

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

EDUARDO LIMA DE SOUZA

FORMAS DE REPARAÇÃO DO MAL NO PORTUGAL DOS SÉCULOS XIV E XV

FRANCA – SP

2023

EDUARDO LIMA DE SOUZA

FORMAS DE REPARAÇÃO DO MAL NO PORTUGAL DOS SÉCULOS XIV E XV

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

Área de Concentração: História e Cultura Social.

Orientador(a): Profa. Dra. Susani Silveira Lemos França.

FRANCA – SP

2023

S729f

Souza, Eduardo Lima de

Formas de Reparação do Mal no Portugal dos séculos XIV e XV /
Eduardo Lima de Souza. -- Franca, 2023

213 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista(Unesp),
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca

Orientadora: Susani Silveira Lemos França

1. Portugal. 2. Penitência. 3. Satisfação. 4. Moral. 5.
Quatrocentista. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca
da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca. Dados fornecidos pelo
autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

EDUARDO LIMA DE SOUZA

FORMAS DE REPARAÇÃO DO MAL NO PORTUGAL DOS SÉCULOS XIV E XV

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista, “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre.

Área de Concentração: História e Cultura Social.

Orientador(a): Profa. Dra. Susani Silveira Lemos França.

BANCA EXAMINADORA

PRESIDENTE: _____

Profa. Dra. Susani Silveira Lemos França
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

1º EXAMINADOR: _____

Prof. Dr. Saul António Gomes
Universidade de Coimbra

2º EXAMINADOR: _____

Profa. Dra. Dulce Oliveira Amarante dos Santos
Universidade Federal de Goiás

Franca, ____ de _____ de 2023.

Ao meu pai

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não seria possível sem a orientação da professora Doutora Susani Silveira Lemos França (UNESP/Franca), que pacientemente corrigiu e me ajudou a solucionar os frequentes desafios desta pesquisa. Inclusive, gostaria de salientar que se a pesquisa tem algum mérito científico é, sobretudo, fruto do trabalho, da ética profissional, da correção e da erudição da professora Doutora Susani. Agradeço também a professora Doutora Zulmira da Conceição Trigo Gomes Marques Coelho Santos (Faculdade de Letras da Universidade do Porto), pela recepção e supervisão durante o estágio de pesquisa na Universidade do Porto. Aos professores doutores Saul António Gomes (Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra) e Rafael Afonso Gonçalves (Universidade Estadual do Centro-Oeste/Paraná), pelos valiosos apontamentos feitos no Exame de qualificação. Igualmente, agradeço aos membros do grupo “Escritos sobre os Novos Mundos”, especialmente aos professores doutores Jean Marcel Carvalho França (UNESP/Franca), Thiago Henrique Alvarado e ao professor Mestre Rodolfo Nogueira da Cruz (UNESP/Franca), pelas correções e debates realizados durante os seminários de pesquisa. À minha tia e mãe adotiva Ercília das Neves e meu pai Edval José, pelo auxílio e carinho. Ao meu amigo João Miguel Nayme, pelo constante apoio e incentivo. Por fim, gostaria de agradecer à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo financiamento da pesquisa de mestrado (processo 2021/04250-8) e pela concessão da Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE) (processo 2022/01854-2).

*A vos digo boa gente,
que aquy estades de presente,
e rogovos aficadamente
que vyvades em peendença
e de aquel muy grande juizo
que seera em fym do mundo
ajades muyto grande temença,
porque o alto senhor Deus Jhesu
do çeeo aa terra viira
e nos outros ante el seremos
e quantos forem mortos,
ele todos julgara, com sua forte sentença.*

Mestre André Dias, *Laudes e Cantigas Espirituais*.

SOUZA, Eduardo Lima de. **Formas de reparação do mal no Portugal dos séculos XIV e XV**. 2023. 213 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2023.

RESUMO

Entre os séculos XIV e XV nos reinos cristãos europeus, torna-se cada vez mais recorrente a produção de obras pastorais escritas em língua vernácula, destinadas a clérigos e monges, propondo modelos de comportamento e prescrições relativas às formas de contato com o sagrado e à absolvição dos pecados. Embora destinadas a esses religiosos, essas prescrições não ficaram restritas a eles, pois chegaram à gente comum das diversas regiões do reino graças ao serviço pastoral de correção dos desvios, a confissão e a pregação. No reino de Portugal, tais conselhos e modelos de edificação referem-se, por vezes, às vivências dolorosas de redenção dos pecados, isto é, ao esforço contínuo de reparação das consequências negativas do pecado cometido contra Deus e contra o próximo. As prescrições referentes a essas práticas de satisfação propunham que a reparação pelo pecado cometido poderia ser alcançada pela reversão do ato falho e por gestos e expressões de arrependimento por vezes ardorosos ou visíveis. A presente pesquisa tem como alvo investigar, no período em que o tema da confissão se tornou um dos principais objetos da literatura teológica e pastoral – fruto da institucionalização da confissão auricular promulgada pelo IV Concílio de Latrão de 1215 –, as formas de reparação do mal, ou satisfação, aceitas e estimuladas na sociedade portuguesa do final do século XIV e ao longo do século XV. A prática da satisfação compunha-se dos três bens dados por Deus ao homem: os bens da alma, os bens do corpo e os bens temporais da fortuna. Pelos bens da alma, o fiel deveria satisfazer por orações e por todas as sete obras de misericórdia espirituais: ensinar, aconselhar, castigar, consolar, sofrer, perdoar e rogar; pelos bens corporais, o fiel deveria jejuar, fazer romarias, disciplinas, abstinências e todas as outras coisas que afligem o corpo; pelos bens temporais da fortuna, o fiel deveria dar esmola e cumprir todas as outras sete obras de misericórdia corporais: visitar, dar de comer, dar de beber, remir, vestir, dar pousada e enterrar o próximo. A partir desse levantamento, serão examinadas as diferentes situações ou circunstâncias em que essas práticas de satisfação eram recomendadas para aperfeiçoamento da alma e ordenamento social, com a finalidade de compreender os fundamentos morais da reparação dos erros então aceitos e defendidos.

Palavras-chave: Portugal; Penitência; Satisfação.

SOUZA, Eduardo Lima de. **Forms of reparation for evil in Portugal in the 14th and 15th centuries.** 2023. 213 f. Dissertation (Master in History) – School of Humanities and Social Sciences, São Paulo State University, Franca, 2023.

ABSTRACT

Between the 14th and 15th centuries in European Christian kingdoms, the production of pastoral works written in the vernacular, aimed at clerics and monks, which proposed models of behavior and prescriptions regarding the forms of contact with the sacred and to the absolution of sins; as a rule, these prescriptions reached the common people of the different regions of the kingdom, starting from the fulfillment of the pastoral service of correction of deviations, carried out through confession and preaching. In the case of Portugal, advice and edification sometimes refer to experiences of redemption, sometimes advice and edification from sins are, to the continuous effort of God and the consequences of the kingdom, against the next. References to decorating practices that were designed to perfection by sin and designed to be translated by slip and gestures and sometimes projected or projected. This inquiry, in the target of the research, that the theme of aims has become one of the main objects of the auricular confession promulgated by the Lateran auricular confession of 1215 -, the forms of institutionalization of the evil confession, as the period institutional form of the confession of evil. or satisfaction, accepted and encouraged in Portuguese society at the end of the 14th century and throughout the 15th century. The practice of satisfaction consists of the three goods given by God to man: the goods of the soul, the goods of the body and the goods of fortune. For the goods proposed by suggestions of mercy, the faithful how to encourage, advise, all works, advise, advise, punish, advise and entreat; fasting, the faithful should fast, make pilgrimages, disciplines, abstinence and all other things that afflict the body; for the temporal goods of fortune, the believer should give alms and perform all the other seven works of corporal mercy: visit, give food, give drink, redeem, dress, give lodging and enter the neighbor. From the survey, it will be examined how different situations or circumstances in which these practices of satisfaction were designed to improve the soul and social purpose, with the purpose of understanding the moral foundations for the accepted and ordered errors defended.

Keywords: Portugal; Penance; Satisfaction.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	10
A SISTEMATIZAÇÃO DA PRÁTICA PENITENCIAL DA SATISFAÇÃO	17
CAPÍTULO 1 A SATISFAÇÃO DOS BENS DA ALMA.....	38
1.1. A CONTRIÇÃO DA ALMA PARA O ORDENAMENTO DE SI	47
1.1.1. A palavra encarnada	57
1.1.1.1. O paradoxo da oração	60
1.1.1.2. A confissão oral	65
1.1.1.3. A boca de Cristo	68
1.1.2. A bem-aventurança dos que choram	71
1.1.3. A exibição do arrependimento	84
1.2. A VERGONHA PENITENCIAL	90
1.3. A HUMILDADE MERITÓRIA	99
CAPÍTULO 2 A SATISFAÇÃO DOS BENS DO CORPO	110
2.1. O DISTANCIAMENTO DO MUNDO	120
2.2. A DIETA DO PENITENTE.....	125
2.3. AS PEREGRINAÇÕES PENITENCIAIS	139
CAPÍTULO 3 A SATISFAÇÃO DOS BENS TEMPORAIS DA FORTUNA.....	151
3.1. A BEM-AVENTURANÇA DOS MISERICORDIOSOS	155
3.2. A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA	173
3.3. EXCLUIR PARA REINTEGRAR	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	187
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	195

APRESENTAÇÃO¹

“O mar vil e fedorento que é posto ante nós e o paraíso podemos passar com a nave de penitência, contanto que hajamos os remos de temor. E, se estes remos do temor não governam esta nave de pendença com que passamos este mar deste mundo, até que sejamos passados e aportados ante nosso Senhor Deus, afogamo-nos e entramos no mar fedorento do mundo. Penitência é a nave, o temor é o seu governalho e a caridade é o seu divinal porto pois [o] temor nos faz ser seguros na nave de penitência, e nos faz passar o mar do mundo fedorento e amargoso, e nos faz chegar ao divinal porto, que é caridade, ao qual porto aguardam e esperam vir todos aqueles que sofrem trabalhos de verdadeira penitência [...]”.²

Segundo o *Livro de Isaac*, a penitência ou a *pendença* – multa eclesiástica que se comutavam as penitências que se deviam pelas culpas –,³ era o navio pelo qual o fiel pecador passava pelo “mar vil e fedorento” para chegar ao Paraíso, com “remos de temor”. Na referida metáfora, a penitência emergia como a ferramenta para se chegar a Deus, após o homem ter incorrido em pecado, bem como indicava um percurso, o mar, que representava os pecados e tentações, enquanto os remos de temor guiavam o navio, impedindo que o monge se afogasse no mar, isto é, voltasse a pecar e assim perdesse a sua salvação.⁴ O *Livro de Isaac*, tratado ascético escrito pelo anacoreta e monge nestoriano do Oriente Médio Isaac de Nínive – redigido originalmente em siríaco por volta do século VII, mas traduzido para a língua portuguesa no século XV, período em que florescia em Portugal uma literatura religiosa e mística em língua vernácula –, visava orientar os monges alcobacenses no caminho em direção a Deus, através de um árduo processo de conversão do corpo, da alma e do espírito, por meio da realização de penitências. Séculos mais tarde, especificamente no século XV, Isaac de Nínive – e sua metáfora sobre a penitência⁵ – foi referenciado como “um santo abade que estava em

¹ Tendo em conta a construção do texto a partir de citações diretas, optamos por modernizar os fragmentos em português medieval, dado que a investigação não incidirá sobre a história da língua.

² NÍNIVE, Isaac. **Livro de Isaac: edição crítica da tradução medieval portuguesa da obra de Isaac de Nínive**. Edição César Nardelli Cambraia. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 179-180.

³ A maioria dos tratados pastorais aqui analisados fazem uso do termo “*pendença*” como sinónimo de penitência, de satisfação ou de pendência, condenação. Padronizamos as citações pelos termos penitência ou satisfação. PENDENÇAS. In: VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. **Elucidario**. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865. Vol. II, p. 449.

⁴ NÍNIVE, Isaac. **Livro de Isaac**, p. 180.

⁵ A referida metáfora sobre a penitência também aparece na obra pastoral *Vita Christi* de Ludolfo de Saxônia: “Moralmente o mar he o mudo. a naue he a penitencia ou a cruz de Christo. por que a peedeça que he participante da cruz de Christo nom tee nem leua em si saluo os discipollos de Christo. Ou a naue he o corpo humanal e o qual a alma he como marinheiro na naue. a qual per as ondas dos padeçimetos da sanha e da cobijça que som nos orguãos do corpo muytas vezes he epuyxada. e algfias horas esta em perijgo

vestiduras de ermitão”⁶ na obra de espiritualidade mística *Boosco Deleitoso* redigido em Portugal entre os séculos XIV e XV, mas impressa no dia 24 de maio de 1515 na cidade de Lisboa por Hermão Campos. Segundo o tratadista do *Boosco Deleitoso*, “aquele santo abade Isaac” aconselhara o “mesquinho pecador”, protagonista da obra, a navegar sobre “as tormentas do mar deste mundo”, e, assim, chegar ao porto onde ele pudesse encontrar “folgança e sossego”,⁷ isto é, a beatitude celeste.

O referido exemplo sintetiza a função pedagógica e o caráter prescritivo dos tratados, que, nesse caso especificamente, fornecem uma metáfora visual da importância e do papel da penitência no plano terreno, isto é: libertar o fiel do pecado⁸ e prepará-lo para a vida eterna. Essa literatura moralizante e ascética constitui-se integralmente de obras escritas ou traduzidas para a língua portuguesa, de forma que é possível supor que sua circulação ou ao menos os seus ensinamentos tenham ultrapassado os contextos monásticos e conventuais, difundindo-se entre a nobreza erudita e resvalado nas demais camadas da sociedade. Tanto os manuais de confissão quanto os tratados de edificação incitavam uma reflexão moral, capaz de levar ao arrependimento sincero pelos pecados cometidos; pré-requisito indispensável para a confissão auricular. Via de regra, essas obras desdobram as mesmas estruturas analíticas – do decálogo aos sete pecados mortais e veniais –, que se tornaram rudimentos doutrinários fundamentais para combater e reparar o mal.

A interpretação do mal⁹ como sinônimo de pecado tinha se tornado corrente, pois defendia-se que o mal teria sido introduzido pelo homem ainda no Paraíso, subvertendo

de se allaguar porque o mouimento da paixõ do home muytas vezes allagua e affunda o juyzo da razão [...]”. In: SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Ed. de José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, vol. II, 2013, p. 87.

⁶ “[...] uñ santo abade que i estava em vestiduras de ermitam [...]”. In: **BOOSCO Deleitoso**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950, p. 148.

⁷ **BOOSCO Deleitoso**, p. 149.

⁸ Tiago 1, 14-15. **BÍBLIA do Peregrino**. São Paulo: Paulus, 2017, p. 2475.

⁹ Não é à toa que a representação do mal mais frequente nas capelas e mosteiros portugueses eram gárgulas, cujas figuras híbridas imitavam o corpo humano, um corpo propenso para o pecado. Por exemplo, as quadros gárgulas lavradas em torno de 1520 na fachada da Igreja de Santa Maria de Alcobaça, representam simetricamente duas mulheres nuas e dois leões exibindo um pênis ereto, o que poderia indicar um aviso àqueles que entrassem no espaço da igreja, contra a soberba e a ira do leão e contra a vocação luxuriosa da mulher; é por isso, aliás, que as mulheres só podiam entrar no espaço monástico até a capela onde estão sepultados os reis, “dali ouvirão os ofícios divinos não ultrapassando a soleira da porta principal da igreja, junto à qual mandamos que se faça uma grade de madeira”. BAREIRA, Catarina Alexandra Martins Fernandes. **Gárgulas: Representação do feio e do grotesco no contexto português. Séculos XIII a XVI**. Volume I. 2010. 531f. Tese (Doutoramento em Belas Artes) – Faculdade de Belas Artes, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, p. 476; GOMES, Saul António. **Visitações a Mosteiros Cistercienses em Portugal: Séculos XV e XVI**. Lisboa: Edição do Instituto Português do Património Arquitectónico (IPPAR), 1998, p. 161.

a ordem divina pelo pecado original, que por sua vez era sinal de revolta contra o Criador. Assim, toda vez que o homem pecasse, renovava o ato de revolta contra Deus, preferindo a própria vontade em detrimento da vontade de Deus; em pecado, o homem se separava de Deus, privando-se do fim único em que se encontrava a beatitude, por isso, todo mal era pecado ou consequência do pecado.¹⁰ De qualquer maneira, explica São Tomás de Aquino, a ordem poderia ser reestabelecida pela remissão dos pecados, ou seja, obtida com o sacramento da penitência, no qual atuava “o poder da paixão de Cristo por meio da absolvição do sacerdote, juntamente com o ato do penitente, que coopera[va] com a graça para a destruição do pecado”.¹¹

Em vista disso, serão especificamente examinadas as emendas descritas e indicadas pelos tratadistas para cada pecado cometido, com o intuito de observar a relevância social da penitência ou satisfação e, em última instância, da própria revelação do pecado para a comunidade de fiéis, a partir dos tratados pastorais e de edificação escritos ou traduzidos para a língua portuguesa entre os séculos XIV e XV. Considerando que uma das funções da prática da satisfação indicadas nas fontes era a manutenção e a restituição dos laços sociais entre o fiel penitente e a comunidade, importa perquirir as formas da satisfação, seus elos com o reconhecimento da culpa e, sobretudo, o dano provocado à sociedade pela falta cometida em prejuízo de Deus, do reino, do próximo ou de si mesmo. Cabe analisar, portanto, para além das etapas do processo penitencial, o papel da satisfação na ordenação da vida religiosa e como inspiração para a vida social.

O ato penitencial iniciava-se pela contrição, arrependimento sincero; passava pela confissão, reconhecimento da culpa e absolvição dos pecados; e finalizava com o esforço pessoal de reparação pelos pecados cometidos, essencialmente manifesto no serviço ao próximo e nas obras de misericórdia espirituais: ensinar, aconselhar, castigar, consolar, sofrer, perdoar e rogar; e nas obras de misericórdia corporais: visitar, dar de comer, dar de beber, remir, vestir, dar pousada e enterrar. De acordo com o *Sacramental* de Clemente Sánchez de Vercial, impresso em 1488 a partir de uma tradução portuguesa do castelhano, a penitência constrangia e fazia o homem sofrer todas as coisas de boa vontade, pelo coração contrito, pela confissão da boca e por obras de humildade,¹² para compensar a

¹⁰ GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 162-163.

¹¹ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, Q. 84; Art. 2; Vol. IX; p. 461-554.

¹² SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. Tradução de José Barbosa Machado. S/L: Vercial, 2010, p. 219-220.

ofensa a Deus, à Igreja e a si mesmo. Pela confissão, o fiel pecador seria reconciliado com Deus através do sentimento de contrição, arrependimento sincero manifesto pela tríade palavras, lágrimas e gestos; por meio da prática da confissão auricular anual, o fiel reconciliava-se com a Igreja; e pela prática satisfatória, o fiel reconciliava-se consigo mesmo.¹³

O título LVII: *quantas maneiras são de satisfação*, da referida obra *Sacramental*, assevera que a prática da satisfação, a ser esmiuçada ao longo desta dissertação, era tripartida, pois categorizava-se a partir dos três bens dados por Deus ao homem: os bens da alma, os bens do corpo e os bens temporais da fortuna.¹⁴ Pelos bens da alma, abordados no primeiro capítulo, o fiel deveria satisfazer por orações e por todas as sete obras de misericórdia espirituais: ensinar, aconselhar, castigar, consolar, sofrer, perdoar e rogar; pelos bens corporais, analisados no segundo capítulo, o fiel deveria jejuar, fazer romarias, disciplinas, abstinências e todas as outras coisas que afligem o corpo; pelos bens temporais da fortuna, tema do último capítulo, o fiel deveria dar esmolas e cumprir todas as outras sete obras de misericórdia corporais: visitar, dar de comer, dar de beber, remir, vestir, dar pousada e enterrar o próximo.¹⁵

Igualmente, a *Vita Christi* de Ludolfo de Saxônia, impressa em 1498, considerava que todo homem é mordomo de Deus,¹⁶ por isso, seria encarregado de governar três vilas para delas gerar rendas. A primeira vila representava o mundo, isto é, os bens temporais, que deveriam ser guardados para que o fruto da renda não fosse roubado, e sim repartido entre os servidores do Senhor. A segunda vila representava o corpo ou os bens do corpo, que deveriam ser guardados para que a morte – pelo pecado – não entrasse pelas frestas

¹³ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*, p. 220.

¹⁴ Os três bens dados por Deus ao homem retomam a categorização estabelecida por Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, quando o escolástico se refere ao pecado da difamação, na questão 73: “Os pecados contra o próximo se hão de apreciar essencialmente em referência ao dano causado a outrem, pois nisto consiste a natureza da falta cometida. E um dano é tanto maior quanto maior é o bem de que priva o outro. Ora, o bem do homem é tríplice: o bem da alma, o bem do corpo e os bens exteriores. Ora, o bem da alma, que é o mais excelente não pode ser arrebatado por outrem senão ocasionalmente, por exemplo, por um mau conselho, que não induz necessidades. O bem do corpo e os bens exteriores, ao invés, nos podem ser tomados à força. Como, porém, o bem do corpo é mais excelente do que os bens exteriores, mais graves são os pecados que causam danos ao corpo do que prejudicam os bens exteriores. Por conseguinte, de todos os pecados contra o próximo, o mais grave é o homicídio, pois suprime uma vida efetivamente existente. Em seguida, o adultério, pois viola a ordem da geração humana, que introduz à vida. Por fim, vêm os bens exteriores, entre os quais a reputação tem preeminência sobre as riquezas, pois tem maior afinidade com os bens espirituais. É o que se diz no livro dos Provérbios: “Mais vale o bom nome do que muitas riquezas.” Assim, por sua natureza, a difamação é maior pecado do que o furto, menor, porém, do que o homicídio ou o adultério. - Pode, no entanto, haver alteração nessa ordem, em razão de circunstâncias agravantes ou atenuantes”. AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Q. 72; Art. 3; Vol. VI; p. 221.

¹⁵ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*, p. 281-282.

¹⁶ Lucas 16, 1-13. *BÍBLIA do Peregrino*, p.2157.

dos sentidos. E, por fim, a terceira vila representava a alma, ou seja, os bens da alma, que deveriam ser guardados dos maus pensamentos.¹⁷ Em seguida, o autor sintetiza os tipos de satisfação, explicando que o jejum compreendia os bens do corpo, a oração os bens da alma e a esmola os bens do mundo; obras que conjuntamente permitiam que se ganhasse a vida eterna.¹⁸

Como se pode ver, além de categorizar a prática satisfatória a partir dos três bens dados por Deus ao homem, os tratados pastorais e de edificação também classificam a satisfação por meio da tríade: oração, jejum e esmola.¹⁹ Segundo o *Cathecismo Pequeno* de D. Diogo Ortiz, impresso em 1504, por exemplo, ao jejum se reduzem todos os trabalhos corporais; à oração se reduzem todas as obras de misericórdia espirituais; e à esmola se reduzem todas as obras de misericórdia corporais. Por tais práticas, satisfar-se-ia a Deus, ao próximo e a si mesmo, contrariando-se as raízes dos pecados e evitando-se a concupiscência²⁰ da carne, dos olhos e a soberba da vida.²¹ Em linhas gerais, sintetiza o tratadista, a satisfação²² ou penitência era considerada a recompensa, por obra penosa, da ofensa cometida contra Deus, para restituir a amizade perdida.²³ É evidente, esclarece D. Diogo Ortiz, que o Senhor poderia “graciosamente” perdoar os pecados sem satisfação, mas Deus, sendo misericordioso e “justíssimo”, quis que toda a ofensa fosse paga, como o pecado de Adão foi pago em satisfação penosa pelo “Deus homem”, Jesus Cristo.²⁴ A

¹⁷ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. II, 2013, p. 413.

¹⁸ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. II, 2013, p. 416.

¹⁹ Essa categorização, pautada na tríade esmola, oração e jejum tem origem bíblica, mais especificamente no evangelho de Mateus 6. Mateus 6, 1-18. *BÍBLIA do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 2011-2012.

