistema dos inicialmente oito pecados (depois convertidos em sete) capitais é o monge Evágrio Pôntico (345-399), que no entanto, não se refere aos vícios

¹⁶ Exodo 20, 1-21.

como pecados, mas como maus pensamentos (*logismoi*), que são as principais tentações com as quais o diabo importunava os monges para se desviarem do seu desejo de perfeição espiritual e são: gula, luxúria, avareza, ira, tristeza, acídia, vangloria e soberba.

Guy Bechtel (199, p.34) sobre o tema dos pecados capitais diz que desempenharam um papel semelhante aos mandamentos, sendo indicado pelos confessores que se seguisse um a um para verificação dos erros cometidos. O autor ainda discorre um breve histórico do tema: Evágrio o Pôntico no século IV e Cassiano no século V falavam em oito pecados, João Clímaco reduziu esse número a sete no século VII, Tomás de Aquino no século XIII manteve o setenário que não mais se alterou. Apesar disso as designações mudaram, por exemplo: avareza por vezes foi substituída por usura, luxúria por impureza, preguiça por acídia.

Bechtel ainda traz ao debate a questão da distinção entre os pecados, seguido pela Igreja romana: pecados veniais (venialia) e os mortais (*crimina lethalia*) que são os mais graves. Segundo a definição de Tomás de Aquino:

Quando a vontade se volta para um coisa estranha à caridade pela qual estamos ordenados ao fim último, há no pecado por seu próprio objeto, matéria para ser mortal...quer seja contra o amor a Deus, como blasfêmia, o perjúrio etc., quer seja contra o amor ao próximo como o homicídio, o adultério etc. Por outro lado, quando a vontade do pecador se dirige às vezes a um objeto que contém em si uma desordem, mas não é contrário ao amor a Deus e ao próximo, como por exemplo palavra ociosa, riso supérfluo etc., tais pecados são veniais. (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II,88,2)

Outra questão importante a ser analisada sobre o conceito de pecado é a questão da reincidência, o que segundo Jean Delumeau, foi algo que os confessores se depararam em todas as épocas, sendo assim a interrogação que estava posta diante dessa situação era se essas quedas constantes e repetidas seriam um motivo para se adiar a absolvição.

O número de reincidências no mesmo pecado era uma ocasião que permitia o padre analisar a falta, investigar as circunstâncias que levaram aquele indivíduo a cometer aquele deslize, nos afirma Delumeau:

A Idade Média havia posto a funcionar a bateria de questões que deviam cobrir a totalidade do campo das circunstâncias. A lista mais corrente compreendia oito: Quem? O quê? Onde? Com quem? Quantas vezes? Por quê? Como? Quando?. O peso dessas circunstâncias podia transformar um pecado venial em pecado mortal e vice e versa. (DELUMEAU, 1991, p. 80)

Ainda assim, mesmo com a análise das circunstâncias do pecado, que podem ser atenuantes ou agravantes da culpa, os confessores em geral são tomados de muita prudência na hora de julgar a natureza do pecado, para categorizá-los em mortal ou venial. Na verdade, pode-se inferir que há uma dificuldade em estabelecer essa distinção, não obstante, tanto para o conforto psicológico do penitente como do confessor, busca-se chegar a essa distinção seguindo alguns princípios gerais. Para Jean Gerson (1363-1429), segundo Delumeau (1991, p.87), para ser um pecado mortal, por exemplo, deve haver premeditação, pleno conhecimento do mal que se vai cometer ou pleno consentimento.

Corroborando com o que foi destacado de Delumeau, Guy Bechtel afirma que, de acordo com essa concepção, não há nenhum homem sem pecado, todos são corrompidos e falham frequentemente, por isso precisam fazer uso constantemente de penitência:

A angustiante teoria do pecado, a representação cristã e especialmente católica de um mundo onde reinam o Mal e os seus cúmplices, a perspectiva enfim de uma salvação duvidosa, de uma “porta estreita”, mesmo muito estreita para uma pessoa se salvar, levavam direitinho à confissão, primeira etapa do sacramento de penitência. (BECHTEL, 1999, p. 57).

A Igreja diante desse fatal destino humano da reincidência no pecado, que ela mesma enfatiza, percebia o perigo do desencorajamento do homem diante da dificuldade da salvação isso, segundo Bechtel:

Podia trazer consigo consequências médicas e sociais, o escrúpulo em todas as actividades humanas e em breve a inacção, a nevrose obsessiva de proceder mal, a renúncia, o retiro ascético para os conventos, o adormecimento da sociedade. Foi por isso que os cristãos buscaram tranquilizantes. (BECHTEL, 1999, p.57).

Dentre essas práticas tranquilizantes criadas pela Igreja temos: o culto aos santos protetores, a intercessão de Maria, os círios, as peregrinações, as orações pelos mortos, entre outras práticas para acalmar os fieis e lhes dar esperança. Um desses remédios espirituais essenciais na vida cristã na luta contra o pecado é o sacramento da penitência, mais difundido após o concílio de Latrão IV no canon XXI.

Guy Bechtel define o sacramento da penitência da seguinte forma:

...uma acusação sacramental que o pecador faz tocado pelo remorso dos seus pecados a fim de obter o perdão pela virtude das chaves. Em vocabulário teológico, as chaves significam o poder de perdoar ou não os

pecados na terra, poder que Jesus transmitiu aos apóstolos e que, posteriormente, teria passado para os papas (as chaves de São Pedro), os bispos, os confessores. Segundo João, as palavras de Jesus foram estas: “Aqueles a quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados, e àqueles a quem os retiverdes, ser-lhes-ão retidos”.¹⁷ Tendo recebido esta absolvição, o penitente católico torna-se digno de participar no mistério da comunhão eucarística, onde pão e vinho são supostos ter-se transformado (pela transubstanciação) no verdadeiro corpo e sangue de Cristo redentor. (BECHTEL, 1999, p. 62)

Um dos assuntos que preocupavam a Igreja nesse trabalho de cuidado com a penitência, segundo Jean Delumeau, são os motivos de arrependimento, algo que atingia a consciência dos fieis em geral e não apenas dos que produziam conhecimento sobre o tema.

Delumeau (1991, p.43) traz à tona a discussão que preocupou muitos autores cristãos: a questão da atrição ou contrição dos pecados. A atrição, palavra que remonta os inícios da escolástica, na primeira metade do século XII, tem como significado “uma detestação imperfeita dos pecados”. Porém, não se precisava ainda de que imperfeição se tratava.

No século XIII, para Tomás de Aquino a contrição é um arrependimento perfeito: “nossa liberdade inundada pela graça, eleva-se então ao nível da caridade e lamenta suas faltas por amor a Deus. A atrição, por sua vez, não faz mais do que preparar a vinda da graça e desobstruir o caminho para a contrição”. (TOMÁS DE AQUINO, IV un sent., dist.17, q.2,5, p.469 apud DELUMEAU, 1991, p. 43).

Essa discussão de atrição e contrição estava acompanhada de uma interrogação sobre os efeitos do sacramento da penitência. Para autores anteriores ao século XII, a contrição perfeita era necessária ao pecador, é ela que apaga a mancha e o sofrimento eterno do pecado, nesse sentido a absolvição, tem, sobretudo, a função de assegurar ao penitente e a Igreja que o pecado foi perdoado por Deus.

Tomás de Aquino, certamente tendia para a doutrina contricionista, todavia acreditava que a absolvição era necessária, por exemplo, em casos de perigo de morte quando a confissão é impossível. Isso também indicava que um pecador apenas “atrito” com um remorso imperfeito adquire pelo efeito da absolvição um reforço de graça que o torna contrito. Semelhante doutrina aumenta o papel da absolvição e amplia o conforto psicológico dos fieis, que ficam assim mais assegurados do perdão divino.

17 Jo, 20,23

Ressalta ainda Delumeau, o atricionismo de Duns Scot (1266-1308) que exalta o poder da absolvição, o perdão dos pecados concedido pelo sacerdote através do poder das chaves, em seu entendimento este passa a ser a essência do sacramento da penitência e não mais os três momentos: contrição, confissão e satisfação.

Não é indiferente notar que o contricionismo atenuado de São Tomás de Aquino e o atricionismo resoluto de Duns Scot foram formulados num momento em que, a confissão anual tendo sido tornada obrigatória, as ordens mendicantes assumiram o encargo da pregação penitencial. Ambos esforçaram-se por alinhar a teoria à prática. Os scotistas, em particular, conformaram-se em aceitar “um mínimo de disposição para tornar a confissão mais fácil e acessível a todos”. Um dos perigos dessa doutrina era conferir à absolvição um poder mágico, próprio a tranquilizar pessoas para quem a confissão não era mais que uma corveia, mas que temiam os suplícios do inferno se não se submetessem a ela. (DELUMEAU, 1991. p.44-45).

Como foi apontado, a partir do século XII uma nova prática penitencial é aplicada, a penitência privada. Esse sistema penitencial, objeto específico de nosso trabalho, foi instituído de forma obrigatória pelo concílio de Latrão IV. Apresentou-se até aqui o debate sobre o desenvolvimento da doutrina penitencial, a questão do pecado e como se aplica o perdão. Agora esse trecho da análise se deterá no sacramento da penitência pós Latrão IV, iniciando pela compreensão do concílio que gerou a norma da confissão obrigatória ao menos uma vez ao ano.

1.2 - A Vita apostólica, o contexto pré-conciliar

O Concílio de Latrão IV, convocado por Inocêncio III no ano de 1215, que tratou de questões em torno do poder papal, da governança e administração da Igreja, também trouxe mudanças significativas na execução do sacramento da penitência, que pelo Cânon XXI tornava a confissão obrigatória uma vez por ano ao pároco local e de forma privada, o que trouxe impactos nas práticas religiosas, tanto para o clero como para os leigos.

Esse concílio é interpretado como o mais importante da Idade Média, pois buscou atender um anseio religioso da sociedade cristã. Vauchez indica que no século XII há uma redescoberta de uma tradição que havia sido perdida nas dificuldades dos tempos. Há um fascínio pelas origens, percebe-se isso no campo da expressão literária pela preocupação de imitar o bom latim de Cícero e Virgílio ao invés de Macróbio ou de Lactâncio. No campo do direito destaca-se a universidade de Bolonha com a exaltação do direito romano, cujos textos, progressivamente reconstituídos em sua integralidade,

eliminam as coleções incompletas e as compilações contaminadas pela influência dos direitos dos bárbaros. Diz também o autor que: “Em todos os setores da vida intelectual, tradições impuras cedem lugar a uma tradição mais autêntica”. (VAUCHEZ, 1995, p.70)

A Igreja participou desse movimento de retorno às origens, pois para ela a perfeição estava no passado, na época apostólica e dos mártires. Vauchez revela que foi mérito dos reformadores do século XI acreditar e mostrar com o testemunho que a Igreja encontraria um novo vigor, inspirando-se no passado, este que por vezes representou um mito dinâmico estimulante. Diz o autor que todas as experiências religiosas desse tempo foram marcadas pela vontade de voltar à pureza original do cristianismo. O ideal da *ecclesiae primitivae*, que se torna a referência obrigatória para uma nova espiritualidade, buscava uma fidelidade ao testemunho apostólico e na mensagem evangélica.

Brenda Bolton destaca que o século XII é um período de renascimento, de reforma e melhor se compreende isso seguindo as duas descrições de Giles Constable, historiador especializado em Idade Média: a primeira tem olhos no passado, no retorno ao ideal original, do tempo de Cristo e dos apóstolos; a segunda com os olhos postos no futuro numa existência reformada do Reino de Deus. (BOLTON, 1983, p.15-16).

Ainda segundo Brenda Bolton (1983, p.19), iniciado no século XI, prolongando-se no século XII, verificou-se uma mudança na ênfase religiosa: em vez da fuga do mundo, agora a importância do ingresso evangélico no mundo, do retorno ao ideal apostólico. Isso também marca um estudo reavivado do Evangelho e uma tomada de consciência do pecado de maneira individual.

Nesse período também são perceptíveis mudanças sociais tais como: o aumento da população; o crescimento das cidades; o número crescente de ofícios especializados de artesãos, advogados, mercadores; a substituição de grupos compactos ligados por parentesco por grupos maiores e mais fluidos; a diminuição da importância de rituais como o juízo de Deus, que pendia mais para a superstição profana do que para o sobrenatural sagrado; e a mudança crucial da aceitação por consenso para um reconhecimento de uma obediência à autoridade. Tudo isto desempenhou a sua parte na formulação da crise religiosa do qual trata a autora.

Na resposta a essa crise temos a busca pela *Vita Apostólica*, daquilo que está descrito nos trechos do Novo Testamento, em Atos 4, 32¹⁸ a questão da vida comunitária e Lucas 10, 1-12¹⁹ com relação à pobreza voluntária. Examinando as ideias daquela época a partir dessa referência constante aos Evangelhos e ao seu estudo, se desenvolveram três princípios fundamentais: imitação da Igreja primitiva, o cumprimento dos mandamentos, a busca pela perfeição evangélica.

A imitação da Igreja primitiva se dava pela imitação de Cristo e dos seus apóstolos, através do sofrimento, da espiritualidade e da penitência. O segundo princípio era o amor por Deus e pelo próximo através do cumprimento literal dos Mandamentos, enquanto o terceiro consistia na tentativa para obedecer à exortação de Cristo para ser perfeito, praticando uma vida comum de pobreza evangélica, de trabalho manual e de aceitação de esmolas. (BOLTON, 1983, p.23)

Segundo Vauchez (1995.p.73) há nesse período uma valorização do Novo Testamento. Uma fidelidade maior às sagradas escrituras fez com que muitos recorrem-se às palavras do Evangelho, em especial aquelas capazes de fornecer regras de vida, e isso era feito em destaque para os que queriam evocar a pobreza de Cristo e de seus apóstolos.

A inspiração advinda através da leitura desses trechos do Novo Testamento foi o ideal de se regressar ao Evangelho, mas permanecer no mundo. Uma consequência importante desta nova *Vita Apostólica* com acento na pobreza foi a consideração da pregação da palavra de Deus como forma essencial de missão. A Pregação oficial permanecia como encargo de eclesiásticos, mas a não oficial era feita pelo homem comum, em vernáculo e se tratava mais de uma partilha de sua experiência de fé.

Com relação ao acesso a Bíblia, Vauchez afirma que os fieis desejavam ter mais contato, porém a transmissão continuava sendo monopólio dos clérigos, que tinha dessa apenas conhecimentos rudimentares. O clero mais instruído, que eram poucos, considerava que pôr as escrituras ao alcance dos leigos seria um grande perigo, pois por serem incultos havia o risco das falsas interpretações.

¹⁸ A multidão dos que haviam crido era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava exclusivamente seu o que possuía, mas tudo entre eles era comum. (At 4,32).

¹⁹ Ide! Eis que vos envio como cordeiros entre lobos. Não leveis bolsa, nem alforje, nem sandálias, e a ninguém saudeis no caminho. (Lc 10, 3-4).

Muitos clérigos viam na Bíblia algo a ser muito bem preservado, sentiam-se no dever de guardar e transmitir em sua integridade, por isso desconfiavam das traduções dos evangelhos em língua vulgar que surgiram em diversos locais na segunda metade do século XII.

O exercício da pregação sem mandato episcopal era considerado atitude sacrílega. Vauchez destaca que somente por uma pressão de uma elite religiosa dos fieis no início do século XIII é que houve reconhecimento de novos direitos. Inocêncio III distinguiu dois tipos de textos nas Escrituras: de um lado, os *aperta*, que são os episódios narrativos e as moralidades muito recorrentes nos relatos bíblicos e que são facilmente acessíveis a todos; de outro lado, os *profunda* ou exposições dogmáticas, que só os clérigos podiam compreender, em razão de sua complexidade (por exemplo a maior parte do Evangelho de São João e o Apocalipse). Diz Vauchez (1995, p. 109-110) que: “A esses dois níveis da Revelação correspondiam duas formas de tomada de palavra bem distintas: a exortação moral e penitencial e a pregação propriamente dita, que explicitava os mistérios da fé”.

O autor afirma ainda:

Esponaneamente, alguns leigos se lançaram no primeiro caminho: os valdenses; os Humilhados, e logo os Penitentes de Assis, em tomo de São Francisco, chamavam os fiéis para a conversão e a prece, em um estilo incisivo e concreto, aparentado ao que estava em uso nas assembleias cidadinas. Não temiam atacar aqueles que eram um obstáculo para a Igreja, por seu comportamento: usurários, clérigos indignos, bispos mais preocupados em garantir a vitória de seus partidos do que em fazer reinar a paz etc. Essa possibilidade de anunciar o essencial da mensagem cristã e zelar para que ela se atualizasse na vida política e social foi uma conquista importante dos movimentos evangélicos. (VAUCHEZ, 1995, p.110)

Nesse renovado anseio religioso da *Vita Apostólica*, o monaquismo era alvo de críticas. Pois se buscava a pobreza voluntária e os mosteiros eram prósperos, também se exigia uma vida secular ativa, no meio do povo e os monges ficavam em contemplação enclausurados nos mosteiros. Ainda sob esse impulso espiritual destaca Brenda Bolton a vivência dos leigos da criação das associações dos pobres de Cristo (*paupere chirsiti*) como as ordens de cavalaria, ordens de fraternidade ou penitência. (BOLTON, 1983, p.30-31).

Na liturgia, que é o meio em que a sociedade cristã funciona quando se reúne para propagar a sua fé e para prestar seu culto a Deus, a atitude de um cristão é determinada pela visão que tem de Cristo e pela que Cristo tem dele. Mediante as

mudanças ocorridas nesse período se processa uma renovação, pois à medida que os dogmas mudam e evoluem também a liturgia devia seguir o mesmo caminho.

A renovação litúrgica do século XII impulsionada pela *Vita Apostólica* foi segundo Brenda Bolton (1983, p.35): “proporcionar maiores oportunidades à devoção individual e ao desenvolvimento espiritual individual com orações mais populares e padrões menos restritivos de más ações e de penitências no confessionário”.

A *Vita Apostólica* surge como ideal dos mendicantes, os frades menores ou franciscanos e os frades pregadores ou dominicanos, que encontraram nesse ideal de vida do Novo Testamento o exemplo para as suas próprias comunidades de pregadores itinerantes e pobres. Destaca Bolton:

O ideal destas duas ordens mendicantes era uma vida que combinasse pobreza evangélica, amor caritativo e proselitismo itinerante no mundo. Eles representavam uma evolução gradual na espiritualidade um afastamento de um ideal puramente ascético de perfeição cristã para uma devoção nova à humanidade de Cristo. O ideal de imitação dos apóstolos e santos foi substituído pelo ideal da imitação do próprio Cristo que Francisco e os primeiros frades consubstanciaram. Este ideal resumiu e incorporou muitos valores monásticos tradicionais devido à sua combinação ímpar de ação e contemplação de estabilidade e peregrinação, de eremitismo e cenobitismo. Oferecia aos adeptos uma visão nova de uma vida no, mas não do mundo e que estava aberta do mesmo modo não só aos monges e clérigos como também aos leigos. (BOLTON, 1983, p. 77-78)

Outro fator importante ressaltado pela autora é reação da Igreja e do papado que não podiam ignorar a efervescência dos movimentos surgidos de inspiração da *Vita Apostólica*, por isso a Igreja aceitava as novas ordens, mas as manobrava para pô-las ao seu próprio serviço. Também fazia uso de meios como os concílios, como forma de reafirmar a força de sua autoridade e também de decretos como o *Ad Abolendam* em que prescrevia a excomunhão de diversos grupos ditos como heréticos. (BOLTON, 1983, p.111-112)

Cabe ressaltar também a atuação de Inocêncio III, que tinha o objetivo de aumentar a unidade da Igreja, trazendo grupos considerados heréticos para dentro da ortodoxia. Um meio usado pelo papa era a *proposita* que se tratava de curtas declarações que indicavam as disposições desses grupos de se devotar à vida de piedade. Para Inocêncio III, segundo o que traz Brenda Bolton, a Igreja deveria ter uma porta aberta para acolher aqueles injustamente excluídos. O papa distinguia entre os heréticos irredutíveis e aqueles meramente desobedientes e conseguiu assim incorporar estes grupos na hierarquia da Igreja. (BOLTON, 1983, p.115-116).

Interessante destacar sobre a figura de Inocêncio III que também buscava a *Vita Apostólica* pela caridade e pobreza voluntária. Brenda Bolton traz o relato de um biógrafo anônimo de Inocêncio que enumerou muitas ações caritativas do papa do ano 1207 a 1208. Em 1207, por exemplo, o pontífice renunciou o uso de vestuários luxuosos, usando no lugar uma túnica de lã branca como um sinal possível de respeito ao que fizeram Diego e Domingos no Languedoque, nas missões junto aos Cátaros. A piedade do papa ainda podia ser constatada pelo financiamento a obras de acolhimento aos pobres e doentes (BOLTON, 1983. p.118). O pontífice também é responsável por tornar a canonização um processo judicial e convocar e presidir o maior concílio da idade Média que foi Latrão IV.

Sobre os grupos que surgiram desse novo anseio religioso pode-se citar os cátaros, que foram considerados hereges. Para o papa a heresia dos cátaros se explicava pela própria situação em que estava a Igreja: acúmulo de cargos eclesiásticos, passividade dos bispos, relaxamento dos costumes clericais. Percebia Inocêncio III que o clero secular estava corrompido, assim como as ordens monásticas, ambos contaminados pelo século.

Justamente por isso, é esse um período de grandes reformas, sínodos e concílios regionais. Raymunda Foreville tradutora das atas do concílio de Latrão IV para o Espanhol, cita como exemplo o estatutos sinodais de Stephen Langton²⁰. O clérigo desde que chegou à Inglaterra em junho de 1213 constituiu um código de disciplina eclesiástica e administração sacramental. Cabe destacar que esse código tornava obrigatório o sacramento da penitência e da eucaristia. Quase dois anos antes da promulgação do canon XXI de Lateranense IV.

1.3 – Latrão IV e o Canon XXI

Os concílios são uma reunião de todos os bispos convocados para discutir assuntos de interesse da cristandade, como questões doutrinárias e costumam ser classificados pelo seu teor dogmático e pastoral. O concílio de Latrão IV é conhecido pela sua dimensão dogmática. Inocêncio III percebe a necessidade de reformas nos costumes, moralização do clero, de se afastar da ingerência do poder temporal na Igreja

²⁰ Stephen Langton (1150 — 1228) foi Arcebispo da Cantuária desde 1207 até à sua morte. Estudou na Universidade de Paris e lecionou teologia, nesta Universidade, até 1206.

e a necessidade de reconquistar a terra santa. A preparação do concílio segue a tradição antiga que fora interrompida.

Em 19 abril de 1213, através da bula *Viniam Domini Sabaoth*, o papa faz a convocação e exposição das suas mais caras aspirações: a conquista da terra santa e a reforma da Igreja. Em 11 de novembro de 1215 na abertura do concílio contam-se 404 bispos entre os quais representantes das novas terras Boêmia e Polônia, mas também Hungria, Livônia e Estônia. (MELLONI, 1995, p. 202).

O concílio assim composto vai aprovar em suas duas sessões, que seguem a solene abertura (20 e 30 de novembro), 70 capítulos, número em muito superior ao concílio anterior de Latrão III que aprovou apenas 27. Uma das características das decisões do Lateranense IV, citado por Melloni (1995. p.202), é o espírito pragmático que foram marcas do pontificado de Inocêncio III.

No entanto desse grande concílio podemos destacar, a partir da análise da obra de Raymunda Foreville, que o símbolo de Latrão IV foi: a ratificação da fé trinitária, a teologia sacramental na confirmação da transubstanciação do pão e do vinho, o apontamento do sacramento da penitência para aqueles que pecaram após o batismo e a indulgência para os cruzados na luta contra os hereges.

Cabe sublinhar desse concílio que ele realizou uma verdadeira reforma sacramental, citando em seu corpus documental seis dos sete sacramentos. Ressalta-se que pelos sacramentos a Igreja se fazia presente na vida do fiel de seu nascimento (batismo) até a morte (extrema unção). A ênfase da análise será no sacramento da penitência, que sofre uma mudança em sua execução através da promulgação de cânone XXI que estabelece:

Ciertamente, todo fiel ha llegado a la edad del discernimento debe por si mismo confessar fielmente sus pecados, al menos una vez al año, a su próprio párroco, cuplir la penitencia y recibir com respeto, por lo menos por pascua , el sacramento de la eucaristia. Em cuanto al sacerdote, debe proceder com discernimiento y prudência teniendo cuidado de no traicionar sea em ló que sea al pecador, bien sea por um palabra,por um gesto o de cualquiera outra manera. Si tiene necesidad de um consejo aclarador, que ló solicite prudentemente sin revela por ello la persona. (Lateranense IV. P.101-102)²¹.

²¹ Todo fiel que tenha chegado a idade do discernimento deve por si mesmo fielmente confessar seus pecados ao menos uma vez ao ano ao seu próprio pároco, cumprir a penitência e receber com respeito pelo menos na Páscoa o sacramento da Eucaristia. Enquanto ao sacerdote deve proceder com discernimento e prudência tendo cuidado de não trair o pecador seja por uma palavra ou gesto ou de qualquer outra maneira. Se tiver a necessidade de um conselho esclarecedor que se solicite prudentemente sem revelar por isso a pessoa. (Lateranense IV , 1973., p..101 - 102. Tradução nossa).

José Rivair de Macedo revela que as mudanças instituídas por Latrão IV tratam-se de uma nova perspectiva da penitência, que deixa de ser pública e na qual conseqüentemente a concessão do perdão era incerta, para ser particular e individual. Dessa forma passa a ter um caráter mais contricionista e segundo esse mesmo autor:

A confissão passaria a ser realizada na privacidade do confessor, diante exclusivamente da pessoa do confessor, alguém incumbido de atuar como “orientador espiritual” ou, valendo-se de uma expressão propriamente medieval, de um “médico da alma”. Essa confissão auricular, expressa na fórmula canônica “confessio oris sacerdotibus facienda”, tinha a finalidade de esquadrihar a interioridade do penitente e arrancar seus segredos mais íntimos, despertar o arrependimento, a contrição e a expiação da culpa mediante penitência e a absolvição dos pecados. (MACEDO, 2009, p.19)

José Maria Soto Rábanos destaca sobre essa disposição de Latrão IV que pouco antes do concílio, no século XII quando o monge Graciano publicava seu decreto, já se discutia entre os teólogos sobre a necessidade da confissão oral e secreta. Graciano, no entanto, levantou a questão sem resolvê-la, ressaltando que as duas formas de confissão, individual ou pública tinham argumentos favoráveis, todavia, ele reconhecia que a opinião geral estava mais propensa a confissão individual ao sacerdote. (SOTO RABANOS, 1981, p.413-414).

Apesar disso, revela o autor que não se pode supor que essa imposição de Latrão IV foi uma regulamentação de uma prática comum. Soto Rábanos argumenta que para aqueles tempos a confissão oral secreta com a penitência igualmente secreta - imposta com discrição - e também a questão da compreensão do confessor, tendo em vista o que foi confessado, supõe um claro progresso sobre as formas anteriores de penitências solenes e públicas, é um progresso marcado pela privacidade. (SOTO RABANOS, 1981, p.414).

O Cannon XXI de Latrão IV, como já expresse, modificou a aplicação do sacramento da penitência gerando mudanças na visão que os fiéis tinham sobre si mesmos e nos cuidados pastorais da Igreja. Jean Delumeau traz subsídios que auxiliam na compreensão daquilo que era a prática do sacramento, o que se passou a viver após essa alteração de Latrão IV. Destaca o autor:

Fazer confessar o pecador para que ele receba do padre o perdão divino e saia confortado: tal foi a ambição da Igreja católica, sobretudo a partir do momento em que tornou obrigatória a confissão privada anual e além disso exigiu dos fiéis a confissão detalhada de todos os seus pecados “mortais”. Ao tomar essas decisões carregadas de futuro, a Igreja romana certamente não avaliava em que engrenagem punha o dedo, nem que peso estava impondo aos fiéis, nem que avalanche de problemas decorrentes uns dos outros haveria

de desencadear. A vivência religiosa cotidiana foi sacudida. Os padres e os leigos viram-se confrontados às múltiplas dificuldades da confissão, da avaliação das faltas e da apreciação do arrependimento. Era preciso pedir e obter perdão. Mas em que condições? (DELUMEAU, 1991, p. 11).

Jean Delumeau nos diz que a confissão foi uma coação em vários aspectos, a principio pesada até mesmo para os próprios confessores. Destaca também esse autor que é possível inferir que essa pratica sacramental era uma tarefa ingrata e que o clero era cheio de insuficiência, isso se percebe, tendo em consideração os conselhos de bispos e do clero mais instruído exortando a preocupação com o acolhimento dos penitentes e do não se fazer distinção, não ter preferências no atendimento, salvo caso de doentes, amas de leite e gestantes. (DELUMEAU, 199, p.16-17).

A confissão era considerada com frequência como um castigo até mesmo para o confessor ou ainda uma fonte de rendas, isso antes do concílio de Trento. Faziam-se criticas aos padres que dispensavam rapidamente os penitentes porque estavam mais interessados no pagamento do que em salvar a alma do pecador, e também aos fieis que só procuravam o confessionário uma vez por ano e desejavam ser dispensados o quanto antes.