²⁰ “Desejo libidinoso; luxúria; sensualidade”. CONCUISCÊNCIA. In: MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa*. Vol. I, p.480.

²¹ ORTIZ, Diogo. *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz*. Estudo literário e edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva Lisboa: Edições Colibri, 2001, p. 273.

²² Antes do século XIII, a satisfação significava especialmente indenização. Era a exteriorização de um ato de consciência frequentemente acompanhado de outras compensações, como o pagamento de multas ou a perda de feudos. A demonstração constituía a peça central da expiação e ocorria regularmente diante de um grande público. As demonstrações variavam de gestos de paz a sofisticados atos de submissão. A prática da satisfação teria progredido do *welgild* ou *veregildo*, uma prática de solução amigável dos conflitos. Em suma, o *veregildo* era o que os familiares do infrator pagavam ao lesado; era uma penitência ou pagamento conciliatório cuja aceitação resolvia o conflito para sempre. O *Elucidário* define a satisfação como sinônimo de fiança ou caução. Todavia, as fronteiras entre as práticas de expiação, penitência e satisfação são difíceis de serem traçadas, conformando etapas do arrependimento devocional. ALTHOFF, Gerd. Satisfaction. Peculiarities of the Amicable Settlement of Conflicts in the Middle Ages. In: BERNHARD, Jussen; SELWYN, Pamela. *Ordering Medieval Society: Perspectives on Intellectual and Practical Modes of Shaping Social Relations*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 2001, p. 276-277; SATISFAÇÃO. In: VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidário*. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865. Vol. II, p. 202.

²³ ORTIZ, Diogo. *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz*, p. 272.

²⁴ ORTIZ, Diogo. *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz*, p. 147.

sistematização desses ensinamentos era útil tanto ao leigo quando ao clérigo, que pretendiam aprofundar a própria fé, de modo que permitissem a interiorização e a conscientização de todas as ações pecaminosas, para que em seguida fossem confessadas.

Definidos os três tipos de satisfação, o *Livro das Confissões* de Martim Peres, traduzido para a língua portuguesa pelos monges cistercienses de Santa Maria de Alcobaça em 1399, estabelece os destinatários da prática da satisfação, recomendando que o pecador deveria fazer emenda a Deus, sofrendo; aos homens, satisfazendo-lhes os danos que lhes fez; e a si mesmo, por mortificação.²⁵ O que à primeira vista se nota é que os bens da alma tinham o potencial de satisfazer os pecados veniais, direcionados exclusivamente a Deus; os bens do corpo tinham o potencial de satisfazer os pecados mortais ou da carne e, por isso, satisfaziam a cada um, dado que o corpo participava da execução do pecado; e, por fim, os bens temporais da fortuna tinham o poder de satisfazer os pecados que feriam diretamente o próximo. Por isso, todo pecado cometido contra o outro devia ser devidamente emendado para com o próximo ou direcionado a ele e, em última instância, a Deus, porque todo homem é criatura de Deus, feito à Sua imagem e semelhança. Em suma, ordenar os tipos de satisfação de acordo com os tipos de pecados e seus destinatários de uma maneira lógica era uma característica frequente nas obras pastorais, porque além de ser um recurso mnemônico, isto é, para facilitar a memorização, permitiria que o clérigo recomendasse a emenda mais adequada para cada pecado, levando em consideração o tipo de pecado, o estatuto social do pecador, a circunstância e quem foi ferido com o pecado.

A tentativa de serializar e relacionar as práticas penitenciais é aqui realizada tendo em vista a sistematização de uma vivência virtuosa com base no cristianismo e para desvendar a racionalidade por trás das prescrições satisfatórias. Mais do que isso, procuramos analisar a prática da satisfação por meio de diferentes chaves de leitura, nomeadamente a partir das práticas de satisfação interna da alma, de satisfação externa do corpo e de satisfação com o próximo. O que nos interessa, sobretudo, é investigar as penas recomendadas para o cumprimento da prática da satisfação entre os religiosos – gradativamente espalhada à comunidade leiga por meio do serviço paroquial de correção de desvios –, tendo em vista o tipo de pecado, a sua gravidade, quem peca, quem é ferido pelo pecado e, o mais importante, as emendas determinadas para cada caso, com o

²⁵ PÉREZ, Martín. *Livro das Confissões*. Ed. José Barbosa Machado e Fernando Torres Moreira. Braga: Edições Vercial, 2013, p. 347-348.

objetivo de dar a conhecer as compensações e a resposta social ante o pecado e a graça; melhor dizendo, pretende-se examinar os tipos de correção e suas implicações sociais, em vista da transgressão na sociedade medieval portuguesa dos séculos XIV e XV.

Sendo assim, o presente trabalho foi estruturado em três capítulos. O primeiro capítulo compreende as práticas de satisfação da alma, emendas que se cumpriam internamente diante do olhar de Deus e testemunho do confessor, isto é, manifestações emotivas, perceptíveis aos olhos ou aos ouvidos, suficientemente capazes de expurgar os pecados, especialmente os pecados veniais, por meio do arrependimento – contrição perfeita –, da vergonha e da humildade. Em seguida, abordaremos as práticas de satisfação do corpo, as emendas destinadas a afligir o corpo para reparar os pecados carnis, como a vida ascética, o jejum e as peregrinações. Por último, examinaremos a satisfação dos bens temporais da fortuna, reparação dos pecados cometidos contra o próximo ou a favor do próximo, em que o fiel deveria restituir o mal infligido, dar esmola e cumprir todas as outras sete obras de misericórdia corporais: visitar, dar de comer, dar de beber, remir, vestir, dar pousada e enterrar o próximo; do contrário, receberia pena de excomunhão. Em outras palavras, a prática da satisfação é o principal alvo dessa investigação, pois as indicações sobre as formas de reparação do mal, por reconhecimento do erro ou por imputação dos confessores, permitem inquirir de que maneira a vida religiosa, reflexo da vida social, foi sistematizada no reino e como foram fixados certos acordos e regras morais em prol do bem comum e da salvação individual.

A SISTEMATIZAÇÃO DA PRÁTICA PENITENCIAL DA SATISFAÇÃO

A confissão e a própria penitência, práticas correntes de reparação dos pecados, já faziam parte da vida religiosa dos indivíduos muito antes das reformas instituídas pelo Papa Inocêncio III, no entanto, a confissão auricular foi promulgada pelo IV Concílio de Latrão de 1215, através do cânone XXI *Omnis utriusque sexus fidelis*,²⁶ e teve alta participação de bispos ibéricos. Sabe-se que, de Portugal, compareceram Martin Paes da diocese da Guarda, Sueiro Viegas da diocese de Lisboa, Esteban Soares da Silva da diocese de Braga, Pedro Soeiro da diocese de Coimbra e Julián da diocese do Porto.²⁷ A confissão era recomendada a todo aquele que atingia a idade da razão – estabelecida pelo letrado espanhol, Clemente Sánchez de Vercial, entre onze e doze anos – e adquiria a capacidade para julgar entre o bem e o mal. Todos aqueles que, chegada essa idade, não se confessassem e comungassem, não seriam recebidos na Igreja, nem seriam enterrados no espaço sagrado de proteção dos corpos dos mortos, o cemitério,²⁸ onde o diabo não teria tanto poder, como tem com os corpos que jazem fora do território eclesial.²⁹ Além disso, acreditava-se que, quando o repouso de um defunto fosse perturbado, desestabilizava-se com isso a ordem cósmica que separava a realidade dos vivos e dos mortos, atraindo para si e para a comunidade consequências ameaçadoras.³⁰

As constituições firmadas pelo IV Concílio de Latrão de 1215 são fundamentais para se compreender a prática satisfatória e seus desdobramentos, já que a confissão auricular era a premissa para a penitência. O referido concílio estabeleceu ao menos seis importantes determinações para que o fiel se reconciliasse com Deus por intermédio da Igreja: primeiramente, estabeleceu que todo fiel cristão que atingisse idade da razão confessasse seus pecados pelo menos uma vez ao ano e, em seguida, cumprisse a penitência determinada pelo confessor. Em segundo lugar, aquele que não se confessasse,

²⁶ The Canons of the Fourth Lateran Council, 1215. **Fordham University**. Medieval Sourcebook: Twelfth Ecumenical Council: Lateran IV 1215. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/lateran4.asp>. Acesso em: 27 de maio de 2022.

²⁷ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. **Historia del Concilio IV Lateranense de 1215**. Centro de Estudios orientales y ecuménicos “Juan XXIII”, Salamanca, 2005, p. 91.

²⁸ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 205-206.

²⁹ PINHEIRO, A. C. Manso *et al.* **Estudos de História de Portugal, volume I – sécs. X-XV**. Lisboa: Editorial Estampa, 1982, p. 380.

³⁰ BASTOS, Maria do Rosário. Testemunhos hispânicos sobre o mundo dos mortos nos séculos IV a VIII. In: MATTOSO, José (dir.). **O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular**. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1995, p. 49.

seria impedido de entrar na Igreja e, após a morte, de sepultamento eclesiástico. Terceiro, as determinações impostas pelo concílio deviam ser proclamadas frequentemente nas Igrejas, para que ninguém alegasse ignorância delas. Em quarto lugar, a confissão devia ser feita ao próprio pároco, e somente com sua permissão o fiel poderia se confessar com outro sacerdote. Quinto, o confessor devia ser discreto e cauteloso, como um médico habilidoso, derramando vinho e óleo sobre as feridas espirituais do penitente e indagando as circunstâncias do pecado, a fim de prescrever o remédio mais adequado. Sexto, o confessor devia ter cuidado para não trair o segredo da confissão, do contrário seria deposto de seu ofício sacerdotal e condenado a confinamento monástico.³¹

Motivados por um episcopado reformador, os decretos de Latrão desdobraram-se na promulgação de estatutos sinodais, elaborados em nível local e de acordo com as circunstâncias de cada diocese.³² A exemplo disso, o *Sínodo de D. Pedro Vaz Gavião*,³³ presidido na cidade da Guarda no dia 12 de maio de 1500, repreende os curas de almas que enterravam alguns cristãos em suas igrejas ou adros sem saber se tinham sido devidamente confessados e se comungaram no ano de seu falecimento. Se assim fosse, estes clérigos seriam obrigados a pagar o valor de mil reais³⁴, sendo que metade seriam destinados às obras da sé³⁵ e a outra metade ao meirinho.³⁶ Se por acaso, no entanto, na hora da morte, o fiel demonstrasse sinais de contrição, o vigário geral deveria ser notificado para que ele determinasse o lugar de sepultamento.³⁷

Ora, além de legislar sobre a administração dos sacramentos, os sínodos e concílios medievais portugueses tratavam extensivamente da ignorância do clero, que em número significativo se mantinha num estado de quase “analfabetismo”.³⁸ Ignorando a

³¹ The Canons of the Fourth Lateran Council, 1215. **Fordham University**. Medieval Sourcebook: Twelfth Ecumenical Council: Lateran IV 1215.

³² MARTINS, Armando Alberto. **O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2013, p. 353.

³³ De acordo com o *Synodicon Hispanum*, D. Pedro Vaz Gavião (1496-1516) era capelão-mor do rei D. Manuel. Foi nomeado bispo da Guarda e sagrado em Évora. Esteve quase sempre na Corte ou no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, onde foi Prior-mor desde 1507. Contudo, em 1500 encontrava-se na diocese de Guarda onde celebrou o sínodo no dia 12 de maio. As constituições sinodais nele promulgadas foram impressas em Salamanca. SÍNODO de D. Pedro Vaz Gavião, 12 de Maio de 1500. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). **Synodicon Hispanum**. V. 2. const. 13, p. 223.

³⁴ “Moeda de ouro, cobre e prata”. REAL. In: VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. **Elucidario**, p. 179.

³⁵ “Igreja principal de uma diocese; catedral”. SÉ. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**, vol. IV, p. 189.

³⁶ “Juiz Real, executor das sentenças”. MEIRINHO. In: VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. **Elucidario**. Vol. II, p. 85.

³⁷ SÍNODO de D. Pedro Vaz Gavião, 12 de Maio de 1500. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). **Synodicon Hispanum**. V. 2. const. 13, p. 233.

³⁸ Não se pode afirmar o número de alfabetizados na Idade Média, mas é importante lembrar que, no período em questão, ser “alfabetizado” significava um alto nível de educação e habilidade de ler e entender o latim,

gramática e o latim, não compreendiam sequer o significado das palavras que pronunciavam, mas em cuja eficácia verdadeiramente se acreditava.³⁹ E como é evidente, quanto maior fosse a ignorância dos confessores, maior seria a ignorância dos penitentes, porque menos possibilidades eles teriam de saber se cometeram algum pecado, que tipo de pecado e como deveriam emendá-los;⁴⁰ uma vez que a grande maioria das pessoas não sabiam ler e muito menos tinham acesso a quaisquer tipos de livros, os rudimentos da fé eram propagados essencialmente pela palavra falada, através dos sermões e no momento da confissão. O conhecimento das letras assegurava aos clérigos e aos frades evidentes facilidades retóricas, tornando seus sermões mais persuasivos e potencializando o domínio da doutrina daqueles que se pretendiam moralizar, não apenas através do exemplo de vida, mas também pelo uso de exemplos evangélicos e parábolas.⁴¹

Como se pode notar, os sínodos eram uma necessidade administrativa local, na medida em que constituíam o meio privilegiado pelo qual os bispos conseguiam comunicar ao clero as decisões e determinações promulgadas nos concílios ecumênicos nacionais e provinciais. Por isso, a Constituição LXII do *Sínodo de D. Luís Pires*,⁴² realizada em 11 de dezembro de 1477 na cidade de Braga, ordenava a todos os abades, priores, reitores, curas e comendadores, que publicassem, lessem em voz alta e notificassem ao povo as constituições referentes aos leigos, para que não se alegasse ignorância delas, do contrário seriam cobrados cem reais para as obras da sé.⁴³ Sem as referidas assembleias, certos membros do clero, particularmente os de áreas rurais,

assim, a partir destas determinações, seria correto dizer que todos os leigos, ou sua grande maioria, eram considerados analfabetos, mas isso não significa que todos eles eram incapazes de ler ou escrever em língua vulgar. GUNN, Cate. **Ancrene Wisse: From Pastoral Literature to Vernacular Spirituality**. Cardiff: University of Wales Press, 2008, p. 70.

³⁹ MARQUES DA SILVA, Maria João Violante. **Norma e desvio: comportamentos e atitudes face ao sagrado na diocese bracarense (século VI-XVI)**. In: IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga: Congresso Internacional. Volume II/2. Braga: Coleção Memorabilia Christiana, 1990, 119-146.

⁴⁰ FERNANDES, Maria de Lurdes C. **As Artes da Confissão: Em torno dos Manuais de Confessores do século XVI em Portugal**. Humanística e teologia, Porto, 1990, p. 57.

⁴¹ NORTE, Armando José Gomes do. **Letrados e Cultura Letrada em Portugal (sécs. XII e XIII)**. 2003. 708 f. Tese (Doutoramento em História Medieval) – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2013, p. 284.

⁴² De acordo com o *Synodicon Hispanum*, D. Luís Pires era protonotário apostólico, até que a pedido de D. Afonso V, foi nomeado bispo do Algarve em 26 de janeiro de 1450. Neste mesmo ano, foi enviado por Nicolau V à Prússia, para tratar de negócios do papa e da Igreja. Foi transferido para a diocese do Porto em 24 de agosto de 1455, onde, dois anos mais tarde, instituiu o arcediagado de Oliveira. Por graves desavenças com a Câmara Municipal, viu-se obrigado a sair da cidade e foi transferido para o arcebispado de Braga nos fins do ano de 1467, e aí faleceu em 1480. Em Braga promulgou umas constituições sinodais de suma importância para o governo da diocese, como o referido sínodo de 1477. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). **Synodicon Hispanum**. Vol. II, p. 73-74.

⁴³ SÍNODO de D. Luís Pires, 11 de Dezembro de 1477. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). **Synodicon Hispanum**. Vol. II. const. 62, p. 135.

poderiam permanecer em completa ignorância em relação às significativas alterações ou mudanças na política da Igreja.⁴⁴ Os concílios e sínodos inscreviam-se, deste modo, em uma verdadeira renovação teológica que instigou, tanto sobre a própria confissão como sobre a matéria geral dos pecados, uma expressiva produção literária.⁴⁵

De fato, os sínodos ibéricos impõem a obrigatoriedade de se ter livros destinados exclusivamente ao exercício pastoral nas dioceses, tais como missais, manuais para administrar os sacramentos, livros de horas ou breviários, sacramentais e catecismos para a formação e instrução dos fiéis leigos. Os livros deveriam estar bem cuidados, por fora e por dentro; bem como deveriam estar bem corrigidos e emendados.⁴⁶ Segundo o *Sínodo de Lisboa de 1240*, essa tarefa era responsabilidade do próprio clero,⁴⁷ embora a constituição 58 do *Sínodo de Alonso de Burgos*, presidido em Cuenca no dia 17 de outubro de 1484, ordene e estabeleça que “dentro de seis meses depois da publicação desta constituição, os mordomos das igrejas paroquiais façam corrigir e emendar e pôr as rubricas e cotas nos missais, capitulares, lecionários e outros quaisquer livros [...] por homens letrados e expertos”.⁴⁸ Na prática, ordenava o *Sínodo de D. Diogo de Sousa*, presidido do dia 24 de agosto de 1496 na cidade do Porto, que todos os abades do bispado tivessem em suas igrejas “escritos os preceitos e mandamentos e assim os pecados mortais e como se neles peca, e assim os artigos da fé distintos, e os sacramentos da Igreja quantos são e como foram instituídos, e outras coisas, segundo se constará em um sumário breve [...]”.⁴⁹ O *Sacramental*, por exemplo, foi a obra mais recomendada pelos sínodos ibéricos. A constituição 61 do referido *Sínodo de Alonso de Burgos* ordena e estabelece que todos os curas de alma fossem obrigados a ler e estudar ao menos duas horas por dia “o *Sacramental* ou outro semelhante livro que trata dos tais sacramentos [...]”.⁵⁰ Por sua vez, o *Sínodo de Francisco de Menzonza y Bobadilla*, presididos entre os dias 18 e 22 de

⁴⁴ BAUBETA, Patrícia Anne Odber. **Igreja, pecado e sátira na Idade Média Portuguesa**. Portugal: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1997, p. 77.

⁴⁵ BECHTEL, Guy. **A Carne o Diabo e o Confessor**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1999.

⁴⁶ JUSTO FERNÁNDEZ, Jaime. Los libros en los sínodos medievales de la Península Ibérica. **Revista Española de Derecho Canónico**. Vol.71, n. 176, p. 165-207, Universidad Pontificia de Salamanca, 2014, p. 168.

⁴⁷ “Precipimus etiam quod quelibet ecclesia parrochialis habeat calicem argenteum. Rectores quoque et alii clerici libros corrigant et emendent et maxime in cãnone misse”. SÍNODO celebrado cerca de 1240. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). **Synodicon Hispanum**. Vol. II. Const. 31, p. 296.

⁴⁸ SÍNODO de Alonso de Burgos, Pareja, 17 octubre 1484. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). **Synodicon Hispanum**. Vol. X. Const. 58, p. 383.

⁴⁹ SÍNODO de D. Diogo de Sousa, 24 de Agosto de 1496. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). **Synodicon Hispanum**. Vol. II. const. 36, p. 381.

⁵⁰ SÍNODO de Alonso de Burgos, Pareja, 17 octubre 1484. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). **Synodicon Hispanum**. Vol. X. Const. 58, p. 384.

fevereiro de 1537, institui a obrigatoriedade do uso do *Sacramental* e ainda faz referência ao *Libro de las Confesiones*.⁵¹

Em outras palavras, a crescente necessidade de preparação e instrução do clero e, por consequência daqueles que deveriam estar sob sua tutela, os fiéis leigos, frequentemente enunciada pelos sínodos portugueses, levou à redação de manuais para o uso dos párocos das igrejas,⁵² sobre todos os aspectos da prática pastoral, da administração dos sacramentos à celebração do culto e instrução da doutrina.⁵³ Uma vez que pouquíssimos clérigos nas dioceses sabiam o latim – e aqueles que sabiam ficavam encarregados da administração episcopal, ou seja, não desempenhavam necessariamente funções paroquiais –, as obras pastorais, destinadas à instrução dos clérigos, eram preferencialmente escritas ou traduzidas para a língua portuguesa.⁵⁴ Por meio dessas obras, objetivava-se instruir “os clérigos minguados de ciência”⁵⁵ e “todos os simples fiéis de Jesus Cristo”,⁵⁶ para que aqueles que não entendessem a língua latina não fossem privados de “tão excelente e maravilhosa doutrina”,⁵⁷ “visto que, nestes reinos, são muito mais vulgares que os que a língua latina conhecem”.⁵⁸ O português dos séculos XIV e XV já era uma língua amadurecida e até fora oficializada por D. Dinis como idioma da chancelaria no século XIII.⁵⁹

Tendo em vista ainda que a Bíblia, que instigava e alimentava a mística cristã, empenhada na reforma moral da própria vida,⁶⁰ só ficaria inteiramente acessível em

⁵¹ SÍNODO de Francisco de Mendoza y Bobadilla, 18-22 Febrero 1537. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). **Synodicon Hispanum**. Vol. V. Const. 6, p. 223.

⁵² MARQUES, A. H. de Oliveira. **Portugal na crise dos séculos XIV e XV**. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 370.

⁵³ RÁBANOS, José Maria Soto. **Visión y tratamiento...** p. 411-447.

⁵⁴ ANSELMO, Artur. **Origens da imprensa em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981.

⁵⁵ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 29.

⁵⁶ **HORTO do Esposo**. NUNES, Irene Freire (ed.). Coord. Helder Godinho. Lisboa, Colibri, 2007, p. 3

⁵⁷ **EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance**. Ed. e estudo de José Barbosa Machado. Braga: Vercial, 2008, p. 474.

⁵⁸ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**, vol. I, 2010, p. 11.

⁵⁹ O uso da língua portuguesa na escrita já era anterior. Em 1214, na chancelaria de D. Afonso II são redigidos dois testamentos régios em português; experiência que, entretanto, será abandonada posteriormente. Por sua vez, na chancelaria de Afonso III, a prática de escrita em língua vulgar acentua-se, mas parece ser somente uma tendência, não uma norma. Essa tendência prolonga-se e torna-se dominante na chancelaria de D. Dinis, porém, não existe um ato oficial que marca o ponto de viragem de substituição do uso contínuo do latim pelo vulgar. COELHO, Maria Helena da Cruz (Coor.). **Forais de D. Dinis**. Textos, transcrições e índices de autoria de Maria Helena da Cruz Coelho e Ana Rita Rocha. Portugal: Imprensa Nacional, 2022, p. 6-7; MARQUES, A. H. de Oliveira. **Portugal na crise dos séculos XIV e XV**, p. 370.

⁶⁰ VILLOSLADA, Ricardo. **Rasgos característicos de la “Devotio Moderna”**. MANRESA, Vol.28, 1956, p. 338.

língua portuguesa entre o final do século XVII e o decorrer do século XVIII,⁶¹ as obras pastorais tornaram-se, entre os séculos XIV e XV, o principal meio de estruturação da língua nascente e de contato com o sagrado, ora traduzindo a angústia, ora a comunhão com Deus. Em muitas destas obras, a preocupação edificante justificava o uso da língua vulgar, o que explica também a redução e simplificação dos textos, permanecendo, em última instância, um discurso prático e repetitivo.⁶² Dessa forma, a língua vernácula serviu de veículo para a formação da fé ou da própria prática cristã,⁶³ visando, ao fim e ao cabo, desenvolver um exame de consciência capaz de instigar no fiel penitente o verdadeiro arrependimento: a contrição.

Em suma, os tratados pastorais,⁶⁴ como os manuais de confissão, emergem subsidiados pelas determinações sinodais e pelas instruções de bispos e teólogos registradas desde o século XIII, destinadas a tratar do correto exercício do ofício sagrado, denunciando a baixa erudição do clero e corrigindo os desvios clericais e leigos. Dito de outro modo, para fazer restaurar ou impor uma vida em ordem da salvação, os tratadistas portugueses participaram e fomentaram a produção de obras pastorais orientadas para a ascese e a compunção. As obras aqui analisadas fazem parte de uma tentativa de reforma e sistematização de ensinamentos para uma vida virtuosa, que começava no âmbito interno e individual de cada fiel, por meio do exame de consciência e posterior confissão auricular. Ora, além da administração do sacramento, o confessor aproveitava esse contato individual para verificar o nível de instrução religiosa do penitente e, se tivesse tempo, para completá-la em caso de deficiência.⁶⁵ Estas obras de cariz evidentemente pastoral não integravam o patrimônio particular do clero, mas muito provavelmente se

⁶¹ Segundo Aires Nascimento o Novo Testamento fora traduzido para o português em 1681 e o Antigo Testamento em 1778 e 1744, por João Ferreira de Almeida; trinta anos mais tarde António Pereira de Figueiredo traduz o Novo Testamento entre 1778 e 1781 e o Antigo Testamento entre 1783 e 1790. NASCIMENTO, Aries. **Língua portuguesa e mediações religiosas**. Revista ICALP, vol. 14, dezembro de 1988, p. 5.

⁶² BOISSELLIER, Stéphane; DARBORD, Bernard & MENJOT, Denis. **Langue Médiévales Ibériques. Domaines espagnol et portugais**. Turnhout, Brepols, 2012, p. 307.

⁶³ NASCIMENTO, Aries. **Língua portuguesa e mediações religiosas**, p. 5.

⁶⁴ O termo pastoral foi cunhado por Leonardo Boyle (1923-1999), para abranger as muitas e diversas obras produzidas no século XIII e subsequentes para educar os clérigos e, por consequência os leigos, nos assuntos referentes ao cuidado da alma. GUNN, Cate. **Ancrone Wisse...** p. 93.

⁶⁵ MICHAUD-QUANTIN, Pierre. Les méthodes de la pastorale du XIIIe au XVe siècle. **Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters**, edited by Albert Zimmermann and Rudolf Hoffmann, Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, p. 76-91.

concentravam na esfera institucional, pois a referência a elas encontrava-se praticamente ausente nos testamentos conhecidos dos clérigos portugueses.⁶⁶

Dentro do gênero pastoral, destacamos, em primeiro lugar, o *Livro das Confissões* de Martim Peres, clérigo castelhano; tratado que foi escrito em castelhano em 1316 e traduzido para a língua portuguesa pelos monges cistercienses de Santa Maria de Alcobaça em 1399. O *Libro de las Confesiones* foi a obra que mais circulou entre o clero ibérico do século XIV à primeira metade do século XVI, momento em que o *Sacramental* de Clemente Sánchez de Vercial, redigido em 1423, em castelhano, passa a ter prioridade na atividade pastoral, sobretudo a partir de sua impressão em 1488. Dois livros de Martim Peres integravam a lista de livros da biblioteca de D. Duarte, sendo que o *Livro das Confissões* pode ser consultado em nove testemunhos dispersos nas bibliotecas da Península Ibérica; no entanto, conservam-se apenas três manuscritos em português (MS Alcobaça 377; MS Alcobaça 378; MS Alcobaça 213). Nos textos portugueses, conhecem-se ao menos três referências a Martim Peres, no capítulo XXVI⁶⁷ e no capítulo LXVII⁶⁸ do *Leal Conselheiro* de D. Duarte; em uma carta de 1431 do Infante D. Fernando, irmão de D. Duarte, direcionada ao prior do Mosteiro de Alcobaça, solicitando o traslado da obra e prometendo devolvê-la depois de ter feito uma cópia. O que indica inclusive que o *Livro das Confissões* circulava entre o mosteiro e a corte portuguesa; por fim, a última aparição é em um dos textos do *scriptorium* do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra.

Derivado do *Livro das Confissões*, o *Diálogo de Robim e do Teólogo* – título dado pelo estudioso português Mário Martins – foi copiado ou traduzido pelo frei cisterciense de Santa Maria do Bouro, Francisco de Melgaço, em meados do século XV. O *Diálogo de Robim e do Teólogo* é uma pequena obra de autoria anônima, existente na Biblioteca Nacional de Portugal (Cód. Alc. CCXCI/200 fls. 195r-219v). No mesmo período, o *Virgeu da Consolaçon*, atribuída ao frei Jacobo de Benavente, frade dominicano do século

⁶⁶ NORTE, Armando José Gomes do. **Letrados e Cultura Letrada em Portugal (sécs. XII e XIII)**, p. 508.

⁶⁷ “E por em grandemente e per muitas partes os senhores erramos e caímos em el, porque a tantas cousas somos obrigados de bem fazer, as quaes leixamos ou bem nom comprimimos por seguir voontade, vencendonos per fraqueza, e assi obrando outros feitos, em que nosso tempo ou bies despendemos no que poderíamos bem scusar, segundo se poderá veer em üu livro que chamam de Martim Pires, em que toca os pecados que perteeçem aos senhores de maior e mais somenos estados”. DUARTE. **Leal Conselheiro**. Ed. crítica, introd. e notas de Maria Helena Lopes de Castro; prefácio de Afonso Botelho. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, p. 105.

⁶⁸ “E teendo esto acerca scripto, vi, em üu livro que se chama Verdades da Theolosia, üa outra dos pecados que me pareceo bem, a qual vos mandei tornar em nossa linguagem e aqui screver por haverdes d'eles mais comprida enformaçom. E dos pecados que perteeçem a cada üu estado, em üu livro que fez üu que se chama Martim Pirez, he feita boa declaraçom, segundo vos ja demostrei”. DUARTE. **Leal Conselheiro**, p. 260.

XIV, foi compilada em português pelo *scriptorium* de Alcobaça no século XV. A obra parece ter gozado de uma certa repercussão entre os religiosos do período, porque foi nomeada entre os códices do Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Matozinhos e foi referenciada no inventário da mesma biblioteca em 1484, especificando que um deles, o chamado *Viridario*, estava em castelhano. Portanto, existem dois códices e um incunábulo castelhano com nomes iguais: o *Virgeu da Consolaçon*, em português (cód. Alcobacense CCXLIV/221); um códice da biblioteca escurialense; e, por fim, o incunábulo *Viridario*, impresso em castelhano na cidade de Sevilha no ano de 1497.⁶⁹

Entre os tratados pastorais impressos, destacamos primeiro o livro *Sacramental* de Clemente Sánchez de Vercial,⁷⁰ impresso em 1488 a partir de uma tradução portuguesa do castelhano, uma vez que o *Inventário de Santa Maria da Ínsua* (Caminha) de 1474, elaborado por Frei João da Póvoa, indica a existência de um manuscrito do *Sacramental* em português, o que significa que a dita obra já circulava em Portugal muito antes de ser impressa. O *Sacramental* é um manual de confissão, destinado à instrução dos párocos, especialmente os curas de almas, porque eles são ignorantes “para instruir e ensinar a fé e crença e as outras coisas que pertencem a salvação, mas ainda não sabem o que todo bom cristão deve saber”.⁷¹ Do *Sacramental* se conhecem quatro manuscritos, e há notícia de dezoito edições impressas nos séculos XV e XVI, sendo treze em castelhano, uma em catalão e quatro em português. Das edições em português, duas foram impressas no século XV, em Chaves em 1448 e em Braga entre 1494 e 1500; e duas foram impressas no início do século XVI, em Lisboa em 1502 e em Braga em 1539. Além disso, existe um exemplar incompleto na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (B.N. 160), que se supõe pertencer à edição de 1488, impressa em Chaves, que teria sido doado pelo colecionador João António Marques, nos finais do século XIX. Outro manual de confissão, intitulado *Tratado de Confissom*, foi impresso em Chaves em 1489 e descoberto em 1965. Escrito em ambiente conventual, a obra é dedicada exclusivamente aos curas de almas; no entanto, o fato de a obra se encontrar na cidade de Chaves levou os estudiosos a considerarem que a referida obra se destinava aos confessores dos penitentes, que em peregrinação se dirigiam a Santiago de Compostela, dada a sua proximidade com Chaves;

⁶⁹ MARTINS, Mário. **Estudos de literatura medieval**. Braga: Livraria Cruz, 1956, p. 61-72.

⁷⁰ De acordo com José Barbosa Machado, Clemente Sánchez de Vercial (1370-1426) foi um bacharel em leis, cônego da catedral de León e arcediogo de Valderas. Começou a escrever o *Sacramental*, como ele próprio indica no prólogo da obra, em Siguença a 3 de agosto de 1421, e finalizou o texto na cidade de Leão em março de 1423.

⁷¹ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 32.

outros autores, entretanto, consideram que o *Tratado de Confissom* não era um manual do peregrino, mas um guia do confessor, tendo sido impresso em Chaves em virtude da sua proximidade com os centros tipográficos galegos e castelhanos.⁷²

Por sua vez, o exemplar *Evangelhos e Epístolas com suas Exposições em Romance* foi impresso em língua portuguesa na cidade do Porto no dia 25 de outubro de 1497 por Rodrigo Álvares para ilustração dos clérigos portugueses, a partir de uma versão castelhana. O livro foi inicialmente publicado em latim em várias cidades da Europa. A autoria da obra é atribuída a Guilherme Parisiense, mas não há um consenso. A tradução do latim para o castelhano foi feita por Gonçalo de Santa Maria, jurista do arcebispado de Saragoça e cronista da corte de Aragão, entre 1479 e 1484. Em 1485 foi impressa pela primeira vez em Saragoça, por Pablo Hurus e reeditada em 1493 por um impressor anônimo de Salamanca.⁷³ Em seguida, precisamente em 1497, a obra foi traduzida do castelhano para o português por Rodrigo Álvares, devido à dificuldade crescente de se entender o latim. O único exemplar conhecido da edição portuguesa se encontra na Biblioteca Nacional de Portugal, catalogado sob o nº INC. 533. Igualmente, outro tratado para levar a cabo a formação da classe clerical, o *Cathecismo Pequeno*, foi escrito pelo bispo de Ceuta D. Diogo Ortiz – confessor da rainha D. Leonor –, no final do século XV e impresso em 1504 na cidade de Lisboa. Até o momento, conhecem-se duas versões do *Cathecismo Pequeno*: a que foi impressa em 1504, na cidade de Lisboa pela tipografia de Valentim Fernandes, guardada na Biblioteca Nacional de Portugal (res-163-a,) e a manuscrita, que se encontra na Biblioteca Pública e Municipal do Porto (Cód. BPMP 1738).

Desse modo, a prática penitencial se enquadrava dentro de uma crescente política de reforma jurídica, moral e espiritual que, ao fim e ao cabo, estimulou a publicação de obras de teor didático dedicadas em grande medida ao ensino do exame de consciência e da administração do sacramento da confissão. Em Portugal, especificamente, durante as duas primeiras dinastias, os confessores eram predominantemente franciscanos; D. Duarte, por exemplo, teve como confessor Fr. Afonso Saco, Fr. Afonso do Paraíso e Fr. Gil Lobo, no entanto, a partir de D. João III (1502-1557), os reis portugueses entregam o exame de suas consciências aos jesuítas. Os mendicantes, sobretudo os franciscanos,

⁷² **TRATADO de Confissão**, p. 10.

⁷³ ANSELMO, Artur. **Origens da imprensa em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 186.

propagaram através da pregação e da confissão uma ascese pautada no exercício da humildade, na temperança, na renúncia dos bens materiais, na mortificação do corpo e na observância da castidade.

Os confessores deveriam ser impreterivelmente piedosos, letrados, íntegros e prudentes.⁷⁴ A segunda constituição do *Sínodo de D. João Afonso Esteves de Azambuja*, presidido no dia 13 de janeiro de 1403, em Lisboa, por exemplo, admoesta em língua portuguesa, que “todos os clérigos e especialmente os de ordens sacras”, como os cura de almas, que desconheciam seus ofícios e os rudimentos da fé, que deveriam ensinar os outros, aprenderem a gramática “para por ela entenderem o que rezam e lerem”, sob pena de perderem seus benefícios após a primeira visitação que se fizer. Os que tivessem cura de almas deveriam trabalhar para “saber bem e cumpridamente quais e quantos são os artigos da fé e sacramentos da santa Igreja e preceitos da lei e as sete obras de misericórdia e sete pecados principais mortais e que penitência devem de fazer aqueles que cometem [...]”.⁷⁵

Paralelamente à literatura penitencial, nesse período destacam-se outras obras de mística religiosa e ascética e um pequeno conjunto de obras de edificação, que estabelecem normas de comportamentos destinadas à elevação espiritual e à instrução individual, como é o caso do *Livro de Isaac* de Isaac de Nínive, traduzido para o grego no final do século VIII ou início do século IX e, mais tarde, para o latim entre os séculos XIV e XV. Entre as línguas ibero-românicas, a obra de Isaac foi traduzida ainda para o catalão, para o espanhol e para o português entre os séculos XV e XVI.⁷⁶ Em língua portuguesa tem-se notícia de apenas quatro testemunhos com tradução medieval portuguesa do *Livro de Isaac*: o cód. 50-2-15 da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro; o cód. alc. 461 da Biblioteca Nacional de Portugal; o cód. alc. 281 da Biblioteca Nacional de Portugal; e o cód. CXIII/1-40 da Biblioteca Pública de Évora.⁷⁷ A chegada do *Livro*

⁷⁴ MARQUES, João Francisco. Franciscanos e Dominicanos Confessores dos Reis Portugueses das duas Primeiras Dinastias. **Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas**. Porto, Anexo V. 53-60, 1993, p. 54.

⁷⁵ SÍNODO de D. João Afonso Esteves de Azambuja, 13 de Janeiro de 1403. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). **Synodicon Hispanum**. V. 2. const. 2, p. 320.

⁷⁶ Em **catalão**, subsistem três cópias da obra de Isaac de Nínive. **Uma delas**, do séc. XV, pertencente ao **Mosteiro de São Lourenço do Escorial**; a **segunda** do final do século XVI, da **Biblioteca Universitária de Barcelona**; e a **terceira** é da **Biblioteca Capitular e Colombina de Sevilha**. Em **espanhol**, o único testemunho manuscrito medieval da obra de Isaac de que se tem notícia é o códice que fora descoberto e estaria sendo estudado pelo Reverendo Melquíades Andrés, porém não só o estudo em questão não parece ter sido publicado **como o próprio códice se perdeu**.

⁷⁷ CAMBRAIA, César Nardelli. A circulação do *Livro de Isaac* em Portugal. **Filologia Linguística Portuguesa**. Minas Gerais. N. 6, p. 101-114, 2014.

de Isaac a Portugal, muito provavelmente se deu por meio de alguma ordem religiosa, não apenas em virtude da natureza do seu conteúdo, mas também porque dois dos exemplares pertenciam ao patrimônio do Mosteiro de Alcobaça.

Outra obra do gênero ascético-místico, o *Horto do Esposo*, escrita originalmente em português, provavelmente por um monge – há de se considerar, inclusive, que o autor possa ter dedicado a dita obra a sua irmã e companheira da casa divinal e humanal, ou seja, irmã dele pelo sangue e pelo espírito, sugerindo, pois, que ambos eram religiosos – ,⁷⁸ e redigida entre a passagem do século XIV para o XV. O *Horto do Esposo* é um texto monacal, oriundo especificamente do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça. Há dois códices alcobacenses presentes na Biblioteca Nacional de Portugal, o AIC. 198/CCLXXIII (da primeira metade do séc. XV) e o ALC. 212/CCLXXIV (1481-c. 1500). Além dos códices alcobacenses, existiram exemplares em algumas bibliotecas medievais, nomeadamente na do Rei D. Duarte e na do Condestável D. Pedro de Portugal.⁷⁹ Nesse sentido, por trazer prescrições para monges e para leigos, e ainda mais por integrar bibliotecas particulares, o *Horto do Esposo* circulava e enriquecia simultaneamente os homens do monastério e da corte.

Motivada pelo mesmo espírito, o *Boosco Deleitoso* foi uma obra redigida em Portugal entre os séculos XIV e XV, mas impressa no dia 24 de maio de 1515 na cidade de Lisboa por Hermão Campos, a pedido de D. Leonor. A obra foi dada a conhecer por meio de dois exemplares: um incompleto, sem a página de rosto e o preâmbulo, que se encontra na Biblioteca Nacional de Portugal (res-176-a); e outro, que constava no inventário da livraria de D. Manuel II, que fora vendido em leilão. Acredita-se, inclusive, que a rainha teria usado uma das edições em proveito próprio, já que, viúva há mais de vinte anos de D. João II, recolheu-se no Convento da Madre de Deus, para dedicar-se exclusivamente à salvação de sua alma.⁸⁰ Vale notar ainda que quase a metade do livro impresso por Hermão de Campos reproduz o *De vita solitária* de Petrarca, iniciado na quaresma de 1346 e concluído dez anos depois em Milão. Isso não significa que o *Boosco Deleitoso* seja uma mera tradução do latim petrarquista, pois o autor anônimo do *Boosco Deleitoso* apresenta uma obra mais espiritual, menos erudita e mais poética.⁸¹

⁷⁸ MARTINS, Mário. **Estudos de literatura medieval**. Braga: Livraria Cruz, 1956, p. 431.

⁷⁹ MARTINS, Mário. **Estudos de literatura medieval**. Braga: Livraria Cruz, 1956, p. 431.

⁸⁰ MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). **A literatura doutrinária na corte de Avis**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 110.

⁸¹ MARTINS, Mário. **Estudos de literatura medieval**. Braga: Livraria Cruz, 1956, p. 140.

Por sua vez, a prosa teológica de índole ascética e mística, *Castelo Perigoso*, escrita por um monge francês chamado Robert, professo da Ordem da Cartuxa, para sua prima Rose, freira da Ordem Fontevrault, e redigida em língua portuguesa entre os séculos XIV ou XV.⁸² O *Castelo Perigoso* é a denominação genérica dos sete *Tratados Cartusianos*. A obra inscreve-se nos quadros de uma cultura religiosa e de fundamento monástico, e atualmente se encontra na Biblioteca Nacional de Portugal (Cód. CCLXXVI/199). O primeiro desses tratados tem por título *Castelo Perigoso*, e seguem-se: *Dos benefícios de Deus*, *Do livro da consciência e do conhecimento próprio*, *Da amizade e das qualidades do amigo*, *Das penas do Inferno*, *Das alegrias do Paraíso* e o *Livro dos três caminhos e dos sete sinais do amor embebedado*.

Do mesmo modo, a *Vita Christi* de Ludolfo de Saxônia, professo da Ordem dos Frades Pregadores que nasceu no final do século XIII, foi traduzida para a língua portuguesa no século XV e integra uma série de outras obras que alimentavam a vida espiritual da corte. Uma primeira versão dos cadernos iniciais foi realizada por Fr. Nicolau Vieira, abade de Maceira Dão, em época anterior à confecção do *Leal Conselheiro*, isto é, entre os anos de 1428 e 1438, pois seu autor, D. Duarte, reproduz uma parte da *Vita Christi*. Posteriormente, D. Fr. Estevão de Aguiar, abade do Mosteiro de Alcobaça, ordenou a Fr. Bernardo que traduzisse todo o livro, sendo que a primeira parte foi acabada em 1445 e atualmente pertence à Biblioteca Nacional de Portugal, códice alcobacense CCLXXIX/451; a segunda parte da obra conserva-se na mesma biblioteca sob o códice alcobacense CCLXXX/452. No ano seguinte, em virtude da morte de Fr. Estevão de Aguiar, Dom Gonçalo de Ferreira manda Fr. Bernardo traduzir o resto da obra, também conservado na Biblioteca Nacional de Portugal, códice alcobacense CCLXXXI/423. E entre 1445 e 1446 foi mais uma vez traduzida por Fr. Bernardo “do latim em linguagem portuguesa à muito alta Princesa Infanta Dona Isabel, Duquesa de Coimbra e Senhora de Montemor”⁸³ ou D. Isabel de Urgel, esposa do Infante D. Pedro, Duque de Coimbra. A tradução feita a pedido de D. Isabel terá servido de base para o

⁸² “Prosa teológica de índole ascética e mística, os *Tratados Cartusianos* (Cód. CCLXXVI/199) foram redigidos em língua portuguesa em finais da Idade Média e dados a conhecer sob a denominação genérica de *Castelo Perigoso*. Originalmente, a obra foi escrita em francês por um monge de nome Robert, professo da Ordem da Cartuxa e atualmente se encontra na Biblioteca Nacional de Portugal. O primeiro desses tratados tem por título *Castelo Perigoso*, e seguem-se *Dos benefícios de Deus*, *Do livro da consciência e do conhecimento próprio*, *Da amizade e das qualidades do amigo*, *Das penas do Inferno*, *Das alegrias do Paraíso* e o *Livro dos três caminhos e dos sete sinais do amor embebedado*”. TRATADOS CARTUSIANOS. In: FREI. LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário de Literatura Medieval Galego e Portuguesa**, p. 150.

⁸³ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. vol. I, 2010, p. 636.

texto impresso⁸⁴ em língua portuguesa, na cidade de Lisboa entre 14 de maio e 20 de novembro de 1495,⁸⁵ pelos alemães Valentim Fernandes, natural de Morávia e Nicolau de Saxônia,⁸⁶ a pedido de D. Leonor.

Por sua vez, a obra ascética *Disciplina dos Monges*⁸⁷ foi compilada no século XIV e erroneamente atribuída a S. Bernardo de Claraval. A *Disciplina dos Monges* (Cód. ALC. 200) inclui a obra *De Institutione Novitiorum* ou *Da Disciplina dos Noviços* de Hugo de São Vitor, trazendo algumas passagens da *Regra de S. Bento* e outras passagens anônimas. Igualmente, a obra mais representativa do movimento da *Devotio Moderna*, a *Imitação de Cristo* (B. P. M. P. COTA M-FA-18) de Tomás de Kempis⁸⁸ foi traduzida para a língua portuguesa em 1468, pelo Frei João Álvares – abade comendatário do mosteiro de Paço de Sousa na diocese do Porto, primeiro reformador da Ordem de S. Bento em Portugal e secretário e biógrafo do Infante D. Fernando –, que em viagem à Flandres, em 1467, tomou contato com a dita obra e decidiu traduzi-la para edificação espiritual dos seus monges. Por fim, o *Espelho da Cruz*, de Frei Domingos Cavalca,⁸⁹ foi traduzido do italiano para a língua portuguesa na fronteira entre o século XV e o primeiro quartel do século XVI. O *Espelho da Cruz* é um tratado alcobacense de matriz ascética, disponível na Biblioteca Nacional de Portugal: ALC 89, originalmente escrito em língua italiana no primeiro quartel do século XIV, mas traduzido para a língua portuguesa na

⁸⁴ Ludolfo de SAXÔNIA foi professo da Ordem dos Frades Pregadores. Nasceu no final do século XIII, na SAXÔNIA, e faleceu em Estrasburgo em 1377. **Dicionário de Literatura Medieval Galego e Portuguesa**, p. 684-685.

⁸⁵ Segundo José Barbosa Machado, a tradução da *Vita Christi* foi impressa, como já foi referido, em 1495, na cidade de Lisboa por Valentino de Morávia em parceria com Nicolau da Saxônia, em três volumes, com quatro partes. O volume I contém a primeira parte (cód. alc. CCLXXIX-451) e foi impresso em 14 de agosto; o volume II contém a segunda (cód. alc. CCLXXX-452), e a terceira parte (cujo paradeiro se desconhece) foi impressa entre 7 de setembro e 20 de novembro; e o volume III contém a quarta parte (cód. alc. CCLXXXI – 453), tendo sido impresso em 13 de maio.

⁸⁶ **Dicionário de Literatura Medieval Galego e Portuguesa**, p. 684-686; NASCIMENTO, A. Aires. A tradução portuguesa da *Vita Christi* de Ludolfo da Saxônia: obra de príncipes em “serviço de Nosso Senhor e proveito comum”. **Didaskalia**, XXIX, p. 563-587, 1999; BARBATO, Marcelo; CHAUVEAU, Jean-Paul; FERNÁNDEZ-ORDÉÑEZ, Inés. Entre o manuscrito e o impresso: a *Vita Christi* como testemunho de mudança linguística. **Actes du XXVIIe Congrès international de linguistique et de philologie romanes** (Nancy, 15-20) juillet 2013. Section 8 : Linguistique variationnelle, dialectologie et sociolinguistique, 2016.