Esse novo discurso penitencial a partir de Latrão IV se desdobra em várias questões ao longo do tempo, um exemplo é a contenda entre laxistas e rigoristas. Um grupo acusava o outro, os laxistas eram acusados de se aborrecerem com os fieis e os despacharem rapidamente. Em contraponto alguns sacerdotes (rigoristas) eram acusados de serem zelosos por demais, exigentes, autoritários e minuciosos no confessionário. A partir disso surge a necessidade, para os especialistas da penitência, em formar o clero para uma conduta mais acolhedora, caridosa, paciente e benevolente para com todos os pecadores em vistas de auxilia-los na superação da vergonha no ato de confessar.

Algo destacado por Delumeau é que a partir de Latrão IV no século XIII nasce uma corrente de espiritualidade e de pastoral penitencial que vai até o século XVIII, que envolve os clérigos mais instruídos da Igreja para realizar a formação do clero que atende os penitentes. Uma prioridade que é recorrentemente citada nos deveres de confessor é a sua função de pai, os autores ainda exaltam um triplo papel que cabe aos sacerdotes: o de médico, juiz e pai. (DELUMEAU, 1991, p. 26)

A imagem de pai a ser seguida pelos confessores é a que Jesus traz na parábola do filho pródigo (Lc 15, 11-32), ou seja, é a figura de um pai amoroso, caridoso, pronto a perdoar e acolher o filho que se perdeu. Movidos por essa caridade com os penitentes,

os especialistas da confissão mais abertos e benevolentes acabam por desenvolver uma verdadeira tática de escuta e questionamento do pecador, destaca Delumeau:

O confessor declara Guy de Montrocher, é como um médico espiritual que acolhe um doente da alma. Quando um médico dos corpos aproxima-se de um doente, “começa por tocá-lo de leve, compadece-se de seu sofrimento, adapta-se a seu paciente, acaricia-o com palavras, promete-lhe cura, a fim de que o doente, ganhando confiança, lhe revele a extensão de sua mal e a intensidade de sua dor.” O médico da alma não deve agir de outro modo. Além disso, convém que não olhe de frente o penitente, de modo que este se sintam mais estimulado a se confessar. (DELUMEAU, 1991, p. 28).

Caso, mesmo com toda essa sutileza do médico e a caridade do Pai, o penitente estiver relutante em confessar, o confessor deve apresentar-lhe os terrores do julgamento do inferno, cumprir seu papel de juiz, lembrando que Deus pune os que não se arrependem de seus pecados e não querem se penitenciar.

José Rivair de Macedo ao tratar do Cannon XXI de Latrão sublinha dois aspectos concernentes a esse novo modelo penitencial: o monopólio da confissão pelo padre da paróquia, elevado a condição de “diretor de consciência”, e as exigências de formação doutrinal, moral e inclusive, canônica, impostos pela prática confessional. Também ressalta que:

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

Segundo Macedo a difusão da confissão auricular ocorreu no mesmo instante em que a Igreja, através, em especial, das ordens mendicantes, realizou um amplo movimento pastoral por meio da pregação dos princípios doutrinários e morais do cristianismo visando o enquadramento religioso dos fiéis.

Na Península Ibérica, por exemplo, tal esforço foi despendido pelos dominicanos e, em relação à Castela, José Rivair de Macedo destaca as pregações de Vicente Ferrer no início do século XV, em que a exigência da purificação espiritual estava atrelada à imposição do arrependimento e da confissão. Essa concepção de que o pecado gerava uma mancha moral motivou uma verdadeira obsessão pela limpeza espiritual e pela confissão. Também em Portugal pecado e redenção estiveram no centro de um discurso

culpabilizador que conferia à Igreja mecanismos de controle e, ao penitente, alívio espiritual. (MACEDO, 2009. p.20)

Paolo Prodi, por sua vez enfatiza o caráter jurisdicional das disposições sancionadas pelo cânon XXI do Concílio de Latrão IV. Afirma este autor que essa visão sobre a penitência nasce dentro de uma nova realidade social que se apresentava à Igreja: a questão da crise das ordens e estados tradicionais nessa sociedade que emerge na Europa do século XIII, no contexto da difusão das heresias e de cismas. Nesse ambiente está em curso uma mudança na estrutura eclesiástica, cultural e social.

Desenvolve-se a separação da penitência como virtude interior para a penitência sacramento, enquanto instrumento de vínculo com a Igreja. Antes o arrependimento, a confissão feita a Deus dentro da alma, que não é apenas condição preliminar, mas contém o perdão de Deus, era suficiente. Agora o centro da gravidade, o sacramento em si, é compreendido na confissão dos pecados ao sacerdote e a consequente absolvição pelo mesmo.

Nesse sentido o sacerdote agora é o juiz, que deve ter a capacidade de inquirir aquele que se apresenta diante do seu tribunal, interrogá-lo e avaliar as circunstâncias agravantes ou atenuantes do pecado e investigar as faltas que o penitente esconde dele mesmo, conceder depois a absolvição, com a indicação do cumprimento de uma penitencia para reparar o mal cometido.

Com essa nova visão do sacramento o confessor recebe de Deus a tarefa de representá-lo, é juiz e intercessor ao mesmo tempo, é um mediador da salvação. Com isso a autoridade da Igreja se faz ainda mais presente no cotidiano dos fieis, pois toda falta grave (pecado mortal) deve ser anunciada ao sacerdote, no entanto, quanto às leves (pecado venial) a confissão é apenas recomendada.

A constituição XXI, do IV Concílio Lateranense (1215), é o ponto alto de toda a discussão sobre o pecado e perdão, que como foi apontado está presente desde o principio do cristianismo. A Igreja tem como parte de seu nome e de seu objetivo ser católica, universal. Aquilo que foi decidido em Latrão IV devia ser aplicado em toda Igreja, das catedrais mais ricas das cidades italianas às paróquias mais simples de Portugal.

Outro ponto a ressaltar é que o Cannon XXI é bem claro: se dirige a todo fiel (*Omnis utriusque sexus*), ou seja, nenhum cristão é isento de cumprir essa obrigação, leigos e clérigos, penitentes e confessores, todos pecam por isso todos necessitam do perdão via sacramento da penitência.

2 - Capítulo – O sacramento da penitência em Portugal e os manuais de confissão

2.1 – Os administradores do perdão divino

Como salientado no primeiro capítulo dessa dissertação, o canon XXI de Latrão IV modificou a relação do fiel com a Igreja. Existe agora uma nova demanda espiritual aos sacerdotes, que é a administração do perdão via sacramento da confissão. Por isso a importância do clero na sociedade medieval e, por conseguinte a sua distinção dos demais fieis só se amplia. Será sobre este grupo eclesial, na perspectiva de sua estruturação e nas relações com os demais membros da sociedade, em especial da Baixa Idade Média portuguesa, que se deterá a análise nessa parte do trabalho.

2.1.1 - A estruturação do clero

Conforme nos destaca Hilário Franco Júnior, desde o princípio do cristianismo há uma concentração das atividades religiosas por uma minoria e isso era entendido sem maiores problemas pelo conjunto dos fiéis, pois se acreditava que tal função lhe havia sido dado pela divindade. Segundo os relatos bíblicos, Cristo dera aos seus apóstolos autoridade para expulsar demônios, curar doenças e difundir sua doutrina. Os apóstolos, por sua vez, transmitiram esse poder aos bispos, que eram os anciãos das comunidades e estes fizeram o mesmo a outros, o que segundo Hilário Franco Junior:

Logo, o clero se formava pela transferência de certo poder extra-humano por parte de quem o possuía, para indivíduos que desde então passavam a integrar a mesma comunidade sagrada. Desde o princípio, por sua própria natureza, o clero estava distanciado dos demais cristãos. (FRANCO JUNIOR, 2011. p.68).

Pierre Bourdieu fornece instrumentos teóricos para o entendimento sobre essa divisão do trabalho religioso, que vemos se acentuar ao longo da história do cristianismo, é possível identificar esse processo pela distinção entre clérigos e leigos. O autor chama a isso de “monopolização dos bens de salvação por um corpo de especialistas” (BOURDIEU, 1992).

Segundo o autor o desenvolvimento das cidades provoca transformações, em particular no campo da divisão do trabalho material do intelectual, isso abre espaço para a constituição de um campo religioso relativamente autônomo e desenvolve uma necessidade de moralização e sistematização da religião. Os grandes sistemas de crença

que se pretendem ser universais, a exemplo do cristianismo, segundo Bourdieu, tem o seu aparecimento e desenvolvimento associado à urbanização e a oposição entre cidade e campo.

Bourdieu ao analisar a condição do sujeito no campo, tendo como referência Marx, nos dirá que pela sua própria condição de trabalho, ele está subordinado ao mundo natural, o que o leva a “idolatria da natureza” (MARX, 1968 apud BOURDIEU, 1992), soma-se a isso o fato da dispersão da população rural que dificulta as trocas econômicas e simbólicas. No entanto, ao tratar das transformações vindas com a urbanização nos dirá o autor:

Ao contrário, as transformações econômicas e sociais correlatas à urbanização seja o desenvolvimento do comércio e sobretudo do artesanato, atividades profissionais relativamente racionalizadas ou racionalizáveis, seja o desenvolvimento do individualismo intelectual e espiritual favorecido pela reunião de indivíduos libertos das tradições envolventes das antigas estruturas sociais, só podem favorecer a “racionalização” e a moralização” das necessidades religiosas. (BOURDIEU, 1992. p. 35).

Corroborando ao que diz Bourdieu, Hilário Franco Júnior (2011) destaca que desde os fins do século III, o cristianismo teve ampla expansão nas cidades onde a crise do império era mais sentida, já o campo segundo o autor teve um perfil mais conservador ainda estava preso às tradições pagãs pré-romanas, disso vem o fato do termo “paganus” (camponês) ter sido associado àquele que não era cristão.

O mundo greco-romano segundo afirma Jacques Le Goff (2006) era um mundo de cidades, mas desde o século II da era cristã em especial desde a crise do século III, as cidades declinaram. Tal fenômeno está associado à ruralização da economia e da sociedade, a diminuição das trocas, em destaque as monetárias, com o Oriente, crise das instituições municipais e das relações entre poderosos e pobres, tudo isso se acentua com as destruições provocadas pelas invasões bárbaras²².

Segundo Jaques Le Goff o cristianismo que inicialmente se instala nas cidades e as transforma, também se ruraliza, destaca esse autor:

Se, no desmoronamento político que se abate também sobre a cidade, o bispo, chefe religioso nela estabelecido, retoma o poder político urbano, a

²² Preferiu-se aqui nesse trecho manter o mesmo termo usado por Jacques Le Goff (2006) para nomear esse fenômeno histórico, já que aqui a ênfase está na ideia de transformação da saída de um mundo de referência urbana para um de matriz rural. Sabe-se ser esse um termo controverso tendo por exemplo nessa mesma dissertação o uso de Hilário Franco Junior (2011) e Jerome Baschet (2006) que tratam do mesmo evento histórico de maneira diferente.

sociedade monástica, mais poderosa na solidão do campo, da montanha e dos vales do que na cidade, acompanha com a ruralização da nobreza e transferência de uma grande parte do poder da cidade para o campo. (LE GOFF, 2006. p. 220).

Os monumentos e edifícios em torno dos quais a cidade antiga se organizava nos séculos IV e VII desaparecem, fóruns, templos, pórticos, circo, teatro entre outros. Na Alta Idade Média (VIII – X), que tem como marcos uma nova unidade política com Carlos Magno, união entre império e Igreja, vê-se uma recuperação econômica e uma expansão territorial cristã que trazem consigo um fenômeno de fundação de novas cidades. Neste período os centros urbanos são chamados de cidades episcopais já que a figura de poder desse período é o bispo e são as Igrejas os únicos monumentos em destaque. A catedral, que é a sede do episcopo, é a construção mais importante e ela não se situa no lugar de um templo pagão, mas numa localização nova, diz Le Goff (2006) muitas vezes encostada as muralhas do Baixo Império.

A cidade medieval segundo Jacques Le Goff (2006) se afirma entre os séculos X e XIII e ela é segundo esse mesmo autor: “uma sociedade da abundância concentrada num pequeno espaço em meio a vastas regiões pouco povoadas” (LE GOFF, 2006. p. 223). Essas urbes são locais de produção e troca, sustentados pela economia monetária, são também um sistema de organização de um espaço fechado com muralhas.

Jacques Le Goff (2006) traz uma importante contribuição para essa distinção entre campo e cidade na Idade Média, já que é uma ideia bem diferente da antiguidade, diz o autor:

Do lado da cidade (urbs) e de seus habitantes (os cives) estavam a cultura, a polidez, as boas maneiras – origem das palavras “urbano”, “urbanidade”, “civilidade”, “civilização”. Do lado do campo (rus) e de seus habitantes (os rustici), a grosseria, a incultura, a selvageria, lembradas nas palavras “rústico”, “rusticidade”, “rustre”. (LE GOFF, 2006. p. 227) .

Durante o século XII segundo Jacques Le Goff a Igreja tem hesitações em cristianizar a cidade, há uma oscilação em louvar as novas Jerusaléns e a condenação às novas Babilônias. No entanto no século XIII diz o autor que a Igreja encontra a cidade, graças à criação das ordens mendicantes, religiosos urbanos, clero instalado e voltado ao serviço pastoral urbano. Nos séculos XIV e XV os núcleos citadinos são atingidos por diversas calamidades, pestes, epidemias, guerras, revoltas sociais. Destaca-se também que as cidades da Baixa Idade Média passam a estar mais sob o controle do poder temporal.

O clero católico, a distinção de sua função, está ligada diretamente ao processo de racionalização da religião, a sua legitimidade está edificada numa teologia, em dogmas cuja a validade e perpetuação é ele mesmo quem garante e além disso diz Bourdieu:

O trabalho de exegese que lhe é imposto pelo confronto ou pelo conflito de tradições mítico-rituais diferentes, desde logo justapostas no mesmo espaço urbano, ou pela necessidade de conferir a ritos ou mitos tornados obscuros uma sentido mais ajustado às normas éticas e à visão do mundo dos destinatários de sua prédica, bem como a seus valores e a seus interesses próprios de grupo letrado, tende a substituir a sistematicidade objetiva das mitologias pela coerência intencional das teologias, e até por filosofias. (BOURDIEU, 1992. p. 38).

O monopólio dos bens de salvação exercido por esse corpo de especialistas faz com que, segundo o autor:

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou a reprodução de um “corpus” deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo) destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal. (BOURDIEU, 1992. p. 39).

Ainda sobre a questão do poder clerical pode-se sublinhar que a obrigação de todo fiel se confessar ao menos uma vez ao ano ao pároco local é a ampliação da especialização do clero, um monopólio ainda maior dos bens de salvação. Sobre essa questão pode-se recorrer a Bourdieu quando ele trata sobre a distribuição do capital religioso, que pode atender a dois polos extremos o autoconsumo de um lado e a monopolização de outro, esses tipos de estruturas de distribuição vão corresponder a tipos distintos de relações objetivas com os bens religiosos.

O autoconsumo do capital religioso é aquilo que compete aos leigos, os consumidores, e está associado ao domínio prático dos bens espirituais. É aquele que é comum a todos os membros de um grupo, é adquirido em estado implícito por familiarização e praticado no modo pré-reflexivo.

Outro polo de distribuição do capital religioso segundo Bourdieu é a monopolização, competência do clero. Trata-se do domínio erudito que é reservado aos especialistas, pertencentes a uma instituição que é incumbida de reproduzir o capital

religioso através de uma ação pedagógica e que tem a propriedade de um composto de normas e conhecimentos explícitos sistematizados.

Diante desse arcabouço teórico acima exposto, pode-se analisar a nova dinâmica do sacramento da penitência instituída por Latrão IV, como sendo mais uma ampliação do monopólio dos bens de salvação pelo clero, que é quem detém o poder da absolvição, isso tudo frente a um laicato que agora é obrigado a se sujeitar a mais essa prática religiosa, para alcançar a salvação de sua alma.

Saul Antônio Gomes (2000. p.43) destaca que esses especialistas da religião, no período medieval são um grupo bastante flutuante, sujeitos a uma diferenciação interna hierárquica muito plural, que variava desde aos simples ordenados em ordens de *prima tonsura* que eram a maioria, a uma minoria que ascendia aos graus mais elevados do presbiterado e do colégio episcopal.

Dentro dessa diferenciação interna hierárquica temos uma divisão importante para o desenvolvimento deste trabalho, que é divisão entre clero secular e regular. O cristianismo cresce e se expande nas estruturas do império romano, se desenvolve nas províncias romanas. Portanto, em seus inícios, o clero está voltado para as atividades em sociedade que eram as de ministrar os sacramentos, orientar espiritualmente e assistir aos necessitados. A esse tipo de membros da Igreja denomina-se clero secular.

Junto a esse clero, surge outro de características bem diferentes, inicialmente eram indivíduos que buscavam servir a Deus em solidão, ascese e contemplação, chamados de monges (monakhos do grego, solitário). Eram pessoas que fugiam das tentações da cidade e daquilo que consideravam as falsas conversões à fé cristã, com o tempo grupos foram se formando e passando de uma vida eremítica para uma cenobítica.

Nessa vida em cenóbios com finalidade de evitar desvios de comportamento, exageros nas práticas de ascese, um monge egípcio chamado Pacômio (Século IV) estabelece uma regra de vida, na qual seus monges deviam obedecer, disso advém o nome de clero regular. No ocidente a primeira experiência de um clero regular é com Bento de Núrsia (480-547) em sua regra elaborada em 534 que foi a usada por outras ordens monásticas e que definiu a vida de um monge pela sentença: *Ora et labora*.

A espiritualidade monástica é baseada nos conceitos evangélicos da pobreza, castidade e obediência segundo Hilário Franco Júnior (2011 p. 70) estava presente de forma concreta no cotidiano dos beneditinos, na obediência ao abade, na administração dos bens do mosteiro não para uso próprio, na negação aos prazeres da carne. Ainda

segundo Hilário Franco graças a essa espiritualidade firme a ordem beneditina cumpriu um importante papel na sociedade medieval em especial na evangelização da zona rural.

2.1.2 – Os conflitos

Nesse processo de ampliação de influência da Igreja pela evangelização em vários pontos do território europeu, ao longo da Idade Média, tendo por efeito a formação da cristandade, os conflitos entre os dois poderes o temporal e o espiritual aumentam. Cabe salientar que tal situação está posta desde o crescimento do cristianismo, após o período de perseguição e seu posterior decreto como religião do Império. A distinção desses poderes é marcada pela figura do Papa Gelásio I (pontificado de 492 a 496).

Na Alta Idade Média a relação entre poder temporal e espiritual foi se estreitando, em particular a partir do Império Carolíngio, onde o clero participava do conselho real, os bispos tinham poderes civis e os cânones religiosos tinham força de lei. Sobre isso relata Hilário Franco Júnior que:

O monarca presidia os sínodos, punia os bispos, regulamentava com ele a disciplina eclesiástica e a liturgia, intervinha mesmo em questões doutrinárias. Os bispos eram nomeados pelo soberano, contrariamente à tradição canônica, mas o fato não era considerado uma usurpação, e sim um serviço prestado pelo monarca à Igreja quase um dever do cargo. (FRANCO JUNIOR, 2011. p. 70).

Essa relação teve como efeito o aumento da riqueza da Igreja devido as doações dos monarcas e também por uma prática recomendada por Agostinho de Hipona, a que o fiel em seu testamento devia doar a Igreja a parte de um filho. Cabe destacar também, que todo esse patrimônio eclesiástico não era dividido por herdeiros.

A partir do início do século IX ganha terreno na Igreja uma teoria do agostianismo político, que afirmava a superioridade do poder espiritual sobre o temporal, nada mais do que uma melhor fundamentação daquilo que já tinha tratado o Papa Gelásio no fim do século V. O mosteiro de Cluny de fundação no século X é um exemplo dessa busca de autonomia da Igreja diante o poder temporal. Em seu documento de fundação a abadia já expressava a intenção de se manter longe das interferências dos poderes locais, ligando-se diretamente a autoridade papal. Cluny tornou-se o modelo e vários outros mosteiros foram criados sob a sua inspiração.

Outro ponto importante a destacar na busca por independência e também pela moralização do clero é o processo conhecido como Reforma Gregoriana (1049-1122)²³, que implicava o combate ao nicolaísmo (vida conjugal de clérigos) ainda bastante resistente e a luta contra a simonia. Contra esses males e também outros o papa expôs um programa com 27 sentenças, conhecidos como *Dictatus Papae*. Neste documento ele reafirma o poder pontifício de punir clérigos em erro, declarava-se como o único com autoridade para depor e restabelecer bispos sem a necessidade de um concílio e que ninguém poderia julgar o papa. (FRANCO JUNIOR, 2011.p. 76)

Hilário Franco Junior destaca que esse projeto reformista se concretiza com a proibição da outorga de ofícios eclesiásticos por parte de laicos. Essa autonomia em relação aos leigos buscado pela Igreja, segundo o autor, em certo sentido chegou tarde, o que permitiu diversas censuras ao envolvimento eclesiástico com interesses públicos e materiais.

Iniciado no século XI e prolongando-se XII, como já apresentado no primeiro capítulo da dissertação, verificam-se na sociedade medieval novas manifestações religiosas, um novo anseio espiritual, um espírito crítico no fiel católico, sobretudo pelo enriquecimento e a institucionalização da Igreja. É dentro dessa nova perspectiva que surgem movimentos de leigos, alguns declarados como heréticos (Cátaros, Valdenses) outros inseridos na estrutura eclesial, caso das ordens mendicantes (Franciscanos e Dominicanos).

Os mendicantes se destacam na oposição a vida monástica pois buscavam viver na pobreza, vivendo no século, nas cidades, são inicialmente um movimento composto de leigos, mas assim como os monges, vivem também sobre uma regra de vida. Esse novo tipo de clero regular, atende a essa demanda espiritual da cristandade da Baixa Idade Média, são incluídos dentro da hierarquia eclesial, submetem-se a autoridade do papa e servem a Igreja, como exemplo tem-se o trabalho destas ordens nas universidades e no tribunal da inquisição.

O concílio Lateranense IV fez parte do espírito reformista presente na Igreja, durante o século XIII a atuação pontifícia buscava desenvolver o projeto gregoriano de uma nova cristandade. Conforme destaca Cristina Catalina, Roma se instituiria como

²³ Jeromê Baschet (2006, p. 190) destaca que a Reforma Gregoriana foi um movimento muito profundo que tem no período de 1049-1122 sua fase aguda. Cita o autor que objetivava o movimento uma reestruturação global da sociedade cristã, sob a condução da instituição eclesial.

governo eclesiástico, centralizado e jurisdicional. Esse novo ordenamento projetava uma Igreja independente aos poderes seculares:

En paralelo, Roma proyectaba una administración clerical centralizada y reticular, capaz de sancionar formas uniformizadas de institucionalidad y cultura devocional. Su intento de expandirse tanto territorialmente como mediante la cristianización interna implicó cruentas hazañas de conquista territorial y modos inusitados de erradicación de la herejía y el paganismo. (CATALINA, 2018. p. 215).

O papa Inocência III é um representante dessa tendência teocrática que diviniza a função pontifícia ao entender seu domínio em analogia com o governo de Deus sobre a cidade celeste, dessa forma há um deslocamento da representação do pontífice de vigário de Pedro para vigário de Cristo, ainda destaca Cristina Catalina que:

No es casual que en este periodo se acentuara la diferenciación entre los clérigos y los laicos, fundada en la exclusividad de la competencia sacramental adscrita al oficio clerical. Tal discriminación, no obstante, no se fundamenta ya únicamente en el antiguo carisma sacro del sacerdote, sino que ahora se instituye jurídicamente mediante el sacramento del ordenamiento canónico, que otorga a clérigos y laicos un estatuto jurídico diferenciado. Se trataba con ello de instaurar un vínculo corporativo que orientase la obediencia y fidelidad clerical exclusivamente hacia el papado, y anulase su lealtad a poderes regios o señores laicos. No por ello los laicos quedaron redimidos del dominio eclesiástico. Muy al contrario, la norma canónica pretendió disciplinar y castigar hasta lo más oculto del alma. La disciplina diferencial clerical-laica estableció además profundas diferencias entre ambos grupos, concernientes a sus estilos y hábitos de vida y alimentación, a la sexualidad y el parentesco, al ocio y el negocio, incluso a la indumentaria y los ademanes. (CATALINA, 2018. p 215).

A economia de salvação²⁴ sofreu alterações substanciais que modificaram a prática pastoral da Igreja, conforme indica Cristina Catalina, os processos de padronização ritual e doutrinação, assim como a ampliação da cristandade foram concebidos como requisitos para a salvação do mundo, era a realização do ideal romano de uma Igreja única e universal.

De modo que el surgimiento de una nueva pastoral estaba vinculado intrínsecamente a las dinámicas de normalización de las micro-cristiandades y de cristianización del mundo pagano e infiel. Desde este punto de vista, lo desviado – del cristianismo medieval – se constituye en la dinámica de normalización romana; es decir, emerge como efecto de la imposición de una ortopraxis y ortodoxia. El previo grado de influencia

²⁴ Economia de salvação trata-se de uma doutrina cristã de tradição patrística. Seria a ação divina da Santíssima Trindade, o Pai que envia o filho que é o Cristo, que agiu e age na história humana segundo um plano de salvação. Mediante a isso toda e qualquer ação da Igreja que segundo essa doutrina é a continuadora da missão do Cristo, deve corroborar para a salvação dos homens exemplo: os sacramentos, a liturgia.

directa de la Iglesia carolingia y del nivel de implementación de la reforma gregoriana condicionaron la disposición más o menos favorable hacia la normalización pastoral del siglo XIII. (CATALINA, 2018. p.223).

Pode-se destacar também que o clero da Baixa Idade Média vivia em conflitos, por exemplo, os mendicantes criticavam os seculares pelos seus costumes mundanos, já estes acusavam aqueles de incitar os fiéis contra a Igreja. Segundo Hilário Franco Júnior, o ponto de partida da controvérsia estava na bula papal de 1281 que dava aos mendicantes o direito de pregar e confessar em toda parte, diminuindo assim o prestígio e os rendimentos dos seculares.

Havia problemas também entre mendicantes e monges, devido ao número de membros já que, por exemplo, a ordem de São Francisco, segundo Franco Júnior, em fins do século XIV contava com cerca de 30.000 frades, contrastando com a decadência das antigas ordens monásticas. Ainda diz o mesmo autor, que mesmo entre as ordens mendicantes houve alguns conflitos em disputa pela mesma clientela urbana.

Ainda mesmo dentro da ordem franciscana também se identifica uma cisão relacionada ao entendimento sobre a vivência da pobreza, pregada tão firmemente pelo santo fundador Francisco de Assis e primeiros membros da ordem. Ao longo do tempo os frades menores acabaram por envolver-se na política da cúria romana, ocupar postos importantes nas universidades, o que desagradava aqueles que queriam permanecer fieis ao chamado inicial de austeridade.

Em busca de amenizar esse conflito em 1245 o papa declarou que os bens franciscanos eram de propriedade da Santa Sé e os frades eram apenas administradores, no entanto como esses administradores eram escolhidos dentre e pelos membros da ordem, os mais puristas consideravam que ainda ocorriam abusos. Surgiu assim então um grupo chamado de conventuais, que não viam contradição entre a pobreza individual e a riqueza da comunidade e outro que era o dos espirituais que defendiam a pobreza absoluta. Destaca Hilário Franco Júnior (2011, p.79) que algumas das proposições dos espirituais foram consideradas heréticas pelo papa e quatro foram queimados vivos em 1318. Na Itália esse grupo, chamados de *fraticelli* permaneceu importante.

Hilário Franco Júnior revela que a crise da Igreja na Baixa Idade Média é um amalgama de conflitos que como já destacamos está dentro do clero em seus vários ramos e também se encontra numa disputa antiga entre o poder temporal e o espiritual. Segundo o mesmo autor existem dois eventos que marcam o declínio do poder clerical

frente às monarquias europeias, um deles é a transferência da sede do papado para Avignon, onde permaneceu de 1309 a 1377.

Dado a insegurança na cidade de Roma o Papa Clemente V de origem francesa mudou-se para Avignon, cidade que pertencia a Igreja. Destacável desse período é a influência da monarquia francesa sobre o papado, a maioria dos cardeais instituídos nesse momento eram franceses, assim como os papas dessa época também o eram.

Ressalta Hilário Franco Júnior, que tal situação desgastava a imagem da Igreja, a distância dificultava o controle dos territórios do Estado pontifício e o envolvimento da França na Guerra dos 100 anos tornava Avignon território pouco confiável, diante disso o Papa Gregório XI decidiu retornar a Roma.

Contudo, segundo Franco Júnior, divisões internas do alto clero levaram a outro evento de declínio do poder clerical, o Cisma do Ocidente (1378-1417). Houve a existência simultânea de dois papas um residindo em Roma e outro Avignon e mesmo em um curto período chegou a existir um terceiro papa em Pisa.

Diante desse quadro exposto, percebe-se que esse grupo ao longo da Idade Média buscou se diferenciar dos demais fieis, a Igreja buscou conduzir a cristandade, toda ela, dos castelos aos campos, cabe lembrar que o canon XXI de Latrão IV, diz “Todo o fiel”. Ninguém está de fora, todos precisam do perdão e os administradores do perdão são esses homens em conflito entre eles mesmo e com o poder temporal.

2.2 – A Igreja portuguesa séculos XIII – XV

Viu-se até o momento um quadro contextual do clero medieval europeu, seu desenvolvimento e seus conflitos, agora o estudo se detém no Reino de Portugal da Baixa Idade Média, ao clero presente nesse território, como ele vivenciou todas essas questões apontadas acima e também o que foi discutido no primeiro capítulo.

Portugal desde o princípio da fundação do reino tem sua história relacionada à Igreja, pode se citar como exemplo o juramento de vassalagem de Afonso Henriques ao papa. Após a vitória na batalha de São Mamede por intermédio do seu legado Guido de Vico, em 1143, foi feita uma promessa de pagamento de um censo anual, o que por efeito transformava o reino português em vassalo direto da Santa Sé, sobre isso destaca Hermínia Vasconcelos Villar:

Na realidade, o papa a quem Afonso Henriques prestou vassalagem era Inocêncio II, um dos papas de uma brilhante sucessão de eclesiásticos que

governaram a Igreja entre a segunda metade do século XI e o final da primeira metade do século XIII. Estes cerca de duzentos anos marcaram, de forma indelével, a evolução da Igreja medieval, tendo representado o período áureo do poder papal e da sua influência. (VILLAR, Hermínia Vasconcelos. 2000. p. 308)

O reino é fundado em um período marcado pela Reforma Gregoriana na busca pela afirmação do poder espiritual sobre o temporal e nesse momento, como já descrito, os conflitos acontecem. Em termos numéricos, segundo José Matoso o clero na Baixa Idade Média era um grupo minoritário que representava cerca de 1% da população em Portugal, mas é uma minoria que detinha a posse de 20% do território nacional e que, sobretudo, tinha o monopólio sobre o que podemos chamar de formação da consciência, ampliado consideravelmente pela mudança na aplicação do sacramento da penitência por Litrão IV. (MATOSO, 1993. p. 361).

Segundo Oliveira Marques (apud FONSECA, 2000.p.44) em 1320 o clero secular português distribuía-se por cerca de 2424 templos, com maior concentração no Norte nas dioceses de Braga (38,6%), Porto (11,8 %) e na parte portuguesa de Tui (7,4%). Já as dioceses do centro tinham uma rede paroquial menor devido aos territórios mais extensos que a parte setentrional, são os casos de Coimbra (9%), Guarda (38,6 %), Viseu (6,6 %), Lisboa (5,6 %), Lamego (5%) e a parte portuguesa de Cidade Rodrigo (2,4%). O Sul era a parte com menor índice paroquial, Évora por (3,8 %), Silves por (0,4 %) e os territórios sob o domínio do bispo de Badajoz com 0,16%.

No entanto, Fernando Taveira da Fonseca revela que:

A Peste Negra de 1348 rarefez a geografia humana clerical do país, obrigando a uma recomposição. No todo, e segundo Oliveira Marques, o clero integrado nas estruturas capitulares com os prelados, na Baixa Idade Média, rondaria as 500 pessoas, integrando bispos *in partibus*. Já o clero paroquial e colegial, nas vésperas de 1348, atingiria os 4200 indivíduos. Ao longo de Quatrocentos, o clero secular cresceu paulatinamente, calculando-se, para cerca de 1450, que fosse 12 % superior ao dos índices de 1320. (FONSECA, Fernando Taveira da, 2000. p. 44).

No século XV Portugal contava com dois arcebispados metropolitanos (Braga e Lisboa), também viviam outros bispos no país que se somavam aos titulares das novas dioceses norte-africanas de Ceuta, Tanger, Safim e Fez e segundo Fernando Taveira da Fonseca:

Todos estes prelados desempenhavam um papel auxiliar da maior importância nas pastorais diocesanas, vicariando prelados ausentes em visitas *ad limina* ou noutras funções de representação fora do país, mantendo activos os ritmos de ordenação de novos clérigos ou administrando regularmente os sacramentos reservados aos bispos, como

o Crisma ou a dedicação de altares e de novas igrejas. Os bispos eram nomeados para as dioceses normalmente a título vitalício, mas as transferências de umas mitras para outras eram frequentes. (FONSECA, Fernando Taveira. 2000. p.44).

Com relação ao clero regular calcula-se que o seu número de clérigos da primeira metade do século XIV seria por volta de 4000 pessoas, pertencentes as ordens de Avis, Cristo, Hospital e Santiago (ordens militares). Depois de 1320 e até cerca de 1450 aumentou o número de mosteiros para 223 (177 de homens e 46 de mulheres). Com relação aos mendicantes, os Franciscanos fundariam mais 11 casas no continente e três nas ilhas dos Açores e Madeira, e os Dominicanos também o mesmo número entre 1345 e 1498.

Ordens novas desenvolvem-se em Portugal, nos finais do século XIII, os Jerónimos (quatro casas), os Lóios (duas casas) e os Eremitas da Serra de Ossa (15 cenóbios) (ALMEIDA - *História*, vol. 1. apud FONSECA, 2000. p.45). Ordens mais antigas como os Beneditinos, Cistercienses e Cônegos Regrantes diminuem os seus números no Norte de Portugal, por exemplo, entre 1400 e 1450 extinguem-se 17 núcleos beneditinos e sete de cônegos regrantes. Mosteiros como São Pedro de Rates passam de 15 monges, em 1314, para apenas um em 1429. (FONSECA, 2000 p.45).

Segundo Saul António Gomes (GOMES, 2000. p.339), Portugal participou no estabelecimento do corpus doutrinário da Igreja cedo se identificando um clero mais inclinado ao escolaticismo do que para experiências ascéticas. A legalidade, a justiça e a honorabilidade são temas estruturais das preocupações sociais, políticas e culturais dos eclesiásticos portugueses no período medieval. O que motivou ainda segundo o mesmo autor, um estado de frequente conflito entre a Igreja e a coroa.

A dinâmica dessa Igreja lusitana nesse período exigia um predomínio da formação de intelectuais nas áreas do direito, mais até do que na teologia, segundo Saul António Gomes, existem poucos nomes relevantes nesse último campo e a maioria deles estão ligados a centros de ensino estrangeiros, casos de um Afonso Dionísio, Afonso de Portugal ou Diogo de Portugal. O autor ainda destaca o papel dos franciscanos nessa área, casos de Frei Gonçalo Hispano, Frei Pedro da Cruz e um dos mais famosos que é António (Santo António de Lisboa ou de Pádua).

A Igreja presente na região da Hispânia, aonde depois virá ser Portugal, também é influenciada pelos novos movimentos religiosos iniciados no século X, no caso do monaquismo pode-se destacar a influência de Cluny, que segundo Saul António Gomes

(2000, p.356) havia se tornado um centro de importância ao serviço da diplomacia internacional da época, intervindo até mesmo na querela das investidas.

A expansão cluniacense na região da Hispânia trazia consigo a regra beneditina que se tornou modelo a seguir nos mosteiros hispânicos no século XI, mas cabe destacar que Cluny não agia apenas na realidade monástica um de seus efeitos era o recrutamento em seus claustros de um número grande de bispos e arcebispos, exemplos nas dioceses de Braga (Geraldo: 1096, e depois Maurício Burdino: 1108) e em Coimbra (Crescónio: 1092-1098). Destaca ainda Saul António Gomes que:

Com Cluny poderemos dizer que o monaquismo galaico-português sofre uma profunda reforma, ao mesmo tempo que se integra, dentro de um quadro normativo, numa tipologia eclesial claramente internacional. Vimos como, já no século X, a Regra de São Bento era conhecida e lida nos mosteiros locais sem que, de algum modo, isso evitasse a preferência pela opção eclética dos monges e abades que se regulamentavam quer pelo costume local, quer por um processo de opção que assentava na escolha para cada problema da norma e regra que parecesse mais adequada à sua resolução. (GOMES, Saul António. 2000. p. 356)

Outro movimento monástico importante na cristandade medieval que também influencia a Igreja portuguesa é a ordem de Cister. Destaca Saul António Gomes que os primeiros registros da presença cisterciense são pouco exatos e os primeiros religiosos a adotarem esses costumes parecem que o fizeram dentro de um quadro eremítico e marginal. Porém, na década de 1140 já se organizavam comunidades mais estruturadas em São João de Taouca e em São Cristóvão de Lafões. Ressalta o autor que:

Lenta, mas irreversivelmente, até ao final do século XII e entrando na centúria imediata, os Cistercienses foram ocupando antigos mosteiros beneditinos, em decadência, ou fundando outros de raiz, de que o caso mais conhecido e valioso é o Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça. (GOMES, Saul António. 2000. p.367)

Cister desenvolveu uma espiritualidade própria e ao contrário de Cluny recuperaram o equilíbrio entre oração e trabalho manual. Sublinha-se também que havia dos monges brancos uma busca de vida intelectual, por exemplo, eles eram amantes da leitura o que se torna perceptível pela análise do nível de suas bibliotecas e o cuidado que tinham no funcionamento do scriptorium claustral.

Com relação às ordens mendicantes tão influentes no período da Baixa Idade Média, podem-se destacar os franciscanos, que além de seus compromissos sociais exerciam atividade intelectuais e escolásticas. Em seus claustros funcionavam escolas que iam desde os níveis mais básicos até a formação teológica superior e segundo Saul

António Gomes das casas dos frades menores saía um número relevante de pregadores e de confessores, apreciados nos púlpitos das igrejas seculares e também nas cortes senhoriais.

Os dominicanos tiveram uma importância tão significativa quanto os franciscanos. No entanto, eram diferentes quanto a sua distribuição territorial, já que a ordem de São Domingos tinha uma presença mais forte em cidades maiores. Devido a esse fato a sua ação pastoral era organizada de uma forma mais seletiva e institucional. O recrutamento de noviços pressupunha além da vocação, uma forte capacidade intelectual e destaca Saul António Gomes:

Se entre os Franciscanos o estudo escolástico se tornou, com o tempo, uma condição de sobrevivência da própria ordem, entre os Dominicanos esse mesmo estudo, carregado de erudição teológica e de exigência académica, sempre foi um objectivo essencial cujo fim se projectava na capacidade da pregação, da confissão e da *disputado contra infideles et haereticos*, programa que, como se sabe, sempre fez parte do vocabulário básico do próprio São Domingos de Gusmão. São numerosas as referências nos estatutos e documentos avulsos da ordem ao cuidado da formação intelectual do Dominicano bem como aos livros e *quatemi* que sempre os acompanhavam. (GOMES, Saul António. 2000. p.377)

Essa preocupação formativa com a pregação que tinham os dominicanos comprova-se na história portuguesa da ordem. Segundo Saul António Gomes tem-se o exemplo de Frei Paio de Coimbra, cujas homilias eram escutadas tanto pelos cónegos seculares da sé e demais clero paroquial, como pelos cónegos de Santa Cruz e os clérigos regulares da cidade. Atesta-se, também, com as primeiras gerações da realza da Casa de Avis, as quais os escolhem para zeladores do seu primeiro panteão nacional, o Mosteiro de Santa Maria da Vitória, e para conselheiros espirituais e confessores privativos ou mesmo pedagogos familiares dos príncipes e infantes, como sucedeu com os pregadores Frei Lourenço Lampreia, Frei Vicente de Lisboa, Frei Gonçalo da Calçada, Frei João de Verba, Frei Fernando de Arroiteia, Frei João Martins e D. Frei Justo Baldino, entre outros. Ainda segundo o autor:

Será também de sublinhar o facto de, dentro dos conventos dominicanos portugueses, se encontrar sempre uma elevada percentagem de frades com graus académicos de bacharelato, licenciatura e mestrado ou doutoramento, grau maior dos teólogos dentro da ordem. (GOMES, Saul António., 2000. p.377).

2.2.1– A Igreja local e a norma universal de Latrão IV

A ordem institucional eclesiástica como já se viu foi se definindo ao longo da Idade Média, com a busca da supremacia do poder espiritual frente ao temporal. A Igreja tem um poder que se justifica como origem divina e segundo Saul António Gomes:

Estruturou-se, assim, uma orgânica funcional da *Ecclesia* latina cuja unidade se expunha numa rígida estrutura hierárquica cujo epicentro era a cúria romana governada pelo sumo pontífice, identificado como sucessor de São Pedro e até como *Vicarius Christi*, em torno do qual se congregavam os cardeais. Abaixo deles, ordenavam-se os metropolitans e os bispos, aos quais cumpria o controlo das estruturas diocesanas dos governos das respectivas dioceses. (GOMES, Saul António. 2000. p.387).

É dentro de cada diocese que se processa o quotidiano cristão medieval, o clero secular se tornava hegemônico no plano do governo local da Igreja e todos os que estavam sob a jurisdição do prelado da diocese deviam respeito e obediência a ele:

Este era como um *dux et pastor*, governando a sua *ecclesia* local com *temor* mas também *amor*, procurando manter sempre estreitas relações com os demais poderes, especialmente o régio. A cidade dos homens renunciava a Jerusalém celestial, não sendo estranho, especialmente no Portugal medievo, que a *sacerdotalis religio* procurasse a proximidade da *regia fortitudo*. (GOMES, Saul António. 2000. p.388).

O bispo é aquele que reúne o essencial da autoridade religiosa sendo ele o responsável pela unidade dos fiéis e pela moralidade do clero. Estes reunidos, povo e clérigos, numa mesma fé vivenciam a religião nas paróquias, pois lá é que eram distribuídos os sacramentos. Desde o nascimento até a morte o fiel estava inserido no seio paroquial, exatamente por isso o pároco deve zelar pelo bom funcionamento de sua Igreja.

Dentro do período de análise deste trabalho (Séculos XIII-XV), na Igreja portuguesa os conflitos entre o poder temporal e espiritual também acontecem e se amplificam. As causas das desavenças giram em torno da questão da manutenção de privilégios para o clero e na tentativa de usurpação do poder de investidura e de bens eclesiásticos pelos monarcas.

Hermínia Vasconcelos Villar aponta que os privilégios e liberdades que gerarão contendas entre o clero e os monarcas portugueses, são vários e de diversas ordens, podendo-se destacar que:

A mais importante tinha a ver com o privilégio do foro, facto que não só permitia eximir os clérigos da acção do poder civil, mas que os eclesiásticos pretendiam que se estendesse a todos os feitos onde os seus membros ou interesses estivessem em causa. Invariavelmente, o

estabelecimento da fronteira entre a acção dos juízes seculares e o âmbito da acção do direito canónico será objecto de discussão e de concórdia entre os dois poderes.

Outra ligava-se ao estatuto de isenção de que usufruía este grupo. Isenção tanto fiscal como militar. Assim, o direito canónico estabelecia a isenção de impostos, por parte do clero, exceptuando os casos em que o produto desses impostos se destinasse ao serviço de Deus. (VILLAR, Hermínia Vasconcelos. 2000. p .313).

Um evento importante para o desenvolvimento da Igreja em Portugal é o Cisma de 1378 em que a cristandade se dividiu na obediência de dois papas o Urbano VI e Clemente VII, o primeiro manter-se-á em Roma o segundo em Avinhon. Sobre essa situação que perdurou de 1378 a 1417, conforme destaca Hermínia Vasconcelos Villar: “Como seria de prever este será um período de crise para a Igreja. Fraccionada entre duas obediências, ela tornou-se, mais facilmente, refém das posições tomadas pelo poder político”. (VILLAR, 2000, p.328).

Portugal, por sua vez, foi um dos reinos que mais oscilou na obediência aos dois papas:

Tendo o eclodir do cisma sido coincidente com a governação de D. Fernando, a situação da Igreja portuguesa tendeu a agravar-se com as oscilações de observância deste monarca, ao sabor dos seus próprios interesses políticos. Com efeito, por detrás de um conflito aparentemente religioso entre dois papas estava uma rivalidade latente entre a França e a Inglaterra, rivalidade que não deixou de influenciar toda a futura condução do cisma e que obrigou os vários reinos europeus a definirem posições. Mas será também essa rivalidade, concretizada na Guerra dos Cem Anos e com a qual as guerras entre D. Fernando e Castela se ligam, a determinar, em última instância, as oscilações deste monarca. (VILLAR, Hermínia Vasconcelos. 2000, p.328).

E também diz Hermínia Vasconcelos Villar que:

Mas se o cisma que dividiu a Igreja ao longo destas décadas e as mudanças em termos de observância que D. Fernando concretizou ao longo do seu reinado contribuíram para o dilacerar da Igreja portuguesa, é também verdade que contribuíram para o estreitar da dependência já visível entre o corpo eclesiástico e o poder régio. Dependência que, apesar de tudo, não deixará de se acentuar nos reinados seguintes, com o surgimento da dinastia de Avis. (VILLAR, Hermínia Vasconcelos. 2000, p.333).

A mesma autora também ressalta que no século XV o relacionamento da coroa com o clero baseia-se em novos moldes. Situações como a nomeação de membros da família real para postos chaves da hierarquia eclesiástica portuguesa sejam episcopados ou a mestrados em ordens militares, o recurso a novos lugares surgidos nas dioceses

desenhados devido a expansão do território português e a cada vez menor influência papal, redefiniram a balança entre os poderes, pendendo agora mais ao poder temporal.

2.2.2– A aplicação da norma

A esse clero português como também a toda Igreja é dada a missão de implantar a nova ação pastoral sobre o pecado, o sacramento da confissão o qual após Litrão IV todo fiel é obrigado a buscá-lo ao menos uma vez ao ano. Ao analisar a penitência em terras portuguesas, Saul António Gomes diz que ainda na Alta Idade Média havia uma imposição aos fiéis da prática penitencial que assumia uma carga mais disciplinadora do que reintegradora. Ao analisar os Cânones Orientais (Séc. VI) na versão feita por São Martinho de Dume, Saul António Gomes destaca que o pecado é apresentado como: “um peso de que o cristão só se liberta depois de anos de privações e postergações públicas”. (GOMES, 2000. p. 380).

Um exemplo dessa obra citado pelo autor é:

Se a mulher de alguém cometer adultério, ou o marido abusar de mulher alheia, faça sete anos de penitência. Se alguma mulher cometer adultério e matar a criança que dele nascer, ou fizer diligência para abortar e matar o que houver concebido, ou puser meios para não conceber, ou seja de adultério ou de legítimo consórcio, os cânones antigos decretaram que tais mulheres nem na morte recebam a comunhão. Nós, contudo, por misericórdia julgamos que tanto as ditas mulheres como as cúmplices no seu crime façam penitência por dez anos. Se alguém cometer homicídio voluntário, viva perpetuamente na classe dos prostrados à porta da igreja e só no fim da vida receba a comunhão. (Cânones Orientais. São Martinho de Dume. Século VI apud GOMES, 2000. p. 380)

Ainda destaca o autor que apesar dessas privações mais duras e públicas a Igreja nunca abandonará o princípio do perdão e da remissibilidade do pecado pela compensação do sacrifício e das obras de misericórdia, evoluindo para a prática da penitência e humildade privada, instituídas por Litrão IV. Ressalta Saul Antonio Gomes que:

O próprio quadro das penas ou «tarifas» prescritas para os pecados também se simplifica, em favor de um maior realismo vivencial para com o fiel. O confessor, na confissão, ou sacramento da reconciliação, aconselha normas de comportamento e desenvolve uma pedagogia de valorização do arrependimento íntimo. (GOMES, Saul António. 2000. p.380-381).

Essa questão moral e penitencial interessou o clero português, o que torna possível essa compreensão é, por exemplo, a constatação que no Mosteiro de Alcobaça,

(1153) em sua biblioteca há uma profusão de textos sobre o tema. Saul Antonio Gomes cita como exemplos:

Caso do *Decreto* de Graciano, onde tal questão é normativizada, do *Liber Poenitentialis* (Ale., 161) do cisterciense Alão de Lille (1185) e do «pobre livro das confissões, dicto assi porque he feyto e complido pera os clérigos minguados de sciencia e porque he assi como mendigado e apanhado dos livros do dereyto e da sancta theologia, e este livro he partido em tres partes» (Ale., 377 e 378), cuja cópia alcobacense foi feita em 1399, já em pleno ambiente de nova espiritualidade profundamente marcada pelos modelos devocionais mendicantes. (GOMES, Saul António. 2000. p.381).

Com essa nova espiritualidade marcada pelos mendicantes, nessa ação pastoral diferenciada devido a implantação de Latrão IV, o clero, segundo Cristina Catalina, cristaliza um processo de exclusividade na administração sacramental e na mediação divina, marcado pela influência de Cluny e da Reforma Gregoriana. Ainda segundo a autora:

Los servicios pastorales se concretaron e instituyeron en un calendario cíclico que ofrecía la posibilidad personal de ir sumando para la salvación mediante rituales periódicos. La ejecución de esta pastoral requería de una considerable formación clerical, lo que explica la notable proliferación de textos para el adoctrinamiento de los fieles y la instrucción del clero en la cura de almas, tales como sermones para la predicación, catecismos, manuales de confesión, hagiografías, libros de liturgia o tratados de vicios y virtudes, que manifiestan una acuciada racionalización de la moral y doctrina cristianas, presente primero en las escuelas monacales y catedralicias y pronto en las emergentes universidades. De nuevo, los centros pioneros en esta producción intelectual – París, Bolonia o Toulouse – pueden situarse en dominios poscarolingios. Los cuales conformarán el prototipo ideal de la nueva cultura pastoral canónica. (CATALINA, 2018 223-224).

Saul Antonio Gomes (2000, p.382), destaca que a nova função de confessor ampliava de importância no declinar dos tempos medievos evoluindo para uma autentico conselheiro de consciências, um diretor espiritual do fiel, aquele que auxilia, pela ampliação da noção de consciência e de individualidade, a estabelecer uma relação mais íntima com Deus. Esse novo encargo é considerado muito importante para o alto clero católico, tanto que para atender em confissão o sacerdote precisava ser chancelado pelo bispo local, conforme destaca José Antônio Caballero:

Será el “cura propio” el ministro del sacramento de la penitencia, con la licencia expresa de su Obispo y, en algún sínodo se castiga, con la privación de la sepultura eclesiástica, a los que no se confiesen con el sacerdote propio “. (CABALLERO,2007. p.521).

Como já foi discutido neste trabalho o Concílio de Latrão IV instituiu uma nova forma de se aplicar o sacramento da penitência. A Igreja definiu em um concílio algo a ser cumprido em toda a sua estrutura, em toda a cristandade. Portugal não está fora dessa realidade, até porque segundo Saul Antonio Gomes (2000. p. 397), os concílios medievais tiveram junto do clero português um forte impacto. Isso se constata na adesão demonstrada pela alta hierarquia, presente em grande número a estes eventos e com participações ativas nas sessões conciliares, além disso, também se verifica na demonstração de fidelidade ao papa.

O mesmo autor diz que nem todos os concílios tiveram significativa influência nos rumos da Igreja em Portugal. Alguns daqueles que tiveram foram os concílios de grande impacto na Cristandade em geral casos de Latrão III (1179) e IV (1215). Também outros porque influenciaram na história geral do país, caso dos concílios de: Lião, de 1245, que decretou a deposição do imperador Frederico II e a do rei português D. Sancho II; Viena, de 1311-1312, onde se decretou a extinção da Ordem do Templo; Constança, realizado entre 1414 e 1418; e, ainda, Basileia (1431) e Ferrara-Florença, de 1438-1439, onde o grupo de clérigos portugueses, conjuntamente aos embaixadores régios ali enviados, tiveram considerada participação.

Latrão III e IV são os concílios que mais influência tiveram na produção dos quadros normativos regulamentadores da vida eclesial, tanto do ponto de vista doutrinário quanto disciplinar. Sublinha Saul Antonio Gomes que o terceiro concílio lateranense, de 1179, por exemplo, legislou sobre a eleição para papas, cátedras episcopais e para os cargos capitulares diocesanos. É também confirmado nesse concílio, a doutrina da sujeição ao prelado diocesano de todos os demais poderes regulares instalados em sua área de jurisdição.

Latrão IV estabeleceu a prática sinodal regular a todas as províncias metropolitanas, regulamentou de maneira minuciosa a vida moral do clero em todos os seus graus, além de impor uma nova prática sacramental obrigatória que é a confissão auricular individual. A educação dos clérigos também é uma preocupação presente nos dois concílios lateranenses.

Os sínodos diocesanos, que em hierarquia são imediatos aos sínodos provinciais – muito comuns na península ibérica – fazem parte da estrutura legislativa geral da

Igreja, que como salientado é uma administração centralizada, controlada pelas cúpulas diretivas e burocráticas, que garantiam o poder regional ou local dos bispos diocesanos.

Os sínodos diocesanos se reuniam com frequência, Saul António Gomes enfatiza que no século XII eles eram uma forma do bispo demonstrar sua autoridade perante todo clero, em especial sobre aqueles a que foram conferidas responsabilidades na cura das almas. A assembleia diocesana se reunia em geral no palácio episcopal, ali se tratava da publicação de leis vindas de Roma, dos concílios gerais ou dos sínodos provinciais. Eram denunciadas e corrigidas situações particulares de erros, em destaque os que envolviam clérigos, também era proporcionado informação e instrução dos ignorantes.

Nos séculos posteriores os sínodos progridem para uma vocação de quase assembleia legislativa geral. Perde-se então o sentido de uma discussão de casos particulares em suas sessões, exceção para problemas que ameaçassem afetar a autoridade diocesana. Nesse período tem-se então a aprovação de constituições ou leis fundamentais sobre o clero e o laicato e sobre isso argumenta José Pedro Paiva que:

As constituições diocesanas, igualmente designadas por estatutos ou ordenações, eram um instrumento jurídico-pastoral formado pelas leis, decretos ou disposições que serviam para regulamentar a vida de uma diocese. Serão aqui entendidas como o conjunto de disposições de direito, posturas disciplinares, orientações litúrgicas e doutrinárias - fundadas no direito canónico, na tradição da Igreja e em práticas consuetudinárias locais - e que eram impostas pelos prelados sobre eclesiásticos e leigos. Podiam ser sinodais, se resultavam de acordos obtidos em sínodo*, ou extra-sinodais, se nasciam de uma determinação oriunda da autoridade do bispo. Das perto de 120 que se conhecem quase todas foram sinodais (PAIVA, José Pedro 2000, p. 9).

Aos sínodos deveriam comparecer todo corpo clerical diocesano secular e regular. Os artigos ou cânones constitucionais promulgados pelos sínodos variavam em número e em extensão. Com relação aos temas versavam fundamentalmente sobre a vida e costumes do clero, a liturgia e doutrina, a formação escolar, as relações com os poderes seculares, a administração de recursos das igrejas e os pedidos de subsídios financeiros quando o bispo os julgava necessário.

Das constituições que são conhecidas, que se têm registros, as promulgadas em 1240 na diocese de Lisboa são as mais antigas, há notícia de outras anteriores (1210-1232), mas o texto nunca foi encontrado. Sobre estas de 1240, afirma José Pedro Paiva que:

Estas de 1240 são ainda importantes porque promulgam disposições importadas de França, que serviram de modelo em muitas dioceses por

toda a Europa. Os textos das medievais foram quase sempre escritos em latim. As primeiras em português datam de 1333, foram ordenadas pelo arcebispo de Braga D. Gonçalo Pereira e são as únicas do século XIV que saíram em vernáculo. Em 1403 apareceram as de Lisboa, também em português que, pode dizer-se, abrem um novo ciclo, pois ao longo do século XV a maioria já saiu nesta língua, idioma que dominará integralmente a partir da centúria de quinhentos. (PAIVA, José Pedro 2000. p.12).

Com a invenção da imprensa, cerca de 50 anos depois foram impressas em Portugal as primeiras constituições diocesanas, sendo o episcopado do Porto o pioneiro. Segundo relata José Pedro Paiva, elas foram impressas pela tipografia de Rodrigo Alvares e desse incunábulo ainda se encontra um exemplar na Biblioteca Municipal do Porto. Depois dessa constituição quase todas as outras começaram a ser impressas sendo poucas as que se mantiveram em manuscritos.

A produção de constituições diocesanas intensificou-se ao longo de toda a Idade Média, sobretudo depois do IV Concílio de Latrão, tendo atingido o seu apogeu durante o século XVI. Desta centúria conhecem-se trinta diferentes que denotam o ambiente de renovação e reforma que então se vivia na Igreja portuguesa e que não foi estimulado apenas pelo Concílio de Trento, pois já antes, mesmo na última década do século XV, tinha havido um aumento claro da publicação de constituições diocesanas, cujos conteúdos apontavam para a premência de mudanças ao nível dos costumes morais dos eclesiásticos, da sua residência nos locais onde usufruíam benefícios, da intensificação do culto por parte dos fiéis e da maior compostura e respeito a ter nos locais sagrados. A reforma de muitas ordens religiosas, uma escolha mais criteriosa das figuras que desempenhavam as funções de bispo, o maior cuidado posto na realização das visitas pastorais efectuadas pelos prelados, o aumento de zelo na preparação dos eclesiásticos - de que são um bom exemplo a criação de cadeiras de Casos de Consciência (nas dioceses de Lisboa em 1553, Bragança em 1562 e Lamego em 1570) e de cursos de Sagradas Escrituras (em Braga em 1542, Lisboa em 1553, Coimbra em 1556 e Guarda em 1557) - são outras linhas desse processo de renovação. (PAIVA, José Pedro. 2000. p.12).