⁸⁷ CARTER, Henry H. **Paleographical Edition and Study of The Language of a Portion of Codex Alcobacensis 200**. Filadélfia, University of Pennsylvania, 1938, p. 360-395.

⁸⁸ Segundo Artur Anselmo, o monge Tomás de Kempis foi natural da povoação de Kempen, que viveu (longos anos) e morreu no convento Bergklooster, na pitoresca e antiga cidade holandesa de Zwolle, outrora uma das mais ricas dos Países Baixos. ANSELMO, Artur. **Origens da imprensa em Portugal**, p. 71.

⁸⁹ CAVALCA, Domingos. **Espelho da Cruz**. In: BICO, M. I. M *Espelho da Cruz: tradição, transmissão e tradução*. 2021. Dissertação (Mestrado em Crítica Textual) — Lisboa, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2021. 3 v. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10451/4893>. Acesso em: 26 jun. 2022. Obra original disponível em: <https://bit.ly/3aYI5s0>.

fronteira entre o século XV e o primeiro quartel do século XVI. O tratado tem por objetivo transmitir os fundamentos doutrinários da igreja cristã a partir de uma reflexão sobre a Paixão de Cristo. O livro era fundamental numa comunidade monástica, pois, além de auxiliar durante os ritos litúrgicos, era um instrumento de formação dos monges, nesse caso, dos monges alcobacenses.

Concomitantemente, mas fora dos conventos e mosteiros, destacam-se as obras edificantes de origem laica, tal como o *Leal Conselheiro* de D. Duarte, composto entre 1428, ano de casamento do rei com D. Leonor, já que fora escrito por requerimento de sua mulher e 1438, quando D. Duarte morre. Contido em um manuscrito único, o códice “*Portugais 5º*” pertence à Biblioteca Nacional de Paris, pois muito provavelmente a obra foi transportada para fora de Portugal pela própria rainha viúva, que se retirou para Toledo em 1440, tendo sido descoberta apenas no século XIX. No seu *Leal Conselheiro*, D. Duarte atesta seu interesse por assuntos concernentes a práticas penitenciais, tendo em vista a sua referência a dois livros de Martin Pérez, provavelmente o referido *Livro das Confissões*, bem como faz referência à *Vita Christi*. Além disso, o rei se interessava pela literatura edificante, visto que o *Horto do Esposo* e a *Corte Enperial* integram seu inventário, traduzindo uma espiritualidade leiga.⁹⁰ De fato, a *Corte Enperial*, obra escrita em catalão no século XIV, mas traduzida para a língua portuguesa no primeiro quartel do século XV, integra os “livros de linguagem do claro rei Dom Duarte”,⁹¹ logo, pode-se inferir que a obra circulava no âmbito cortês e que a morte do rei, em 1438, é a data limite para a sua datação. A *Corte Enperial* está catalogada como manuscrito 1699 na Biblioteca Pública Municipal do Porto e foi guardada por D. Afonso Vasques de Calvos.⁹²

Da mesma forma, *O Livro das Tres Vertudes a Insinança das Damas* de Christine de Pizan foi traduzido do francês para a língua portuguesa a pedido da rainha D. Isabel. *O Livro das Tres Vertudes a Insinança das Damas* trata especificamente da educação das mulheres de todos os estratos sociais. Na língua original são conhecidos vinte e um manuscritos originais. Em língua portuguesa, existem duas versões: a primeira intitulada *O Livro das Tres Vertudes a Insinança das Damas*, que se encontra na Biblioteca

⁹⁰ BARREIRA, Catarina Fernandes. O Mosteiro de Sta. Maria da Vitória e a vocação moralizante das gárgulas do Panteão Duartino. In: BARREIRA, Catarina Fernandes; SEIXAS, Miguel Metelo (Coor.). **D. Duarte e a sua época: arte, cultura, poder e espiritualidade**. Lisboa: IEM - Instituto de Estudos Medievais; CLEGH - Centro Lusíada de Estudos Genealógicos, Heráldicos e Históricos, 2014, p. 201.

⁹¹ DUARTE. **Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)**. Edição diplomática. Transcrição de João José Alves Dias. Lisboa: Estampa, 1982, p. 206-209.

⁹² CORTE ENPERIAL. In: FREI. LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário de Literatura Medieval Galego e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993, p. 169.

Nacional de Madrid; e a segunda, chamada *O Espelho de Cristina*, impressa em 1518, nas oficinas de Herman de Campos, por ordem da Rainha D. Leonor, que se encontra na Biblioteca Nacional de Portugal. Em linhas gerais, essa literatura moralizante constitui-se integralmente de obras escritas ou traduzidas para a língua portuguesa, o que teria contribuído, acreditamos, para a sua circulação fora dos contextos monásticos e conventuais, difundindo-se entre a nobreza erudita.⁹³ A lei da oferta e da procura impunha a escolha de obras escritas em língua vernácula, de forma que se pode dizer que ela não foi feita ao acaso e que raramente saíam de seus acanhados limites de circulação.⁹⁴

Como podemos perceber, entre as variadas obras penitenciais e edificantes portuguesas, compiladas entre os séculos XIV e XV, destacam-se as obras conservadas no mosteiro cisterciense de Santa Maria de Alcobaça, fundado entre 1148 e 1152, durante o reinado de D. Afonso Henriques.⁹⁵ Com o objetivo de fomentar a própria aprendizagem dos principais rudimentos da fé cristã, os monges alcobacenses começaram a investir na produção de obras em vernáculo, principalmente com lições relativas à correção dos pecados e à celebração dos sacramentos. No que se refere às obras pastorais manuscritas da Biblioteca de Alcobaça,⁹⁶ escritas ou traduzidas para o português, destacamos o *Livro de Isaac*, o *Livro das Confissões*, o *Diálogo de Robim e do Teólogo*, a *Explicação das Obras de Misericórdia*, o *Virgeu da Consolaçon*, a *Corte Enperial*, o *Horto do Esposo*, a *Disciplina dos Monges*, a *Imitação de Cristo*, o *Castelo Perigoso* e o *Espelho da Cruz*. Os monges sempre reservavam algum tempo para a leitura, no claustro, “entre as obras de Prima e de Tércia, entre a missa conventual e a Sexta e, no inverno, também entre a Sexta e a Noa”.⁹⁷ Além disso, o estudo da doutrina proliferou, sobretudo, nos contextos monásticos, sendo menos valorizado no interior da hierarquia secular, excetuando os clérigos chamados a dirigir dioceses; de qualquer maneira, muitos deles proviam das comunidades cenobíticas.⁹⁸

⁹³ BARREIRA, Catarina Fernandes. O Mosteiro de Sta. Maria da Vitória e a vocação moralizante das gárgulas do Panteão Duartino. In: BARREIRA, Catarina Fernandes; SEIXAS, Miguel Metelo (Coor.). **D. Duarte e a sua época: arte, cultura, poder e espiritualidade**, p. 200.

⁹⁴ ANSELMO, Artur. **Origens da imprensa em Portugal**, p. 271.

⁹⁵ GOMES, Saul António. **Visitações a Mosteiros Cistercienses em Portugal: Séculos XV e XVI**. Lisboa: Edição do Instituto Português do Património Arquitectónico (IPPAR), 1998.

⁹⁶ LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**, p.32.

⁹⁷ MATTOSO, José. **O Monaquismo Ibérico e Cluny**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 233.

⁹⁸ NORTE, Armando José Gomes do. **Letrados e Cultura Letrada em Portugal (sécs. XII e XIII)**, p. 576.

A atividade intelectual portuguesa dos séculos XIV e XV estava ligada principalmente às traduções,⁹⁹ o que significa que as obras medievais de natureza religiosa, escritas em língua portuguesa, formam um patrimônio medieval mais geral, já que são frutos das traduções ou adaptações de outras obras de outros reinos cristãos. No entanto, estas obras têm grande importância didática para a história da formação da língua literária, excetuando as obras originalmente portuguesas como o *Diálogo de Robim e do Teólogo*, o *Horto do Esposo*, o *Boosco Deleitoso* e o *Leal Conselheiro* de D. Duarte, rei da dinastia de Avis. Aliás, a geração avisina singularizou-se, entre outros aspectos, pelo seu gosto pelas letras e por ter impulsionado uma produção escrita cada vez mais “secularizada”¹⁰⁰ e edificante, a exemplo do *Leal Conselheiro*, escrito no século XV.

Com a invenção da imprensa, no final do século XV, os manuais de doutrina cristã passam a ser lidos e manuseados por um maior número de pessoas,¹⁰¹ sem que se possa dizer que o livro impresso tenha substituído completamente o manuscrito, algo que demorará muito tempo a acontecer.¹⁰² Exemplo disso é o *Sacramental*, o *Tratado de Confissão*, a *Vita Christi*, os *Evangelhos e Epístolas com suas Exposições em Romance*, o *Cathecismo Pequeno* e o *Boosco Deleitoso*. Estas obras testemunharam uma época marcada pelo relaxamento de costumes nas ordens monásticas, pela rivalidade na hierarquia do clero secular, pelas ambições materiais, pelo abandono das paróquias pelos prelados e, como indicado, pelo despreparo cultural do clero;¹⁰³ daí a denúncia feita pelo autor anônimo da obra *Tratado de Confissão*¹⁰⁴ àqueles que, movidos pelo pecado da

⁹⁹ MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *A literatura doutrinária na corte de Avis*, p. 13.

¹⁰⁰ BOISSELLIER, Stéphane; DARBORD, Bernard & MENJOT, Denis. *Langue Médiévales Ibériques...* p. 58.

¹⁰¹ BELINQUETE, José. *História da Catequese em Portugal, Brasil, Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Timor-Leste*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2011, p. 256

¹⁰² ROSA, Maria de Lourdes. Sagrado, devoções e religiosidade. In: MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal. Idade Média*. Coord. de Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2011. v. 1, p. 376-401.

¹⁰³ ANSELMO, Artur. *Origens da imprensa em Portugal*, p. 270.

¹⁰⁴ *TRATADO de Confissão: Edição Semidiplomática, Estudo Histórico e Linguístico*. In. MACHADO, José Barbosa. Braga: Edições Vercial, 2003.

cobiça, fizeram o Cisma¹⁰⁵ na Igreja de Deus.¹⁰⁶ Nesse contexto, não havia consenso sobre qual era de fato a cabeça visível ou vigário de Cristo, a quem todos deveriam obedecer e com quem deveriam permanecer unidos. Com o tumulto e confusão exterior, a vida interior aparecia como uma alternativa para os fiéis, que buscavam uma ligação direta com a pessoa de Jesus Cristo, dadas as incertezas quanto ao seu verdadeiro representante terreno.¹⁰⁷ Assim, as obras pastorais e edificantes dos séculos XIV e XV prefiguram indiretamente ora a divisão da Igreja, ora o fim do Cisma do Ocidente, isto é, a restituição da Igreja, através do retorno da alma ao Pai pela remissão.¹⁰⁸ Inclusive, a crítica direta feita pelo autor anônimo sobre as consequências do Cisma do Ocidente permite situar a escrita do *Tratado de Confissom* entre os anos de 1378 e 1417, período em que ocorreu o Grande Cisma.

A presença de escassos exemplares de literatura edificante e de manuais de confissão na Península Ibérica durante o século XIII faz pensar que os efeitos reformadores do IV Concílio de Latrão de 1215 foram quase nulos no decorrer do respectivo século;¹⁰⁹ no entanto, a sua implementação parece ter sido o ponto de partida de uma reforma que se alargou durante os séculos XIV e XV, impulsionando, sobretudo, a prática do exame de consciência, através da institucionalização da confissão auricular e anual. Ademais, foi só a partir do século XIV que muitas das dioceses do território ibérico se consolidaram como polos de instrução da fé, fortalecendo, assim, a prática pastoral.¹¹⁰ Em Portugal, especificamente, foi só no momento em que a cobrança de dízimos começou a se generalizar, a partir da segunda metade do século XIII e princípio do século XIV,

¹⁰⁵ O Cisma do Ocidente (1378 - 1417) foi estimulado pela rivalidade anglo-francesa. As nações que apoiavam a França reconheciam o Papa de Avinhão, e as nações partidárias da Inglaterra obedeciam ao Papa de Roma. Em Portugal, a Dinastia de Avis mostrava predileção por Urbano VI, mantendo a obediência a Roma, no entanto, a posição do alto clero português não foi unânime, resultando em numerosas divisões internas no âmbito dos bispados. Tanto é que depois que o Concílio de Constança decretou Martinho V como o futuro e único pontífice da Igreja, ainda houve bispos portugueses, como Luís do Amaral, bispo de Viseu, presidindo a deposição do então Papa Eugênio IV em 1439. BAPTISTA, Júlio César. **Portugal e o Cisma do Ocidente**. Lisboa: Lusitania Sacra, 1956, p. 5; MARQUES, A. H. de Oliveira. **Portugal na crise dos séculos XIV e XV**, p. 378-379; CARVALHO, José Adriano de Freitas. **Antes de Lutero: A Igreja e as Reformas Religiosas em Portugal no século XV. Anseios e Limites**. Porto: CITCEM; Edições Afrontamento, 2016, p. 15-16.

¹⁰⁶ **TRATADO de Confissão**, p. 55.

¹⁰⁷ VILLOSLADA, Ricardo. **Rasgos característicos de la “Devotio Moderna”**, p. 339.

¹⁰⁸ PIMENTEL, Antonio Marcos Gonçalves. **O monge, a irmã e o Orto do Esposo**. Niteroi: Editora da Universidade Federal de Fluminense, 2009, p. 49.

¹⁰⁹ SÁNCHEZ HERRERO, José. **La literatura Catequética en la Península Ibérica, 1236-1553**. En la España Medieval. Tomo y. Editorial de la Universidad Complutense. Madrid, 1986.

¹¹⁰ TEODORO, Leandro Alves. Vocábulo para ordenar o espírito (Portugal – século XV). **História Unisinos**, Unisinos, 23 (1), p. 38-46, janeiro/abril 2019, p. 44.

que se desencadeou o movimento de delimitação dos territórios paroquiais.¹¹¹ Em 1289, precisamente, os bispos portugueses se queixavam por não poderem estabelecer as fronteiras de suas freguesias, o que fez com que D. Dinis autorizasse a delimitação, contanto que os fregueses fossem avisados com três domingos de antecedência e publicamente; o que parece ter colocado fim às resistências à implementação do dízimo e consequentemente delimitado as paróquias; esse processo parece ter se consumado em 1331, quando o vigário-geral de Coimbra instrui as áreas que ainda não estavam integradas em nenhuma paróquia.¹¹²

Até meados de Quatrocentos, surgem as seguintes novas igrejas ou capelas: S. João Batista e S. Lourenço em Monte Real; ermida de S. Francisco, na freguesia de Colmeias em 1313; S. Cristóvão da Caranguejeira em ano anterior a 1337; Santa Maria de Pataias, S. Mamede de Alcogulhe, Santa Iria da Torre, S. Valério de localização incerta; S. Mamede da Serra, S. Bartolomeu e S. Bento do Freixial, na freguesia do Arrabal; Santa Eufêmia de Sirol e S. Paulo de Amor, construídas antes de 1431 ou 1399.¹¹³ De apenas 19 centros de culto em 1211, no final da Idade Média, chegou-se a 54 centros.¹¹⁴ Sobre uma área perfeitamente definida, os fregueses eram obrigados a frequentar exclusivamente sua igreja paroquial para receber os sacramentos e contribuir com a tributação eclesiástica.¹¹⁵ As igrejas e as ordens mendicantes constituíam os pilares de uma concreta pastoral urbana,¹¹⁶ que visava, ao fim e ao cabo, aproximar-se de cada

¹¹¹ PARÓQUIA. AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal. J-P.** Rio do Mouro: Círculo de Leitores SA e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001. JP, p. 373.

¹¹² PARÓQUIA. AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal. J-P,** p. 376.

¹¹³ Registam-se também as capelas de S. Martinho das Várzeas, Espírito Santo de Poial, na freguesia do Souto, S. Pedro da Gândara, Santa Maria da Batalha – depois orago de Santa Cruz –, Santo Antão da Faniqueira, Jesus da Golpilheira, Nossa Senhora da Canoeira, S. Sebastião de Regueira de Pontes, entre outras de que não se tem notícias seguras. GOMES, Saul António. Organização Paroquial e Jurisdição Eclesiástica no Priorado de Leiria nos séculos XII a XV. **Lusitania Sacra.** Vol. 4, pp. 163-310, 1992, p. 207.

¹¹⁴ GOMES, Saul António. Organização Paroquial e Jurisdição Eclesiástica no Priorado de Leiria nos séculos XII a XV, p. 207.

¹¹⁵ RODRIGUES, Ana Maria S. A. A formação da rede paroquial no Portugal Medieval. In: Departamento de Ciências e Técnicas do Património; Departamento de História. (org.). **Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias.** Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, p. 74-75.

¹¹⁶ Essa proposta de governo das almas remete ao século XII, mas começou a ganhar solidez a partir dos séculos XIII e XIV, com “incursões moralizantes” em nível local, ou seja, nos âmbitos das dioceses, a partir sobretudo do uso de obras em língua vernácula como ferramenta de instrução para o aperfeiçoamento individual. Além disso, a prática das visitas no interior das dioceses, pelos arcebispos e bispos – que tinha por intuito instruir e corrigir a vivência cotidiana da doutrina cristã pelos clérigos e fiéis –, marca uma “virada pastoral”, isto é, um revigoramento pastoral e correção dos clérigos diocesanos, e, por meio deles, a correção dos leigos. Essa sistematização da correção deu-se prioritariamente através da publicação de

fiel, para assim instruí-los e corrigi-los, especialmente por meio da pregação, da confissão e da comunhão, motivando-os à interiorização da fé, ao comprometimento pessoal e à contenção de seus gestos e atos mais significativos.¹¹⁷ Entretanto, a partir do século XVI, à luz de novos movimentos religiosos, como a *devotio moderna*, as formas de fé aceitas passam a ser mais internalizadas e vividas em segredo, sem demasiadas expressões corporais, ou seja, práticas indicadoras de maior controle das paixões e dos afetos.¹¹⁸

Em linhas gerais, essas obras buscavam articular uma série de conselhos e advertências que propunham sensibilizar os pregadores incultos e os fiéis letrados, instruindo-os a reformar seus costumes, sobretudo pelo exame de consciência. Tanto os manuais de confissão quanto os tratados de edificação incitavam uma reflexão moral, capaz de levar ao arrependimento; pré-requisito indispensável para a confissão auricular. Essas obras desdobram as mesmas estruturas analíticas, do decálogo aos sete pecados mortais e veniais. O que significa que a distinção entre a literatura clerical reservada aos membros da instituição e à literatura pedagógica destinada aos leigos, estritamente definidos para o cuidado pastoral da Igreja, era pouco precisa e usual no final da Idade Média.¹¹⁹ Vale notar ainda que estas prescrições são particularmente repetitivas, já que estes tratados partilham de uma mesma fonte comum, as Sagradas Escrituras; além disso, são compilações e, de uma tradução a outra, o trabalho foi reescrito.¹²⁰ Ainda assim, pode-se dizer que a repetição de prescrições sugerem a persistência de contínuos atos de transgressões e, ao mesmo tempo, o empenho de letrados em formar uma sociedade pautada na busca por diferentes mecanismos de remissão dos pecados, inspirada pelo ideal de vida virtuosa. Mesmo que restritas aos letrados religiosos e nobres, as prédicas sistematizadas nessas obras acabavam por chegar, pela tradição oral e ainda que de forma difusa, à gente comum das diversas regiões do reino de Portugal, seja por meio da

obras de edificação em língua vernácula e instrução dos homens, principais intermediários da doutrina cristã nesse período. TEODORO, Leandro Alves. Frestas para o aparecimento de escritos devocionais em vernáculo. In: PRIETO, Pablo, Martín; SCHMITT, Jean-Claude; TEODORO, Leandro Alves. **Cativar as almas: Diretrizes para a instrução espiritual (séculos XII-XV)**. São Leopoldo RS: Editora Unisinos, 2022, p. 62-67.

¹¹⁷ COELHO, Maria Helena da Cruz. A festa – a convivialidade. In: MATTOSO, José (Dir.). **História da vida privada em Portugal**. v. 1, p. 146.

¹¹⁸ BOQUET, Damien; NAGY, Piroška. **Sensible Moyen Âge: Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval**. Paris: Édition du Seuil, 2015, p. 298-299.

¹¹⁹ GUITTON, Laurent. **Chapitre IV. La pastorale des vices : Dire la norme morale**. In: La fabrique de la morale au Moyen Âge: Vices, normes et identités (Bretagne, XII^e-XV^e siècles) [en ligne]. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2022 (généré le 20 octobre 2022). Disponível em: <https://doi.org/10.4000/books.pur.184947>. Acesso em: 19 de out. de 2019.

¹²⁰ BOISSELLIER, Stéphane; DARBORD, Bernard & MENJOT, Denis. **Langue Médiévales Ibériques**, p. 307.

confissão ou de pregações nas festas religiosas ou de corte. Ora, num tempo do livro raro, como o aqui estudado, a transmissão de ensinamentos e saberes se dava sobretudo de forma auditiva.¹²¹

Além disso, em sua maioria, os tratados trazem lições específicas para a comunidade leiga. Mais do que isso, os tratadistas procuram diferenciar as prescrições voltadas a leigos, clérigos e religiosos, sobretudo no que se refere às formas de reparação do mal. Por exemplo, os leigos que cometessem fornicção pública seriam condenados a sete anos de penitência, dos quais deveriam cumprir rigorosos jejuns todos os dias, exceto nos domingos e nas festividades determinadas pela Igreja, bem como não deveriam entrar na Igreja durante o primeiro ano de penitência e só podiam comungar quando acabado os sete anos de pena.¹²² Em contrapartida, os clérigos são sentenciados a dez anos de penitência, nos quais deviam, além de jejuar, permanecer vestido de saco¹²³ e em oração.¹²⁴

De qualquer maneira, embora muito mais rigorosas, as prescrições destinadas a religiosos e clérigos se assemelhavam em grande medida às dos laicos, já que foram inspiradas na produção monástica e foram escritas, majoritariamente, por autores oriundos de mosteiros.¹²⁵ De fato, muitas das grandes modificações sofridas nos procedimentos da penitência entre os séculos VI e XVI têm origem nas práticas que vigoravam sobretudo em meios monásticos. Foi dos conventos que se difundiu a penitência tarifada,¹²⁶ a partir do século VII e, posteriormente, a penitência privada, bem

¹²¹ BUESCU, Ana Isabel. **Cultura impressa e cultura manuscrita em Portugal na Época Moderna: uma sondagem**. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Penélope 21, 1999, p. 11.

¹²² PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 349.

¹²³ “Peça de pano ou de pele de forma retangular”. SACO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. vol. IV, p.159.

¹²⁴ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 352.

¹²⁵ MARQUES, A. H. de Oliveira. **A sociedade medieval portuguesa: aspectos de vida cotidiana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1971, p. 41.