Outro autor a tratar sobre a documentação sinodal é José Antonio Fontes Caballero ele em sua pesquisa analisa alguns sínodos da Península Ibérica (em concreto Portugal, Galícia, Extremadura e Pallencia) anteriores a Trento. Ao analisar os registros no que trata da questão dos confessores externos, diz José Antonio Caballero, que para aqueles vindos de outra região, identifica-se ser necessário uma permissão do bispo local. No caso dos religiosos o superior da ordem deve apresentar o candidato ao bispo e este lhe concederá a permissão. Com relação às qualidades de um confessor, sublinha o autor:

No faltan, en las sinodales, claras y elocuentes referencias a las cualidades que deben adornar al ministro de un sacramento tan importante. Serán piadosos en perdonar “al que esté arrepentido y dispuesto”¹³. Actuarán “como jueces” que tienen la obligación de inquirir y juzgar, pero también

como “médicos espirituales” que tratam de ajudar, comprender y sanar al penitente. Mostrarán una especial delicadeza y prudencia al preguntar, evitando siempre la curiosidad de conocer aspectos no necesarios, sobre todo en algunas materias. Se les recomendará, especialmente en la confesión de mujeres, a vivir cierto recogimiento exterior e interior. Se esforzarán, en fin, en tener la idoneidad y preparación suficiente para perdonar y aconsejar. (CABALLERO, 2007. p. 522-523).

Interessante notar essa lista de atitudes necessárias ao confessor o que mais uma vez vê-se a preocupação da alta cúpula eclesiástica para com aqueles que desempenhavam essa importante função. As documentações sinodais são uma das formas de identificarmos as questões que permeiam o clero local, no trecho citado por Caballero se tem um conjunto de comportamentos que se espera dos ministros do perdão no ato da confissão, o foco aqui é o cuidado com o penitente. Pelo estudo de outros documentos torna-se possível identificar as debilidades dos confessores, isso é o que será aprofundado no momento.

2.2.3 - Os confessores portugueses – Instrução e moralidade

Isaias da Rosa Pereira ao analisar as documentações sinodais medievais portuguesas a partir do século XIII, constata a preocupação do alto clero português com os padres pouco instruídos que agora, pós Cannon XXI do concílio de Latrão IV, tem um papel importante a desempenhar. Um dos sínodos analisados pelo autor é o de 1248 em Lisboa que segundo Isaias da Rosa Pereira:

Em 1248 o bispo de Lisboa D. Aires Vasques (*Const. Sin. De Lisboa de 1248, const. 6*) determina que nenhuma pessoa podia ser admitida à Prima Tonsura, ou às Ordens Menores, ou ser provido num benefício eclesiástico, sem saber ler e cantar, ou pelo menos sem ter iniciado o estudo da gramática, isto é, os rudimentos da leitura. Quem tivesse sido ordenado ou quem possuísse um benefício, sem obedecer a estes requisitos seria compelido a estudar até saber falar latim: ... *et postquam primam tonsuran vel minores ordines seu etiam beneficium ecclesiasticum fuerit adeptus grammaticam adiscere compellatur donec latinis verbis competenter loqui sciat.* (PEREIRA, 1978.p.38).

A situação cultural do clero é uma preocupação para o episcopado. Em 1281 o arcebispo de Braga D. Frei Telo propõe regras sobre esse assunto e uma delas é que os clérigos beneficiados (que gozavam dos privilégios da função) deviam aprender latim. Os clérigos idosos e aqueles padres mais pobres estavam isentos dessa obrigação os demais se não a cumprissem, deixavam de receber os frutos beneficiais. Outra medida do arcebispo, segundo nos informa Isaias Pereira, é que ele concedia aos que fossem

estudar durante um triênio uma licença para receber os frutos dos benefícios, o que se percebe ser um claro incentivo aos estudos.

Em Lisboa Dom João Esteves de Azambuja promulga em 1403 um longo estatuto sinodal em que destaca este problema da cultura do clero que vai além da aprendizagem da gramática, já que exige um mínimo de conhecimentos da doutrina cristã para assim poderem ensinar aos fiéis (Const. Sin. De Lisboa de 1403, const. 2. apud PEREIRA, 1978.p.40). Isaias Pereira ressalta que:

Estabelece D. João Esteves de Azambuja que todos os clérigos de ordens sacras (subdiáconos, diáconos e presbíteros) e todos os beneficiados (podiam ser simples clérigos de ordens menores ou tonsurados), que tivessem aptidão, deveriam «aprender gramática para por ella entenderem o que rezam e leerem, ou canto para officiare e fazerem e ajudarem a fazer os officios da Igreja por que lhe foram dados os benefícios». (PEREIRA, 1978. p. 40).

O arcebispo de Lisboa, conforme destaca Isaias Pereira, tinha pressa no cumprimento dessas recomendações. Pretendia ele na próxima visitação que se fizesse a seguir ao próximo sínodo, examinar todos os clérigos sobre este assunto. Aqueles que não se esforçaram para aprender perderiam os benefícios. Sobre o que se esperava do clero com a função de cura de almas - que eram os sacerdotes em atendimento aos fiéis através da ministração dos sacramentos, ensino da doutrina - diz o autor:

Quanto à doutrina cristã, os que tivessem cura de almas deviam saber muito bem os artigos da fé, os sacramentos da Santa Igreja, os mandamentos, as sete obras de misericórdia (provavelmente as chamadas sete obras de misericórdia corporais), os sete pecados mortais, com as penitências estabelecidas para cada caso. (PEREIRA, 1978. p.40)

Nesse período em Portugal e na Europa se encontra uma população em sua maioria de analfabetos. Dentro do clero têm-se alguns de formação superior quer adquirida na Universidade Portuguesa a partir do fim do século XIII, quer em universidades estrangeiras, e tem aqueles para quem são endereçados esses estatutos sinodais que são aos padres espalhados pela diocese e que não tinham facilidade de acesso à escola. Essa maioria pouco instruída eram os que iam para as Igrejas rurais, os de alta cultura ficavam pelas igrejas catedrais ou as colegiadas, exerciam cargos na cúria diocesana e até na corte.

Sobre esse padres mais distanciados das cidades episcopais, Isaias Pereira da Rosa , sublinha que:

O clero paroquial, fora da cidade episcopal, encontrava-se com o bispo por ocasião do sínodo diocesano, mas este não deve ter sido regularmente

celebrado todos os anos. Podemos mesmo afirmar que, com toda a probabilidade, nenhum bispo celebrou periodicamente o sínodo segundo a legislação conciliar. E isto por toda a Europa, em toda esta época e mesmo depois do século XV. Encontrava-se também com o bispo ou seu delegado por ocasião das visitas paroquiais, que sabemos serem muito frequentes durante os séculos XV, XVI e XVII. Mas estes encontros não eram suficientes para uma instrução mínima do clero, se bem que o bispo e os visitantes procurassem motivá-los para o bom e eficaz desempenho do seu ministério. (PEREIRA, 1978. p. 41)

Além desse clero paroquial estar distante do bispo, ter pouco contato com ele, Fortunato de Almeida em seu trabalho sobre a igreja portuguesa, indica que:

O clero parochial continuou a ser recrutado entre os indivíduos que por todos os títulos se mantinham em mais modesta condição; e dos benefícios parochiaes dispunha-se arbitrariamente em favor de intuitos estranhos, já para obras pias ou como taes consideradas já para premiar serviços que nada tinham com o interesse espiritual dos fieis. (ALMEIDA, 1910 p.64).

O trecho acima evidencia que além de ser esse clero paroquial, em especial os de área rural, pouco instruídos, os benefícios para manterem suas paróquias ainda eram escassos. Sobre esse aspecto da instrução clerical, Fortunato Almeida revela que os cuidados dispensados a educação dos clérigos tornaram-se maiores e mais eficazes, à medida que se multiplicaram as escolas nas catedrais:

Dentro dos recursos de que era possível dispor, o clero recebia a instrução indispensável ao exercício do seu ministério, e grande número de eclesiásticos distinguiram-se até pelo considerável grau da sua ilustração, exercendo o ensino e cultivando as letras e sciencias d'áquelle tempo. (ALMEIDA, 1910. p. 312).

As escolas dos mosteiros em geral eram públicas de modo que leigos e seculares podiam estudar as ciências ao mesmo tempo que os religiosos se graduavam, semelhante à forma como era feito nas universidades. No século XV, por exemplo, os frades do convento de São Francisco de Santarém, conforme nos diz Fortunato de Almeida, desfrutavam de muito prestígio devido ao fato de na casa deles se darem aulas públicas para o ensino de gramática, filosofia e teologia e diz o autor:

Era tal o amor aos estudos nas casas dos franciscanos, que “até os mesmos sacristães das igrejas, procuradores, enfermeiros e porteiros eram mestres, licenciados, bacharéis, ou presenteados, não so em teologia, mas nas outras faculdades. Por esta causa eram tão atendidos dos nossos monarchas portugueses, que a uns elegiam para seus confessores, a outros para pregadores da sua capella e mestres dos príncipes seus filhos, a outros commendarários e a muitos faziam promover à dignidade de bispos”. (Frei Jeronimo de Belém, Chronica seréfica da santa provincia dos Algarves , t I pag 7-8 . apud ALMEIDA, 1910. p. 312-313).

Conforme destaca Fortunato Almeida, apesar da ampliação dos estudos nas casas religiosas e ainda depois da fundação da universidade portuguesa, muitos clérigos seguiam seus estudos fora de Portugal. Desde o século XIII, por exemplo, a ordem de São Francisco tinha em Paris um convento para onde iam os frades de todas as custódias a fim de seguirem ali os estudos da universidade. Para o clero regular a educação e instrução de seus frades era muito importante a ponto que na assembleia dos carmelitas em 1423 decidiu-se:

...que enquanto na província não houvesse casa destinada aos estudos, o provincial tivesse cuidado de sustentar em alguma das universidades públicas um religioso de boas esperanças, que depois utilizasse os nossos conventos, não só com as sciencias, nas quaes o mandaria graduar; mas também com as virtudes moraes que as pessoas inteligentes, se restituem a pátria. (Frei Jose Pereira de Sant' Anna , Chronica dos carmelitas , T II, pag 6. Apud: ALMEIDA, 1910. p. 314)

O mosteiro de Alcobaça, importante espaço de cultura português, também manteve escolas públicas e tornou-se o centro dos estudos da ordem cisterciense ao qual afluíam monges de diversos mosteiros. Fortunato Almeida sublinha que deste movimento de estudos em mosteiros também devia participar o clero secular.

Outra preocupação dos bispos que está presente nos documentos analisados por Isaias Pereira é em relação a vida moral do seu clero nas questões relativas a castidade, ao jogo, ao vestuário, à compostura durante a celebração dos ofícios divinos e à simonia. Tal situação do clero será abordado com maior detalhamento no próximo capítulo da dissertação.

Aponta o autor que o ministério sacerdotal tem como objetivo primordial a cura de almas, que segundo ele, consiste no ensino da doutrina cristã e na santificação dos fieis pela administração dos sacramentos. No período medieval essa administração dos sacramentos era dirigida de maneira especial aos doentes, o ensino da doutrina cristã era rudimentar, basicamente reduzido a fórmulas.

Outra função dos sacerdotes era a celebração da missa e o ofício coral. Para cumprir tudo isso o clérigo precisava residir junto de seus fiéis e este foi um problema grave da Igreja até o século XVI, tema de concílios e sínodos. Ausências prolongadas dos padres, as acumulações de benefícios, mesmo com cura de almas, estão segundo Isaias Pereira da Rosa, na base da grande crise moral na Igreja dos finais do século XV e princípios do século XVI que servirão de argumentos para os reformistas protestantes.

Junto a esse problema do acúmulo de benefícios vinha o fato de alguns destes, destinados aos curas de alma, o serem providos em clérigos ainda não presbíteros (que não haviam recebido o sacramento da ordem). As constituições sinodais do arcebispo de Braga D. Frei Telo, por exemplo, tentam resolver esse problema ordenando a todos os beneficiados nestas condições que se preparassem para receber o presbiterado dentro de um ano sob a pena de perderem os benefícios (Const. Sin. de Braga de 1281, const. 11 e 12. Apud PEREIRA, 1978.p.50).

Na análise dessa legislação sinodal de Braga 1281, feita por Isaias Pereira verifica-se o relato de muitos beneficiados que receberam a ordenação presbiteral, mas nunca tinham, sequer celebrado uma missa. Essa era mais uma maneira de burlar a lei, o que levou o arcebispo a agravar a pena imposta, acrescentando a ela o risco de uma excomunhão a quem não a cumprisse.

A acumulação de benefícios curados era severamente proibida. O cura de almas era o sacerdote, com o grau da ordem do presbiterado, que assistia a uma paróquia. Devido as distancias entre as igrejas, era impossível dele atender duas freguesias diferentes. Exatamente por isso era obrigatório ficar apenas com um benefício, referente ao único local que conseguia atender, quem tivesse outros teria que renunciar sobre o risco de se não o fizesse perder tudo, até mesmo o que lhe era lícito. (Const. Sin. de Braga de 1281, const. 9. Apud PEREIRA, 1978. p. 51).

No entanto, destaca Isaias Pereira que os clérigos tentavam formas de burlar essa regra. Segundo o autor para se obter um benefício curado o padre deveria residir no local, o que acontecia era que os presbíteros, por vezes recebiam como curas sem habitar no lugar de assistência. Diz ainda o autor que passado um século os sacerdotes ainda buscavam estratégias para descumprir essa norma, como se verifica na constituição do sínodo de Lisboa de 1403:

O arcebispo de Lisboa D. João Esteves de Azambuja verifica que os párocos *encomendavam* a cura de almas a outros clérigos, dando-lhes certamente uma insignificante remuneração, afastando-se das paróquias com o grosso dos frutos beneficiais para viverem à sua vontade, que é como quem diz desonestamente (Const. Sin. de Lisboa de 1403, const. 20 apud PEREIRA, 1978 . p. 51).

Estes textos sinodais mesmo com algumas lacunas de informação, junto as visitas do século XV relativas a Lisboa, demonstram bem a deficiente formação espiritual de muitos clérigos da época e a sua falta de decoro até mesmo nos atos religiosos e por isso destaca Isaias Pereira que: “Nestas condições, não é para admirar

que o povo cristão fosse pouco instruído na religião e nem sempre respeitasse o clero, cujos vícios, em muitos casos, eram os mesmos que os seus”. (PEREIRA, 1978. p.61).

Como já destacado uma das funções dos curas de almas era o ensino e pela conclusão dos documentos da diocese de Lisboa do século XV e também como já foi exposto acima, o preparo dos padres para tal função era rudimentar. Cabe ressaltar que somente após o Concílio de Trento (1545-1563) é que se começaram a criar em Portugal seminários, locais específicos para formação do clero que até então:

Os jovens destinados à cléricatura, nem sempre com vocação, mas encaminhados para ela pela família ou por outras razões como um modo de vida, recebiam até aí alguns ensinamentos junto de outros clérigos, nomeadamente rudimentos de leitura, canto e cerimónias. (PEREIRA, 1978. p.65).

Já foi apontado sobre as escolas catedralícias, porém estas não atingiam a maioria dos candidatos, em geral eram aqueles que provinham de famílias mais abastadas. Sendo assim, Isaias Pereira ressalta que esse clero mal formado oferecia aos seus fregueses, constatado na legislação diocesana, um ensino das fórmulas das orações mais comuns.

O primeiro documento português que fala sobre o ensino religioso, segundo Isaias Pereira, é a visitação de Dom João Esteves de Azambuja feita à paróquia de Santa Maria de Marvila de Santarém em 1402, neste documento encontra-se a indicação que durante o ano, o pároco devia ensinar nos domingos e festas o *Pater noster* e a *Ave Maria* de tal forma que o povo o ouça e repita, em seguida o pároco ensinava os artigos da fé, isto é o *Credo in Deum*.

Ao período da quaresma e do advento Dom João Esteves de Azambuja exigia uma doutrinação maior com o ensino dos dez mandamentos, das sete obras de misericórdia, dos sacramentos e dos sete pecados capitais, porém o arcebispo duvidava que o seu clero soubesse tais coisas e por isso os mandava escrever em um caderno. Outro bispo com a mesma recomendação é D. Jorge da Costa que mais tarde viria ser cardeal, que em sua visita a diocese de Lisboa em 1467 - segundo Isaias Pereira uma das visitas mais importantes para a história da diocese no século XV – ressalta a necessidade do ensino das orações mais comuns e os artigos fundamentais da fé católica.

Enfim, pelo conjunto de autores utilizados, pela documentação que esses estudam, pode-se perceber que o clero português tinha deficiências formativas e

também morais, essas últimas que ainda serão melhor trabalhadas no próximo capítulo. Esse problema é alvo da preocupação do alto clero, já que a demanda gerada pela obrigatoriedade da confissão ao pároco local se amplia, tornando necessário que este cura de almas tenha um mínimo de conhecimentos e de preparo para lidar com os penitentes. Um dos meios usados para corrigir esse problema serão os manuais de confissão, tema a ser discorrido nessa parte do texto.

2.2 – A Literatura penitencial em Portugal

A literatura penitencial na Igreja, segundo José Barbosa Machado (2015.p.161-162), remete suas origens aos Evangelhos em especial na seguinte passagem: “Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus” (Mt 16,19). Nas cartas de Paulo também se encontram referências a questões morais e forma de penitencias privadas e públicas. Na patrística sobre esse tema se destacam Tertuliano e Ambrósio de Milão.

A obra *De Poenitentia* de Ambrósio de Milão (340-397) é um livro de refutação a doutrina dos Novacianos que defendiam que cristãos não deveriam fazer penitencia, pois haviam pecados que nem mesmo Deus e nem os sacerdotes poderiam perdoar. Ambrósio com o uso de referências bíblicas indica que Deus não faz distinção nem de pessoas e nem de pecados, ele perdoa quem se arrepende e esteja disposto a fazer uma reparação pelo seu erro. Com isso o bispo de Milão derruba a tese e acusa os Novacianos de excluir os que pecam gravemente.

Os primeiros concílios da Igreja aprovaram cânones relativos a penitencia e esses estavam disseminados em coleções de textos conciliares, destacam-se os que se encontram na versão latina dos *Cânones Orientais*. Esta obra foi refundida por São Martinho de Dume no século VI, destaca-se também que penitenciais posteriores como, por exemplo, o *Tratado de Confissom*, tem temática e o estilo de texto semelhantes a esta obra.

Com a dificuldade que havia em definir os pecados e sua respectiva penitência, os “penitenciários”, foram obras importantes para essa pastoral, eram um auxílio aos serviços dos padres. É a partir, porém, do século VI com os monges irlandeses, galeses e anglo saxões que o uso desse material se difunde na Europa. Na península ibérica, no entanto, os penitenciais têm introdução mais tardia devido a invasão mulçumana de 711.

No século XIII no concílio de Latrão IV com o Canon XXI, como já tratado, ocorre uma mudança na aplicação do sacramento da penitencia, na prática pastoral da Igreja, o fieis são obrigados a se confessar ao menos uma vez ao ano, ao pároco local e este agora com essa nova função, necessita de instrução para bem atender essa demanda.

O clero português, por exemplo, que como se viu anteriormente, era mal instruído e tinha apenas os rudimentos da doutrina, agora precisava saber o que era pecado, quais as circunstâncias agravantes e atenuantes de cada falta e qual era penitência adequada a ser aplicada. Impulsionado por essas mudanças e necessidades, nesse período, segundo José Barbosa Machado, se identifica a substituição do tipo de literatura penitencial consumida e produzida, livros como os penitenciais são trocados pelas sumas e manuais.

Enquanto as sumas eram uma compilação de cânones muitas vezes por ordem alfabética e destinadas aos clérigos mais instruídos, os manuais, destinados não só aos clérigos com cura de almas mas também aos leigos, embora fizessem explícita referência aos cânones, tinham um apresentação mais didática. Uma outra diferença residia no facto de as sumas serem redigidas em latim e os manuais serem quase todos redigidos em línguas vernáculas. (MACHADO, 2015. p. 168).

Para auxiliar os padres confessores no processo de inquisição da alma é que surgem os manuais de confessores, que segundo Paolo Prodi são uma subespécie da literatura jurídica, com indicações práticas sobre como agir diante do exposto em foro interno pelo penitente, além de tratar da classificação de pecados e indicação de penas. (PRODI,2005. p.91).

José Rivair de Macedo destaca que em Portugal pecado e redenção estiveram no centro do discurso da Igreja. A doutrina penitencial concedia ao clero mecanismos de controle e possível alívio espiritual ao penitente. Com isso, há uma progressiva preocupação com o fiel no momento da confissão, o que se expressa na própria estrutura formal e no modo de composição de obras destinadas a servir de suporte aos clérigos na aplicação do sacramento. (MACEDO, 2009. p.20).

O mesmo autor destaca dois exemplos em seu trabalho que são o *Liber poenitentiarium* e o Livro das confissões. O primeiro exemplo trata-se de um texto latino de autoria do canonista português João de Deus, datado provavelmente de 1247. Uma obra com 168 prescrições de penitência para os diversos casos de infração às normas canônicas. João de Deus foi professor de direito canônico na Universidade de

Bolonha e segundo José Rivair de Macedo, é provável que seu livro tenha sido redigido para uso dos estudantes daquela instituição.

Com relação ao estilo de composição, o referido escrito, segundo José Rivair de Macedo, se insere na vasta família dos penitenciais, cujos primeiros exemplares remontam ao século VII, provenientes do cristianismo irlandês, e cujo período de esplendor coincide com os séculos X-XII. Esses penitenciais eram destinados a servir de base para a realização da penitência tarifada, eles não apresentavam qualquer orientação ou comentário nem tinham intenções didáticas ou morais, limitando-se a listar os desvios mais frequentes e prescrever penas correspondentes. (MACEDO, 2009. p. 20).

No entanto, comparando a obra de João de Deus com textos penitenciais escritos noutros lugares pela mesma época percebe-se que embora pertencessem ao mesmo gênero dos penitenciais, eles já não se limitavam a reproduzir a lista das compensações penais. Não eram mais um mero catálogo das faltas, mas introduziam certa reflexão sobre os vícios, as virtudes e as condições para a absolvição do pecador.

O segundo exemplo de literatura penitencial estudada por Macedo é o Livro das Confissões composto em 1316 por Martín Perez provavelmente mestre em direito canônico da Universidade de Salamanca. O texto foi copiado em 1399 no mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, gozou de ampla popularidade em toda a Península Ibérica e mostrou-se notável fonte documental dos problemas religiosos de seu tempo. O autor deixa claro ter composto essa obra para a preparação dos clérigos “*minguados de ciência*” (MACEDO, 2009. p.22), motivo pelo qual decidiu redigir o texto em língua vulgar ao invés do latim como era de costume.

Macedo destaca que se considerarmos as proposições de análise as quais Michaud-Quantin aplicou a literatura confessional, posterior ao século XII, parecerá inadequado aplicar ao livro de Martín Perez a classificação de manual de confessores (*summae confessorum*). Primeiro porque essa designação não é contemporânea do medievo e depois porque sua forma difere das obras a que se costuma dar esse nome. Diz ainda o autor que é melhor categorizá-la como: “uma obra de casuística hauridas nas bases do direito canônico conhecidas pelos contemporâneos como *summae de casibus*”. (MACEDO, 2009. p.22).

Para referendar seus argumentos e considerações, Martín Pérez lançou mão de uma ampla gama de autoridades da Patrística, aos tratados de direito canônico e aos escritos testamentários, recorrentemente citados ao longo do texto. Destaca Macedo que estruturalmente sua obra revela-nos os avanços intelectuais promovidos pela escolástica,

podendo ser incluído entre os bons exemplos de uma obra de erudição da tradição clerical peninsular. Muito mais do que identificar os pecados, o autor preocupou-se em mostrar seus nexos com as práticas cotidianas dos indivíduos, em esclarecer sua natureza e em prescrever os remédios para sua remissão.

José Rivair de Macedo enfatiza que no decurso do século XV os textos confessionais apresentam lentamente uma importante inovação formal. Influenciados talvez pelas concepções renovadoras da sociabilidade cristã expressas na *devotio moderna*, passam a se preocupar não apenas com a orientação dos confessores, dirigindo-se diretamente aos penitentes que soubessem ler. (MACEDO, 2009. p.25)

Essa mudança de perspectiva ocorre de maneira similar em Portugal onde a literatura confessional aumentou consideravelmente entre os séculos XV-XVI. Ao lado das extensas e quase exaustivas sumas de casos de consciência aparecem textos confessionais menos densos na forma de “memoriais”, confessionários ou de simples interrogatórios, acessíveis aos leigos de menos posses e aos curas de paróquia menos doutos e pouco versados em latim. Destaca o autor:

São textos breves, objetivos, fáceis de assimilar, quase fórmulas para uma confissão simples, em que não houvesse dificuldade nos casos a serem examinados, e onde o próprio penitente poderia encontrar um “guia” para a vida espiritual. (MACEDO, 2009. p.26).

Um dos primeiros textos portugueses dessa nova perspectiva foi o *Tratado de confissom*, impresso em Chaves em 1489, provavelmente à mando do Arcebispo D. Jorge da Costa e sobre essa obra ressalta José Rivair de Macedo:

À primeira vista o texto parece um amontoado de fórmulas e prescrições morais, mas observando com atenção é possível perceber em estrutura temática certa organização das matérias tratadas. Após orientar o confessor para a preparação da confissão, vem uma série de questões que servem de orientação para o inquérito ao penitente em que se percebe nítida hierarquia nos pecados: primeiro aparecem as características dos sete pecados capitais na ordem decrescente de gravidade, seguido das infrações aos dez mandamentos; depois vem uma série de considerações sobre quais penitências impor aos clérigos e aos leigos para cada um dos tipos de faltas enunciadas anteriormente. Seguem-se fórmulas sobre as obras de misericórdia e orações. (MACEDO, 2009. p. 26-27.).

Ainda sobre o *Tratado de Confissom*, José Barbosa Machado, analisa o contexto histórico cultural de produção desse livro no aspecto do domínio do latim pelo clero português no século XV. Sobre a importância da língua latina para a Igreja diz o autor que a diversidade linguística da Europa era entendida como uma das consequências do

pecado original e associavam-se os múltiplos idiomas a imagem da torre de Babel, por isso a Igreja: “Desde essa altura, para exorcizar a sombra medieval de Babel, impôs o latim com língua de culto. O objetivo era procurar unir a cristandade europeia”. (MACHADO 2015, p. 149). No entanto, é importante dizer que essa língua fora dos grandes centros culturais, como as universidades e os mosteiros, era um latim morto, pois já eram muito destacadas as chamadas línguas vulgares.

O uso do latim na Igreja também tinha o sentido da universalidade, pois elevava o indivíduo para além do idioma de sua região e o incluía em algo muito maior presente em vários lugares. No entanto, destaca José Barbosa Machado:

Face as dificuldades de compreender os textos bíblicos escritos e latim, nos séculos XII e XIII surgiram movimentos dentro da própria Igreja que defendiam a utilização das línguas vulgares nos textos e nos ensinamentos cristãos. Foi a partir dessa altura que o vernáculo para fins religiosos começou a rivalizar com o latim eclesiástico, tornando-se bastante suspeito aos olhos da Igreja. Os valdensianos, no século XII, que “defenderam a necessidade de difundir a mensagem cristã na língua nativa através da tradução da Bíblia e de sermões dos dialetos locais” (PRICE,1996. p.171), foram um dos movimentos suspeitos e consequentemente perseguidos. (MACHADO, 2015. p.150-151).

A própria Igreja depois em sua visão pastoral atenua a rivalidade do latim com as línguas vernáculas em algumas áreas de práticas específicas, permitindo o retorno dos guias espirituais, poemas religiosos e sermões, além de acolher ordens novas para quem o vernáculo era muito importante, como os franciscanos e os dominicanos.

A exigência do latim existia, mas ao mesmo tempo se introduzia aos poucos a língua vulgar mesmo nos documentos oficiais. Muitos sínodos dos séculos XIV e XV são realizados em português ou castelhano, também são frequentes manuais de confissão, instruções de doutrina entre outras obras todas em vernáculo.

Nas constituições diocesanas e documentos sinodais percebe-se que a exigência do latim e de conhecimento da doutrina cristã eram mais exigidos aos clérigos confessores, pois eram uma tentativa de tratar uma realidade de padres ignorantes que não somente não sabiam latim, como em sua maioria eram analfabetos. A razão principal para isso, conforme destaca o José Barbosa Machado e também já se apontou acima, é a situação de pobreza e isolamento em que viviam os clérigos paroquiais.

Para sanar as deficiências do clero confessor os bispos indicavam que eles tivessem algumas obras de consulta, um sumário que contivesse a doutrina católica. Sobre esse tipo de material destaca José Barbosa Machado que do ponto de vista

linguístico, o interesse sobre esses compêndios da doutrina cristã está no fato de serem escritos em língua vulgar.

Ainda enfatiza o autor que ao longo dos séculos XIV e XV, as obras de conteúdo canônico-pastoral são ora escritas diretamente em português ou castelhano e estas obras tinham como finalidade ajudar o clero no seu trabalho, fornecendo em compendio todas as coisas que ele deveria saber e assim, citando Soto Rábanos:

“...para poder ejercer con suficiencia y decoro el delicado arte de la cura de almas. En esta literatura pastoral tienen cabida, con mayor o menor amplitud según los casos, a veces incluso en simple enunciado, todas las cuestiones relacionadas con la práctica de la vida cristiana: lo que se debe creer, lo que se debe hacer, lo que se debe evitar, y los medios para conseguir lo uno y lo otro. Su estructuración doctrinal y práctica tiene como eje la administración del sacramento de la penitencia. Es lógico, dado que la pastoral de baja Edad Media giró siempre en torno al pecado y a la correspondiente penitencia” (SOTO RÁBANOS, 1985, 597 apud MACHADO, 2015. p.159-160).

No século XV com a invenção da imprensa de caracteres móveis, as sumas, obras que antes apenas se encontravam nas bibliotecas dos mosteiros e nas escolas das catedrais, e que por isso mesmo estavam distantes do clero paroquial, foram impressas e largamente difundidas. Além das sumas temos a expansão dos manuais ou tratados de penitencia, que escritos em vernáculo, se tornam um instrumento valioso para a pastoral da confissão.

José Maria Soto Rábanos enfatiza que no século XV há um aumento de obras de literatura penitencial na península ibérica, para esse autor não é difícil compreender esta situação, se considerar que a partir do concílio de Latrão IV a penitência se torna o grande sacramento em torno do qual gira a vida dos fiéis e a ação pastoral da Igreja.

O pecado é o centro desse tipo de literatura é por meio dos manuais de confissão, segundo Soto Rabanos, que se pode expressar o quanto dominava na consciência dos cristãos a ideia da culpa e da necessidade de ser salvo por um poder superior. Estes escritos reforçavam, insistiam nessa mentalidade, na colaboração, se não por si mesmo, por vezes com o auxílio do confessor, para que o penitente se reconheça como um pecador necessitado do perdão divino. (SOTO RABANOS, 1981. p.415).

É para o clero, que são os administradores do perdão divino, que se produz e difunde essa nova literatura, pela análise já feita entende-se que a situação dos clérigos portugueses era de uma maioria pouco instruída, que agora tinham a sua função como mediadores da graça divina ampliada, devido ao sacramento da penitência no pós Latrão IV. Os sacerdotes são um espelho para o fiel, portanto, precisavam ser modelos de conduta e estar bem preparados para poder orientar os leigos.

Conforme destaca Maria de Lourdes Fernandes nessa nova relação entre confessor e penitente, qualquer desajuste entre a conduta moral do clero e o discurso da Igreja dificultaria a confiança na instituição e também a penetração de sua mensagem. Por isso, obras como os sacramentais, confessionais, sumas de caso de consciência, “artes” da confissão, ocupam um lugar bem definido não só na formação, mas também na educação de cada confessor que tenha acesso.

A autora verifica que boa parte dos manuais de confessores escritos ou traduzidos para o português, contem além de todas as informações sobre a administração do sacramento, advertências importantes para os confessores conduzirem devidamente o ato de confissão:

Deste modo, o acto de confissão - especialmente nos seus momentos essenciais – além de pretender fazer cumprir os objetivos de lhe subjazem, obriga, dada a exigência legal da confissão ao próprio pároco, a uma espécie de “confronto” de duas pessoas já não abstractas - um confessor e um penitente – mas concretas, cujos hábitos são, na maior parte das vezes, conhecido de ambos.

Está de um lado, um representante de Deus, mas que é para o penitente – num grau que se acentua com a descida do seu “nível” religioso e cultural -, também um homem e, do outro, o pecador que em determinadas situações, sobretudo se “ignorante”, não poderá facilmente compreender o alcance de suas culpas – ou mesmo se as tem ou se elas têm perdão- nem a sua reverencia e humildade diante do confessor. (FERNANDES, 1990. p.55).

Enfim, diante de tudo que foi exposto nesse capítulo, pode-se destacar que o clero tem uma importante missão a cumprir, seu papel na mediação religiosa, seu monopólio do capital religioso é ampliado com a nova forma do sacramento da penitencia, porém isso carrega junto uma preocupação da alta hierarquia eclesial, que identifica problemas na formação intelectual, doutrinária e moral desses padres confessores, disso advém a produção e incentivo à leitura dos manuais de confissão em língua portuguesa.

O confessor também se confessa, o clero também peca, seus erros, vícios são em muitos casos publicamente conhecidos e se ele é aquele que conduz as ovelhas do rebanho da Igreja, necessita ser o exemplo senão seria como destaca a passagem do Evangelho, “cegos conduzindo cegos “ (Mt 15,14). Os manuais de confissão que servem a eles como suporte, meio de instrução, apontam os pecados de todos os cristãos, incluindo o dos membros ordenados e será esse o tema do próximo capítulo.

3 – Capítulo 3 - Os pecados do clero

No decurso deste trabalho identificamos a mudança no sacramento da penitência, através da obrigação de Latrão IV, determinando que todos deveriam se confessar ao menos para a Páscoa e ao seu pároco local. Esse cânon como apontado trouxe mudanças para clero e leigos. Os clérigos em sua maioria como descrito no capítulo anterior não estavam preparados para essa nova demanda espiritual. Isso ampliou a preocupação do episcopado e do clero mais instruído sobre a formação desses confessores. Para tentar resolver essa falha foram incentivadas as produções de manuais de confissão em língua vulgar, justamente voltados para atender a esses sacerdotes menos doutos.

Importante destacar também que a norma de Latrão IV é clara, “*Omnis ustriuque sexus*”, ou seja, todos devem se confessar até mesmo os confessores. Esses manuais de confissão, que instruem como inquirir a alma do penitente e a conceder a penitência adequada aos pecados confessados, apontam também os pecados e forma de inquirir um penitente clerical. O tema deste capítulo é sobre os pecados do clero presentes em dois manuais veiculados em língua portuguesa: o *Sacramental* de Guilherme Sanchez e o *Tratado de Confissom*.

As reflexões sobre os discursos de Michel de Foucault (2007) fornece instrumentos teóricos que auxiliam na compreensão do sacramento da confissão pós Latrão IV e dos manuais. Presente desde o início do cristianismo, o tema pecado e perdão tem significativa mudança após a norma XXI de Latrão IV. Por meio dos elementos teóricos de Michel de Foucault (2007), pode-se identificar o Canon XXI de Latrão IV como um novo discurso penitencial da Igreja, a ser cumprido por todo fiel, e a figura do pároco local na linguagem foucaultiana seria o agente difusor desse dispositivo.

Foucault também trabalha com a ideia que existe um grupo de procedimentos que permitem controlar os discursos, que são as condições de seu funcionamento, de impor aos indivíduos que os pronunciam certo número de regras para assim não permitir o acesso universal. Isso é o controle dos sujeitos que falam, ninguém entra na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for devidamente qualificado. Exemplo disso é o ritual, um sistema de restrição que define a qualificação que os indivíduos devem possuir para poder falar, define gestos, comportamentos, circunstancias e todo um conjunto de sinais que devem acompanhar o discurso.

Destaca o autor que:

Os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte também os políticos não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos. (FOUCAULT, 2007. P. 39).

Foucault disserta sobre as sociedades de discurso cuja função é conservar e produzir discursos, mas para fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los segundo as regras estritas. Trata também o autor sobre a questão das doutrinas (religiosas, políticas e filosóficas) que ligam os indivíduos a determinados tipos de enunciados e lhes proíbe outros, existe um grau de pertença, de necessário reconhecimento de verdades e aceitação de regras. Essa afinidade questiona o sujeito que fala e o seu discurso, o identifica como herege ou ortodoxo.

Seguindo esse quadro teórico de Foucault, pode-se classificar a Igreja como uma instituição produtora de discursos como: os concílios, as bulas papais, os documentos, sínodos, e no caso mais particular do estudo, os sacramentos. Os sacramentos são um dos meios pelo qual o poder da Igreja se efetiva, o papel da instituição como mediadora da graça divina se concretiza pelo ritual sacramental.

Cabe destacar também seguindo esses instrumentos teóricos de Foucault que o clero é o grupo eclesial qualificado para fazer circular esse novo discurso penitencial, é o corpo em que as relações de poder se exercem. A Igreja está presente na vida do fiel do nascimento (batismo) até a morte (extrema unção). Agora pela norma de Latrão IV os padres têm mais um exercício de poder sobre o fiel que é a libertação do pecado. Esse exercício de poder se dá em todos os membros da Igreja tanto leigos como clérigos.

3.1 – Apresentação das fontes

Nesta parte da pesquisa serão usadas duas fontes que são: o *Sacramental* e o *Tratado de Confissão*, duas obras impressas em português no século XV, e ambas foram objeto de uma edição semidiplomática de autoria de José Barbosa Machado. Destaca-se também que as duas obras eram materiais voltados à formação do clero menos douto, fazem parte de um movimento da Igreja portuguesa de instrução para os curas de almas, que tem sua importância elevada após o Canon XXI de Latrão IV. Dessas duas obras destacar-se-ão aquilo que é referente ao clero, os seus pecados e o comportamento que lhes é exigido.

3.1.1 – *Sacramental*

O *Sacramental* é uma obra originalmente redigida em língua castelhana de autoria de Clemente Sanchez Vercial (1370-1438) que era bacharel em leis, cônego da catedral de Léon e arcediogo de Valderas. Segundo citado pelo próprio, ele começou a escrever essa obra em Sigüenza no dia 3 de agosto de 1421 e encerrou o livro na cidade de Léon em março de 1423. (SACRAMENTAL Prólogo).

Segundo José Barbosa Machado, Clemente Sanchez Vercial ainda escreveu outras obras, que chegaram até o nosso tempo em forma manuscrita cujos títulos são: *Ordenanzas para el Hospital de San Lazaro de Leon; Compendium Censura* ou *Tractatus de Excommunicatione, Suspensione, Interdicto, Irregularitate et Dispensatione; e Libro de los Exemplos por A.B.C.* (SACRAMENTAL, 2010. Introdução).

Segundo José Barbosa Machado, do *Sacramental* são conhecidos quatro manuscritos e há notícia de dezoito edições impressas nos séculos XV e XVI. Essa é a obra mais divulgada desse autor e a razão que levou Clemente Sanchez a escrever esse livro foi à preocupação com ignorância do clero secular:

E por quanto por nossos pecados no tempo dagor muytos sacerdotes que ham curas de almas nõ soomete son ynorãtes pera jnstruir e ensynar a fe e creça e as outras coussas que pertecen a nossa saluaçan, mas ajnda nõ saben o que todo boo christãõ deue saber nem som jnstruydos ne ensynados em a fe christãa següdo deuiam, e o que he mays prigoosso e danosso, algũus nõ sabe ne entede as escryturas que cada dya hã de leer e trautar. E porede, eu Climete Sanchez de Vercial, bacharel e leis, arcydiago de Valdeiras em a igreja de Leõ, ajnda que pecador e indino, propuse de trabalhar de fazer hũa breue copilaçom das coussas que neçesarias som aos saçerdotes que han curas de almas. (SACRAMENTAL, 2010. Prologo).

Pela análise desse trecho do escrito vê-se o que foi abordado no segundo capítulo dessa dissertação, a situação do clero português no que tange a formação era ruim e alvo de preocupação do clero de mais instrução, caso aqui descrito já que Clemente Sanchez é um cônego da catedral de Léon e um arcediogo de Valdéras, ou seja, ele é um clérigo de alta cultura e que por isso está no ambiente urbano e a serviço dos bispos.

Sobre o *Sacramental* Joaquim de Oliveira Bragança destaca ser uma obra que permite compreender o período da história religiosa do ocidente antes da reforma protestante e o concílio de Trento. Sobre o conteúdo do livro revela:

Olhada do ponto de vista interno pode considerar-se como uma síntese do pensamento teológico medieval nos seus diversos aspectos, dogmático, moral, espiritual, jurídico-canónico, sem esquecer a casuística, que caracteriza a *Escolástica* da decadência. Ela é sobretudo preciosa para o conhecimento da teologia sacramentária, — e daí o título um tanto sóbrio de *Sacramental* que o autor lhe dá,—a nível de vulgarização pastoral: aproximadamente 75% das páginas do volume destinam-se à exposição dos Sacramentos. Principia esta por uma breve introdução, — apenas dois fólhos, — de carácter genérico, sobre a noção de sacramento. Segue-se a explanação de cada um dos sete sacramentos, segundo o método *escolástico*: primeiro, exposição doutrinal; depois, casuística própria de cada um. (BRAGANÇA, 1978. p. 158).

Na explanação sobre o sacramento da penitência, por exemplo, Joaquim de Oliveira Bragança destaca que foram utilizados dois documentos de grande interesse pastoral, espiritual, psicológico e moral para o conhecimento do sentimento religioso da época. O primeiro é uma extensa apologia dos pecados que o penitente deveria analisar o que nos termos atuais da doutrina cristã seria um esquema de exame de consciência; o segundo é uma breve *Summa confessorum*, para orientar o confessor no interrogatório, na direção espiritual e penitência a dar ao pecador. Ainda salienta o autor que na exposição sobre o sacramento da penitência, existe a inserção de três capítulos sobre a oração e outro sobre o jejum, que parecem estar deslocados, no entanto:

Na realidade, tal coordenação de ideias está na linha da evolução da disciplina penitencial Ocidente e da mais pura tradição da espiritualidade cristã, que vê como meios de reparação de faltas cometidas a esmola, a oração e o jejum. (BRAGANÇA, 1978. p. 159).

Joaquim Oliveira Bragança ressalta que outra razão de interesse desta obra é o seu carácter documental, pois: “Trata-se dum compêndio de teologia destinado à ilustração dos párocos, e por ele podemos ver o nível de cultura do clero nos princípios do séc. XVI, antes da organização dos seminários, imposta pelo Concílio de Trento”. (BRAGANÇA, 1978. p. 159).

Joaquim Oliveira Bragança sublinha que pela análise do conteúdo de formação da obra, destinado aos curas de almas, não há exposição de temas teológicos mais densos como sobre o mistério de Deus e de Jesus Cristo, apenas explicação do Símbolo, do Pai Nosso e do Decálogo, seguido da explanação dos pecados e destaca:

Toda a atenção se concentra na teologia e casuística dos Sacramentos: procura-se uma preparação imediata e exclusivamente pastoral destinada à prática e frequência dos Sacramentos, sem qualquer alusão à Palavra de Deus, anunciada todos os Domingos na celebração da Missa. (BRAGANÇA, 1978. p.160).

Clemente Sanchez Vercial separa o *Sacramental* em três partes, a primeira trata da fé, do credo, do Pai Nosso, da Ave-Maria, dos dez mandamentos, dos sete pecados

mortais, das virtudes cardeais e das sete obras de misericórdia. A segunda parte define o que é o sacramento e trata dos sacramentos do batismo, confirmação e eucaristia. A terceira parte é a mais extensa e trata dos sacramentos da confissão, extrema unção, da ordem e do matrimônio. (SACRAMENTAL, Prólogo).

Algo importante a citar desta obra é que em 17 de Agosto de 1559 depois de um período de um grande número de edições impressas, o *Sacramental* é colocado no índice de livros proibidos de Valladolid, por ordem do inquisidor geral da Espanha Fernando Valdés. Em Portugal, o cardeal D. Henrique, inquisidor-mor, em março de 1561 inclui a obra no índice apesar de, segundo relata José Barbosa Machado, ter antes mandado imprimir em Braga a edição do *Sacramental* de 1539. (SACRAMENTAL, Introdução).

A mudança de juízo sobre o *Sacramental* no século XVI se explica, segundo José Maria Soto Rábanos:

En el contexto censor del tiempo, el *Sacramental*, una obra escrita ciento ventiséis años antes, dentro de un clima de debate abierto sobre muchos aspectos de la teología y del derecho, cuando en la difusión de las ideas mantenía aún mucha importancia la vía de la oralidad, hubo de ser presa fácil del ojo inquisidor» (SOTO RABANOS 2003: 712 apud SACRAMENTAL, Introdução).

Destaca Soto Rábanos que Clemente Sánchez não escreve num momento de inquisição literária imposta pela Igreja e por isso não se sente pressionado e segundo o autor:

Simplemente, toma la prevención tónica de humildad, confesión previa de modestia y de sometimiento a las autoridades doctrinales eclesiales, rogando a los que utilizaren su libro, que si hallaren cosas no bien ordenadas o defectuosas, que las intenten corregir, enmendar e interpretar a la más sana parte» (SOTO RABANOS 2003: 713 apud SACRAMENTAL, Introdução).

Possivelmente devido a essa liberdade para redigir, segundo Soto Rábanos, Clemente Sánchez não se dedica a explicar algumas questões e comete em seu texto uma série de imprecisões, indefinições e uso impróprio da linguagem. Esses erros segundo Soto Rabanos não podem ser qualificados como erros doutrinários, mas como inexatidões o que: “Lo cual podía ser ya *bagaje* suficiente para dar pie a que la inquisición, en aquellos *tiempos recios*, incluyera la obra en el índice de libros prohibidos”. (SOTO RABANOS 2003: 713 apud SACRAMENTAL, Introdução).

A essa hipótese soma-se o fato de que a partir do Concílio de Trento (1545-1563) a Igreja desaconselha e combate a edição de obras religiosas em romance, em especial para as teológicas, pastorais e doutrinárias, isso para evitar a acessibilidade sem

restrição aos mistérios da fé e para que não caísse em mãos erradas, nesse caso nas mãos de leigos.

O *Sacramental* de Clemente Sánchez Vercial depois dos breviários, dos missais pontificais e de outras obras destinadas ao ofício religioso foi , segundo destaca José Barbosa Machado, o livro mais impresso na Península Ibérica, desde o início da imprensa até meados do século XVI. Desta obra são conhecidas treze edições em castelhano, uma em catalão e quatro em português. Das edições em português, duas foram impressas no século XV (Chaves, 1488; e Braga(?)) e duas no século XVI (Lisboa, 1502; e Braga, 1539). Existe um exemplar também em português na biblioteca do Rio de Janeiro²⁵.

Sobre essas edições portuguesas destaca José Barbosa Machado, que ate pouco tempo acreditava-se que havia apenas três impressões em português do *Sacramental*: a de Chaves em 1488 por João Oviedo; a de Lisboa em 1502 por João Pedro de Carmona; e a imprensa em Braga em 1539 por Pedro de la Rocha. Porém, destaca o autor que o trabalho de Maria Valentina Sul Mendes trouxe à tona a existência de um exemplar com a cota RES 154.A, presente na divisão de reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa que desde o século XIX se acreditava pertencer a edição de Braga de 1539.

Neste exemplar faltam as últimas páginas, onde estaria o cólofon tornando impossível saber o nome do impressor, o local e a data. No entanto, Maria Valentina Sul Mendes entende, com base, sobretudo, na análise das marcas de água do papel e nas características gráficas, que o RES.14 A é uma edição incunabular, é a segunda em

²⁵ O registro desse material na Biblioteca nacional, conforme pesquisa se encontra da seguinte forma:

Este livro he chamado Sacrame[n]tal/ o qual copillo [e] sacou das sagradas [ex]rrituras Crime[n]te Sanchez de V[er]cial... Sanchez de Vercial Clemente, 1370-1426?.

Localização: Obras Raras.

Publicação: S.l: s.n... 1488?

Descrição Física: [161]f ; 27 cm (fol)

Notas gerais: Presença de caracteres góticos, capitais iniciais em vermelho, texto em duas colunas.

Notas locais: Exemplar incompleto faltam as f.[156] e [161]. Encadernação em couro, lombada gravada em dourado. Corte em vermelho. Anotações manuscritas as margens. Coleção J. A. Marques

Terminal-Sophia Biblioteca web. Biblioteca Nacional, 2020. Disponível em:
[Http://acervo.bn.gov.br/sophia_web/acervo/detalhe/487090?guid=1597329679900&returnUrl=%2fsophia_web%2fresultado%2flistar%3fguid%3d1597329679900%26quantidadePaginas%3d1%26codigoRegistro%3d487090%23487090&i=24](http://acervo.bn.gov.br/sophia_web/acervo/detalhe/487090?guid=1597329679900&returnUrl=%2fsophia_web%2fresultado%2flistar%3fguid%3d1597329679900%26quantidadePaginas%3d1%26codigoRegistro%3d487090%23487090&i=24). Acesso em 13 de Agosto de 2020.

língua portuguesa do *Sacramental* que terá sido impressa entre 1494 e 1500 numa tipografia do Norte do país (cfr MENDES 2005, p. 197 apud SACRAMENTAL, Introdução).

José Barbosa Machado ressalta que existem três grupos de incunábulos em língua castelhana anteriores a 1488, data da primeira edição em língua portuguesa do *Sacramental*. O primeiro grupo tem duas edições diferentes possivelmente impressas em 1475 (B1²⁶ e B2²⁷) realizados nas oficinas de Fadrique Biel de Basilea em Burgos. O segundo grupo com duas edições diferentes impressas entre 1477 e 1478 realizados em Toulouse (T1²⁸ e T2²⁹). O terceiro grupo, com uma edição de 1477 (S1³⁰) e outra de 1478 (S2³¹), das oficinas de Anton Martinez, Bartolomé Segura e Alfonso del Puerto em Sevilha. O autor sublinha também que os dois primeiros grupos das edições de Burgos e de Toulouse, baseiam-se na mesma tradição manuscrita (*Tr1*). Já o terceiro grupo baseia-se numa tradição manuscrita diferente (*Tr2*) que partilha características com o Manuscrito 9370 (*Ms1*³²) e o Manuscrito 56 (*Ms2*³³), ambos da Biblioteca Nacional de Espanha. (SACRAMENTAL, Introdução).

As versões portuguesas do *Sacramental* têm características semelhantes às dos grupos de incunábulos impressos em Burgos e em Toulouse, embora, afirma José Barbosa Machado, não tenham sido diretamente baseadas em nenhum deles: “levando-

²⁶ B1 – ca. 1475 – Incunábulo pretensamente impresso em Burgos por Fadrique Biel de Basilea. Cópia existente na Biblioteca Nacional, Madrid (Inc.I/615).

²⁷ B2 – ca. 1475 – Incunábulo pretensamente impresso em Burgos por Fadrique Biel de Basilea. Cópias existentes na Biblioteca Nacional, Madrid (Inc. 2055), e na Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Madrid (Inc. 75-VI-14).

²⁸ T1 – ca. 1477 – Incunábulo pretensamente impresso em Toulouse. Cópia existente na Bibliothèque National de France, Paris (I – B-1473 e R-54391).

²⁹ T2 – ca. 1477 – Incunábulo pretensamente impresso em Toulouse. Cópia existente na biblioteca de The Hispanic Society of America, Nova Iorque (Inc.1110).

³⁰ S1 – 1477 – Incunábulo impresso em Sevilha por Anton Martinez, Bartolomé Segura e Alfonso del Puerto. Cópia existente na Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Madrid (Inc. 71-VII-27).

³¹ S2 – 1478 – Incunábulo impresso em Sevilha por Anton Martinez, Bartolomé Segura e Alfonso del Puerto. Cópias existentes na Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Madrid (Inc. 75-VI-15), e na Biblioteca Nacional, Lisboa (Inc. 154).

³² Ms1 – Séc. XV – Ms 9370 da Biblioteca Nacional (da Biblioteca del Conde de Haro), Madrid, 137 fols. a duas colunas.

³³ Ms2 – Séc. XV – Ms 56 da Biblioteca Nacional, Madrid, 226 fols.

nos por isso a concluir que o texto de base terá sido um manuscrito da mesma tradição que corria em Portugal no século XV”. (SACRAMENTAL, Introdução).

Sobre a edição presente na biblioteca do Rio de Janeiro José Barbosa Machado indica a hipótese do texto que serviu como base para este exemplar do *Sacramental* ser um manuscrito em Português, oriundo de uma tradução de um manuscrito castelhano da tradição Tr1. Isso segundo o autor explicaria muitos das gralhas e variantes que ocorrem no texto português e diz também que:

As gralhas que ocorrem na edição do incunábulo da Biblioteca do Rio de Janeiro e que não estão presentes nas edições portuguesas posteriores confirmam a antiguidade desta em relação às restantes, problema levantado por alguns especialistas e que poria em questão a data do mesmo incunábulo. Este incunábulo é sem dúvida anterior às outras três edições que actualmente se conhecem e esteve na base das mesmas. Nas edições posteriores, os impressores procederam a algumas correcções, certamente em cotejo com uma das edições de Sevilha (possivelmente a de 1478, uma vez que são conhecidos vários exemplares nas bibliotecas portuguesas, ou, menos provável, a de 1496). (SACRAMENTAL, Introdução).

Destaca o autor que com relação da origem desses quatro incunábulos portugueses: “A edição de 1488 esteve na base direta da *Br1*³⁴, representada pelo *RES. 154 A.* da Biblioteca Nacional. Esta, por sua vez, esteve na base da edição de Lisboa de 1502 e da edição de Braga de 1539.” (SACRAMENTAL, Introdução).

Pela análise dos dados obtidos pelo cruzamento do texto das várias edições, José Barbosa Machado, aponta para a possibilidade de se considerar a edição de *RES. 154 A.* anterior a de Lisboa de 1502 e a de Braga de 1539, já o *Sacramental* da Biblioteca do Rio de Janeiro é, do ponto de vista técnico, anterior á edição representada pelo *RES 154 A.*, pois há um aspecto mais rudimentar no tipo de caracteres e pelas soluções adotadas pelo impressor na composição do texto (abreviaturas, sinais diacríticos, pontuação).

A escrita do *Sacramental* da Biblioteca do Rio de Janeiro se comparado às outras edições portuguesas representa um estágio da língua escrita mais antigo, existe um maior número de arcaísmos, de consoantes etimológicas e de vogais geminadas. Segundo José Barbosa Machado a pontuação é caótica, assim como o uso de maiúsculas. Destaca também o autor que pelo estudo das características linguísticas apontadas, comparando com outras obras dos séculos XIV e XV, pode se considerar a possibilidade do *Sacramental* ter sido traduzido para o português entre 1450 e 1487.

³⁴ *Br1* – ca. 1494-1500 – Incunábulo provavelmente impresso em Braga. Exemplar único existente na Biblioteca Nacional em Lisboa (*RES. 154 A.*).

A data de impressão do cólofon do *Sacramental* é do dia 18 de abril de 1488, ou seja, nesta data foi composta e impressa a última página. Segundo o autor, comparando ao tempo de impressão de outros livros de extensão semelhante, todo esse processo deve ter levado cerca de 10 meses.

O autor revela que este livro já era conhecido em Portugal antes de sua impressão, pois já havia pelos menos seis edições em castelhano, além de já existir pela forma manuscrita. Cita José Barbosa Machado que o Inventário de Santa Maria da Ínsua (Caminha), de autoria de Frei João da Póvoa e existente no Arquivo Distrital de Braga, refere a existência, em 1474, de um manuscrito do *Sacramental* em português e esse exemplo demonstra como a obra já circulava em língua portuguesa. Sobre a questão de não ter vestígio de um exemplar em manuscrito deve-se ao fato de que obras como essas eram muito utilizadas e se deterioravam bastante. (SACRAMENTAL, Introdução).

José Barbosa Machado afirma que é possível pensar que o *Sacramental* foi traduzido para o português em Braga por um clérigo secular galego ou castelhano que nesta diocese fora ordenado. Disserta o autor sobre o grande número de castelhanismos existentes na edição da Biblioteca do Rio de Janeiro e argumenta a favor dessa hipótese.

O incunábulo da Biblioteca do Rio de Janeiro é o único exemplar conhecido do *Sacramental* impresso em 1488. Deu entrada na Biblioteca em 1889/1990 fazendo parte da coleção de João Antonio Marques e não há informações dos proprietários anteriores. Para produzir a edição semidiplomática desse texto José Barbosa Machado teve acesso ao material através de uma edição policopiada pela Câmara Municipal de Chaves enviada pela biblioteca a esta autarquia.

Para análise deste trabalho será utilizada a edição semidiplomática do *Sacramental* de autoria José Barbosa Machado. O material utilizado esta em plataforma digital sem numeração de páginas, para a devida citação usar-se-á os títulos dos capítulos onde se encontram o conteúdo aludido.

3.1.2 – Tratado de Confissom

Outra fonte que será utilizada para análise é o *Tratado de Confissom* que foi impresso na vila de Chaves em 1489. Descoberto em 1965 foi objeto de uma edição fac-similada e de uma edição diplomática em 1973 de responsabilidade de José V. de Pina Martins.

José Barbosa Machado procedeu a uma nova edição do *Tratado de Confissom* e elaborou um estudo histórico, cultural e informático-linguístico desta obra. Logo na introdução de seu estudo, uma questão que ele discorre é sobre a autoria do tratado, analisando diversos autores que se debruçaram sobre essa obra.

Com relação à autoria do tratado, José Pina Martins no estudo introdutório a edição de 1973, por exemplo, segue a tese que a obra é de um franciscano. Para isso Pina Martins se baseia nas duas referências que o documento faz a São Francisco de Assis. (MARTINS, 1973. P.106 apud TRATADO DE CONFISSOM, 2015 P.7) Citando outro autor, Montalvão Machado, José Barbosa Machado informa que esse estudioso sugere o nome de Frei João Chaves, franciscano nascido em Chaves e mestre de Teologia do Convento de Guimarães (cfr MACHADO, 1977.p.78 apud TRATADO DE CONFISSOM, 2015. P.7).