¹²⁶ A partir do século VI, a região eclesiástica anglo-saxônica-irlandesa muda conscientemente a prática da penitência pública de excomunhão para a penitência tarifada, tornando, assim, possível a repetição da absolvição não só pelo bispo, mas também pelo sacerdote na sequência do pecado, sejam graves ou leves. Para tanto, as penitências logo puderam ser “trocadas” (por dinheiro, orações repetidas em série, flagelações etc.), de tal modo que se fizeram necessários livros penitenciais pormenorizados, que indicassem a penitência correspondente para cada pecado cometido. Esta nova prática penitencial “tarifada” chegou com os missionários irlandeses-escoceses ao continente, onde, conforme ilustram os livros penitenciais, já estava espalhada por toda parte no século VIII. PENITÊNCIA/PERDÃO. In: EICHER, Peter (dir.). **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. São Paulo: Paulus, 1993, p. 673.

como foi dos conventos que se difundiu o exame de consciência regular que a *devotio moderna*¹²⁷ propagou entre os laicos.¹²⁸

¹²⁷ Ricardo G. Villoslada entende por *Devotio Moderna* aquela corrente espiritual que, na segunda metade do século XIV, brotou nos Países Baixos, por obra principalmente de Gerardo Groote (1340-1384) e de seu discípulo Florentino Redewijns (1350-1400); corrente que foi canalizada para a associação dos irmãos da vida comum e para a congregação agostiniana dos canônicos regulares de Windesheim. No século XV e início do XVI, renovou-se com os seus escritos ascético-místicos – especialmente com a *Imitação de Cristo* –, com o seu magistério, com a direção espiritual dos ambientes claustrais entre o povo cristão. VILLOSLADA, Ricardo. **Rasgos característicos de la “Devotio Moderna”**, p. 315.

¹²⁸ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade IV: Las confesiones de la carne**. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2019, p. 391.

CAPÍTULO 1 A SATISFAÇÃO DOS BENS DA ALMA

A satisfação, como foi referido anteriormente, era a terceira etapa integrante do ato penitencial, e era proposta para reparar a justiça e a ordem, dado o rompimento da relação entre o homem e Deus provocado pelo pecado.¹²⁹ A satisfação também compreendia um aspecto medicinal ou corretivo, que possibilitaria que, no futuro, o fiel não voltasse a pecar.¹³⁰ Nas palavras de D. Diogo Ortiz, o remédio não só teria por função preservar os homens que não pecaram, mas também devolver a saúde daqueles que pecaram. Analogamente, a penitência preveniria o fiel de cair em tentações e ainda corrigiria as ações daquele que pecasse.¹³¹ Assim sendo, o prelado deveria primeiramente buscar e colocar todos os remédios de correção à disposição do penitente, porém, se acaso o fiel não as aproveitasse, corrigindo sua vida, o confessor deveria determinar pena de excomunhão, separando-o da congregação da Santa Igreja, porque, metaforicamente, quando um membro está enfermo e não há melhora, o físico¹³² manda amputar para evitar a corrupção do todo.¹³³ Acometido pelo pecado, o fiel leigo que trazia em si a semelhança divina era admoestado, por meio das penitências, a tratar os ferimentos que sua alma sofreu e as dores do corpo que o acompanhavam.¹³⁴

Entendida como ato de reparação pelos pecados, realizada após a confissão, a satisfação passa, a partir do IV Concílio de Latrão, a ser considerada a forma externa e visível pela qual o penitente manifestava à Igreja e a Deus sua vontade de conversão.¹³⁵ Aliás, a confissão dos pecados tornou-se, de certo modo, uma penitência, e a própria penitência passou a ser definida como satisfação, isto é, a reparação do dano infligido ao próximo e a restituição daquilo que foi tirado indevidamente.¹³⁶ Entretanto, admoesta

¹²⁹ ESPÍRITO SANTO, Arnaldo do. Imagem da sociedade nos Livros Penitenciais. In: MORA, Carlos de Miguel (Coord.). *Vt par delicto sit poena: crime e justiça na Antiguidade*. Coimbra: Universidade de Aveiro, 2005.

¹³⁰ FOUCAULT, Michel. Aula de 19 de fevereiro de 1975. In: *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 230.

¹³¹ ORTIZ, D. Diogo. *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz*, p. 256.

¹³² “Assim se chamavam os médicos por excelência”. FÍSICO. In: VITERBO, Joaquim de S. R. *Elucidario*. Vol. I, p. 330.

¹³³ BENAVENTE, Jacobe. *Virgeu de Consolaçon*. In: VEIGA, Albino de Bem (ed.) Porto Alegre: Livraria do Globo, 1958, p. 111.

¹³⁴ GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*, p. 289.

¹³⁵ FLÓREZ, Gonzalo. *Penitencia y Unción de enfermos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 154.

¹³⁶ PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 54.

Martim Peres que mais agradava a Deus as emendas cumpridas internamente, por meio de grande contrição, de fé, de amor e de corregimento¹³⁷ de vida, do que as penitências cumpridas externamente, como fez a pecadora arrependida Maria Madalena, que, com lágrimas de arrependimento, quitou logo toda a sua dívida. Ou seja, o encontro com Jesus foi suficiente para converter Madalena, porque ela não voltou a pecar, visto que muitos a viram pecar, mas nunca a viram jejuar, rezar, vigiar, tomar disciplinas, dar esmolas ou qualquer outra penitência,¹³⁸ exceto suas lágrimas momentâneas de arrependimento.

As narrativas bíblicas eram as principais fontes de toda a produção pastoral e edificante, quer por transcrições de versículos, quer pelas glosas ou inspirações que motivava.¹³⁹ O *Livro das Confissões*, por exemplo, alegava que a passagem bíblica da morte de Lázaro justificava a prática da satisfação, pois ele “morreu e deu aos outros mau cheiro, por mal obrar”,¹⁴⁰ isto é, exalou mau cheiro, sinônimo de pecado, por não ter remido seus pecados em vida, através de boas obras. A *Vita Christi*, por sua vez, acrescentava que Lázaro corrompia e propagava mau cheiro, porque era podre e danado por má fama, mas veio a ressuscitar pela graça, quando foi mortificado pela culpa,¹⁴¹ ou seja, pela contrição. Em suma, os quatro dias que Lázaro permaneceu no sepulcro traduzem a vivência daqueles que permanecem muito tempo em pecado e começam a cheirar mal, ao invés de imediatamente procurarem se reconciliar com Deus, pela satisfação.

O confessor deveria determinar a satisfação segundo a gravidade do pecado que o fiel cometeu e de acordo com a sua disposição física. O pecador, por sua vez, submeter-se-ia e subjugar-se-ia ao juízo e mandamento de seu confessor, cumprindo tudo aquilo que lhe mandasse cumprir, para que, assim, o penitente fosse absolvido. Resumidamente, como ensina o *Sacramental*, o sacerdote deveria dar a penitência contrária ao pecado confessado, assim, o soberbo deveria orar humildosamente, o avarento dar esmola, o preguiçoso fazer romaria, o guloso e o luxurioso deveriam fazer jejuns e abstinências, açoitar-se e fazer outras coisas que enfraquecessem seus corpos. Além disso, esclarece Clemente Sánchez de Vercial, as emendas como o jejum, que enfraquecem o corpo, ou a esmola, que diminui o próprio sustento, não deveriam ser feitas enquanto o fiel estivesse

¹³⁷ “Restauração, conserto, reparo”. CORREGIMENTO. In: VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidário*. Vol. I, p. 220.

¹³⁸ PÉREZ, Martín. *Livro das Confissões*, p. 362.

¹³⁹ MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *A literatura doutrinária na corte de Avis*, p. 14-15

¹⁴⁰ PÉREZ, Martín. *Livro das Confissões*, p. 316.

¹⁴¹ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. vol. I, 2010, p. 472.

em pecado, porque seus efeitos eram prolongados. Em contrapartida, a oração e o silêncio, por exemplo, deveriam ser cumpridos continuamente, pois não geravam nenhuma obra ou efeito prolongado.¹⁴² Segundo ainda o *Livro das Confissões*, o fiel podia fazer emendas de duas maneiras: de forma ordinária, isto é, a partir das penas ordenadas pelos santos Padres da Igreja – os cânones penitenciais¹⁴³ –, com tempos e maneiras certas ou de forma arbitrária, a partir das penas determinadas segundo os critérios dos próprios clérigos,¹⁴⁴ porque “são tantas as maneiras que o diabo acha para fazer os homens pecarem, que não se poderiam certas emendas fazer, nem todas as emendas para todos os pecados estabelecer”.¹⁴⁵

As emendas eram categorizadas segundo a gravidade dos pecados. Nesse sentido, narra o cronista régio Gomes Eanes de Zurara,¹⁴⁶ na *Crônica da Tomada de Ceuta*, datada de 1449, que o Rei D. João I explicava à Rainha D. Filipa de Lencastre que sua motivação para a tomada de Ceuta não estava na busca pela honra, mas na satisfação dos seus pecados, pois carregava consigo a lembrança dos seus braços sujos pelo sangue dos cristãos, mortos pelos mouros em seu nome. Por isso, sua consciência acusava que, para fazer perfeita penitência, precisava lavar seu braço no sangue dos infiéis, ou seja, “matar outros tantos infiéis ou muitos mais [...] por serviço de Deus e exaltação da santa fé católica”. Acrescenta o rei que fazer emenda por orações ou por esmolas não lhe parecia ser uma satisfação perfeita, pois a penitência seria “desigual ao erro”, insuficiente para compensá-lo.¹⁴⁷ Portanto, a premissa da prática da satisfação era reparar o pecado na mesma medida da infração, porque o pecado criava uma dívida para com Deus, que só podia ser quitada quando paga integralmente.

¹⁴² SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*, p. 305.

¹⁴³ De acordo com a constituição XXXII do sínodo de D. Diogo de Sousa, realizado no dia 15 de dezembro de 1505, entre os critérios necessários para tornar-se sacerdote estava entender a “santa Escritura e ao menos deve ser gramático para que entenda as coisas que de necessidade deve saber, assim como são os cânones penitenciais [...]”. SÍNODO de D. Diogo de Sousa, 15 de Dezembro de 1477. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). *Synodicon Hispanum*. V. 2. const. 32, p. 28.

¹⁴⁴ PÉREZ, Martín. *Livro das Confissões*, p. 348.

¹⁴⁵ PÉREZ, Martín. *Livro das Confissões*, p. 362.

¹⁴⁶ “Gomes Eanes de Zurara foi um cronista régio, nascido entre os anos de 1410 e 1420 e que faleceu em 1473 ou 1474. Zurara era filho de um eclesiástico, mas fora criado na casa de D. Afonso V, recebendo o encargo de guarda da livraria deste rei em 1451 e sucessor de Fernão Lopes em 1454 como Guarda-Mor da Torre do Tombo. Particularmente, a *Crônica da Tomada de Ceuta* foi escrita em 1449, 30 anos depois dos feitos que Zurara relata”. ZURARA, GOMES EANES DE. In: FREI. LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). *Dicionário de Literatura Medieval Galego e Portuguesa*, p. 687.

¹⁴⁷ ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica da tomada de Ceuta por el rei D. João I*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915, p. 65.

Em suma, o ponto de partida da prática satisfatória, recomendado pelos tratados pastorais e edificantes, era de que todo pecado implicava uma dívida que necessitava ser satisfeita, ou seja, não haveria perdão sem reparação.¹⁴⁸ Segundo a disputa teológica intitulada *Corte Enperial*, o próprio Cristo teria feito obra de satisfação morrendo na cruz, não por sua culpa, porque nele não há nenhuma culpa, “mas por satisfação do pecado e da culpa original dos primeiros pais e para emenda das almas da linhagem humana”.¹⁴⁹ Do mesmo modo, o capítulo XXIV da obra alcobacense o *Espelho da Cruz* descreve “sumariamente” como Cristo “satisfez a nossa culpa”. Nomeadamente, satisfaz o vício da gula, para dar exemplo de abstinência, “suportando fome e sede e toda minguia e jejum”; para satisfazer o pecado da luxúria, deu exemplo de pureza, escolhendo a virgindade; para satisfazer a avareza e dar exemplo de largueza, escolheu a pobreza; para satisfazer a impaciência – ira –, deu exemplo de mansidão, vivendo como cordeiro manso; para satisfazer a inveja e dar exemplo de caridade, rogou a Deus por aqueles que o crucificaram; para satisfazer a soberba e dar exemplo de humildade, sofreu escarnecimentos e humilhou-se, obediente, até a morte na cruz.¹⁵⁰ Além de dar o exemplo, complementa a *Vita Christi*, Cristo começou sua vida pública perdoadando os pecados, pois, se o pecado não fosse primeiro perdoado pelo batismo¹⁵¹ e posteriormente pela penitência, os homens não poderiam entrar no reino dos céus, por isso, Jesus não pregou primeiro justiça, mas, sim, penitência,¹⁵² ou seja, o arrependimento antecedia a graça; o que significa que sem dor não haveria salvação.

O *Sacramental* determinava, portanto, que o confessor conhecesse os cânones penitenciais, antes mesmo de prescrever as penitências, segundo “sabidamente” lhe convinha, isto é, de acordo com seus próprios critérios.¹⁵³ Os cânones penitenciais eram coletâneas que apareceram por volta da metade do século VII, em ambiente monástico irlandês, e tinha como principal objetivo orientar os sacerdotes na administração do sacramento da penitência, enumerando as emendas necessárias de acordo com a gravidade do pecado.¹⁵⁴ Clemente Sánchez dá a conhecer XLVI cânones penitenciais, por

¹⁴⁸ RÁBANOS, José Maria Soto. **Visión y tratamiento del pecado em los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana**. Madrid: Hispania Sacra. 2006, p. 427.

¹⁴⁹ **CORTE Enperial**, p. 197.

¹⁵⁰ CAVALCA, Domingos. **Espelho da Cruz**, p. 124-125.

¹⁵¹ João 1, 29-34. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2188.

¹⁵² SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Ed. de José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, vol. I, 2010, p. 302-303.

¹⁵³ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 305.

¹⁵⁴ PRODI, Paolo. **Uma História da Justiça...** p. 47.

exemplo, o clérigo que cometesse fornicção deveria ficar três meses encarcerado em uma casa, vestido com tecido grosso, deitado na terra, suplicando humildosamente misericórdia a Deus e só comendo pão e água; acabados os três meses, o clérigo poderia sair do cárcere, mas não poderia conversar com nenhum homem publicamente.¹⁵⁵ Outro cânone determina que aquele que matasse sua mãe deveria fazer penitência de dez anos, sendo que, no primeiro ano, o fiel deveria ficar na porta da igreja e só entrar no ano seguinte, mas de maneira nenhuma comungar.¹⁵⁶ Essas determinações eram importantes, pois serviam de parâmetro para o confessor determinar a penitência mais adequada, porém, uma das particularidades da confissão auricular estava na possibilidade de se levar em consideração as circunstâncias do pecado – a grandeza do pecado, de que maneira foi feito, o estado de quem cometeu e a sua condição, se era homem ou mulher, que ofício praticava, se era rico ou pobre, fraco ou enfermo e se cometeu o pecado outras vezes –,¹⁵⁷ antes da imposição de determinada pena, pois um confessor que não conhecesse as circunstâncias de determinado pecado não estaria em condições de avaliar a gravidade do pecado e muito menos de aplicar a pena proporcional.¹⁵⁸

A esse propósito, advertia a obra *Boosco Deleitoso* que aquele que não fizesse perfeita satisfação compensatória, de acordo com a quantidade dos pecados cometidos, poderia escapar do inferno, mas certamente iria para o purgatório,¹⁵⁹ lugar no além em que o penitente recebia uma espécie de tempo adicional, depois da vida, para o cumprimento de uma penitência, temporária e calculada em relação ao tempo terrestre.¹⁶⁰ Assim, o verdadeiro propósito da prática da satisfação era garantir a salvação ou, pelo menos, minimizar as penas que poderiam ser infligidas no purgatório. Por isso, recomendava o tratado *Evangelhos e Epístolas com suas Exposições em Romance* que o pecador deveria trabalhar com afinco para fazer verdadeira satisfação ainda nesta vida, tendo em vista a crueldade do fogo do purgatório e que, na vida terrena, a pena era voluntária e meritória, mas no purgatório as penas eram forçadas. Ali, um dia equivaleria a um ano, e as penas eram tão variadas quanto a diversidade dos pecados, porque o tipo

¹⁵⁵ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 306.

¹⁵⁶ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 307.

¹⁵⁷ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 303-304.

¹⁵⁸ DELUMEAU, Jean. **A Confissão e o Perdão. A confissão Católica: séculos XIII a XVIII**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 82.

¹⁵⁹ **BOOSCO Deleitoso**, p. 280.

¹⁶⁰ BRATU, Anca. Fin des temps et temps du Purgatoire dans quelques Jugements Derniers de la fin du Moyen Age. In: **Fin des temps et temps de la fin dans l'univers médiéval**. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 1993.

de pecado definiria o tipo de chaga ou emenda a ser cumprida.¹⁶¹ Vale lembrar que o purgatório era uma parada provisória que deixaria de existir no momento do Juízo Final, quando o universo se fixasse em sua eterna dualidade: a danação infernal e a beatitude paradisíaca,¹⁶² ou seja, céu e inferno.

Na obra anônima de mística religiosa *Horto do Esposo*, o autor anônimo exemplifica a necessidade de compensação dos pecados; a partir das “coisas contidas nas Escrituras Santas e dos dizeres e autoridades dos doutores católicos e de outros sabedores e das façanhas e exemplos dos santos homens”.¹⁶³ O autor admoestava aqueles que não emendam seus pecados a tempo e ainda assim esperam a salvação, como aconteceu com um certo cavaleiro.¹⁶⁴ O *exemplum* dado a conhecer conta a história de um cavaleiro que assassinou e roubou um mercador para casar-se com uma mulher nobre e rica. No entanto, ela percebeu que a riqueza era de “mau ganho” e pediu que ele passasse uma noite junto da sepultura do mercador que havia matado; quando lá chegou, o cavaleiro viu o mercador sair da terra e pedir a Deus que lhe concedesse vingança. Em resposta, uma voz do céu bradou: “Eu te digo e prometo em verdade que, se ele [o cavaleiro] não fizer penitência em trinta anos, que eu te darei dele tal vingança que será a todos exemplo”. Nestes termos, a rica fidalga, aceitou-o como esposo e dele teve filhos e filhas que frequentemente o lembravam do prazo estipulado para satisfazer seus pecados. Passados os trinta anos, “veio um vento grande com tempestade” e colocou fim à sua casa e a todos que ali estavam.¹⁶⁵

O tempo desperdiçado para o cumprimento da penitência pelo cavaleiro era, no período em questão, considerado precioso, pois o tempo terrestre estava inteiramente submetido à execução das práticas penitenciais, ou seja, todo o tempo fora dado por Deus ao homem para que ele emendasse seus pecados e, assim, se tornasse digno de entrar no reino dos céus. Segundo Ludolfo de Saxônia, nesta vida não havia coisa mais preciosa que o tempo, porque em uma só hora o homem podia ganhar o Paraíso, emendando-se.¹⁶⁶ Por isso, o fiel devia levar uma vida de penitências, pois desconhecia¹⁶⁷ o momento em

¹⁶¹ EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance, p. 183.

¹⁶² BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: Do ano mil a colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2006, p. 404.

¹⁶³ *HORTO do Esposo*, p. 4-5.

¹⁶⁴ *HORTO do Esposo*, p. 190.

¹⁶⁵ *HORTO do Esposo*, p. 190-191.

¹⁶⁶ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. I, 2010, p. 225-226.

¹⁶⁷ Atos dos Apóstolos 1, 7. *BÍBLIA do Peregrino*, p. 2251.

que o Senhor viria.¹⁶⁸ Concomitantemente, sugeria o *Castelo Perigoso*¹⁶⁹ que o tempo terreno era dado aos pecadores para que emendassem sua vida, do contrário, seria feito dele mau uso, dado que tudo que o homem podia sofrer nesta vida era efêmero e fraco em comparação às penas do inferno.¹⁷⁰ Não é à toa, recorda o tratadista, que Jó solicitou mais tempo a Deus, justamente para chorar e fazer penitência, dizendo: “eu recordarei todos meus anos em amargura de minha alma”. Em seguida diz: “deixe-me que eu chore”, como se dissesse: “eu não quero espaço de vida para rir, nem para deleitosamente viver, mas para chorar meus pecados”.¹⁷¹

O tempo que o homem cristão dispunha na terra só adquiriria sentido se inserido na história sacramental da salvação, portanto, o tempo terreno era pensado e calculado para cumprimento de determinadas penas, visando alcançar a vida eterna, onde o tempo não passava e não havia dor, nem sofrimento. A escatologia, naturalizada no período, motivava a esperança da salvação e o receio do pecado,¹⁷² por isso, as prescrições satisfatórias talvez traduzam menos uma “pastoral do medo”¹⁷³ e, mais, o que poderíamos chamar de uma pastoral da salvação, em que o medo – mais difuso que imposto – era apenas um dos componentes propulsores do caminho salvífico. A penitência, nesse sentido, era menos um sacrifício, e muito mais uma garantia de esperança para afastar o fogo do inferno;¹⁷⁴ fogo que sempre ardia e não queimava, não consumia e sempre atormentava.¹⁷⁵

Assim, a existência do purgatório é provada pela argumentação e na perspectiva da penitência, pois quanto maior o número de emendas a serem cumpridas no plano terreno, menor a probabilidade de ser condenado ao purgatório depois da morte.¹⁷⁶ A esse propósito, reiterava D. Diogo Ortiz que a satisfação feita neste mundo, comparada às penas do inferno e do purgatório, era “coisa muito pequena”, por isso, deveria o pecador de boa vontade cumprir o que lhe mandava o confessor, para que pela misericórdia de Deus fosse livre das penas do inferno e de grande parte das penas do purgatório.¹⁷⁷ A *Vita*

¹⁶⁸ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. I, 2010, p. 272.

¹⁶⁹ **CASTELO perigoso**. Edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Colibri, 2001.

¹⁷⁰ **CASTELO perigoso**, p. 227.

¹⁷¹ **CASTELO perigoso**. Edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Colibri, 2001, p. 236.

¹⁷² GUREVITCH, Aron I. *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1990, p. 136-179.

¹⁷³ DELUMEAU, Jean. *A confissão e o Perdão*, p. 113.

¹⁷⁴ D'AVRAY, D. L. *Medieval Religious Rationalities: A Weberian Analysis*. New York: Cambridge University Press, 2010.

¹⁷⁵ **BOOSCO Deleitoso**, p. 31-32.

¹⁷⁶ LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 65.

¹⁷⁷ ORTIZ, D. Diogo. *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz*, p. 283-284.

Christi, por sua vez, aludia às duas possíveis penas do purgatório, a primeira era a pena de dano, aquela em que não se pode ver Deus; e a segunda, a dos sentidos, quando se sofria frio, calor ou outras penas que causassem dor ou desconforto.¹⁷⁸

Mais do que regular as ações, a prática da satisfação dava esperança ao indivíduo e uma nova chance ao pecador de se redimir e ser encaminhado para o plano salvífico, “porque Deus não [colheria] em seu celeiro fruto que não [estivesse] maduro”.¹⁷⁹ Entre os séculos XIV e XV, especialmente com o advento da Peste Negra, a morte era entendida cada vez menos como uma fronteira entre o mundo terreno e o além. Depois da Peste Justiniana – considerada a primeira pandemia da Peste e datada de 541 a 750 –, a segunda onda da Peste matou cerca de 40% a 60% da população da Europa, do Oriente Médio e do Norte da África entre os anos de 1346 e 1353. Acredita-se, ainda, que a Peste se propagou na Europa Ocidental e no Norte da África por meio dos navios que chegaram nos portos marítimos do Mediterrâneo e, em seguida, nos portos da costa atlântica e do mar do Norte.¹⁸⁰ Não existem dados estatísticos exatos sobre os efeitos da Peste em Portugal, detectada por volta de 1348, no entanto, sabe-se que seus efeitos foram duradouros, uma vez que só no século XVI a população veio a atingir o contingente populacional anterior à Peste.¹⁸¹ A mortandade teria se agravado ainda mais com os maus

¹⁷⁸ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Ed. de José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, vol. III, 2012, p. 504-505.

¹⁷⁹ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 30.