Segundo José Marques, outro analista citado por José Barbosa Machado, não dá para concluir que o autor do livro seja um Franciscano, ele recusa a tese de Montalvão Machado e defende que a iniciativa e responsabilidade pertenceram ao arcebispo de Braga D. Jorge da Costa (1488-1501) e a autoria seria fruto do trabalho de adaptadores, uma vez que: “... o seu conteúdo pertence ao patrimônio doutrinário da Igreja” (MARQUES, 1986. p. 13-15 apud TRATADO DE CONFISSOM, p.8).

Artur Anselmo corrobora com a tese de a autoria ser de um clérigo, mas compreende que a iniciativa da edição seria mais provável pertencer à ordem dos franciscanos devido à implantação no norte do país estar bem consolidada pelos conventos do Porto, Guimarães e Chaves. Esse autor propõe que a edição da obra é proveniente de frades observantes franciscanos, talvez por um confessor com papel de liderança na ordem. (ANSELMO, 1981. p.267. 273. apud TRATADO DE CONFISSOM, p.8)

Por sua vez Eugénio Asensio considerava o autor da obra um franciscano observante, hostil aos conventuais e que vivera alguns anos antes da impressão da obra (cfr. ASENSIO, 1977. p. 39-40 apud TRATADO DE CONFISSOM, p.8). Para esta hipótese o autor se baseava nas passagens de críticas aos frades que gastavam fortunas na construção de mosteiros ao invés de viverem na simplicidade e pobreza pregada por São Francisco³⁵.

³⁵ No segundo capítulo destacou-se essa divisão entre os franciscanos, foi utilizada a análise de Hilário Franco Júnior, este autor identifica esses grupos como conventuais e espirituais. Esses últimos seriam os

Com relação ao impressor ou impressores José Barbosa Machado também demonstra a tese de alguns autores, para depois expor a sua. Por exemplo, para Pina Martins embora não descarte totalmente a ideia de ter sido impresso na Espanha talvez Zamorra ou Salamanca cidades centro importantes de impressão peninsular e próximas a Chaves, sua hipótese preferencial é de ser obra de tipógrafos portugueses, a razão pelo qual ele constrói essa tese é de no texto serem reduzidos o uso de palavras em castelhano, o que o autor chama de *Espanholismo*. (TRATADO DE CONFISSOM, p. 8).

Para José Marques outro estudioso citado, o *Tratado de Confissom* foi impresso na sequência das deliberações do sínodo do dia 6 de dezembro de 1488, realizado em Braga por iniciativa de D. Jorge da Costa, mas o referido autor não aponta alguma hipótese sobre os impressores encarregados de cumprir a deliberação do sínodo.

José Barbosa Machado sustenta a tese que a impressão do *Tratado de Confissom* esteve a cargo de Antonio Centenera ou de alguém ligado a sua oficina diz o autor:

As características gráficas do cimélio flaviense são muito idênticas, como o próprio Pina Martins referiu nos seus estudos às que prevalecem nos livros impressos por Centenera (cfr. MARTINS, 1973. P. 31-32), desde os tipos utilizados, passando pela disposição em duas colunas, pela estrutura do cólofon e pela filigrana do papel utilizado no *Tratado de Confissom* com a do papel utilizado na edição em castelhano da *Suma de Casibus Conscientiae* de Bartolomeu Pisano, impressa em Zamora por Antonio de Centenera entre 1483-1484, que eram , senão iguais, pelo menos muito semelhantes – o símbolo da mão direita espalmada com uma corola de seis pétalas saindo do dedo médio - . Esta mesmo filigrana aparece nalguns dos fólhos do Sacramental. (TRATADO DE CONFISSOM, p.8-9).

Com relação às diversas teses sobre o local de impressão ser na vila de Chaves José Barbosa Machado também traz a discussão as hipóteses dos autores já citados. Pina Martins, por exemplo, tem como explicação o fato da Vila de Chaves se encontrar na rota de peregrinação de Santiago de Compostela e pela proximidade com as cidades espanholas de Zamora e Salamanca, centro de irradiação cultural. Montalvão de Machado segue a mesma ideia de Pina Martins apenas completando-a com a informação que Chaves seria um ótimo lugar para venda de livros, por conta da circulação de pessoas em direção a Santiago.

José Marques já contesta a ideia de Chaves ser um local de passagem de peregrinos e também destaca que o *Tratado de Confissom* não era um manual do peregrino, mas um guia de confessor, voltado para o clero da diocese de Braga. A

que pregavam a permanência ao ideal inicial de pobreza pregado por São Francisco de Assis. (FRANCO JUNIOR, 2011, p.79).

escolha da vila, segundo Marques, foi apenas pela sua proximidade com os centros de impressão galegos e castelhanos.

José Barbosa Machado traz essas hipóteses que ele considera as mais importantes sobre o Tratado, mas enfatiza a limitação de suas contribuições, que são fundamentadas por um lado em leitura cruzadas de dados histórico-bibliográficos, e por outro em explicações que não tem uma base científica firme. E o autor destaca que após proceder à análise linguística da obra em questão propõem a seguinte tese: “... o tratado de Confissom é a tradução ou adaptação de uma ou várias obras espanholas e terá sido redigida entre os finais do século XIV e no início do século XV, não sendo a sua redação contemporânea à sua impressão”. (TRATADO DE CONFISSOM, p. 11).

José Barbosa Machado concorda com a hipótese de que o autor foi um franciscano devido ao texto ter referências a São Francisco de Assis e também pela recorrência do tema da pobreza no tratado. Compreende também que o autor do tratado foi um português, que se baseou numa obra penitencial espanhola e o texto foi escrito entre 1378 e 1417. Esse recorte temporal ele identifica através de algumas passagens da obra, conforme ele mesmo destaca:

“Esta a (cobiça) obrou e fez a cisma na eygreia de Deus e mantén , e por esta som feitas grandes guerras e batalhas e mortas muytas gentes” A forma verbal *mantem* encontra-se no presente do indicativo, o que nos leva a considerar que o autor está a escrever no momento em que o Cisma ainda decorre ou pelo menos no momento em que os seus efeitos ainda se fazem sentir no seio de Igreja (até 1443, data em que é eleito papa Nicolau V, que viria a consolidar a autoridade de Roma). Outras passagens que nos remetem para esta época são aquelas em que se faz referência a Roma “não pode seer absolto senom pollo papa de Roma”; “nom dispensara com ele saluante a ygreia de Roma asy como He comtiudono dereyto”. Entendemos que a preocupação do tratadista em frisar bem papa de Roma e ygreia de Roma, perfeitamente desnecessária a um olhar menos atento, se insere na âmbito do Cisma que levou ao conflito entre papas e antipapas de Roma, de Avinhão e de outras cidades. (TRATADO DE CONFISSOM, 2015. p.13)

A estrutura do tratado de Confissom pode ser dividida em duas partes distintas além do apêndice latino constituído por orações para serem feitas durante as refeições. A primeira parte inicia-se com o prólogo e termina na página 24 com o último título referente à penitência. A segunda parte se inicia com a apresentação dos artigos da fé nessa mesma página e termina com a listagem de casos reservados. O texto é repetitivo e há certa desorganização estrutural na apresentação das matérias, o que segundo Machado: “... nos faz pensar numa possível colagem de textos de diferentes proveniências ou redigidos em momentos diversos.” (TRATADO DE CONFISSOM, p.180).

Com relação à temática abordada no *Tratado de Confissom*, esta não é muito diferente de outras obras. De maneira geral os manuais de confessores apresentam um capítulo acerca do ofício do confessor e a melhor forma de exercê-lo, seguido de um comentário aos sete pecados capitais, aos cinco sentidos, aos dez mandamentos, às obras de misericórdia e uma listagem das penitências a serem atribuídas a cada pecado.

A apresentação dos sete pecados mortais (a soberba, a avareza, a luxúria, a ira, a gula, a inveja e a acídia), dos cinco sentidos, dos dez mandamentos e das obras de misericórdia, serve no *Tratado de Confissom* para guiar o confessor e o penitente no dificultoso interrogatório e no exame de consciência acerca das faltas cometidas. O tratadista centra-se especialmente nos sete pecados mortais e nos dez mandamentos.(TRATADO DE CONFISSOM, 2015. p. 184-185) .

José Barbosa Machado divide o *Tratado de Confissom*, da seguinte forma: Primeira parte – introdução; Capítulo I com as perguntas para condução da confissão, sobre os pecados mortais e os mandamentos; Capítulo II com a regra de confissão geral; Capítulo III relativos às penitências para cada pecado e circunstâncias. Segunda parte – Capítulo I fala sobre os artigos de fé, Capítulo II novamente falando sobre os pecados mortais; Apêndice I com a lista de pecados reservados. Com relação ao apêndice II José Barbosa Machado destaca que é composto por orações em latim para serem ditas nos momentos das refeições e não pertence a estrutura interna da obra, possivelmente sendo enxertada para preencher os fólhos excedentes em branco do manuscrito ou até mesmo do incunábulo. (TRATADO DE CONFISSOM, p.183).

3.2– Análise Temática – Os pecados do clero

Dessas duas obras o que será destacado para essa pesquisa são os pecados do clero. Conforme já descrito, os manuais de confissão, tipo de literatura em que se enquadram essas fontes, eram feitos para auxiliar o clero menos instruído, o pároco das áreas rurais, distante dos centros de formação e que após Latrão IV tem sua importância elevada.

Como apontado no segundo capítulo os clérigos são o corpo de especialistas que detém o monopólio dos bens de salvação (BOURDIEU, 1992). Esse “poder extra-humano”, conforme destaca Hilário Franco Júnior (2011) é transmitido por Cristo aos seus apóstolos, que passam aos bispos e estes aos presbíteros. No desenvolvimento da doutrina eclesial essa transmissão de autoridade se deu via sacramento da ordem e sobre o que se esperava aos candidatos a entrar em estado clerical é afirmado:

O que há de receber este sacramento da ordem deve aver estas condições: Primeiramente que seja casto em costumes e em palavras. A segunda que seja honesto em seu habito. A terceira que seja temperado em comer e em beber. A quarta que seja letrado aymda que nom por excellência. A quinta que seja modesto e manso. A sexta que receba bem os ospedes. A septima que sayba ensinar a palavra de Deus. A octava que sayba correger os viços e os pecados por disciplina. A nona que de exemplo de boa vida e fama. A deçima [que] faça residência em sua ygreja ou em seu benefício. A vndeçima deve ser contente do benefício se for curado. A .xij. que sayba bem governar sua casa e sua familia. Estas som as coussas que / deve aver e fazer o que se ordena.(SACRAMENTAL, *Titulo .cxliij. que condições há daver o que se há de ordenar*).

O fragmento acima aponta o que se espera dos futuros sacerdotes e cada um desses itens indicam os pecados que os dois manuais analisados descrevem para os clérigos. Até porque como se tratou no capítulo anterior, segundo Fortunato de Almeida (1910 p. 64), os sacerdotes que agora deveriam atender os fieis em confissão em geral eram de origem pobre, com pouca instrução cristã, por vezes procuravam os cargos eclesiásticos por motivações financeiras e não religiosas, e após ordenados não dispunham de muitos recursos em suas paróquias para investir em sua formação.

Os manuais de confissão em língua vernácula foram incentivados pelos bispos, percebe-se isso pela análise feita por Isaias da Rosa Pereira (1978) sobre os sínodos medievais portugueses. Essa atitude objetivava suprir a carência formativa do clero paroquial. Este tipo de obra segundo José Rivair de Macedo segue uma estrutura temática, que seria primeiro orientar o confessor para a preparação da confissão e com isso segue-se diversas questões que servem para orientar o inquirido do penitente de forma a permitir identificar uma hierarquia nos pecados: primeiro a lista para os sete pecados capitais; seguido das faltas cometidas contra os dez mandamentos; depois uma serie de considerações relativas às penitencias próprias a clérigos e laicos; por fim se tem fórmulas sobre as obras de misericórdia e orações. (MACEDO, 2009. p.26-27)

As edições dos manuais utilizados na pesquisa possuem proximidade de tempo, o *Sacramental* é de 1488 e o *Tratado de Confissom* de 1489. Reforça-se que o primeiro foi muito mais difundido que o segundo e que ambos tiveram suas impressões ordenadas por bispos, com o intuito de servirem ao clero secular menos instruído. Ao se comparar as obras pode-se dizer que o *Sacramental* é uma obra mais extensa, com uma casuística mais detalhada que explicita mais casos de pecados e de suas respectivas penitências e que também traz um conteúdo catequético mais abrangente. Já o *Tratado de Confissom* é uma obra menor, que traz uma casuística e um conteúdo catequético mais sucinto.

As duas obras são auxílios para os confessores, nestas encontram-se a tarifação para cada pecado, considerando as circunstâncias agravantes ou atenuantes. José Barbosa Machado destaca que nas duas obras a penitência mais imposta, por isso, a principal é o jejum. Dependendo do pecado e de suas condições majorantes o jejum é mais rigoroso, podendo ser só de pão e água, ou mais leve restringindo-se ao vinho ou a abstenção de carne. Outra variante nessa penitência é o tempo podendo ser bem longo, a exemplo de dez anos ou mais curto, com duração de dias.

Existem outros exemplos de práticas penitenciais como a oração, a visita aos enfermos e aos presos, a ida em romaria, a entrada em ordem religiosa, abstinência sexual, o não cavalgar em besta, o não vestir roupas de linho e a esmola aos necessitados, entre outras, porém todas essas aparecem em segundo plano na obra se for comparada ao jejum.

Um ponto importante a sublinhar também é sobre a autoria dos textos, que aponta para uma temática usada na leitura das fontes, a distinção entre clero secular e regular. O *Sacramental* tem sua autoria bem determinada de Clemente Sanchez Vercial, um clérigo secular da cidade de León e o *Tratado de Confissom*, pelo que estuda José Barbosa Machado, é de autoria de um clérigo regular, um franciscano.

Em ambos os documentos encontramos críticas a Igreja, isso é ponto comum nesse tipo de material. No *Tratado de Confissom*, por exemplo, que provavelmente é redigido num momento de grave crise na Igreja, causada pelo Cisma do Ocidente (1378-1417), existem denúncias aos vícios estruturais da organização eclesiástica. No comentário ao décimo mandamento, tem-se uma das críticas mais diretas e contundentes a alguns membros da Igreja:

E assi do grau da Igreja, ca se é raçoeiro, logo queria ser priol ou cônego. E assi dum grau em outro, até subir ao céu. E esso mesmo o estado das religiões. Porque este nunca são fartos nem contentes por muito que hajam, ca se têm um cález, queriam outro; e se têm dous, queriam quatro, oito; e assi subir de um em outro. E das vestimentas isso mesmo e das cruces e dos outros ornamentos, que fossem tantos e tão nobres que em toda a terra não fossem achados outros tais. E assi dos hábitos e das câmaras muito bem pintadas e das cousas necessárias desta vida fossem tão nobres que não pudessem ser achadas outras tais. E esso mesmo os mosteiros mui nobres e mui pintados e mui grandes. Assi como se Deus morasse nas altezas grandes dos mosteiros ou nas pinturas das paredes e não morasse nas almas limpas dos pecados, porque tanto fazemos por estas cousas, ca já não avondaria pera servir Deus nas igrejas feitas simplesmente, assi como são as outras que são simplizes. Assi como mandava São Francisco a seus fraires que houvessem casas de pedra e de lodo em que morassem. E que não andassem depós las pinturas da parede, mas que andassem empós o espírito. E tão grandes são os haveres que despendem em fazer estas obras dos mosteiros, que bem avondariam em comer e beber e em vistir a todos os pobres da terra. E

ainda que as areias mas fossem ouro, não abastaria tanta é a sua cobiça pera cumprir estas cousas. E por esto nunca cessam de apanhar esmolas por onde quer que podem sem consciência e sem temor de Deus. E assi despendem sua vida. E por esto a cobiça em todos os estados do mundo é senhora e rainha. Esta é aquela pela qual são feitas e obradas todas as malícias do mundo. Esta obrou e fez a cisma na Igreja de Deus e mantém por esta são feitas grandes guerras e batalhas e mortas muitas gentes. (TRATADO DE CONFISSOM, p.143).

Por este trecho pode-se entender que tanto o clero regular como o secular cometem pecados, ambos marcados pela questão da cobiça, a busca por sempre ter mais. Cabe menção à citação sobre o clero regular, aqui é mais um dos trechos que permitiu aos estudiosos da obra identificar o autor como um franciscano observante, através da crítica que faz aos freis que despendem muito no ornamento do templo, soma que poderia dar de comer, beber e vestir a muitos pobres. Ainda sobre o pecado da cobiça o autor do *Tratado de Confissom* aponta ser esse vício o causador e mantenedor do Cisma da Igreja (1378-1417).

O *Tratado de Confissom* além deste trecho citado que trata dos mandamentos - mais especificamente do décimo - tem mais três capítulos específicos aos pecados do clero e estão intitulados como: *Seguese a interrogacom que deue fazer aos religiosos*, *Seguese as perguntas que deuem fazer aos clérigos* e *Da peedeça dos clérigos*.

O *Sacramental* por ser uma obra mais extensa tem citações sobre o clero desde os primeiros capítulos, porém as referências são maiores na parte intitulada *Aquy começa ho segundo liuro dos sacrametos*, em especial quando disserta sobre o sacramento da confissão. Um trecho dos primeiros capítulos a se citar:

As pessoas eclesiásticas nuca pode teer thesouro ne dinheiro com entençon de o gardar. E diz Santo Anbrossyo: a ygreja tem thesouto pera dar, mas nõ pera gardar. Da auareza, segudo diz ssanto Ysidero, traz muitos malles. (SACRAMENTAL, *Título. XXXij. do segudo pecado da aureza*).

Esse segmento confirma o que o autor do *Tratado de Confissom* também destacou com ênfase, sobre o vício da avareza dos homens da Igreja, ainda se pode destacar outro trecho pertencente ao mesmo capítulo: “*A quarta He simonia. E o sseu título he este: Vendere nom timeo questio sacra Deo. Sem temor vendo as coussas que ssom sacras e dedicadas a Deus*”. (SACRAMENTAL, *Títollo .XXXij. do segudo pecado da aureza*). A prática de simonia do clero é um dos pecados mais citados nas duas obras.

O *Sacramental*, assim como o *Tratado de Confissom*, são obras pensadas para instruir os curas de almas e logo em seu início enfatiza a importância do estado clerical:

E outrossi perq que ouuisssem e fossem enformados e a fe creça daquelles que son de estado clerical, pollo qual os clérigos, espeçialmete os sacerdotes e prellados que teem cura dalmas, aos quaess He dado de saber os mistérios de Deus, segundo diz Sam Lucas em o seu Euãgelho , som despeseiro dos sacramentos da madre santa ygreja, deuem saber e entender as santas escrituras e deuem resprãdeçer em vertudes , por que per a sua claridade os que viuem em estado de leigos ssejam alomeados, que em maneyra seriã cegos. (SACRAMENTAL Prologo).

O clero é aquele que ilumina os laicos e por isso a eles é exigido conhecimento das escrituras, um comportamento adequado, em especial àqueles que têm o ministério de cura de almas, que são responsáveis por uma paróquia e devem atender aquele povo local com os sacramentos. O *Sacramental* ainda destaca, na parte de instrução como se deve confessar, que pertencer ao estado clerical é uma circunstância que torna mais grave o pecado:

Confesome das coussas que fazem os pecados seer mais graues que sendo de hordem de sacerdote ou rrelegiosso ou posto em dignidade spiritual ou temporal ou sendo prelado oou homen letrado ou bem entendido ou de grande ydade.(SACRAMENTAL, *Titulo .xlviiij. da maneira como ho homens se deue confessar*).

Os confessores, segundo Jose Antonio Fonte Caballero (2007), é a parte do clero que tem o ministério de cura de almas e tem a permissão do bispo local para atender os fieis em confissão. Destaca esse autor que nas documentações sinodais existem muitas e claras referências às qualidades que devem possuir esses ministros desse sacramento, são atributos como: o de serem piedosos, atuar como bons juízes para inquirir e julgar e médicos para tratar os feridos pelo pecado, terem delicadeza e prudência no momento de questionar algo ao penitente, terem o preparo suficiente para bem aconselhar os que o procuram.

Esses confessores têm obrigações diante de seus fieis além do que se espera do clero, como sobre ser testemunha e instruir o rebanho na fé. O sacerdote confessor tem o dever de manter o sigilo da confissão e sobre isso Clemente Sanchez Vercial no *Sacramental*, destaca o seguinte:

O saçerdote he obrigado aho que sse confessa a elle em quatro coussas. A primeyra que deue teer em sacreto[2220] todo o que lhe lhe for confessado. A segũda que deue rrogar a Deus e fazer esmolos e outros beês por elle. A terçeyra que deue rresçeber o que lhe der e nom menosprezalo. A quarta[2221] que deue dar testymunho de sua pendença sse lhe // for demandado e ajnda lhe deue hamostrar ho credo e ho pater

noster. E quanto a primeira em todo caso o sacerdote deve encobrir ho que lhe foi confessado, ca asi como Deus encobre ho pecado do pecador que he encoberto, asi ho sacerdote ho deve encobrir e depois que lhe he rreleuado e o sabe e[2222] qual quer que ho rreleuasse quebrantaria ho sacramento, ca deste secreto e selo da pãdãça se seguẽ muytos proueitos. E por encobrir e guardar ho sacerdote ho que lhe he rreuelado em penitẽça os homẽs mais de boa mẽte veẽ a confison e simplezmẽte se confesan. E a pena do que rreuelase ho que lhe foy dicto en confysson he que deve seer desposto e fazer toda sua vyda pendença en huũ mosteyro de rregra estreyta. E sse alguũ sse confessasse que avya cometido muytos pecados, entre os quaees cometera pecado de heresia, ou que pella ventura algũs queryan fazer matrimonio contra deryto ou que queria ser en homeçidios[2223] e en mortes e en outros muytos males, ho sacerdote nõ lho deve descobrir, mais deve amoestar ao que sse cõfessar que non seja e ello e que o estorue e ebargue e quanto poder, e dizello alguas boas perssoas que possan hy aproueitar e non dapnar nom espaçificando perssoas alguas nem dano maneira que podese seer entendido.(SACRAMENTAL, *Titulo .ciiiij. em que coussas he obrigado o sçerdote ao que se lhe confessa e como deve teer sacreto e que pena há se o descobre*).

A quebra do sigilo de confissão é pecado gravíssimo, identifica-se isso pela pena imposta que é a deposição do estado clerical e fazer em toda vida penitência em um mosteiro de regra rígida. Outras atitudes exigidas são próprias às funções clericais como instruir na fé, rezar e dar esmola em favor do penitente.

Os manuais de confissão são os auxiliares do trabalho desses confessores, dos padres paroquiais menos instruídos, bem como ajudam ao penitente que na maioria dos casos não sabe como ou o que confessar. Para tal objetivo esse tipo de literatura penitencial aponta o processo que deve ser seguido, como o confessor deve conduzir o processo inquisitorial da alma penitente.

Pela análise do *Sacramental* e do *Tratado de Confissom*, assim como pelo que já foi abordado ao longo deste trabalho, identifica-se a ideia de que só existe a aplicação completa do sacramento da confissão se este obedecer a três preceitos básicos: contrição de coração, confissão pela boca, satisfação por obra. O confessor, que é quem absolve os pecados, guia as fórmulas do sacramento, deixa o pecador enumerar suas faltas, julga os pecados e aplica a tarifa expiatória.

No entanto, caso se perceba que o penitente não sabe se confessar, os manuais indicam que se deve começar a interrogá-lo, realizar uma investigação em sua alma, como se percebe em:

E se vir que se não sabe confessar leve-he este modo que se segue. Primeiramente pergunte pelos sete pecados mortais, que são estes: Soberba. Inveja. Ira. Acídia. Avareza. Luxúria. Gargantuice de muito comer e beber. Item vá-se logo aos cinco sentidos, que são estes: Ver. Ouvir. Gostar. Cheirar. Palpar. Item depois desto, vá-se aos. x. mandamentos da lei que são estes: Amar a Deus sobre todas as cousas. Não jurar por seu nome em vão. Guardar o domingo. Amar os próximos seu padre e sua madre. Não matar.

Não fornigar. Não furtar. Não dizer falso testemunho. Não cobiçarás as cousas do teu vezinho. Não desejarás a mulher de teu próximo. E depois que lhe esto assi disse sumariamente, então pergunte pelo meúdo por cada uma das ditas cousas e por as circunstâncias delas. (TRATADO DE CONFISSOM p.90).

Dentro desse processo de investigação da alma penitente conduzida pelo confessor, era preciso conhecer as circunstâncias do pecado, o que poderia agravá-lo ou atenuá-lo e sobre isso o *Sacramental* destaca:

Has circustâncias dos pecados agrauam o deletre ou pecado. E as circustâncias som oyto, as quaees se cotem e estes versos: Quis, quid, ubi, per / quos, quociens, cur , quomodo, quãdo, quilibet obseruet anime medicamina dado, que querdizer: quem ,que, dõde, por quaees, quantas vezes, por que, em que maneira e quãdo. Estas cousas deue guardar qual quer que há de dar saúde e mezinha aa sua alma. Quis, que he o que pecou; quid, que pecado cometeo; ubi, hõde for cometido o pecado; perquos, quaees forom mesajeiros induzidores do pecado; cur, por qual entençõ o fez; quomodo, em que maneira; quãdo, em que dia, e que tempo. (Sacramental, Tittolo .xliij. das circustâncias dos pecados).

Por esse trecho nota-se que uma das circunstâncias de agravamento tem a ver com o “quem”. Como já se apontou, por exemplo, ser clérigo era algo que majorava o pecado e por isso ampliava a penitência. A função que ocupa o penitente é relevante nesse processo penitencial, sobre isto descreve o *Tratado de Confissom*:

Saiba o confessor da pessoa que se confessa de que estado é e que ofício há por que vive. E segundo ofício que cada pessoa houver, assi lhe pergunte pelos pecados e enganos que são mais chegados segundo officio e modo que tem de viver, mais aquele que há mester saber a discrição. (TRATADO DE CONFISSOM, p.97).

O *Sacramental* ainda no capítulo referente às circunstances do pecado destaca também a necessidade de conhecer o penitente, se é homem ou mulher, jovem ou velho, leigo ou clérigo entre outros:

Agora conue declarar cada huua destas partes. E quãto aa primeira, que he quis, que quer dizer que he o que he o que cometeo o pecado, e he de considerar a pessoa, se he ome ou molher, e se ome se nõ mãço bo ou velho, lidimo ou seruo, nobre e de pouco estados se he discreto ou louco, sse he auisado ou ssabedor em on negócios do mudo ou sinplez ou ygnorãte, solto ou casado , leigo ou clérigo, secular ou religioso, letrado ou non letrado, laurador ou estalajadeiro, peliteiro ou outro ofecial, ou mercador ou conpanheyro ou non conpanheiro, se ne home oucioso ou diligete, christãao ou judeu, hereje ou pagaão, se há contriçon ou se arrepede ou o faz por simulaçõ, se he molher, se he uirge ou corruta, [d iiij] // veuuu ou mulher de mudo que se da atodos, casada ou solteira, se he seglar ou rrelegiosa, mãceba ou velha, de grande estado ou pequeno. (Sacramental, Tittolo .xliij. das circustâncias dos pecados).

O tema de análise desses documentos proposto nesse capítulo são os pecados do clero e o *Tratado de Confissom* destaca como se dava a confissão do clero, as perguntas necessárias a serem feitas tanto ao clero regular como ao secular, sobre o primeiro:

Segue-se a interrogação que deve fazer aos religiosos e são sete perguntas: A primeira se tornou ordens por simonia ou furtivamente ou por boa palavra. A segunda se errou no sacrifício ou se o fez limpamente. A terceira se rezou bem suas horas. A quarta se deu mau exemplo de si. A quinta se despendeu ou despende as cousas da igreja em maus usos. A sexta se comparte com os pobres os bens que lhe Deus dá ou se dá honra a seus maiores. A sétima se dá louvores a Deus pelos benefícios que lhe deu e se ouve com vontade as cousas de Deus divinais e outrossi se trage mal seus fregueses. (TRATADO DE CONFISSOM, p. 96).

Esses dois extratos são importantes, pois eles demonstram a diferença entre o clero. Será primeiro abordado o clero regular e os seus pecados, que segundo o autor do tratado, estão relacionados à sua vivência espiritual. A primeira pergunta é sobre como entrou na ordem, se era verdadeiramente vocacionado ou se o fez por interesses escusos, como o de fugir de algo ou por interesse financeiro, pensando no uso dos bens da ordem para benefício próprio.

A segunda e a terceira pergunta tratam do zelo com a liturgia da missa e também se ele é fiel aos seus compromissos de oração (oração das horas). Cabe sobre isso destacar algo que foi apontado no segundo capítulo, o início do clero regular se dá com os monges, são homens que vivem sob uma regra específica, por isso tem uma dinâmica de oração que em geral completa todo o seu dia. No entanto, viu-se que a partir do século XIII passam a fazer parte do clero regular também as ordens mendicantes, que congregam práticas do monaquismo como a oração das horas e a observância de uma regra, com a inserção no mundo e contato maior com o laicato, dinâmica que era do clero secular.

A quarta, quinta e sexta perguntas, estão relacionadas ao comportamento, em termos mais cristãos, ao testemunho. Ser exemplo, isso é algo esperado do clero, por isso a preocupação dos bispos, observada nos sínodos que foram destacados no segundo capítulo, de formar melhor e ver quem se aproximava ao sacramento da ordem. Mau uso dos bens da Igreja, logo seguido da pergunta sobre o atendimento aos pobres. Como apontado por José Barbosa Machado, o autor do *Tratado de Confissom* era provavelmente um franciscano espiritual, ou seja, fazia parte de um grupo que primava

pela permanência a inspiração inicial da vida de pobreza pregada por São Francisco, por isso também tinha uma preocupação com o atendimento preferencial aos pobres.

A sétima pergunta relaciona-se primeiramente à gratidão pelo benefício recebido, apontando aqui algo que também que era alvo da preocupação de muitos bispos portugueses, a acumulação de benefícios. Pode-se inferir que o autor do *Tratado de Confissom* chama o clero a ser grato pelo que recebe e não buscar ter mais. É também questionado sobre ouvir ao que Deus fala, demonstrando mais uma vez a indicação de uma espiritualidade a ser melhor vivida e por fim há o apontamento para o cuidado com os seus fregueses, como o povo a quem o sacerdote presta assistência.

Sobre as perguntas para o clero secular, se tem:

Primeiramente: Se pecou em vendo as cousas do mundo e sem proveito. Se olhou as mulheres com má intenção. Se coalhou as cousas torpes assi em si como em outrem. Se se arredou de ver as cousas boas e santas e honestas. (TRATADO DE CONFISSOM, p.97)

As perguntas estão associadas ao sentido da visão, o clero secular está inserido no mundo, considerando a informação da autoria do tratado, percebe-se que para o autor da obra os pecados do clero secular estão mais relacionados às fraquezas da carne e ao que a tradição cristã chama de concupiscência dos olhos³⁶.

As questões se relacionam a se perder em olhar as coisas do mundo, olhar as mulheres, o que aponta ao pecado da luxúria, ao pecado contra a castidade. Segue-se depois a pergunta sobre se buscou repreender as coisas erradas em si como na dos outros. Como se viu no trecho sobre o clero regular, existe uma preocupação com o comportamento, com o testemunho e com função própria do cura de almas, que tinha o dever de orientar o seu rebanho. A última pergunta volta a falar sobre olhar, agora indagando se este se voltou para as coisas boas, santas e honestas.

Existe também no Tratado de Confissom mais uma passagem em que trata dos principais pecados do clero:

Item se são religiosos, da obediência como a tiveram. Item da castidade e da pobreza e das outras cousa que à religião e à sua ordem pertencem. Dos clérigos da simonia se foram e são rogados ou lapidadores, ou jogadores, ou caçadores. Se mantém castidade, se rezam suas horas e assi das outras cousas que pertencem a seu ofício. (*Tratado de Confissom*. p.118).

³⁶ Termo presente no texto bíblico de 1 Jo 2,16, também encontra-se nos escritos paulinos.

Pela análise das passagens anteriores e dessa última, identifica-se que a preocupação do autor com o clero regular é maior do que a com o clero secular, as perguntas abrangem mais circunstâncias, que vão desde a vocação à entrada para a ordem, as práticas de oração, o cuidado com a liturgia da missa, o cuidado aos pobres. Neste último trecho citado ainda vê-se que os principais pecados dos religiosos estão ligados aos conceitos evangélicos da pobreza, castidade e obediência.

Sobre o clero secular a preocupação é com o seu contato com mundo, indicando que esses sacerdotes são mais suscetíveis às seduções mundanas, seja pela luxúria ou pelos entretenimentos da época como jogos e caçadas. O último trecho também nos traz a informação sobre a simonia e o cumprimento das obrigações próprias de seu ofício.

O *Sacramental*, em comparação com o *Tratado de Confissom*, é mais detalhista sobre a confissão dos clérigos, separando e apontando os pecados referentes a cada membro da hierarquia da Igreja, iniciando pelos cardeais:

Desçnedo em espiçial o que deue pregar a cada hua das pesoas que cofesarem, premeiramete se for cardeal deue demãdar ou saber se or teer grade estado pecou e soberba que he madre de todolos pecados, ou em vaã gloria que destruy todalas vertudes, se e avareza que he de fugir como de peçonha. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pesoas que se cofesarem).

Considera-se que os pecados dos cardeais se devem à soberba, vanglória e avareza. Mais um trecho que confirma a predisposição para os membros da hierarquia eclesiástica para acumular bens e riquezas. O *Sacramental* neste mesmo capítulo traz referência ao alto clero, os pecados dos bispos e arcebispos, contendo cerca de 30 proposições que se referem ao exercício da autoridade do bispo como: a quem confere o sacramento da ordem; a interferência nos mosteiros, ou seja no clero regular; a relação com o clero a eles subordinados e o uso indevido dos bens eclesiásticos.

Sobre a questão a quem se conferia o sacramento da ordem destaca-se:

O terceiro sse hordenou alguu que non era ydonione suficiete en literatura ou que tinha huu pee nas coussas temporaees e ho outro nas cousas çelistiaees. O quarto sse rogou por alguu que fosse indigno, em muytas maneiras ssedizen indignos e nom ydoneos pera sse hordenar, aos quaees sse deue rrepeller, [segundo] adiante se dira no ssacramemto da hordem. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pesoas que se cofesarem).

Os bispos tem a função dentro da Igreja de conferir o estado clerical e por esse fragamento se identifica algo que foi trabalhado no segundo capítulo, a preocupação dos bispos com os candidatos à ordenação sacerdotal, existem critérios a serem observados

como o conhecimento sobre a fé católica e à firmeza de seu chamado vocacional, aqueles que não cumprem esses requisitos devem ser negados á ordenação.

Sobre a influência dos bispos nos mosteiros:

Ho quinto sse tirou alguus monjes ou rreliгиозos de seu mosteyro sem causa legitima. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

Nesse fragmento se vê mais uma atuação indevida da autoridade dos bispos, agora nos mosteiros. Pela análise dessa parte do *Sacramental* identifica-se a relação de poder entre um membro em geral do clero secular (Bipos) , que intervém indevidamente no clero regular, retirando indevidamente monges ou frades.

Sobre a relação com os clérigos a eles subordinados:

O .xiiij. que // deixou estar sseus clérigos em pecado con deliberaçõ e os que quer correger por seruiços que lhe fazem ou per fauor [ou] por dinheiro que lhe dan. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

O .xv. que nom cura de punir e correger dlyctos por comprzer ao pouoo, e ante toman conselho dos leigos que nom da pessoas eclesiaticas. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

O .xxij. que menospreçam aos sacerdotes hnde elles estan, nõ lhes leyxan fazer seus ofícios nen pregar. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

Ho .xxxiiij. que pouco e pouco tyran ho derecho aas ygrejas parrochyaees e lamçam peytas a seus clérigos contra // derecho. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

Nessas quatro citações acima temos questões próprias do exercício do poder episcopal. O trecho *xiiij* é sobre punição aos sacerdotes em pecado, o bispo não os pune devido a interesses próprios. O clero, como já foi destacado, serve de modelo aos fieis e aqueles que pecam devem ser repreendidos. Justamente por deverem servir de exemplos seu tempo de penitência é maior. O bispo que por motivos escusos não pune a estes pecadores corrobora para a má reputação dos clérigos. O fragmento *xv* informa que os bispos preferem ouvir leigos a clérigos. Pode-se aqui interpretar uma sinalização de influência do poder temporal sobre o espiritual, os leigos influentes na sociedade que intervém em foro eclesial.

O segmento *xxij* está relacionado à autorização para que os sacerdotes pudessem pregar e fazer seus ofícios. Lembra-se aqui que conforme tratou-se no primeiro capítulo a pregação era um ministério autorizado apenas a alguns clérigos, tendo a partir do século XIII, na nova espiritualidade desse tempo marcado pela *Vita Apostolica*, sua

demanda aumentada. Já no trecho *xxxiiij* vê-se a retirada de direitos paroquiais, o que se pode inferir que seja uma retirada de possíveis direitos de benefícios, retirando assim parte da receita das paróquias.

Sobre os pecados relacionados com o trato das posses eclesiásticas:

Ho .xvj. que fazem esmolos aos pobres, e asi em vão tee nomens de bispos. Ho.xvij. que som negligentes em defender as viuvas e os horphoos e os pobres e as outras pessoas miserates a defesson das quaes perteçe aa ygreja. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

O .xviiij. que teem gram cuydado das cousas temporaees e non deuiam teer cousa algua de fazemda, mais de estudar. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

Ho .xxv. que em outras mytas maneiras cometem simonia. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

O trecho xvj fala sobre o atendimento aos pobres, viúvas e órfãos, enfim os mais necessitados na sociedade, lembrando que a defesa destes pertence à Igreja. O fragmento xviiij aponta para o pecado dos clérigos que tinham uma grande preocupação com as coisas temporais, sendo que nada mais seria importante do que a aplicação aos estudos. Pela análise dessa passagem pode-se entender o valor que Clemente Sanchez Vercial dava á instrução. O último fragmento, xxv, é mais um exemplo a falar sobre simonia, destacando que de muitas outras formas cometem esse pecado.

Até agora, desse capítulo do *Sacramental* que é sobre as perguntas a serem feitas na confissão, analisou-se trechos referentes à estrutura hierárquica do clero secular (cardeais, arcebispos e bispos). Os fragmentos que agora serão destacados são referentes ao clero regular, mais especificamente aos monges, que conforme disserta Clemente Sanchez Vercial, pecam em muitas e diversas maneiras e destas sublinham-se:

O premeiro que fazem conpiraçõeas, conjuraçõeas e ajudametos contra seu abade or que os quer correger e pesam de o despoer e ffazer outro. O segudo que non somete se leuãtan e ajudam cõtra seu abade pera o despoer, mais alguas vezes pera o matar, como fe[ze]rõ seus monjes s San Bento. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

O terçeyro que tanta familiaridade han co as molheres que sse fazem seus compadres, o qual he contra deryto. O quarto que conversan muyto com as monjas sem discriçõas.(SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

Esse primeiro fragmento trata da relação dos monges com o abade, quando aqueles se unem para conspirar contra esse, que é a autoridade no mosteiro. Cita ainda o caso da união de monges para tentar matar o abade, tal como fizeram os discípulos de

São Bento. O segundo trecho está associado à relação dos cenobitas com as mulheres, a proximidade excessiva que alguns estabelecem com elas em especial pelas conversas longas e sem discrição com as monjas.

Cita-se também sobre os monges:

O sexto que andam vaajamdo fora do mosteiro ssem lycemça de seu abade. O septimo que mytas vezes son ocçiosos, o qual he grã laço pera que o diaboo possa captiuar ssuas almas. O octauo que comen carne contra sua rrega, nona vendo neçesidade algua. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

Ho nono que tomam vaã gloria alguus por sere de booa li/nhagem e por teer muitos amigos e quere seer senhores dos outros e tomã e dan muitos conuites, as quaees coussas som defendidas O .x. que querem teer camaras apartadas da comuas e nom querem fazer abstineçia. O xij. Que han enueja antre si e detraee, dizen mal huus dos outros e asi son omeçidas spirituaees, ca omeçido se comete por malquerença e detraendo e dizendo mal doutro ou matando [o] com as mãaos. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

O primeiro desses trechos tratam de assuntos como o deslocamento dos monges sem permissão e a ociosidade, são duas situações que permitem identificar a quebra da regra de São Bento seguida em tantos mosteiros, na questão da estabilidade monástica e da máxima do *ora et labora*. Ainda neste segmento percebe-se o não cumprimento do preceito da abstinência de carne, prática de mortificação muito comum aos monges que sucumbem à gula.

O último fragmento demonstra o vício da vanglória, identificando a causa na boa linhagem de alguns monges, o que os faz crer que deveriam ter um tratamento especial como o privilégio de possuírem câmaras privativas e não fazerem abstinência, ou seja, situação da inveja no mau relacionamento fraterno, dos homicídios espirituais, o matar pelo uso da língua, ou seja, em um sentido metafórico, dentro do ensinamento cristão. Às vezes tal situação poderia até mesmo chegar ao homicídio literal, com as próprias mãos.

Ainda sobre esse capítulo do *Sacramental* referente às perguntas a serem feitas a quem se confessa, também na parte que fala dos monges aponta-se:

E geeralmete todas as coussas que som defendidas aos clérigos son defendidas aos rreliogiosos. Os dayãs pecam em muitas cousas, primeiramente que som contrayros e soberbos ha seus bispos. O segudo que e menospreço do bispo non fazen os ofícios diuinos como deuem. Ho terçeyro que por o delyte e pecado doutro poee antredyto nas ygrejas. Ho quarto que com ho seelo do cabijdo. Ho quimto que o que he [de] comunidade apropia a si meesmo [s] e o que deuirian dar aos proues rreteno em si. Ho sexto que nom queren hordenarse de missa, ao qual som obrigados. Ho septimo que cõsenten a seus bispos em seus pecados e nos

males que // fazem. O octauo que non se queren aleuantar aas matynas nen estar [n]as outras oras canonicas nen fazer os outros seruiços a que son oblygados, honde se som amoestados pollo bispo e non satisfazem, podem sseer priuados. O nono que sse absentam sem licença de seus bispos. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

Ho .xij. que son muy soberbos e doestam e menospreçam aos que non son letrados e [a] os simplezes e queren os subjugar e seer senhores em totalas coussas contra há autorydade do apostolo, o qual ajnda non cõuem aos bispos. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

Esse é um segmento maior em que resume os pecados do clero em geral, secular e regular. Erros como falta de obediência ao bispo, o não cumprimento devido aos ofícios divinos (sacramentos, missa, oração das horas), o uso equivocado dos bens eclesiásticos, a falta de assistência aos pobres, o trânsito sem permissão do abade ou do bispo, a soberba que caem ao desprezar os simples e ao acharem que podem ser os senhores em todas as situações.

Última parte a destacar sobre o pecado dos monges consiste em mais uma citação sobre a cobiça, o acúmulo de benefícios e o desprezo no cuidado das almas:

O .xij. que teen muitos beneficios , e muytas dignydades sem dispensaçom, ou se se ha teen non gardam ho que nella se contem, que he que nõ menospreçen o seruiço da ygreja ou a cura dalmas, mais ysto se faz com ha grande avareza e cobijça, na qual a mayor parte das pesoas eclesisticas cãay, que nunca se podem fartar por muytos beneficius que tenhan. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

Como já apontado, os manuais de confissão eram destinados ao clero secular em especial aos padres paroquiais, os curas de almas, que tiveram sua demanda de trabalho ampliada após a determinação da confissão obrigatória anual ao pároco local. Estes homens foram o alvo da preocupação do clero mais instruído e o público alvo do *Sacramental* de Clemente Sanchez Vercial. Esse capítulo da obra que até agora tem sido trabalhado (*Titulo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem*) traz também trechos sobre os sacerdotes paroquiais.

Com relação às condições em que estes padres são ordenados cita-se:

Muytos e grandes crimes cometẽ os clerigos parrochianos que hã curas dalmas e alguũs delles son de rreduzir aa memoria, espiçialmente catorze. Ho premeiro que sabendo elles que son indignos pera tan grande estado, rreçeben a hordẽ saçerdotall. Ho segũdo que muitas vezes sse hordenanpor simiya, estes taees non deuẽ çelebrar. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

Esse primeiro segmento destacado reforça quem recebia o sacramento da ordem, em muitos casos são indignos de recebê-los e mais uma vez aponta-se ao fato do que entram ao estado clerical por simonia, o que reforça a interpretação de ser esse um pecado recorrente e da entrada na vida eclesial estar marcada por interesses outros que não o ideal cristão da vocação.

Sobre a vivência da castidade clerical, destaca-se:

Ho terceiro que viuen en luxuria teendo mulheres publicamente nen viuem honestamente nẽ sse trazem como deuẽ nos abitos e em suas cõuerçasõees. // Ho quarto que vam olhar danças, vodas, jogos e honde estam as molheres ajûtadas e nos conuites pubricos e entremetense en vyda desonesta, em vsuras e em proueytos feeos e emganos por ganho de dynheyro e em ofiços e negoços do mûdo, rreçeben de boamente dôees e presentes pello que deuem fazer de sseus ofyços, son emganadores, fazem conspyraçõees e conjuraçõees e ajûtamêtos, sseguẽ de boamente a malquerêça, maldizer e enueja, de boa vomtade olham as cousas vaãs, nom rrefreã a lingua [ah]o que lhes vem a vomtade de[1832] luxuriosos sen vergonha, falan e husan as companhias das molheres, som desobedientes e soberbos, louuanse, non curam de doutrina nem de rezar nen de dizer as oras e os ofiços deuinaees a que son obrigados. E de todas estas coussas os amoesta Santo Ysidero guardarse. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

O fragmento acima destaca a luxúria dos padres paroquiais, estão em companhia de mulheres, são desobedientes e soberbos, envolvem-se em conspirações, ofícios e negócios mundanos, recebem presentes pelo exercício de seu ofício sem pestanejar e pecam pelo olhar. Assim como no *Tratado de Confissom* se destacou, infere-se que o clero secular tem uma tendência a ceder a tentação pelo uso do sentido da visão e pelo contato maior com a vida ordinária. Parece não ter o menor cuidado com aquilo que lhe exige seu estado, como as obrigações das orações das horas, o estudo da doutrina, enfim não servem de modelo aos fieis.

Com relação ao mau testemunho dos padres, aponta-se:

O quinto mais de boamente dam dinheyro aos jograees e as maas molheres que non aos pobres e mais lhes praz andar cantando e dando brados que cantar na ygreja. E estas e outras muytas cousas fazem que lhe son defedydas, así como cobijçar mais do que he justo, tomar dôees e pressentes contra justiça, contendas, demandas e baralhas, desputar em praças Dante [dos] leigos, arrendar e ser procuradores, jograees de paluras ffeas e maas e os jogos saglaees, gargantões e palrreuris, jogar as tabolas, trazer vesteduras desonestas e teer aues pera caçar e cãaes, e ho que he mentira na boca do leygo he blasfemea na boca do clerygo. Estas e outras coussas muytas que seriam longas de contar faze os clérigos que som defendidas nas quaees pecan (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

Essa é mais uma passagem em que se demonstra o mau exemplo dado pelos padres que preferem dar dinheiro às mulheres que aos pobres, não cantam na Igreja, mas vivem a cantar e dar brados. Há ainda outra citação referente à cobiça e jogos. Para corroborar com essa ideia do bom testemunho dos sacerdotes sublinha-se também:

O actauo que sub semelhança de vertudes em cobre muitos pecados e males, qua se son cobijçosos e avarentos queren parecer largos. E se som cruees queren que pareça que o faze por justiça. E se son rremisos e negligentes queren que dygam que o fazem por aver misericórdia de seus súbditos. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

O nono que ham enveja os huus dos outros e som piores que os que rroubã. O décimo que son palrreyros sen conçiência e dizem muytas palauras desonestas e som myntirosas. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

O primeiro trecho trata sobre a hipocrisia dos clérigos, que escondem seu mau comportamento sob uma semelhança de virtudes, agem com crueldade fazendo parecer que é justiça. O segundo fragmento cita o pecado da inveja e as palavras desonestas e mentirosas dos padres.

Também se aponta desse capítulo do *Sacramental* os pecados cometidos pelos padres paroquiais com relação ao sacramento da confissão:

O .xj. que non dam testemunho ao cõselho verdadeyro ao que se lhes confesa ne ho acussan verdadeiramente por graça ou por enueja ou por alguma coussa que lhe dam. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

O .xij. que algumas vezes cometem fornicaçom com alguma molher ssua parrochiana que ouuio de penitência E em este casso se for bispo deue fazer penitência quymze annos , [p ij] // e sse for presbítero doze, e [se] vier e notiça do pouoo deue seer desposto. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue pregar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

Interessante destacar esse trecho já que as duas obras fazem parte do gênero manual de confissão, e nestes dois trechos vê-se pecados referentes a esse sacramento. Desde o Canon XXI de Latrão IV que muitos eclesiásticos se debruçaram sobre esse tema com o intuito de instruir a melhor forma de aplicação, o melhor acolhimento do penitente e a justa penitencia a ser aplicada. Nesse primeiro fragmento acima, fica demonstrado que alguns confessores não julgam bem o que é trazido pelo penitente e não aconselham ao pecador que os procura, os motivos podem ser inveja ou algum interesse.

O segundo segmento fala sobre o pecado de fornicção do confessor com a sua paroquiana penitente, tal pecado se for cometido por um presbítero terá apenas 12 anos de penitência e se for cometido por um bispo, 15 anos de penitência. Entende-se que a diferença de tempo de expiação entre os cargos é devida à hierarquia: quanto maior a autoridade, mais exemplo deve dar. Infere-se também que o longo tempo de penitência demonstra a gravidade do pecado cometido.

Outro tema a se analisar sobre o pecado dos padres paroquiais refere-se ao cuidado com a celebração das missas:

O .xij. pecã no sacrefiçio quãdo çellebra com a ho[s]tia quebrada, saluo em tepo de neçesidade çelebrando [cõ] vynho sem augua ou com augua sem vinho ou poendo mais augua que vynho ou dizendo missa fora da ygreja sem neçesidade ou çelebrando missa ou as vezes no dia, saluo no tempo que ho dreyto manda ou celebrando ssem lume ou e ygreja violada ou em altar cõsagrado que fose mudado de huu logar a outro ou quebrada há ara ou dizado missa sem licença no altar homde aquelle dia ouue celebrado o bispo, sse nom gardã a crisma e a heucaristya ssegudo deuen, [se] nom lauã e alimpa as vestimetas e calezes com deue. (SACRAMENTAL, Titolo .liij. o que o sacerdote deue preguntar a cada hua das pessoas que se cofesarem).

. Primeiro se as celebram com hóstia quebrada, com vinho sem água ou com água demais, se fazem a missa fora da Igreja, ou em Igreja violada, se rezam a missa sem licença no altar onde celebrou o bispo, se não guardam bem o óleo da crisma e a eucaristia e não lavam as vestimentas e os cálices como se deve. Existem neste trecho muitos pormenores que envolvem a liturgia da Igreja, reforçando a ideia do zelo dos elementos que são usados na aplicação dos sacramentos.

O capítulo *Titolo liij. Dos rrelegiosos [e] clérigos e dos outros em geeral*, do *Sacramental* ainda está dentro da ideia de auxiliar a inquisição da alma penitente, distingue o que o confessor deve considerar dos religiosos e do clero secular. Sobre os religiosos se tem:

Açerca dos rrelegiosos son de considerar estas cousas: se foy prelado negligête, sse era sobdito e deçipolo desobediête, velho êduriçido, mançebo ouçioso, rrelegioso andar en corte, vogado trazer abito de pano de grã preço, sse ouue mãjares delectossos, muyto falar na crasta, contender no capitolo, ser desolupto no coro, nõ estar con rreuerença açerqua do altar, menospreçar as cousas cõsagradas, sse era noble ser soberbo[1865], sse pobre enuejoso, se teue de seu propio, se era guarda das cousas da rrelegion e as gardou[1866] [mal], sse rreçebio maaos[1867] hospedes, sse entrou na horden por simonia.(SACRAMENTAL, *Titolo liij. Dos rrelegiosos [e] clérigos e dos outros em geeral*).

A maior parte dessas informações já foram destacadas no trecho em que se falou do pecado dos monges, mas aqui há mais detalhes, como, por exemplo, cita-se a idade

do religioso e o tipo de pecado referente: jovem é ocioso, velho é endurecido. Talvez aqui o uso desse termo (endurecido) teria o sentido de ser intransigente, não estar aberto a mudanças. Este mesmo fragmento traz informações sobre as vestimentas e os comportamentos dos regulares, situações que já haviam sido trabalhadas no segmento que trata do pecado dos monges. Trata de questões como: se cria contendias nos capítulos, menospreza as coisas sagradas, é soberbo porque é de origem nobre, é invejoso se é de origem pobre e, por fim, mais uma vez a questão da entrada na ordem por simonia.

Analisando ainda esse capítulo se tem o trecho referente ao clero secular:

Açerca dos clerigos segrales he de saber premeiramête da vida e honestidade do abito, se cometeo simonia, sse vssa negoçios de mercadoria[1868] que tocan avariça e cobijça, se he maaoadministrador ou dilapidador, sse nom rreçebéo hospedes em sua cassa a que era obrygado, sse nom seruio[1869] ho benefício como deuia, sse cayo em arregularidade[1871], sse he jugador, sse nom defendeo ha ygreja en que he beneficiado sseemdolhe feyta injustiça, se foy en elyçõ cõtra conçiência, se fez conspiraçõ contra seu prelado ou seu mayor, sse non gardou os mandamêtos da sua ygreja e os statutos sinodaees, da enveja / ou de malquerença, de menospreço e pouca rreuerença dos prelados. (SACRAMENTAL, *Título liiij. Dos rrelegiosos [e] clérigos e dos outros em geeral*)

Essa passagem confirma mais uma vez a situação do clero secular que foi abordada no segundo capítulo pelo estudo de Isaias Pereira (1978) dos sínodos portugueses. A preocupação dos bispos com os sacerdotes estava relacionada ao jogo, à simonia, à má administração dos bens eclesiásticos e, além disso, nesse extrato se tem também o desprezo e a pouca reverência aos prelados.

O *Sacramental* tem um capítulo cujo título é *Título .xcviiij. dos canondes penyteçiaees* e deste fragmento cabe citar o que se indica sobre o processo expiatório do pecado de fornicção cometido por um sacerdote:

Ho primeiro he que qual quer saçerdote que cometer fornicacio[2066] faça dez anos de pēdença [2067] em esta maneira: ençerrado en hũa cassa e vestido em [2068] sayal e fyncados os giolhos e deitado ã terra pedindo humildosamête mysericordia a Deus, tres meses cõtinoados coma pan e augua e desa ora das vespervas hũa vez fasta ho outro dia seguinte aa ora das vespervas, saluo os domingos e as festas solempnes, ã as quaees comera pouco pescado e legumes e bebera huũ pouco de vynho. E acabados estes tres meses ssayra do carçere donde esta emçerrado, mais non cõuersara com homês publicamête. E dy a pouco tempo deue começar a jejuãr ano e meyo en pan e augua, saluo os domingos e festas segũdo dito he, nos quaees pode comer queyjo e ovos e mãteiga e beber vinho. E acabado o ano e meyo rreçebēno a comũgar e aa paz e a câtar as ora na ygreja com os outros ssaçerdotes, mais non chege ao altar e faça os ofiçios dos clerigos de menores ordens. E dy fasta sete anos cõpnydos

cada semana jejuie a segunda feira e a quarta e a sexta e pan e agua e as coesmas. E esta segunda feira que ha de jejuar pode satisfazer rezando hu psalmo ou dando hu dinheiro a pobres, ainda que non jejuie. E acabados os sete anos, se elle ao bispo provar[2069] sua pendenza, podeo restetuyr no primeiro estado. E esto se etede do que cometer este pecado publicamente e for publico fornicador. / (SACRAMENTAL, Título .xcviij. dos canondes penyteçiaees)

O interessante a apontar desse segmento é a maneira detalhada de todo processo penitencial do sacerdote que comete o pecado da fornicação. Primeiro ponto a enfatizar é o tempo de penitência que são de 10 anos e nesta parte, diferente de outros trechos que citamos, existe um detalhamento da penitência a ser cumprida. Deve o sacerdote penitente cumpri-la em casa vestido em sayal³⁷, prostrado ao chão. Fazer jejum de pão e água por três meses exceto domingos e dias de festa em que se pode comer peixe, legumes e beber um pouco de vinho.

Existe uma progressão nesse processo purgatório, a cada período que passa o jejum é menos restritivo e em menos dias da semana, após três meses já se pode sair de casa, após um ano e meio volta-se a participação da missa. Após sete anos se o bispo permitir, o clérigo pode ser restituído aos primeiros graus de ordem e auxiliar na missa. Termina esse trecho esclarecendo que se entende ser este processo penitencial para quem pecou publicamente.

Dentro ainda do mesmo capítulo do *Sacramental* destaca-se essa parte que fala sobre o pecado da luxúria:

O segundo canõ he sse o sacerdote conhecer a sua afilhada que bautizou ou fez confirmar ou ha que ouiu de confison, faça pendenza doze anos. E se for publico, deue seer desposto. E sse for[2070] bispo, deue fazer pendenza de .xb. anos e ha molher deue seer posta e rrelegion e todos os seus beens dados ha[2071] pobres. (SACRAMENTAL, Título .xcviij. dos canondes penyteçiaees).

Existe um segmento bastante semelhante a este acima, presente no *Tratado de Confissom*, dentro do capítulo da penitência ao pecado da luxúria:

Item sacerdote que dorme com sua confessada, doze anos deve de fazer pendenza, depois entrar em religião per fazer i pendenza. E essa mulher deve entrar em ordem e dar tudo o que houver aos pobres. E se o bispo com sua confessada, XV anos faça pendenza semelhante. (TRATADO DE CONFISSOM, 103).