¹⁸⁰ Atualmente identificam-se três pandemias na história da Peste. A Primeira Pandemia da Peste, também conhecida como a Peste Justiniana, foi datada entre os anos de 541 e 750. A Segunda Peste Pandemia abrange a Peste Negra de meados do século XIV, como é geralmente descrito na literatura histórica, que atingiu o Mar Negro, a Bacia do Mediterrâneo e massas de terra adjacentes entre 1346 e 1353. A Terceira Pandemia da Peste começou com uma nova atividade de peste no sudeste da China no século 17 ou 18. Essas novas cepas surgiram da província de Yunnan em meados do século 19 e se espalharam globalmente por meio de navios a vapor, começando em 1894 em Hong Kong. Em 2011, mais de uma década de pesquisa na recuperação e análise de fragmentos de DNA antigo e outras proteínas culminou na reconstrução do genoma completo de *Yersinia pestis*, usando os restos mortais de pessoas enterradas no famoso *Black de Londres*. Cemitério da morte (*East Smithfield*), que pode ser precisamente datado do primeiro surto de peste em Londres, em 1348-1350. Mesmo que ainda não possamos descartar a possibilidade de que houvesse mais de um organismo ou outro fator causador da mortalidade em massa nesse período, não há mais dúvidas de que *Yersinia pestis* foi um ator-chave. Os estudos da Peste Negra não podem mais ser definidos como se a doença tivesse atingido apenas a Europa Ocidental e Central, como muitas vezes é retratado em mapas, livros de referência e livros didáticos. Análises da história evolutiva de *Yersinia pestis* a partir de amostras modernas sugeriram desde 2004 que as origens geográficas do patógeno estavam provavelmente no planalto tibetano-Qinghai. GREEN, Monica H. Pandemic Disease in the Medieval World: Rethinking the Black Death. **The Medieval Globe**, Volume 1, Inaugural Double Issue 2015, pp. 9-26. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/758492>. Acesso em: 19 de out. 2022; GREEN, Monica H. Putting Africa on the Black Death map: Narratives from genetics and history. **Afriques** [En ligne], 09 | 2018, mis en ligne le 24 décembre 2018. Disponível em: <https://journals.openedition.org/afriques/2125>. Acesso em: 19 de out. de 2022.

¹⁸¹ GONÇALVES, Beatris dos Santos. **Nas margens do reino: Marginalidade, Justiça e Relações de Poder na Baixa Idade Média Portuguesa**. Curitiba: Appris Editora, 2018, p. 83; MARQUES, A. H. de Oliveira. **Portugal na crise dos séculos XIV e XV**. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 16.

anos agrícolas e levado a grandes fomes entre 1364 e 1365,¹⁸² o que gerava uma crescente consciência de fragilidade do homem e de instabilidade da vida.¹⁸³ Com a morte cada vez mais à sua espreita, o homem procurava diferentes mecanismos de remissão para garantir sua salvação.

Em suma, o cenário de morte acarretado pela peste intensificou a relação do homem com o além, tornando o purgatório um anexo da terra e prolongando o tempo do penitente para a mitigação das penas; o que poderia garantir sua salvação.¹⁸⁴ O penitente, por sua vez, não deveria sentir prazer se gravemente pecasse e se, por ignorância de seu confessor, a emenda não fosse suficientemente relevante para satisfazer o pecado, já que, no purgatório, ser-lhe-ia dada penitência equivalente ao seu pecado, porque, complementa Martim Peres, “o muito alto Senhor quer frutos dignos de penitência”.¹⁸⁵ A existência do purgatório, portanto, justificava e motivava a prática da satisfação, na medida em que as emendas determinadas pelo confessor tinham o poder de mitigar proporcionalmente o sofrimento que poderia ser infligido no purgatório.

O papel da elaboração teológica na história das práticas de satisfação em Portugal, embora não possa ser mensurável com precisão, não pode ser negligenciável, pois a vida cotidiana dos leigos, nobres ou comuns, estava impregnada por um sentido sagrado, desde o nascer, com o sacramento do batismo – oito dias após o nascimento –, ao morrer, com a instituição dos sacramentos da confissão e da unção dos enfermos, antes de ser sepultado nas imediações da igreja local. Logo, a vida do crente medieval estava ordenada e planejada em vista de um fim transcendente.¹⁸⁶ Nesse contexto, em que os passos, os fundamentos das ações e os alvos eram claros e irrefutáveis, os indivíduos que praticavam a satisfação dos pecados eram considerados reflexos de um número indeterminado de outros indivíduos que também partilhavam das mesmas motivações e, situados em um mesmo contexto, ajudaram a configurar um fenômeno social,¹⁸⁷ o das práticas penitenciais.

¹⁸² MATTOSO, José. **Naquele tempo: ensaios de história medieval**. Lisboa: Temas e Debates - Círculo de Leitores, 2014, p. 386.

¹⁸³ MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). **A literatura doutrinária na corte de Avis**, p. 97.

¹⁸⁴ LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**, p. 35.

¹⁸⁵ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 232.

¹⁸⁶ WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 107.

¹⁸⁷ BOUDON, Raymond. **Crer e saber: Pensar o político, o moral e o religioso**. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 6-85.

Para compreender historicamente esse fenômeno, no primeiro capítulo desta dissertação, serão esmiuçados os aspectos referentes à prática da satisfação dos bens da alma, tais como: o arrependimento e suas manifestações externas, isto é, a tríade, palavras, lágrimas e gestos. Serão igualmente examinadas, sob o prisma dos sentimentos e das sensações, a vergonha e a humildade, emendas que se cumpriam internamente e justificavam a absolvição do penitente, sob o olhar de seu confessor e de Deus; em outras palavras, serão analisadas as manifestações emotivas como mecanismo de redenção dos pecados, alívio, expressão e aperfeiçoamento da alma no final da Idade Média portuguesa.

1.1. A contrição da alma para o ordenamento de si

Nos tratados pastorais, o arrependimento e a contrição aparecem como sinônimos.¹⁸⁸ Expressam, comumente, a dor que o homem sente pelos pecados cometidos, com o propósito de se confessar e satisfazer,¹⁸⁹ de forma que não se concebia remissão dos pecados sem a prévia contrição: arrependimento perfeito, motivado pelo amor a Deus e pela vergonha de ter pecado contra Ele.¹⁹⁰ Ademais, o arrependimento ganhou solidez a partir do século XII, com a gradual transformação da vergonha pública, marcadamente difundida, pela confissão pública, como sentimento de culpa e em prol da conversão do coração. Em suma, a evolução da doutrina penitencial, entre os séculos XI e XIII, produziu uma consciência de culpa, e depois de arrependimento.¹⁹¹

Para Martim Peres, “contrição quer dizer quebrantamento¹⁹², porque quebranta e talha o coração com dor”. Seria ela igualmente capaz de derrubar o muro dos pecados que se interpunha entre a alma do homem e Deus, bem como poderia quebrantar os “laços dos pecados” que enlaçam a alma e rompem com a cadeia do diabo, aprisionadora do fiel e nutridora do pecado.¹⁹³ Parte fundamental do processo de conversão, a contrição

¹⁸⁸ “Arrependimento; propósito de não mais pecar”. CONTRIÇÃO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. I, p. 550.

¹⁸⁹ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 221.

¹⁹⁰ DELUMEAU, Jean. **A confissão e o Perdão...** p. 44.

¹⁹¹ Segundo Max Scheler, o arrependimento é uma invenção do século XII, sobretudo, uma invenção de São Bernardo, autor de um famoso tratado sobre a humildade. SCHELER, M. **Le Sens de la souffrance**. Paris: Aubier, 1936, p. 123-124.

¹⁹² Segundo São Tomás de Aquino: “Se faz necessário para a remissão dos pecados que o homem abandone toda a afeição pelos pecados, pelo qual mantém certa continuidade e solidez, por isso, a contrição significa ‘moer’ o pecado, ato pelo qual os pecados são perdoados”. AQUINAS, Thomas. **Commentary on the Sentences**. Sentences IV. D. 17 – Comparing the Parts of Penance. Q. 1 – Contrition. A. 1 – What contrition is. Disponível em: <https://aquinas.cc/la/en/~Sent.IV.D17.Q2.A1.Q2.2>. Acesso em: 04 de abril de 2022.

¹⁹³ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 318.

desempenhava papel preparatório para as etapas subsequentes, pois o sentimento de culpa, que afetava o íntimo de cada fiel, estimulava a busca pela confissão e pela penitência, que libertava o pecador da culpa, reconciliando-o com Deus e purificando-o. Melhor dizendo, Deus inspirava em cada pecador um sentimento de culpa e, ao absolvê-lo, através do sacerdote, revelava o poder de sua misericórdia.¹⁹⁴

A contrição era, pois, central no sistema penitencial cristão e era necessária para reconciliar o fiel com Deus. Requisito mínimo para se obter perdão pelos pecados, a contrição era considerada a tristeza perfeita que possibilitaria a reconciliação entre o criado e o criador. Segundo o *Estado e Pranto da Igreja*, do franciscano, penitenciário papal e bispo de Silves, Álvaro Pais, a tristeza do pecado era “a amargura da consciência que vem sempre duma obra impura”, assim, a tristeza era útil quando o fiel estivesse tomado pelo arrependimento dos delitos ou pelo desejo de perfeição, pois produzia a salvação.¹⁹⁵ Dessa maneira, recomendava igualmente Ambrósio de Milão (334-397), um dos mais importantes e influentes clérigos do século IV, que se deveria tomar cuidado para que o remédio não se tornasse o triunfo, pois enganados pela tristeza excessiva o fiel pereceria ao invés de ser salvo pela indulgência.¹⁹⁶ Em outras palavras, a tristeza era útil quando levasse ao arrependimento, não quando paralisasse o fiel, mantendo-o em pecado. Condena também a tristeza o *Leal Conselheiro* de D. Duarte, porém, condena especificamente aquela que qualifica de tristeza imperfeita – consequência da sua própria experiência pessoal, visto que esteve doente do “humor melancólico” –, pois não traz à alma do penitente desejo de correção de vida e emenda dos pecados, mas mortal desespero, porque poderia impedir a reconciliação com Deus, como foi com Caim, inibido pela tristeza de fazer penitência depois de matar seu irmão Abel, ou com Judas, impedido de buscar o caminho da satisfação depois de ter traído o próprio Cristo.¹⁹⁷

O arrependimento sincero fazia parte de um complexo sistema penitencial, composto por um processo gradual e triplo, que se iniciava com o arrependimento no coração, motivava a confissão auricular e terminava com a execução das obras de satisfação, culminando com a absolvição. Após a contrição, sucedia-se a confissão, ato penitencial manifesto por palavras ou acenos; a confissão deveria ser secreta e

¹⁹⁴ FLÓREZ, Gonzalo. **Penitencia y Unción de enfermos**, p. 178.

¹⁹⁵ PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja** (Status et Planctus Ecclesiae). Estabelecimento do texto e trad. Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1998. V. 8. parte 2. art. 75 p. 143-149.

¹⁹⁶ AMBRÓSIO, Santo. **Ambrósio de Milão**. São Paulo: Paulus, 1996, p. 138.

¹⁹⁷ DUARTE. **Leal Conselheiro**, p. 70.

impreterivelmente exprimir dor, ou pelo menos atrição. Segundo os teólogos, atrição era o arrependimento não acabado pelos pecados,¹⁹⁸ ou seja, era um arrependimento motivado pelo temor, sobretudo da morte, do dia do juízo final e das penas do inferno.¹⁹⁹ Portanto, era contrário ao arrependimento perfeito ou à contrição, motivados necessariamente pelo amor a Deus. De qualquer maneira, o medo gerado pelas penas do inferno mostrava-se suficiente para restabelecer a relação entre o fiel e a Igreja, mas só a contrição restabeleceria a relação íntima entre o fiel e Deus. Sendo assim, a representação do inferno visava menos aterrorizar os fiéis do que fazer agir e, primeiramente, fazer confessar.²⁰⁰ Mesmo sentindo atrição, o penitente deveria confessar ao pároco os pecados cometidos, para que, através dos conselhos do confessor, o penitente sentisse grande dor e arrependimento.²⁰¹ Em suma, o que se esperava era que a conversão pessoal fosse autêntica o suficiente para libertar o fiel do pecado e de suas consequências, para a construção do futuro prometido por Deus.

Igualmente, o *Sacramental* propunha que a contrição tivesse o poder de quitar²⁰² os pecados, sobretudo quando havia o propósito de não voltar a pecar, de se confessar e fazer satisfação dos pecados. Ou seja, mesmo que o pecado fosse inteiramente perdoado pelo ato de contrição interna, livrando o fiel pecador da culpa, ele ainda deveria se confessar, sobretudo por duas razões: primeiramente, para cumprir o mandamento da Igreja e, em segundo lugar, porque ninguém sabia ao certo se o arrependimento tinha sido grande o suficiente para que se chegasse ao perdão. Por isso, complementa Clemente Sánchez de Vercial, que qualquer um que se arrependesse e não se confessasse, pecaria mortalmente, porque a contrição não tira o pecado, mas é a graça de Deus que perdoa o pecador,²⁰³ por intermédio da Santa Igreja. Em outras palavras, a culpa podia ser grande a ponto de se redimir completamente o pecado; no entanto, seria necessário que se seguisse a confissão e a penitência imposta fosse completada para cumprimento dos preceitos da Igreja, tendo em vista a incerteza da absolvição e a insuficiência da contrição para eliminar a culpa.²⁰⁴ Nesse sentido, a contrição tornou-se o eixo da prática penitencial

¹⁹⁸ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*, p. 221.

¹⁹⁹ PÉREZ, Martín. *Livro das Confissões*, p. 225.

²⁰⁰ BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal...* p. 374.

²⁰¹ ORTIZ, D. Diogo. *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz*, p. 271.

²⁰² “Perdoar”. QUITAR. In: VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidario*. Vol. II, p. 173.

²⁰³ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*, p. 223

²⁰⁴ ARNOLD, John H. *Inside and outside the medieval laity: some reflections on the history of emotions*. in *European Religious Cultures: Essays offered to Christopher Brooke on the occasion of his eightieth birthday*, ed. M. Rubin (London, 2020), p. 105–127.

e, por isso, ganhou cada vez mais sistematicidade e mecanismos de comprovação, como a externalização do arrependimento pela verbalização da palavra, da compunção das lágrimas e pelos gestos e recomendações específicas para a prática satisfatória.

O perdão de Deus e o perdão da Igreja, como se vê, diferiam-se entre si, na medida em que a Deus era destinado o desejo íntimo de contrição de cada fiel, enquanto à Igreja era reservada a manifestação externa do arrependimento, que reconciliava o penitente com a própria comunidade.²⁰⁵ Assim, Clemente Sánchez advogava que o fiel penitente deveria se inclinar e fincar os joelhos aos pés do seu confessor, e o confessor, por sua vez, deveria induzir o pecador à contrição e ao arrependimento, por doces e boas palavras, recordando-lhe os bens que Deus fez neste mundo, como o sacrifício de Jesus, que se fez homem e morreu pelos pecados da humanidade. Se, entretanto, o penitente demonstrasse vergonha ao confessor a ponto de impedir a fala, o confessor devia assegurar-lhe que “não se confessa ao homem, mas a Deus”, e que maior vergonha seria no dia do juízo, quando os pecados seriam revelados a Deus, aos anjos e aos homens.²⁰⁶

De acordo com as obras pastorais, para uma vida contrita, um passo fundamental era memorar constantemente o pecado, a Paixão de Cristo e a própria morte. A memória era uma das principais vias para indução da aflição e da dor do arrependimento, o que incluía recordar os pecados passados para confessá-los e, posteriormente, satisfazê-los. Segundo a *Vita Christi*, o próprio apóstolo Pedro lembrou-se das vezes que negara o Senhor, arrependeu-se verdadeiramente e fez penitência com muitas lágrimas. Assim, “aquela memória foi o começo da sua penitência”,²⁰⁷ porque “não há outra coisa que cure o pecado, que a memória que o Senhor punge²⁰⁸”. Além disso, o tratado ressalta que todas as vezes que os fiéis pecassem mortalmente, Cristo era novamente açoitado.²⁰⁹

Por sua vez, trazer à memória ou imaginar²¹⁰ as dores da Paixão de Cristo poderia ser um verdadeiro exercício de redenção dos pecados, porque o fiel tomaria consciência de seu único propósito: retornar a Deus. Na história escatológica cristã, a salvação não

²⁰⁵ RÁBANOS, José Maria Soto. *Visión y tratamiento del pecado...* p. 411-447.

²⁰⁶ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*, p. 244-245.

²⁰⁷ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. III, 2012, p. 145.

²⁰⁸ “Que punge ou fere; penetrante; agudo”. PUNGITIVO. In: MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa*. Vol. II, p. 594.

²⁰⁹ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. III, 2012, p. 183.

²¹⁰ Na Idade Média não existe uma diferenciação clara entre a “imaginação” e a “memória”; assim, fazer memória dos sofrimentos de Cristo rumo à crucificação, ou do Paraíso, é também imaginar. De qualquer forma, o fiel produz uma visão mental ou um “ver” de coisas invisíveis a partir dos materiais disponíveis em sua memória. CARRUTHERS, Mary. *A Técnica do Pensamento: Meditações, Retórica e a Construção de Imagens (400-1200)*. Campinas: Editora Unicamp, 2011, p. 111.

poderia ser esquecida ou desvalorizada,²¹¹ pois aquele que participasse da Paixão com Cristo faria parte de seu reino,²¹² não só comendo de sua carne e bebendo de seu sangue na comunhão eucarística, mas também imaginativamente carregando a cruz de Cristo, como Simão de Cirene.²¹³ Do mesmo modo, São Francisco tanto pensou nas chagas de Jesus Cristo que, em seus membros, apareceram os sinais de tuas chagas,²¹⁴ conhecidos como estigmas.²¹⁵ Por fim, a memória da morte, ou das “últimas coisas”,²¹⁶ é o que cumpre pensar para a salvação, porque não havia pensamento que melhor pudesse ser aproveitado para emenda dos pecados.²¹⁷ Pensar na morte era amargoso para o pecador que estivesse em pecado, contudo, para o homem justo, a lembrança da morte poderia ser doce, porque pela morte ele perderia a aflição deste mundo em troca da consolação perdurável no céu.²¹⁸

Enquanto Lázaro representava o fiel que morreu sem fazer satisfação de obra pelos pecados cometidos, exalando maus odores, a história da pecadora arrependida, Maria Madalena, narrada no Evangelho de Lucas,²¹⁹ é extensamente referenciada nos tratados como exemplo de verdadeira contrição pelos pecados. Salvar por meio da recordação de figuras exemplares esteve entre as principais técnicas penitenciais. Considerando-se que a literatura pastoral teve sua base nos Evangelhos, sobretudo nas palavras de Jesus Cristo, saber usar suas palavras equivalia, nesse sentido, a um verdadeiro exercício de poder. Segundo a narrativa, a pecadora aproximou-se de Jesus entre a multidão e, em gesto de humildade, abaixou-se com os olhos fixos no chão e, por vergonha que havia de seus pecados, começou a lançar lágrimas de penitência sobre os pés de Jesus. Cessando o choro, secou seus pés com seus cabelos e os beijou incansavelmente.²²⁰ Uma vez que Cristo viu em Madalena seu amor e sua fé, com lágrimas de arrependimento e com

²¹¹ YATES, A. Frances. **A arte da memória**. Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 78-79.

²¹² SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p.80.

²¹³ Marcos 15, 21. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2104. Cf. SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 210

²¹⁴ **HORTO do Esposo**, p. 91.

²¹⁵ “Os estigmas são feridas que aparecem espontaneamente no corpo humano semelhantes às do corpo de Cristo depois da sua crucificação. Essas feridas aparecem geralmente nas mãos, nos pés e no lado, às vezes também na cabeça, como se estivessem sido causadas por uma coroa de espinhos, à maneira de Cristo. São Francisco de Assis foi o primeiro a receber a impressão dos estigmas, em 1224, no monte Alverne”. **ESTIGMAS**. In: **Dicionário de Mística**. BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; DEL GENIO, M. R.; SUFFI, N. (dir.). São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003, p. 386-387.

²¹⁶ CARRUTHERS, Mary. **A Técnica do Pensamento...** p. 111.

²¹⁷ **BOOSCO Deleitoso**, p. 282.

²¹⁸ **BOOSCO Deleitoso**, p. 259-260.

²¹⁹ Lucas, 7, 36-50. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2131.

²²⁰ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 615.

propósito de mudar de vida, não encontrou razão para impor outra pena, antes recebeu de boa vontade a penitência e emenda escondidas.²²¹ Mais do que a própria Virgem Maria, Maria Madalena²²² era o principal modelo de conduta louvado nos tratados pastorais. Não é à toa que o tratadista da *Vita Christi* dedica todo o capítulo LX²²³ da primeira parte da obra para narrar as penitências de Maria Madalena e, ao mesmo tempo, admoestar o fiel a purgar seus pecados, com dor de contrição, lágrimas e gemidos, para que fosse perdoado pela graça de Deus, pronunciando o que viria a ser a fórmula de absolvição: “Teus pecados estão perdoados”.²²⁴

Como faz notar a literatura pastoral, Maria Madalena mostrava, com seu exemplo, que a interioridade era mais importante do que a integridade física, ainda que esta pudesse ser reconquistada pela prática penitencial.²²⁵ Diante da antinomia do modelo de Eva, do qual se deveria veementemente afastar, e do exemplo da Virgem Maria, mulher ideal a ser copiada, perfila-se, a partir do século XIII, em Portugal tal como em outros reinos cristãos, o início do culto a Maria Madalena, figura emblemática da pecadora arrependida.²²⁶ Assim, entre a porta da morte – Eva – e a porta da vida – a Virgem Maria –, a pecadora bem-vinda – Maria Madalena – representava uma porta entreaberta para uma redenção possível, à custa da confissão, do arrependimento e da penitência. Longe de representar uma perfeição inata ou herdada, Madalena, a nova concepção de santidade, constituía o ponto de chegada de uma procura de Deus, inaugurada pela conversão.²²⁷ Maria Madalena representava, uma terceira via, nem definitivamente condenada, nem definitivamente perfeita e, por isso, um modelo mais factível de ser seguido. Um modelo intimamente relacionado com o purgatório, lugar de redenção.²²⁸

²²¹ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 361.

²²² Trata-se aqui de uma pecadora anónima, identificada pela tradição cristã como Maria Madalena. São referenciadas outras duas Marias nos evangelhos: Maria Madalena (Mc. 16, 1; Lc. 24, 10; Mt. 27, 56 e 61), de quem Jesus expulsou sete demônios e a Maria de Betânia (Lc. 10, 38-42), irmã de Marta e de Lázaro. Na Igreja Latina, o Papa Gregório Magno foi o primeiro a identificá-las como uma única pessoa: Maria Madalena. DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). **História das Mulheres no Ocidente Vol. II**. Porto: Edições Afrontamento, 1994, p. 47.

²²³ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 614 - 622.

²²⁴ Lucas, 7, 48. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2132.

²²⁵ VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII A XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, p. 150.

²²⁶ Segundo José Mattoso, o culto a Maria Madalena tem suas primeiras referências, em Portugal, a partir de duas Igrejas dedicadas a Santa Madalena, uma em Montemor-o-Velho e outra em Lisboa, em rol de igrejas de 1259. MATTOSO, José. **Naquele tempo: ensaios de história medieval**. Lisboa: Temas e Debates - Círculo de Leitores, 2014, p. 527.

²²⁷ VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII**, p. 150.

²²⁸ DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). **História das Mulheres no Ocidente**, p. 53.

Ora, os penitentes já sabiam o que esperar do purgatório: fogo do julgamento.²²⁹ Daí a necessidade e o desejo crescente em remir todos os pecados através da prática satisfatória no plano terreno. Segundo a *Vita Christi*, no juízo final, o mundo seria destruído por um fogo muito grande, mas com quatro propósitos diferentes: fogo infernal para punir os maus, fogo do purgatório para purgar os bons dos pecados veniais, fogo terreal para queimar todas as coisas que crescem e sentem; e, por fim, fogo elemental para subtilizar²³⁰ os elementos e os dispor para que sejam renovados,²³¹ como a água do dilúvio fez contra o “ardor da luxúria”. Porém, no juízo final, Deus colocaria fim ao mundo através do fogo, contra a frieza da caridade, e com “fogo elemental” ressurgiriam os corpos, maus e bons, para participar do juízo final. Os maus ressurgiriam feios, passíveis de paixão e comidos pelos vermes, enquanto os bons ficariam em sua própria natureza, já que os vícios e fealdades lhes seriam tirados, fazendo “o corpo do justo mais claro sete vezes que agora é o sol”.²³² Enfim, o purgatório era o espaço para um juízo individual logo após a morte, com imposições de penas a serem expiadas. Esta concepção fornece à ação penal da Igreja motivações necessárias para absolver o homem do pecado mortal da danação do fogo eterno, e ainda comutar ou antecipar as penas individualmente previstas.²³³

A conversão do cristão deveria manifestar externamente o arrependimento interno.²³⁴ Quando a Igreja perdoava, era perdoado também o pecado como ofensa a Deus. E se o perdão constituísse uma dupla ofensa, a Deus e à Igreja, a satisfação tinha o intuito de reparar a dita ofensa, em uma dupla vertente: em relação a Deus, através da contrição do coração e em relação à Igreja e à comunidade, através da confissão oral e do cumprimento das penitências.²³⁵ Sabendo disso e tendo “verdadeiro conhecimento de sua morte”, a devota Rainha D. Filipa de Lencastre,²³⁶ já enferma, “falou muito

²²⁹ Primeira Carta aos Coríntios 3, 13. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2347.