Sobre essas citações, primeiro cabe destacar que apesar de semelhantes nota-se que o *Sacramental* amplia um pouco mais as ocasiões de pecado, englobando também

³⁷ Pano rústico de baixo custo preferido pelos franciscanos para fazer suas vestimentas.

outros sacramentos, como batismo e a crisma. O sacerdote que dorme ou na linguagem do *Sacramental* “conhece uma mulher” a quem administrou sacramentos (batismo, confissão e crisma) tem a mesma punição prevista nos dois manuais: para presbíteros doze anos e aos bispos quinze.

Ressalta-se que há uma diferença sobre os dois trechos citados, esta permite inferir que tem a ver com o fato dos autores das obras pertencerem a diferentes estados clericais. O *Sacramental* relata que se o pecado é público o padre deve ser deposto e pune a mulher envolvida com a entrada em ordem religiosa e a doação de seus bens aos pobres. O *Tratado de Confissom* aponta a mesma sentença à mulher, porém indica que o sacerdote deve também entrar “em religião” para fazer penitência. Lembra-se que o autor do *Tratado de Confissom*, segundo estudos de José Barbosa Machado (2015), seria um franciscano observante, alguém ligado ao clero regular.

Pela análise desse trecho do *Tratado de Confissom*, entende-se que para o autor o clero regular dispõe de uma superioridade espiritual, já que para purificar desse erro o padre deveria “entrar em religião”, assim como a mulher também e para ela ainda há indicação, tão cara aos frades menores, de dar tudo o que tem aos pobres. Aos bispos é indicada a mesma sentença com um tempo de duração maior, ou seja, mesmo o episcopado ao cometer esse erro deve “entrar em religião” para purgar seu pecado.

O *Sacramental* ainda contém um trecho desse mesmo capítulo que trata do pecado contra natura:

O terceiro canon[2072] he o que come[te]r pecado de luxuria cõtra natura. Se he clerigo, deue seer desposto e entrar en rrellygiõ. E se he leigo, deue ser escomũgado e nõ partiçipar con os fiees christaãos fasta que satisfaça. E este pecado he mais graue que sse conheçese ha ssua madre carnal. (SACRAMENTAL, *Título .xcviiij. dos canondes penyteçiaees*).

Existe a citação desse pecado também no *Tratado de Confissom*, no entanto ele não é direcionado ao clero. O *Sacramental* traz esse apontamento e indica também a gravidade do ato e aqui, diferente do trecho sobre esse o pecado da luxúria destacado anteriormente, existe a indicação da deposição do estado clerical e a entrada em ordem religiosa, aqui cabe a interpretação que seria uma punição de uma vida de reclusão em um mosteiro, um sentido de afastamento social. Enfatiza Clemente Sanchez Vercial que este pecado é mais grave do que ter relações sexuais com a própria mãe.

Como foi apontado os manuais de confissão são obras casuísticas, tem uma linguagem jurídica, auxiliam ao sacerdote juiz no tribunal da confissão. Sobre as penitências que cabem ao clero, destaca-se agora um longo trecho do *Tratado de*

Confissom cujo título é *Da pendenza dos clérigos*, comparar-se-ão com extratos sobre mesmo assunto do *Sacramental*. Para melhor aprofundamento dividir-se-ão estas passagens por eixos temáticos.

Sobre o tema da liturgia temos os seguintes segmentos:

O clérigo que está presente nos casamentos que se fazem ante que seja dito na igreja por três vezes, deve ser deposto por três anos. Item quem disser missa sendo excomungado, três anos deve de fazer pendenza e gemer a Deus em seu coração. (TRATADO DE CONFISSOM, p.106)

Item quem celebra em outra guisa se não como celebra a igreja arcebispa, sete meses de pendenza. Item clérigo que for sorteiro, seja privado do ofício e do benefício. (TRATADO DE CONFISSOM, p.107)

Por esses fragmentos identifica-se mais uma vez o despreparo dos sacerdotes na aplicação dos sacramentos como o do matrimônio e na celebração da missa, demonstrando também aqui que a pena de excomunhão poderia e era burlada pelos sacerdotes. Aponta-se também para uma busca de uniformização do culto numa diocese e também mais uma vez se tem o vício em jogo dos padres.

Ainda sobre a questão da participação na missa de sacerdotes excomungados, temos; “Quem leixar cantar clérigo excomungado ou irregular acinte por amor que lhe haja, um ano de pendenza. E se o leixar por vitupério da Igreja, .x. anos. E o clérigo que assi cantar com tal intenção, xij. Anos e mais o que jaz no direito”. (TRATADO DE CONFISSOM, p.107).

Outro apontamento de pecado dos sacerdotes, sobre o tema da liturgia sacramental é sobre a confissão: *Item o sacerdote que nega a pendenza é teúdo à alma da que o nega. Item o sacerdote que descobre a confissão, deve a ser desposto.* (TRATADO DE CONFISSOM, p.107). O confessor não pode negar a dar o sacramento e se ele quebra o segredo de confissão é destituído de seu estado. O *Sacramental* sobre a quebra do sigilo de confissão disserta que:

O .xxv. qual quer que saçerdote que descobrir o que lhe for dyto em pendêça deue seer desposto do ofício ssaçerdotal e posto em huũ mosteiro de rreligiom estreita domde faça pēdença toda sua vida. Alguũs dizem que deue fazer pendenza dez anos e depois seer posto no[2094] mosteyro. [2095]. (SACRAMENTAL, *Título .xcviij. dos canondes penyteçiaees*).

Sobre os pecados relacionados à eucaristia presentes no *Tratado de Confissom* se tem:

Item quem cantar missa e não comungar, deve de fazer pendenza um ano e não celebrar. (TRATADO DE CONFISSOM, p.106)

Item se cair goteira do sangue de Jesu Cristo em terra, rapem o lugar onde cair e queimem-no e meta-se assi em lugar limpo. E o sacerdote haja .xl. dias pendença. E se cair sobre o altar, haja dous dias. E se passar dous panos, haja quatro dias. E se passar três, haja .ix. dias. E se passar quatro, haja .xx. dias. (TRATADO DE CONFISSOM, p.107).

Quem tomar o corpo de Jesus Cristo por bebedice , se for leigo , faça .xl. dias de pendença, e se for clérigo, .lxxx. dias, e se for bispo, .ii. dias, e se for por enfermidade, .viiij. dias. (TRATADO DE CONFISSOM, p.107).

Se o rato comer o *corpus Christi*, o sacerdote jejue .xl. dias. TRATADO DE CONFISSOM, p.107).

Já do *Sacramental* destaca-se:

O sexto qual quer saçerdote que estamdo escomũgado çelebrar deue fazer pendença de tres anos e non beber vinho nẽ comer carne cada somana a segũda e quarta e a sesta. (SACRAMENTAL, *Título .xcviiij. dos canondes penyteçiaees*).

O .xxxiiij. se por negrigençia do ssaçerdote ho sangue do corpo de Deus sse derramar fora do altar, faça pẽdẽça quorenta dias. E se cayr alguũ destylo en çima do altar, tres dias. E se cayr sobre ho lançol e pasar ao segũdo, quatro dias. E se pasar ao terçeiro lãol, noue dias. E sse pasar ao quarto lançol, vynte dyas.[2110] (SACRAMENTAL, *Título .xcviiij. dos canondes penyteçiaees*).

O .xxxv. qual quer que fezer vomito por bebediçe ou por[2111] comer depois que aja tomado o corpo de Deus, se for leygo, deue fazer pendença quorẽta / dias. E sse he clerigo, setenta dias. E sse he bispo, nouenta. E se ffor por emfermidade, sete dyas.[2112] (SACRAMENTAL, *Título .xcviiij. dos canondes penyteçiaees*).

O .xliij. qual quer saçerdote que o rrato comer a hostia consagrada[2124], faça pendença quorẽta dias. E se a perder, trinta dias. E sse ho nom poser em booa guarda ajnda que hy nom aqueesça dampno nenhuũ, deue fazer pendença tres meses. (SACRAMENTAL, *Título .xcviiij. dos canondes penyteçiaees*).

Os extratos são muito parecidos excetuando pelo primeiro segmento de cada manual, no *Tratado de Confissom*, por exemplo, vê-se a questão sobre cantar na missa e não comungar, o *Sacramental* trata da situação de sacerdotes excomungados que não podem celebrar. Na sequencia dos trechos vê-se muitas semelhanças, o primeiro assunto é sobre a queda do sangue de Cristo, depois como se recebe o corpo de Cristo, o cuidado com a hóstia consagrada e por último sobre ratos comendo a eucaristia.

Acerca do primeiro nessa sequência, a queda do vinho consagrado, o autor do *Tratado de Confissom* destaca que se isso acontecer dever-se-ia queimar o pano. As duas obras aumentam gradualmente e da mesma forma a tarifa de penitência, o quanto mais se derramar e atingir os panos do altar, mais dias de penitência.

Importante destacar que todos essas passagens de cada um dos manuais demonstram o valor que tinha a hóstia consagrada para os autores das obras, o que está em sintonia com os ensinamentos da Igreja de seu período em especial após o Concílio de Latrão IV que reforçou a sacralidade da eucaristia, inclusive obrigando os fieis ao menos uma vez ao ano se confessar para comungar (Canôn XXI). O sacerdote é o guarda desse tesouro deve ter todo cuidado ao celebrá-lo, manipulá-lo e consumi-lo.

Enfatiza-se também do capítulo *Da pendenza dos clérigos* do *Tratado de Confissom* os extratos referentes ao homicídio, ao mandamento de não matar:

Item clérigo que matar alguém por sua vontade, deve ser desposto das ordens e do benefício e nunca cantar missa, e sete anos deve de fazer pendenza um ano e não celebrar. Item o sacerdote que em seu defendimento matar ladrão, não deve ser suspenso, mas deve fazer pendenza dous anos. (TRATADO DE CONFISSOM, p.106).

Item clérigo sacerdote que clérigo morto envolve na pala do altar, dez anos e meio faça de pendenza por isso. (TRATADO DE CONFISSOM, p. 106-107).

Item sacerdote que castiga seu discípulo e o fere em guisa que morre, deve ser desposto. (TRATADO DE CONFISSOM, p. 106-107).

No *Sacramental* sobre esse tema tem o seguinte trecho: “O .xj. qual quer sacerdote que cometer homeçidio de vomtade seja desposta e nuca rrestituydo e faça pemdeça sete anos”. (SACRAMENTAL, Título .xcviiij. dos canondes penyteçiaees). Ambos os fragmentos destacam o mesmo tempo de penitência e apontam para deposição de ordem.

No *Tratado de Confissom* há descrição das possíveis circunstâncias do assassinato cometido por um clérigo, que pode ser por vontade própria ou por legítima defesa, mas ambos os casos são pecados e devem ser reparados por penitência. No primeiro caso gera deposição do estado clerical e do benefício, proibição de cantar missa e sete anos de penitência. O caso de legítima defesa não gera deposição, mas a penitência é de dois anos. O *Sacramental* apenas aponta ao homicídio por vontade própria.

Ainda se destaca dessa passagem citada, a situação que envolve uma prática mortuária de usar os panos do altar para envolver um sacerdote morto, o que pelo tempo de penitência demonstra ser algo grave, mais uma vez reforçando a sacralidade da liturgia eclesial e tudo o que dela faz parte. Sobre essa mesma situação tem o seguinte segmento do *Sacramental*, que traz a mesma penitência incluindo também agora os diáconos com um menor tempo de purgação:

O .xx. qual quer quer saçerdote que emvoluer clerigo[2088] alguũ finado en os corporaaees en que emvoluem a pala[2089] ou nos lançoos con que cobren ho altar ou com que alimpan ho calez ou vestimentas sagradas faça pẽdemça .x. anos e çinco meses. E se for diachono tres anos e meyo. (SACRAMENTAL, Título .xcviij. dos canondes penyteçiaees).

Enfim pela análise dessas duas obras confirma-se o que foi tratado em outros capítulos desta pesquisa: os clérigos eram considerados essenciais para vivência da fé, a marca da distinção entre clero e laicos só se acentuou após a norma XXI de Latrão IV, a importância dos curas de alma, dos padres mais distantes dos poucos centros de formação portuguesa desse período, se intensificou. Por isso a preocupação de serem os modelos na fé, a necessidade de instruí-los e prepará-los para acolher os fiéis.

Os manuais apontam basicamente os mesmos pecados para o clero, em algumas partes ampliando as circunstâncias agravantes e atenuantes e distinguindo pecados entre regulares e seculares. O estudo desses materiais do século XV tornou possível conhecer o clero português desse período naquilo que falhavam e no que era esperado deles. Compreendeu-se também que apesar da distinção entre clero e laicos e do exercício de poder que aqueles tinham sobre esses - via sacramento da confissão em especial -, todos são pecadores, sofrem pela concupiscência e precisam do perdão divino.

Conclusão

Com base em toda a bibliografia e análise de fontes, a primeira conclusão apontada por esse trabalho é que o tema do pecado foi tão importante ao cristianismo que toda uma doutrina sobre esse tema foi desenvolvida ao longo de sua história. O concílio de Latrão IV faz parte disso e em seu dispositivo XXI implantou uma mudança significativa no sacramento da penitência, que lidava com a questão do pecado.

Outra conclusão é a de que o clero, que já era um grupo importante na Igreja, depois de Latrão IV tornou-se mais imprescindível e teve um aumento de demanda nos serviços religiosos. O confessor precisa ser bem formado, por isso o alto clero entendeu que os manuais de confissão em língua vernácula seriam uma forma de corrigir essa baixa instrução do cura de almas. Por último se tem mais um entendimento que é o de que se todos tem que se confessar, isso cabe também ao confessor, seus pecados descritos nos manuais foram o tema da análise dessa dissertação.

Como descrito, a Igreja compreendeu o pecado como um mal herdado pela humanidade de Adão e Eva, Cristo veio ao mundo para libertar a humanidade desse mal e o batismo era o meio pelo qual o fiel seria liberto dessa herança maldita. No entanto, como se destacou, o cristão reincide no erro e essa dinâmica da necessidade da renovação do perdão divino influenciou a doutrina da Igreja, fazendo com que diversos autores se debruçassem sobre esse tema.

O sacramento da penitência foi o meio pelo qual a Igreja lidou com esse assunto da renovação do perdão. Apontaram-se os sistemas penitenciais que se iniciam sendo públicos, rigorosos e sem possibilidade de repetição, para gradualmente ao longo dos séculos, mudarem para aceitar mais repetições do perdão, ajustarem as penitências a serem cumpridas para que fossem viáveis ao fiel comum. Até chegar a experiência dos monges irlandeses do século VI, quando o sistema penitencial iniciado por esses religiosos revolucionou a prática desse sacramento na Igreja.

A penitência tarifada se dava após uma confissão privada, em que o fiel expunha seus pecados a um sacerdote, esse lhe indicava a prática expiatória adequada a ser cumprida. Essa tarifa seria julgada considerando a gravidade dos pecados confessados, para auxiliar o confessor nesse julgamento, passam a ser produzidos penitenciários que eram uma literatura casuística que auxiliava o ministério desses sacerdotes.

Então destacou-se que de uma experiência dos monges insulares, esse sistema penitencial se expandiu pela cristandade ocidental, até que em 1215 o Concílio de

Latrão IV obriga a todo fiel a se confessar uma vez ao ano de forma privada e ao seu pároco local.

Sublinhou-se que o concílio de Latrão IV, presidido pelo papa Inocêncio III, foi realizado como uma resposta a um novo anseio religioso presente na cristandade ocidental desde o século XI, mas com muita influência no século XII, que foi a *Vita Apostolica*. Uma busca pelo ideal evangélico, de evangelização no mundo, saindo do modelo monástico de fuga do mundo para entrar num modelo de vida no século, com uma concepção sobre o pecado de maneira mais individual. Essa espiritualidade teve como um de seus efeitos, na Igreja, o surgimento de uma nova forma de vida religiosa que foram as ordens mendicantes.

No Canon XXI desse concílio se determinou uma nova forma de aplicação do sacramento da penitência, que era a da confissão privada, definiu uma frequência mínima, que foi a de ao menos uma vez por ano em ocasião da Páscoa e definiu o confessor que seria o pároco local. No primeiro capítulo dessa pesquisa abordou-se a questão do pecado e do sacramento da penitência até Latrão IV, já no segundo capítulo o foco de estudo foi no confessor, no clero.

Como foi indicado no segundo capítulo, desde o início do cristianismo se identificou um acúmulo de funções por um grupo minoritário. Corroborando a isso, nessa parte da dissertação apontou-se a teoria de Bourdieu (1992) e se compreendeu o clero como um grupo de especialistas que detinham o monopólio dos bens de salvação. Essa distinção entre clérigos e leigos foi um ponto importante desse trabalho, pois distingue formas diferentes de lidar com os bens espirituais, o autoconsumo de um lado e a monopolização do outro.

Foi afirmado que ao laicato a relação com o capital religioso se dava através do autoconsumo que foi associado ao domínio prático dos bens espirituais. Era a parte comum a todos os membros de um grupo, adquirido em estado implícito por familiarização e praticado no modo pré-reflexivo. Já o clero lidava com o capital religioso pela monopolização, era o domínio erudito, incubido aos especialistas que possuem a capacidade de reproduzir o capital religioso por ação pedagógica e por um composto de normas e conhecimentos sistematizados.

Abordou-se também que desde o início do cristianismo se identificava um monopólio das funções religiosas por um grupo minoritário, isso se dava porque dentro da doutrina cristã se acreditava que a origem do poder clerical estava na transmissão de

poder de Cristo para os seus apóstolos e no fato de que esses transmitiram a outros e assim se seguiu sucessivamente.

Como relatado esse grupo minoritário teve a sua importância e o seu monopólio ampliado devido a essa mudança impetrada por Latrão IV. Dentro de uma sociedade marcada pela ideia de pecado e pelo medo do inferno, aqueles que administravam o perdão divino possuíam um recurso essencial para a cristandade.

Nessa parte da dissertação indicou-se o processo de estabelecimento desses membros da hierarquia eclesial, ao longo da história cristã, algo que se percebeu desde o início da estruturação da Igreja, que era o conflito entre o poder temporal e espiritual. Eventos como a reforma gregoriana, foram meios pelos quais a Igreja buscou solidificar sua posição na sociedade.

Na Igreja portuguesa também se percebeu esses conflitos entre poder temporal e espiritual e também conflitos entre os próprios componentes do clero, caso dos seculares contra regulares. O recorte de análise do clero português deu-se do século XIII – XV marcos do Concílio de Latrão IV e das impressões dos manuais de confissão que foram utilizados nessa pesquisa.

O que se percebeu nessa parte da dissertação pela análise feita por Isais da Rosa Pereira (1978) dos documentos sinodais é que os bispos consideravam a função do confessor como algo importante e que só podia ser realizada com autorização episcopal. O alto clero português diante dessa nova demanda, devido ao concílio de Latrão IV, voltou sua atenção ao clero mais próximo da população, que era considerado aquele com menor preparo e que agora tem mais uma função relevante a exercer.

Relatou-se que o clero português era composto por uma maioria de baixa instrução, com pouca noção sobre a fé e muitas vezes com vícios e fraquezas morais bem aparentes. O clero mais instruído formado pelas universidades trabalhava nas cidades, enquanto os com pouca ciência estavam presentes nas áreas rurais. Com a preocupação em bem atender essa população que acorrerá a esses sacerdotes, o alto clero identificando a falta de instrução dos curas de alma, indicou a estes possuírem um manual de confissão.

Foi evidenciado sobre a produção de literatura penitencial em Portugal que inicialmente eram produzidos e utilizados os penitenciários em latim, que apenas continham casuística para auxiliar o trabalho do confessor. Posteriormente tais penitenciários foram substituídos pelos manuais de confissão, que eram obras produzidas em vernáculo, justamente para atender ao clero menos douto e que além de

uma casuística mais complexa, ainda apresentavam conteúdos catequéticos, no intuito de melhor formar os confessores e até mesmo os penitentes.

Descreveu-se também que o sacramento da penitência após Latrão IV foi se estruturando como a ideia de um tribunal, um dos papéis que o confessor assume é o de juiz, que devia julgar os pecados confessados e aplicar a pena adequada, para isso tornava-se necessário conhecer as circunstâncias que poderiam agravar ou atenuar o pecado. Os manuais indicavam uma série de perguntas a serem feitas aos penitentes.

Foi destacado que invenção da imprensa colaborou para a divulgação desse tipo de literatura penitencial. Dois desses manuais de confissão foram usados como fontes nessa dissertação, o *Tratado de Confissom* e o *Sacramental*, ambas as obras com edições do século XV e em português.

No último capítulo desse trabalho foram estudados esses dois manuais com o enfoque nos pecados do clero. Se esse tipo de literatura auxiliava o processo de inquisição da alma penitente, indicando uma série de perguntas, o que então seria apontado com relação ao clero? Isso foi o que se buscou responder, com essa parte da pesquisa, transcrevendo e analisando trechos dos dois manuais.

O clero deveria ser exemplo aos demais fiéis e isso se percebeu no que foi destacado desses manuais. Existe uma série de apontamentos para que o sacerdote tenha um comportamento digno e não se envolva em jogos, festas, tenha mais discricção ao falar com as mulheres, tenha cuidado com o seu envolvimento em assuntos mundanos.

O que também se constatou foram algumas distinções de pecados do clero secular e regular. Como já descrito, os manuais auxiliam o processo inquisitorial apontando as perguntas necessárias a serem feitas, por exemplo, com base nos dez mandamentos, nos pecados capitais, nos sacramentos cada um desses assuntos se desdobrava em várias perguntas.

Uma dessas indicações que foram dadas nos manuais e que foram destacadas é saber quem se confessava, qual a sua posição social, no caso em análise se era parte do clero e, se o era, em qual estado se encontrava, regular ou secular, da alta ou baixa hierarquia, era confessor ou não.

Por fim, pelo estudo desses manuais foi possível conhecer o clero português do século XV e ratificar que as preocupações dos bispos presente nos documentos sinodais, se confirmavam nos pecados descritos nos manuais analisados. Tratava-se de um clero mal formado, que por vezes entrava no estado clerical por motivos outros que não uma sincera vocação, não tinha um comportamento adequado à sua posição na Igreja, se

envolvendo em assuntos mundanos, praticava a simonia, não tinha os conhecimentos básicos da fé, não ministrava corretamente os ofícios religiosos, era displicente com as suas obrigações.

Um dos objetivos dessa pesquisa foi o de conhecer como a Igreja portuguesa lidou com essa nova demanda espiritual. Identificou-se a complexidade de uma parte da Igreja Católica, em uma região específica, na figura de seus episcopos que buscaram atender a uma norma universal, que tentaram acertar as deficiências de seu clero por meio de um instrumento, como os manuais de confissão, que no século XV tornaram-se mais acessíveis.

Quanto a este clero pecador que se percebeu na análise dos manuais, eles apenas são, segundo a fé cristã, mais uma das criaturas de Deus assolada pelo mal da condescendência, pela herança maldita do pecado original. Por isso como qualquer outro fiel cristão tem a possibilidade de receber o perdão divino. Afinal como se apontou em muitos momentos nesse trabalho, não existe cristão algum que não peque e exatamente por isso que não precise de perdão.

Bibliografia

Fontes:

Lateranense IV. Tradução das atas do concílio por Raymunda Foreville. Vitoria (Espanha): Editorial Eset, 1973.

Sacramental. Clemente Sánchez de Vercial. Introdução, edição e lematização de José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, 2010. (Não paginado).

Tratado de Confissom. José Barbosa Machado. 5ª edição. Braga: Edições Vercial, 2015.

Bibliografia:

ALBERIGO, Giuseppe. (Org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. Tradução José Maria de Almeida. 6ª impressão São Paulo: Paulus, 2015.

ALEXANDRE, Hélder. *A figura do penitenciário no desenvolvimento Histórico Canônico do Sacramento de Penitência*. Roma, 2013. 320f. Tese (Doutorado em Direito Canônico) – Facoltà Di Diritto Canonico, Pontificia Università Gregoriana. Roma. 2013.

ALMEIDA, Néri de Barros. *Dualidade dos foros e subjetividade política no sermão do primeiro domingo da septuagésima de Ranulfo de la Houblonnière (ca.1273-1279)*(<https://cem.rebues.org/10612>).

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal do ano mil à colonização da América*. Tradução. Marcelo Rede. São Paulo: Editora Globo, 2006.

BECHTEL, Guy (1999), *A Carne, o Diabo e o Confessor*, Lisboa, Publicações Dom Quixote. Tradução de Magda Bigotte de Figueiredo (título original: *La Chair, le Diable et le Confesseur*, Librairie Plon, 1994).

BOLTON, Brenda. *A Reforma na idade Média*. Lisboa: Edições 70. 1983

BOURDIEU, Pierre. *Gênese e Estrutura do Campo religioso*. In: - A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva. 1992.

BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira. *O Sacramental de Clemente Sanchez Vercial e o seu comentário ao Pai Nosso*. Didaskalia 8 n°1 p. 157-174, 1978.

CABALLERO, José Antonio Fuentes. Confesores y penitentes en alguns Sínodos de La Península Ibérica, anteriores al Concílio de Trento. Cauriensia, Vol. II (2007) 519-527, ISSN: 1886-4945

CARRASCO MANCHADO, Sentido del pecado y clasificación de los vicios. In: Los Caminos de la exclusion medieval: pecado delito y repressão. XXII Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 1 a 5 de agosto de 2011. (Coord). OJEDA, Esther López. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2012.

CATALINA, Cristina El cristianismo castellano ante la uniformización jurídica y pastoral de la Iglesia (siglos XI–XIII), Journal of Medieval Iberian Studies, 10:2, 213-233, 2018

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão. A confissão católica: séculos XIII a XVIII*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *O pecado e o medo no Ocidente*. Trad. Bauru-SP, EDUSC, 1993. 2 v.

FERNANDES, Maria de Lourdes. *As artes da confissão. Em torno dos manuais de confesores do século XVI em Portugal*. Humanística e Teologia (Lisboa), n. 11, p. 76-80, 1990.

FONSECA, Fernando Taveira da. Demografia Eclesiástica. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org). Dicionário Histórico Religioso de Portugal. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. 2000.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo. Edições Loyola, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Idade Média, nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2011.

GOMES, Saul António A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). História Religiosa de Portugal. Volume 1 – Formação e Limites da Cristandade. Rio de Mouro: Círculo de Leitores S.A e Autores. 2000.

HERMAS. O pastor de Hermas. Clássicos do Cristianismo. Editora Família Católica. 2019. (Não paginado)

LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

LE GOFF, Jacques. *Cidade*. In: Dicionário Temático do Ocidente Medieval. LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean Claude (Coord.). Tradução Hilário Franco Júnior (Coord). Bauru: Edusc, 2006.

MACEDO, José Rivair. *Os manuais de confissão luso-castelhanos dos séculos XIII-XV*. In: AEDOS – Revista do corpo discente do PPG em História da UFRGS, Vol. 2, 2009. P.26

MARQUES, José. *Tratado de Confissom: novos dados para o seu estudo*. Vila Real: biblioteca Pública e Arquivo distrital de Vila Real, 1986.

MATTOSO, José (Coord.). *História de Portugal. Vol. II A Monarquia Feudal (1096-1480)*. Lisboa: Editorial Estampa 1993.

MELONI, Alberto. *Os Sete Concílios papais medievais*. In: História dos Concílios Ecumênicos ALBERIGO, Giuseppe. (Org.). Tradução José Maria de Almeida. 6ª impressão São Paulo: Paulus, 2015.

MIMOUNI, Simon C. *As correntes do judaísmo*. Revista História Viva Grandes Temas – Edição Temática Especial. São Paulo: Editora Duetto, Ed. 1. 2004. P.52-62.

PAIVA, José Pedro. *Constituições Diocesanas*. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org). Dicionário Histórico Religioso de Portugal. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. 2000.

PEREIRA, Isaías da Rosa – *A vida do clero e o ensino da doutrina cristã através dos sínodos medievais portugueses*. Lusitania Sacra. Lisboa. ISSN 0076-1508. 10 (1978) 37-74

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*, Martins Fontes, São Paulo, 2005.

RIBEIRO, Andréa Bernardes de Tassis. *Introdução à História e Religião do “Povo de Israel”*: Formação de Identidade e Análise Weberiana Sob o Ponto de Vista de “Povo Pária Jundiaí”, Paco Editorial: 2018.

ROPS, Daniel. *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*. Tradução Emérico da Gama. Quadrante, São Paulo, 1988.

SOTO RÁBANOS, José Maria. *El Tratado de confesión de Juan Martínez de Almazán. Identificación de los nuevos manuscritos. Humanismo, Reforma y Teología: Cuadernos de Historia de la Teología* (Cuaderno 35. Serie “Repertorios” 11). Madrid: Instituto Francisco Suarez – CSIC, 1981, 16p.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)* / Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.1995.

VILLAR, Hermínia Vasconcelos. De Afonso Henrique a Sancho II: Uma difícil delimitação de poderes (1128-1245). In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). *História Religiosa de Portugal. Volume 1 – Formação e Limites da Cristandade*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores S.A e Autores. 2000.