²³⁰ “Tomar volátil: evoluir”. SUBTILIZAR. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. IV, p. 286.

²³¹ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 507.

²³² SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 508.

²³³ PRODI, Paolo. **Uma História da Justiça...** p. 75.

²³⁴ RAMOS-REGIDOR, José. **Teologia do sacramento da penitência**. São Paulo: Paulus, 1989, p. 338-339.

²³⁵ FLÓREZ, Gonzalo. **Penitencia y Unción de enfermos**, p. 153.

²³⁶ Filipa de Lencastre nasceu em 1360, no castelo de Bollingbroke, no Lincolnshire; filha de João de Gand e Branca, condes de Richmond. Com a morte de sua mãe, seu pai casou-se em 1371 com Constança, herdeira de Pedro I de Castela, o que deu direito a João o título de rei de Leão e Castela. Precisamente, em julho de 1386, João I de Castela, acompanhado de sua família, embarca para Castela para reivindicar os seus direitos ao trono, onde estabelece sua corte. Em outubro do mesmo ano, o então rei de Castela encontra-se com os embaixadores portugueses e o novo monarca português, quando enfim foi definido o casamento

compridamente” com seu abade, “dizendo muitas razões em arrependimento de seus pecados”; e, para satisfazê-los, “mandou fazer muitas esmolas e outras grandes obras de piedade”.²³⁷ Assim, a ação da Igreja tinha uma real eficácia salvífica,²³⁸ já que fora da Igreja “não se [salvaria] nenhuma criatura”, porque pelos sacramentos da Igreja os fiéis ganhariam a remissão de seus pecados.²³⁹ Logo, era possível que um penitente contrito fosse perdoado perante Deus, mas só seria absolvido e reintegrado à comunidade perante a Igreja. A natureza desse poder era essencialmente espiritual, mas por essa via a Igreja alcançava a vida temporal.²⁴⁰

Desse modo, a Igreja detinha o “poder das chaves”, legado ao Papa pelo apóstolo Pedro, que recebera do próprio Cristo, para excluir ou reintegrar o fiel à Igreja e à comunidade.²⁴¹ Ligar era excluir da comunidade salvífica e desligar era romper os laços com o Diabo e readmiti-lo na comunidade salvífica.²⁴² Nas palavras de Clemente Sánchez de Vercial, o “poder das chaves” consistia em absolver aqueles que são dignos do reino celestial e condenar aqueles que são indignos e maus. À semelhança da chave material, que abre e fecha portas, a chave espiritual abria ou fechava a porta do reino celestial. Esse “poder das chaves” resumia-se a examinar e discernir quem deve ser condenado ou absolvido e de definir e determinar quem são os indignos e os dignos do reino dos céus.²⁴³

O ato da confissão era a condição para o confessor exercer o “poder das chaves”, indispensável para a salvação do pecador culpado de pecados graves ou veniais. O sacerdote era o único ministro da confissão, mas alguns casos eram reservados somente ao bispo ou ao Papa.²⁴⁴ O *Sacramental* elenca todos os casos em que o sacerdote, por falta de jurisdição, deveria reenviar o penitente a um prelado superior, como ao Papa ou ao bispo. Ao Papa eram destinados quinze casos, entre eles: os que colocavam “mãos iradas no clérigo”; os que quebravam ou colocavam fogo em lugares religiosos; os que enviavam

de João I com Filipa. O casamento se deu em 1387, e dessa união a rainha inglesa gerou oito descendentes: Branca, que morreu antes de completar um ano; Afonso, o primeiro filho homem, que morreu aos dez anos; Duarte; Pedro; Henrique; Isabel; João; e Fernando. In: OLIVEIRA, Ana Rodrigues. **Rainhas Medievais de Portugal: Dezesete mulheres, duas dinastias, quatro séculos de História**. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010, p. 394-409.

²³⁷ ZURARA, Gomes Eanes de. **Crónica da tomada de Ceuta por el rei D. João I**, p. 125.

²³⁸ ALEXANDRE, Hélder Miranda. **A figura do penitenciário no desenvolvimento histórico canónico do sacramento da penitência**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2013, p. 15.

²³⁹ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 39.

²⁴⁰ GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 714.

²⁴¹ “Eu vos asseguro que o que ligardes na terra ficará ligado no céu, o que desligardes na terra ficará desligado no céu”. Mateus 18, 18. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2036.

²⁴² ALEXANDRE, Hélder Miranda. **A figura do penitenciário...** p. 14.

²⁴³ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 353.

²⁴⁴ ALEXANDRE, Hélder Miranda. **A figura do penitenciário...** p. 126-127.

ou levavam cavalos e armas aos mouros e infiéis pagãos para lutarem contra os cristãos etc.²⁴⁵ Em contrapartida, os bispos eram encarregados de absolver trinta e seis casos específicos, entre os quais: aqueles que difamavam publicamente a igreja, por blasfêmia; aqueles que matavam seus filhos; aqueles que faziam furto na igreja; os “sodômicos e os que faziam pecados contra a natureza,”²⁴⁶ assim como com bestas”; os que praticavam incesto; aqueles que se entregavam à luxúria em igreja consagrada etc.²⁴⁷ Assim, a jurisdição conferida ao Papa, ao bispo e ao sacerdote para absolver e impor determinadas penas variava conforme a gravidade dos pecados e segundo a hierarquia eclesial.

O estabelecimento da obrigatoriedade da confissão auricular, o arrependimento perfeito, isto é, a contrição, passou a ser, desse modo, testemunhada não só por Deus, mas pelo sacerdote, a quem era reservada a absolvição sacramental. A prática penitencial tornou-se, assim, palavra compartilhada, isto é, o pecado deveria ser pronunciado para que o confessor descobrisse a doença encoberta na esperança de se obter perdão.²⁴⁸ A relação com Deus se afirmava pela palavra de forma vertical, pois as palavras eram direcionadas a Deus que está no céu, como um instrumento de mediação, a partir, sobretudo, da oração, da confissão e indiretamente pela pregação. Mediador entre o espírito e a carne, entre a consciência e o mundo, a palavra era ao mesmo tempo pensamento, emoção e ação.²⁴⁹ O fiel deveria recriar a palavra a todo momento para servir de intermediário entre o mundo invisível, que ele carregava dentro de si, seus pensamentos e intenções, e o mundo visível, que se estendia diante dele, obrigando um a penetrar o outro para torná-lo, por assim dizer, seu testemunho.²⁵⁰

A partir do século XIII, a contrição ou arrependimento pelos erros cometidos confundiam-se frequentemente com a compunção e se externalizavam pelas lágrimas.²⁵¹ D. Pedro, por exemplo, depois de fazer um pacto de morte com o Conde d’Abranches, jurando morrer quando seu amigo morresse, manda chamar o clérigo de missa, Doutor

²⁴⁵ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 317-319.

²⁴⁶ O chamado “pecado contra a natureza” refere-se comumente a relações entre pessoas do mesmo sexo. Essas eram consideradas menos graves entre as mulheres do que entre os homens. FLANDRIN, Jean-Louis. **O sexo e o Ocidente: Evolução das atitudes e dos comportamentos**. Tradução de Jean Progin. São Paulo: Editora brasiliense, 1988, p. 68

²⁴⁷ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 319-321.

²⁴⁸ BÉRIOU, Nicole; BOUDET, Jean-Patrice; ROSIER-CATACH, Irène. **Le pouvoir des mots au Moyen Âge**. Domaines espagnol et portugais. Turnhout, Brepols, 2012.

²⁴⁹ LAVELLE, Louis. **La parole et l’écriture**. Paris: Éditions du Félin, 2005.

²⁵⁰ FRANCO JUNIOR, Hilário. **A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, p. 115.

²⁵¹ MATTOSO, José. A mística das emoções: o dom das lágrimas. In: **Naquele tempo...** p. 81-94.

Álvaro Afonso, para confirmar o pacto e conceder os sacramentos. A esse propósito, narra o cronista régio Rui de Pina,²⁵² na *Chronica do Senhor Rey D. Afonso V*, que D. Pedro jogou-se no chão sobre o próprio peito, “com os olhos cheios de lágrimas e, com grande fervor de contrição, feria-se e acusava-[se] de seus pecados”.²⁵³ Como se pode observar, as emoções serviam para exprimir a natureza humana e sua relação com o divino, de forma que a Igreja reconhece oficialmente a contribuição testemunhada pelas lágrimas como base essencial para a eficácia do sacramento da penitência, como sinal sincero de arrependimento e posterior satisfação. Em suma, a materialização das lágrimas conectava o corpo e a alma, pois essas fluíam do corpo e nutriam a alma pela graça divina.²⁵⁴

Os gestos, por sua vez, tinham por objetivo primordial marcar, transformar e exprimir a relação com o sagrado, integrando os membros da ação comunitária e materializando a presença do sagrado como redentor e reconciliador. A liturgia cristã constituía-se, dessa forma, como uma ação ritual configuradora da presença do sagrado, na medida em que a ação de Deus, invisível, se tornava de alguma forma visível e atuava sobre o homem, possibilitando que este convivesse com o criador, por meio da palavra e do rito sacramental, como uma ação em resposta a Deus. O corpo pelo qual se manifestam os gestos é visto, assim, como um invólucro não somente de um exterior visível, mas especialmente como expressão de um interior invisível, lugar da alma e fonte das emoções, cujos sinais contribuíam para revelar e exteriorizar sentimentos secretos.²⁵⁵

De fato, de acordo com Martim Peres, a oração e as lágrimas de contrição podiam purgar os pecados veniais e contribuir para o perdão dos pecados mortais, se fossem bem confessados;²⁵⁶ assim, a confissão dos pecados devia ser feita de modo que o que saísse pela boca, as palavras, estivesse de acordo com o que saísse pelos olhos, as lágrimas.²⁵⁷

²⁵² “O cronista régio Rui de Pina, nasceu cerca de 1440, de uma família originária da Guarda, e morreu em 1522. Em 1481 já desempenhava a função de escrivão do futuro rei D. João II, mas só foi nomeado Cronista e Guarda-Mor da Torre do Tombo e da Livraria em 1497, por D. Manuel. A obra de Rui de Pina é constituída por um conjunto de crônicas dos reis da dinastia de Avis: Crônicas de D. Duarte, D. Afonso V e D. João II (estas duas últimas estavam já prontas em 1504); e por um outro conjunto de crônicas dos reis da primeira dinastia, à excepção de D. Afonso Henriques, como as crônicas de D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Denis e D. Afonso IV”. RUI DE PINA. In: FREI. LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário de Literatura Medieval Galego e Portuguesa**, p. 597-598.

²⁵³ PINA, Rui de. **Chronica do Senhor Rey D. Affonso V**. Porto: Lello & Irmão, 1977, p. 733.

²⁵⁴ NAGY, Piroska. **Le don des larmes au Moyen Âge: Um instrument spirituel quête d’institution (V – XIII siècle)**. Paris: Albin Michel, 2000.

²⁵⁵ NASCIMENTO, Aires. Gesto Litúrgico: O complemento da linguagem do sagrado. In: BUESCU, Ana; MIRANDA, Maria Adelaide; SOUSA, João Silva de (coord.). **O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval**. Actas do Encontro (11-13 de Novembro de 2003). Lisboa, Edições Colibri, 2006, p. 110-138.

²⁵⁶ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 376

²⁵⁷ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 329

As palavras, o pranto e os gestos eram elementos intercambiáveis da manifestação externa do arrependimento. Em outras palavras, a referida tríade configurava um desempenho genuíno de expressão das emoções não ditas, nesse caso, do sentimento de arrependimento.²⁵⁸ Assim, a contrição era uma resposta emocional a Deus e era o elemento essencial do rito penitencial. No entanto, a única garantia de conversão era a sua manifestação externa. São esses sinais externos de contrição para satisfação dos pecados que merecem ser examinados a seguir. Destacaremos, primeiramente, as prescrições referentes ao pronunciamento da palavra como mecanismo de redenção das faltas, em seguida, a prática de compunção das lágrimas, como dor exibida e, por fim, os gestos, entendidos como o prolongamento de uma ação intermediária ou mediadora entre o homem e Deus.

1.1.1. A palavra encarnada

Segundo os *Evangelhos e Epístolas com suas Exposições em Romance* – sexto livro impresso em língua portuguesa e reimpresso entre os anos de 1510 e 1511 nas oficinas de Valentim Fernandes e Nicolau de Saxônia, impressores da célebre *Vita Christi* –, a língua deveria ser usada para orar, para edificar e ensinar o próximo, bem como para a confissão dos pecados e louvor de Deus.²⁵⁹ Externalizando a contrição, as palavras se manifestavam, sobretudo, através da oração, pelo próprio ato da confissão e da pregação. A palavra devia, como propuseram os primeiros escritos em língua portuguesa, estar sempre a serviço de Deus nos textos sagrados e nos lábios que experimentavam a glória divina.²⁶⁰ Criada por Deus com o mundo, veiculada por Ele e recebida pelo fiel, a palavra estava intimamente relacionada ao sagrado, já que o universo começou como uma resposta ao comando verbal de Deus.²⁶¹

A palavra de Deus, no entanto, não era apenas significativa pelo que dizia e produzia, mas também porque servia de diálogo entre Deus e o homem. Obediente à

²⁵⁸ BOQUET, Damien; NAGY, Pirooska. **Sensible Moyen Âge: Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval**. Paris: Édition du Seuil, 2015, p. 17.

²⁵⁹ **EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance**, p.184.

²⁶⁰ CHRÉTIEN, Jean-Louis Chrétien. **L'arche de la parole: Épiméthée**. Paris: Presses universitaires de France, 1998.

²⁶¹ Como faz notar o Antigo Testamento: “Deus disse: Exista a luz. E a luz existiu”. In: Genesis 1, 3. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 16. Do mesmo modo, reafirma o livro de Salmos: “pela palavra do Senhor os céus foram feitos, assim como pelo sopro de sua boca foram feitos seus exércitos”. In: Salmos 33, 6. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 1022.

palavra, o homem, por sua vez, se realizava no mundo como imagem de Deus.²⁶² Dito de outro modo, a palavra era tida como um alimento sensorial da alma, uma ponte entre o mundo terreno e o mundo transcendental, uma vez que a relação com Deus só poderia ser catalogada a partir dos sentidos. De fato, os fiéis medievais eram sensibilizados pelos sentidos, como a própria degustação do corpo e do sangue de Cristo no momento da transubstanciação.²⁶³ Assim, enquanto alimento da alma, a palavra metaforicamente podia ser sentida, degustada e ouvida; por ela, a própria fé e as virtudes podiam ser experimentadas e provadas.²⁶⁴

Nesse sentido, Jesus piedoso, nascido da virgem, quis ser circuncidado para que também os fiéis pudessem “circuncidar”, isto é, eliminar os maus pensamentos, obras e palavras, e os sentidos fossem para pensar em Deus, e todo o “rezar e o falar” seguissem os mandamentos, bem como todos os feitos fossem encaminhados por orações.²⁶⁵ A rainha D. Isabel²⁶⁶ – beatificada em 1516 e canonizada em 1625 –, por exemplo, casou-se com o rei D. Dinis por obediência a seu pai e para a manutenção da paz entre os reinos de Portugal e Aragão, no entanto, não deixara espiritualmente, segundo o cronista Rui de Pina, de ser casada com Deus, a quem com tanta abstinência, e contínuas orações, sempre servia e contemplava”. Além disso, narra o cronista que todos os dias a rainha rezava todas as horas canônicas e, em seguida, lia outros livros de “coisas espirituais e devotas”, muitas vezes chorando com lágrimas de devoção.²⁶⁷

A doutrina cristã da Encarnação postulou ainda mais a relação entre o divino e a palavra, a partir da noção de Cristo como Palavra encarnada:²⁶⁸ “no princípio de toda

²⁶² “Palavra de Deus”. In: SAMANES, Casiano Floristán; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José (Org.). **Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999, p. 564-575

²⁶³ “Verdade dogmática definida pelo IV Concílio de Latrão [...] que define que no Sacramento da Eucaristia, isto é, o pão e o vinho se transformam substancialmente em Corpo e Sangue de Cristo, embora mantenham sua aparência de pão e vinho”. TRASUSTANCIACIÓN. In: GRACIA RIVAS, Manuel. **Diccionario de términos religiosos y litúrgicos**. Zaragoza: Centro de Estudios Borjanos Institución Fernando el Católico, Volumen III [N-Z], p. 302.

²⁶⁴ PALAZZO, Éric. *L’invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l’art au Moyen Âge*. Paris: Cerf, 2014, p. 59-91.

²⁶⁵ **EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance**, p. 183.

²⁶⁶ Isabel nasceu em Saragoça, no dia 11 de fevereiro de 1270, no palácio de Aljafería, fruto da união do rei Pedro III e de D. Constança da Sicília. Para colocar fim à ameaça mulçumana e unir as coroas de Portugal e Aragão, Isabel casa-se com D. Dinis, no dia 11 de fevereiro de 1281. Desse casamento, nasceu Constança em 1290, momento em que a bula do papa Nicolau IV autorizou a criação dos Estudos Gerais de Lisboa, futura universidade. Em 1291 nasceu o Infante Afonso, que mais tarde, no dia 12 de setembro de 1297, casa-se com Beatriz de Castela. Isabel de Aragão faleceu em 1336. In: OLIVEIRA, Ana Rodrigues. **Rainhas Medievais de Portugal...** p. 153-198.

²⁶⁷ PINA, Rui de. **Chronica delrey D. Diniz**. In: CRÓNICAS de Rui de Pina. Porto: Lello & Irmão, 1977, p. 230.

²⁶⁸ João 1, 14. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2187.

nossa intenção deve ser Deus, porque no princípio era a palavra: e Deus era palavra [...]. Depois que o evangelista – Jesus Cristo – declarou ser ou gerar do verbo”.²⁶⁹ Jesus era a personificação da Palavra, e a religião²⁷⁰ cristã era uma religião da Palavra, pois estava baseada nas Sagradas Escrituras.²⁷¹ Nessa esteira, a *Vita Christi* admoesta que os fiéis deveriam dar graças a Deus, mas sobretudo, anunciar e confessar os benefícios que de Deus recebeu, porque os homens só se lembram de Deus quando tem alguma enfermidade, mas depois que estão seguros e livres de doença “são cercados da dor da preguiça e não se lembram do que deveriam testemunhar”.²⁷²

A comunidade cristã, como é sabido, nasceu em torno da palavra, e continuou vivendo da palavra. Do mesmo modo, pela palavra, Jesus chamou seus discípulos.²⁷³ Entretanto, a força da palavra que partia do chamado de Deus aos homens, através sobretudo dos pregadores e curas de almas, se efetivava a partir da própria resposta dos que se dispunham a continuar escutando Sua palavra e querendo viver dela. Assim como o corpo não poderia viver sem o comer material, a alma não poderia viver sem a palavra de Deus, porque dela procederia a mensagem salvífica.²⁷⁴ A palavra de Deus era tão preciosa que, segundo os *Evangelhos e Epístolas com suas Exposições em Romance*, poderia ser comparada ao próprio corpo de Jesus Cristo, isto é, a eucaristia, ou seja, com a mesma diligência que se recebesse o corpo de Cristo, para que não caísse sobre a terra, dever-se-ia guardar as palavras de Deus, para que não caísse do coração, porque aqueles que as ouvem com menosprezo, gravemente pecariam.²⁷⁵

Nesse sentido, o *Horto do Esposo* especificava o papel das palavras no estabelecimento da comunicação entre quem ora e Deus, ligando a oração à leitura. Assim, o fiel que quisesse sempre estar com Deus deveria, com frequência, orar e ler, porque, quando se ora, se fala com Deus e, quando se lê, Deus é quem fala por meio da obra. Dessa maneira, a lição, com frequência limparia a alma e faria o fiel temer o inferno,

²⁶⁹ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. I, 2010, p. 33-34.

²⁷⁰ O uso moderno do termo religião como um sistema, ou sistemas de dogmas de fé é um conceito moderno e, embora estivesse em transformação, na Idade Média, religião significava especificamente a vida religiosa. GUNN, Cate. *Ancrene Wisse: From Pastoral Literature to Vernacular Spirituality*, p. 11-12.

²⁷¹ HENRIET, Patrick. *La parole et la prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*. Bruxelles: De Boeck Université, 2000, p. 7-16.

²⁷² SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. I, 2010, p. 447.

²⁷³ “Vinde após mim, e eu vos farei pescadores de homens”. Mateus 4, 18. *BÍBLIA do Peregrino*, p. 2007.

²⁷⁴ *EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance*, p. 87.

²⁷⁵ *EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance*, p. 83.

direcionando seu coração para os prazeres perduráveis, porque o “trabalho honesto é ler, e muito se aproveitaria para emenda da alma”.²⁷⁶

As palavras, tidas como expressões das paixões, serviam igualmente como alívio e expressão das vontades da alma. No plano religioso, o diálogo era suscitado por Deus, dono de todas as iniciativas; e a iniciativa do fiel estava na sua resposta. O fiel devia então responder à palavra que lhe oferecia o Pai, suscitando um diálogo íntimo, que o transformaria na imagem de Deus. Sem a fala prévia de Deus e sem a comunicação de seu espírito com o espírito humano, o homem não seria capaz nem de chamar a Deus de pai. A prova mais convincente de que Deus fala e se revela estava na resposta do homem na oração, expressa em palavras.²⁷⁷ E como já aludimos, a oração representava os bens da alma e integrava, com o jejum e a esmola, uma das três maneiras pelas quais o fiel poderia se emendar com Deus.

1.1.1.1. O paradoxo da oração

O poder da palavra era reconhecido por estar na base de todas as relações sociais, dependendo dela os pactos e os compromissos pessoais e políticos. Além disso, seu uso estava alicerçado em convenções de caráter oral e em códigos escritos consolidados, pois dependiam dela as orações e louvores a Deus.²⁷⁸ A esse propósito, Clemente Sánchez de Vercial esclarece que a “oração é um desejo piedoso da vontade que o homem endereça a Deus”,²⁷⁹ ela devia ser breve, mais por gemidos do que por palavras longas, para que o diabo não interferisse, estimulando desejos contrários à vontade.²⁸⁰ Em seguida, o tratadista estabelece que a oração devia ser feita por palavras, à maneira dos eclesiásticos, obrigados a dizer e cantar as horas canônicas e os divinos ofícios da Igreja, enquanto os leigos deveriam ir à missa e ouvir as orações que os sacerdotes e ministros da Igreja faziam nos domingos e nos dias de festas, conformando sua vontade à daqueles que faziam as orações.²⁸¹ Orar, consistia na atitude profunda de ouvir em sintonização com o Deus que fala. Era deixar-se encontrar pela palavra de Deus e orientar-se por sua vontade

²⁷⁶ HORTO do Esposo, p. 46.

²⁷⁷ “Palavra de Deus”. In: SAMANES, Casiano Floristán; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José (Org.). **Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo**, p. 564-575.

²⁷⁸ MACEDO, José Rivair. **Disciplina do silêncio e comunicação gestual: os signa loquendi de Alcobaça**. SIGNUM: Revista da ABREM, v. 5, p. 88-107, 2003.

²⁷⁹ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 289.

²⁸⁰ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 292

²⁸¹ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 292-293

– intermediada pelos sacerdotes –, assim, toda oração ocorria sob o pressuposto de que Deus podia falar, já que falou pela história de seu povo.²⁸² Portanto, a oração não era palavra afastada da vida, era a vida levada ao diálogo, porque o fiel não se movia sem antes pedir a intercessão divina.

Em contrapartida às recomendações voltadas à palavra pronunciada, a *Vita Christi* – mandada traduzir para a língua portuguesa por D. Isabel de Urgel,²⁸³ no convento observante de Santa Cristina de Tentúgal, fundado por ela e seu marido em 1437 –,²⁸⁴ recomendava que o fiel esperasse a salvação do Senhor “em calamento ou silêncio, porque o silêncio não é outra coisa senão apagamento e mortificação de todas as perseguições e contrários”,²⁸⁵ ou seja, não falar também era considerado benéfico, porque impedia que o fiel pecasse pelo pronunciamento da palavra. Em seguida, o tratadista admoestava que os fiéis fizessem suas orações a Deus com devoção e piedade, sem a necessidade de serem palavrosos²⁸⁶, já que uma coisa é “muita verba²⁸⁷”, isto é, falar demasiadamente, e outra, “haver prolongado e perseverado desejo, porque muitas vezes este negócio de orar se faz melhor por gemidos que por palavras e mais se faz com choros que com falamentos²⁸⁸”.²⁸⁹ Concomitantemente, o *Castelo Perigoso* assevera que “verdadeiramente rogar é lançar amargosos gemidos de compungimento, e tal rogo apraz a Deus mais que a multidão de palavras afeitadas e fingidas”. Por isso, o fiel deve bradar a Deus todos os dias contra o fogo da cobiça, da luxúria e da ira, para que a água das lágrimas os apague.²⁹⁰ Desse modo, orar era falar com Deus com gemidos e não com palavras enfeitadas.²⁹¹

Instável e sempre prestes a caluniar, mentir, perjurar e prestar falso testemunho, a palavra devia ser silenciada quando não desse a conhecer a verdade. Para além do seu potencial inibidor, o silêncio podia ser também um potencial de resgate. Assim, ensina

²⁸² “Oração”. In: EICHER, Peter (dir). **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**, p. 594-597.

²⁸³ Isabel de Urgeu era filha de Jaime II de Aragão e casou-se com o Infante D. Pedro em 1429. In: OLIVEIRA, Ana Rodrigues. **Rainhas Medievais de Portugal...** p. 448-449.

²⁸⁴ GOMES, Saul António. **Afonso V**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006, p. 85.

²⁸⁵ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 266-267.

²⁸⁶ “Que fala muito: tagarela”. PALAVROSO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. III, p. 382.

²⁸⁷ “Verbosidade: palavreado”. VERBA. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. IV, p. 427.

²⁸⁸ “Ato ou efeito de falar: fala: discurso”. FALAMENTO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. II, p. 442.

²⁸⁹ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 337-338.

²⁹⁰ **CASTELO perigoso**, p. 183.

²⁹¹ BENAVENTE, Jacobe. **Virgeu de Consolaçon**, p. 77

Isaac de Nínive que quem guarda a língua “da parte de Deus [lhe] será dada graça de contrição de coração”, porém se a língua “vencer”, o fiel “não sairá das trevas e da tribulação”.²⁹² Longe de abolir a comunicação com Deus, o silêncio podia abolir a propagação do testemunho e da Boa Nova, porém, quando o silêncio fosse perfeito e profundo, como o da Virgem Maria, o próprio testemunho se tornaria inútil.

Como se pode notar, a importância do silêncio estava frequentemente ligada ao pronunciamento da palavra nos tratados pastorais, já que era em benefício da palavra que o fiel precisava exercitar-se no silêncio. A atividade pastoral, em grande parte, consistia em palavras ditas por Deus ou dirigidas a Deus. Guardar o silêncio, como Maria, permitia que os fiéis falassem interiormente com Deus;²⁹³ assim, a Virgem Maria, “nas coisas que não entendeu ou que ainda não podia entender, colocou todas no seu coração para melhor pensar e as escoltrinou²⁹⁴” em silêncio. Enfim, o silêncio, peça essencial da comunicação verbal, indicava prova de abstinência na busca do aprimoramento espiritual e, por consequência, era uma forma de fortalecer a ligação dos indivíduos com Deus. Nesta perspectiva, o silêncio era também compreendido como um meio para se alcançar o equilíbrio entre o corpo e a alma, uma conquista sobre si mesmo e um triunfo em face das coisas do mundo.²⁹⁵ Em vista disso, a natureza teria dado ao homem duas orelhas e apenas uma boca, porque se devia ser mais aparelhado em escutar do que falar.²⁹⁶

Assim, a atitude em relação ao papel da palavra dirigida a Deus, e mais especificamente sobre a oração, trazia consigo um paradoxo, porque ora se legitimava como um processo interiorizado, ou seja, um discurso interior preexistente à pronúncia da palavra e que pressupõe uma oração silenciosa e secreta,²⁹⁷ ora se legitimava como um processo externo, em que a fala deveria ser verbalizada. Verbalizada ou não, segundo se acreditava, a oração era potencializada pelos movimentos do corpo, na medida em que a palavra pronunciada fazia a graça ou o desejo de remissão transbordar para o corpo. Embora a palavra pronunciada ajudasse os fiéis a se aproximarem de Deus, pela alma e

²⁹² NÍNIVE, Isaac. *Livro de Isaac*, p. 195.

²⁹³ MACEDO, José Rivair. *Disciplina do silêncio e comunicação gestual...* p. 9.

²⁹⁴ “Esquadrihar; procurar; averiguar; examinar; investigar” ESCOLDRINHAR. In: MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa*. Vol. II, p. 341.

²⁹⁵ MACEDO, José Rivair. *Disciplina do silêncio e comunicação gestual...* p. 12.

²⁹⁶ CASTELO perigoso, p. 170.

²⁹⁷ Segundo o Evangelho de Mateus: “Para ti, quando quiseres orar, entra no teu quarto mais recôndito, fecha a porta e dirige a tua oração ao teu Pai que aí está em segredo. E seu Pai, que vê em segredo, vai recompensá-lo. Quando você orar, não repita, como os pagãos; eles imaginam que é por meio das palavras que se tornarão realidade. Não seja como eles, portanto, porque o seu Pai sabe do que você precisa, antes que você peça a ele”. Mateus 6, 6-8. *BÍBLIA do Peregrino*, p. 2011.

pelo corpo, o seu uso devia ser moderado, para que o emissor não fosse confundido com os pagãos e hipócritas.²⁹⁸

De acordo com o *Sacramental*, a oração deveria ser verbalizada por três razões: a primeira, por devoção, para mover e induzir a vontade do fiel de dentro para fora; a segunda, para que a palavra desse a entender que o homem devia servir a Deus de corpo e alma; a terceira, para demonstrar o grande desejo de contrição que é expresso a partir do corpo e da alma pela oração.²⁹⁹ A externalização verbal era, pois, uma virtude purificadora, que tinha o poder de dissipar as ilusões e evocar os enganos internos, isto é, quanto mais um pensamento tendesse a escapar da externalização das palavras que tentavam compreendê-lo, mais necessário seria persegui-lo e confessá-lo. A vergonha, que se manifestava quando as palavras eram externalizadas, era uma marca indiscutível do mal que devia ser desafiado e contido, para que pela palavra, que trazia à luz Satanás, o pecado fosse condenado às trevas e mergulhado na impotência.³⁰⁰ Dessa forma, o sentimento interno deveria ser demonstrado “pela língua de fora”, ou seja, pela boca, porque a palavra era testemunho de verdadeira humildade daqueles que conheciam os próprios pecados e as maldades, confessando-os pela boca.³⁰¹

Por esta razão é que o compilador Ludolfo de Saxônia asseverava que o Senhor revelou os segredos das coisas e não das palavras, porque pela boca se descobre principalmente o coração. As palavras, portanto, tinham vantagem ante os sinais e senhorio sobre eles, pois revelavam o que ia nos corações. Nesse raciocínio, a palavra externalizava o desejo do coração, logo, a dor interna gerada pelo arrependimento se manifestaria pela palavra falada, sobretudo no momento da confissão. No mesmo fragmento, argumenta o teólogo, Deus “julga todas as coisas do coração” segundo o que é dito pela boca, não duvidando da “intenção de que procedem as palavras”. Porque “da abundância do coração fala a boca”, assim, o papel desta era apenas lançar fora o que está dentro,³⁰² ou seja, a boca fala do que preenche o coração.³⁰³

²⁹⁸ NAGY, Piroška. *Au-Delà du Verbe*. L'efficacité de la prière individuelle au Moyen Âge entre âme et corps. In: **La prière en latin, de l'Antiquité au XVI siècle: forms, évolutions, significations**. Brepols Publishers, January 2006, pp. 441-471.

²⁹⁹ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*, p. 290-291.

³⁰⁰ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV...* p. 125.

³⁰¹ BENAVENTE, Jacobo. *Virgeu de Consolaçon*, p. 74.

³⁰² SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. I, 2010, p. 435-436.

³⁰³ Mateus, 12, 34. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2024-2025.

Entretanto, uma contradição aparente sugere uma pergunta: se Deus era capaz de ler os corações e não precisava de palavras para ouvir o rogo e o desejo do crente,³⁰⁴ por que orar a Deus por palavras? Segundo alguns letrados deixam entrever, os fiéis deviam exprimir a disposição de suas almas, pois os gestos do corpo, incluindo as palavras, eram eficazes apenas para o próprio orante e fiel que se confessava. É por isso que, em nota à margem do opúsculo *Horas da Confissão*,³⁰⁵ o monge cisterciense João Claro³⁰⁶ se pergunta: “Por que confessamos a Deus, que já sabe os nossos pecados mesmo que não os confessemos? Porque a confissão gera arrependimento e traz humildade, que apraz a Deus. Dessa forma, Deus reconcilia-Se com o homem convertido”.³⁰⁷ Mais uma vez, a incerteza sobre o sucesso da oração e da absolvição no rito penitencial motivava a busca ou o desenvolvimento de formas mensuráveis de devoção, que supostamente ajudassem o penitente a obter uma resposta divina.³⁰⁸

Enfim, a oração era a resposta à palavra prévia de Deus, por isso, Ludolfo de Saxônia declarava que não se podia reger ou limitar quantas deviam ser as palavras de oração, mas dever-se-ia usar tais e tantas quantas fossem necessárias para “demover³⁰⁹ a devoção” e se, por acaso, o fiel se sentisse ameaçado pela multiplicação das palavras, embargando a devoção por esse excesso, então devia cessar as palavras e orar a Deus internamente.³¹⁰ Assegurava, entretanto, o tratadista, que melhor seria a oração pela palavra e pela boca, pois podia tirar a preguiça do fiel; “e se o homem sempre orasse

³⁰⁴ Romanos 8, 26. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2330.

³⁰⁵ Frei Fortunato de S. *Boaventura intitulou-as Preparação de um peccador para o Sacramento segundo as Horas Canônicas*, mas Mário Martins preferiu chamá-las *Horas da Confissão* (cód. alc. CCLXII/72), incluindo-as dentro de uma tradição corrente de publicação de obras para ajudar os fiéis no exame de consciência. MARTINS, Mário. **Vida e obra de frei João Claro**. Doctor Parisiensis e professor universitário. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1956, p. 48.

³⁰⁶ Este frade foi “lente de Véspera na Faculdade de Teologia da Universidade de Lisboa. Foi admitido na Ordem de Cister Alcobacense entre 1450 e 1455, onde fez o noviciado. Em 1492, por morte do comendatário Isidoro de Portalegre, os monges elegeram-no abade do Mosteiro de Alcobaça. Já em 1500, licenciou-se em Teologia pela Universidade de Paris e quatro anos depois, o Rei D. Manuel nomeou-o para lente da cadeira de Teologia da hora de Véspera da Universidade de Lisboa. Em 1515 passa a ocupar a cadeira de Prima, que regeu até pelo menos o ano de 1518. De 1514 a 1520 foi abade de S. João de Tarouca”. JOÃO CLARO. In: FREI. LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário de Literatura Medieval Galego e Portuguesa**, p. 333.

³⁰⁷ CLARO, João. *Horas da Confissão*. In: TEODORO, Leandro Alves (org.). **Guia dos costumes cristãos: os primeiros opúsculos pastorais em Língua Portuguesa**. São Paulo: Editora Unifesp, 2019, p. 111.

³⁰⁸ NAGY, Piroška. *Au-Delà du Verbe...* pp. 441-471.

³⁰⁹ “Persuadir: convencer: impelir”. DEMOVER. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. II, p. 64.

³¹⁰ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 377.

caladamente, muito de ligeiro adormeceria e não haveria lembrança daquilo que pedira”.³¹¹

1.1.1.2. A confissão oral

Com o aparecimento das ordens mendicantes no século XIII, especialmente dos dominicanos³¹² e dos franciscanos,³¹³ intensificou-se o ministério da palavra pela predicação, chamando o povo cristão à conversão e à reforma de vida, bem como fomentando a prática da confissão.³¹⁴ Em Portugal especificamente, a expansão dos frades menores foi bastante tardia em relação a outras partes da Europa, consumando-se apenas por volta do século XV.³¹⁵ O estilo de vida e a mensagem doutrinária profundamente reformista dos mendicantes, a serviço da palavra, atraíam as populações, que os recebiam com grande entusiasmo.³¹⁶ A piedade no final da Idade Média, com o aparecimento dessas ordens, popularizou e incentivou o uso frequente do corpo como meio de acesso e contato com o sagrado, passando do convento à comunidade.³¹⁷ Ora, até o século XIII, o regime espiritual ascético costumeiramente rejeitava o corpo como acesso a Deus. Desde então, com o incentivo dos mendicantes, o elo entre o espiritual e o corporal passa a desempenhar um papel central na piedade leiga, sendo a externalização do arrependimento pela palavra admitida como forma de vincular o devoto a Deus. Por essa externalização, recordava-se e explicava-se o invisível na ordem do mundo visível, tornando-o minimamente compreensível ao fiel leigo.³¹⁸

O dom da palavra atribuída aos homens tornou-se a conexão imediata entre o mundo terreno, corrupto e corruptível, e o mundo transcendente, perfeito e eterno:³¹⁹

³¹¹ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 337.

³¹² A ordem dos pregadores ou dominicanos foi fundada pelo espanhol Domingos de Calaruega (1170-1221), canonizado em 1223. BERLIOZ, Jacques. **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: TERRAMAR, 1994, p. 229.

³¹³ A ordem dos irmãos menores ou franciscanos foi fundada pelo italiano Francisco de Assis (1181-1226), canonizado em 1228. BERLIOZ, Jacques. **Monges e Religiosos na Idade Média**, p. 229.

³¹⁴ FLÓREZ, Gonzalo. **Penitencia y Unción de enfermos**, p. 139.

³¹⁵ MARQUES, A. H. de Oliveira. **Portugal na crise dos séculos XIV e XV**, p. 380.

³¹⁶ MARQUES, José. **A Pregação em Portugal na Idade Média. Alguns aspectos**. Universidade de Sevilha. Via Spiritus, 2002, p. 229.

³¹⁷ BOQUET, Damien; NAGY, Piroška (dir.). **Le sujet des émotions au Moyen Âge**. Paris: Beauchesne, 2008, p. 399.

³¹⁸ NAGY, Piroška. *Au-Delà du Verbe...* pp. 441-471.

³¹⁹ BAIKA, Gabriella Ildiko. **Lingua Indisciplinata: a study of transgressive speech in the “romance of the rose” and the “divine comedy”**. Pensilvânia: University of Pittsburgh, 2007. 326. Dissertação, Faculty of Arts And Sciences, 2006, p. 15.

assim como o corpo não poderia viver sem o comer material, a alma não poderia viver sem a palavra de Deus,³²⁰ porque a palavra de Deus “pode salvar as almas no presente e no vindouro. No presente [salva] da morte da culpa”,³²¹ já que pelas palavras de absolvição o fiel poderia ser salvo. Embora fosse uma parte do corpo difícil de controlar, a língua era tida como um precioso instrumento para a salvação, porque a morte e a vida, para a eternidade, dependiam de seu poder.³²² Depois de ter manifestado verdadeiramente por palavras o arrependimento, o clérigo absolvía a alma do fiel penitente e este recebia o perdão de Deus.³²³ Pelo mero ato de dizê-la, removendo-a da interioridade secreta da consciência, a má ideia perdia sua força de sedução.³²⁴ Como principal meio de que dispunham os homens para exprimir o que lhes passava no espírito, era ela, inclusive, que podia derrotar o diabo, pois, por seu intermédio, se discordava do demônio e se adería a Cristo.³²⁵

Para tornar efetiva a penitência, as palavras tinham sido dadas por Deus como forma de cura das enfermidades espirituais. Sustentado em tais ensinamentos, o sacramento da penitência foi instituído como uma sentença real que produzia, através do dom das palavras, o efeito causal da remissão dos pecados, já que Cristo dera a cada um a plenitude de confessar os próprios pecados e, a seus discípulos, a autoridade de perdoá-los.³²⁶ Assim, não haveria perdão se não houvesse exomologese, isto é, reconhecimento do pecado, manifestação externa, explícita e perceptível desse reconhecimento.³²⁷

Acometido pelo pecado, o fiel deveria imediatamente buscar um sacerdote e mostrar a ele “a lepra de sua alma por confissão da boca”.³²⁸ Por meio deste jogo entre o sentimento íntimo e a dor exibida, descobria-se a doença encoberta, na esperança de obter perdão pelos pecados e cura da angústia gerada pelo pecado;³²⁹ em outras palavras, segundo Ludolfo de Saxônia, não se aproveitava em nada a contrição do coração se não se seguisse a confissão pela boca, uma vez que a confissão promovia a saúde das almas e destruía os pecados. Além disso, tinha ela o potencial de restaurar as virtudes e abrir as

³²⁰ **EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance**, p. 87.

³²¹ **EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance**, p. 351-352.

³²² Provérbios 18, 20-21. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 1238.

³²³ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 387.

³²⁴ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade IV...** p. 125.

³²⁵ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 259.

³²⁶ PRODI, Paolo. **Uma História da Justiça...** p. 74.

³²⁷ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade IV...** p. 114.

³²⁸ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 448-449.

³²⁹ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 228.

portas do Paraíso, já que a palavra se apresentava como uma forma de combate frontal aos próprios demônios.³³⁰

Desse modo, a confissão não deveria ser feita a qualquer pessoa, mas somente aos sacerdotes, considerados portadores da “chave da ciência e de autoridade”.³³¹ Assim, quanto mais os fiéis confessassem “a torpeza de seus pecados, por esperança de receber perdão, tanto [ganhariam] mais ligeiramente a graça de receber remissão”,³³² pois, ao mesmo tempo que a ação do pecado afetava o destino eterno de cada fiel, a obra da graça de Cristo convocava a todos à justificação,³³³ através do sacramento da penitência. A confissão auricular guiava o fiel cristão, concebido sempre como pecador, em direção à salvação, diante não só da presença efetiva do perigo de ir para o inferno e ser condenado ao fogo eterno, mas também pela crença concreta de que os sofrimentos e as tragédias naturais e humanas, como a própria peste e a guerra, eram punições para os pecados cometidos;³³⁴ o que deixa entrever um certo sentimento de responsabilidade coletiva pelo pecado e que, em última instância, faz da prática da satisfação um processo de reparação comunitária.

Essa reconstrução de si mesmo, por meio da verbalização dos pecados, a partir do ritual da confissão, era vista como um exercício contínuo que só funcionaria se fosse praticado regularmente do início ao fim da vida, já que o cristão nunca poderia se considerar uma obra concluída, a ponto de sozinho enfrentar suas aflições.³³⁵ No entanto, apesar de a teologia corrente insistir que a confissão deveria ser dirigida exclusivamente a um sacerdote, na ausência deste, ela poderia excepcionalmente ser feita a um leigo, dada a forte crença no poder de expiação da palavra e em seu potencial salvífico; poder manifesto igualmente nas missas de finados rezadas às almas do purgatório,³³⁶ em que as palavras pronunciadas pelos vivos, chamados sufrágios, serviam para que as almas do purgatório fossem absolvidas das penas impostas.³³⁷

Em linhas gerais, a comunicação com Deus deveria ser sobretudo interior e afetiva. Sem palavras articuladas, fórmulas ou gestos definidos; a comunicação

³³⁰ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 230.

³³¹ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 448-449.

³³² SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 230.

³³³ GARCIA, Gonzalo Florez. **La reconciliación con Dios. Estudio teológico-pastoral sobre el sacramento de la penitencia**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, p. 57-58.

³³⁴ PRODI, Paolo. **Uma História da Justiça...** p. 280.

³³⁵ TEODORO, Leandro Alves. O revigorar do sacramento da penitência em Portugal. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 32, p. 50-65, jan./jun., 2016, p. 57.

³³⁶ FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Eva Barbada...** p. 114.

³³⁷ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 205.

definitivamente não podia ser feita sem contrição, arrependimento perfeito. O processo de arrependimento resultou, desse modo, em uma combinação de diferentes partes do ato penitencial – contrição, confissão e satisfação – com diferentes níveis de perdão – interno, externo e temporal e no além-mundo. Ora, assegurava o *Castelo Perigoso* que o ato interior da fé era crer, e o ato exterior da fé era confessar o que estava no coração.³³⁸ Era, pois, justamente através da confissão que o fiel entregava sua fé a Deus, na forma de crédito, com o objetivo de ganhar a salvação. Assim, pelas palavras de confissão, o fiel expressava sua crença ou sua fé, que atualizava, pelo diálogo, a relação com o sobrenatural, a aliança e a troca entre a criatura e o Criador.³³⁹

1.1.1.3. A boca de Cristo

Além das referidas práticas de oração e confissão, através das palavras de pregação, o fiel, ouvindo e não pronunciando, podia igualmente reestabelecer-se e intensificar, pela fé, sua relação com Deus. Através da pregação apelava-se à conversão, como meio indispensável de redenção individual.³⁴⁰ Entre as variadas narrativas exemplares que estruturam a obra *Horto do Esposo* – que consta no inventário da biblioteca de D. Duarte –,³⁴¹ narra que a pregação do célebre português Santo Antônio³⁴² era tão convincente que, pela graça do Espírito Santo, trazia paz entre os que eram inimigos mortais e fazia com que aqueles que tinham cativos os soltassem, bem como aqueles que tinham roubado ou praticado usura devolvessem os bens roubados, e as mulheres públicas e os pecadores se arrependessem. Assim, no seu tempo, eram tantos os pecadores que faziam penitência que não havia sacerdote suficiente para ouvir as confissões. Até os hereges eram vencidos, e muitos deles se convertiam à fé de Jesus

³³⁸ CASTELO perigoso, p. 138.

³³⁹ A NAGY, Piroška. *Au-Delà du Verbe...* pp. 441-471.

³⁴⁰ MARQUES, José. *A Pregação em Portugal na Idade Média...* p. 317.

³⁴¹ DUARTE. *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)*. Edição diplomática. Transcrição de João José Alves Dias. Lisboa: Estampa, 1982, p. 206-209.

³⁴² “Santo Antônio nasceu em Lisboa, Portugal, entre 1180 e 1190. No batismo recebeu o nome de Fernando. Aos vinte anos Fernando entrou Canônicos Regulares de Santo Agostinho no mosteiro de São Vincenzo de fora, próximo a Lisboa, e após dois anos, foi para o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Foi ordenado sacerdote em Coimbra, provavelmente em 1219. Em 1220 entrou na Ordem dos Menores, onde tomou o nome de Antônio. Antônio combateu duramente os hereges da Itália e da França, merecendo o título de “martelo dos hereges”. Sofrendo de hidropisia, faleceu na noite de sexta-feira, do dia 13 de junho de 1231, no pequeno convento de Arcela”. ANTÔNIO DE PÁDUA. In: **Dicionário de Espiritualidade**. ANCILLI, Ermanno; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (org.). São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2012, p. 191-194.

Cristo, deixando os erros passados, porque “as palavras de Deus dão saúde às enfermidades espirituais”.³⁴³ Passagens como essas destacam o poder da pregação, de levar o fiel ao arrependimento e, por meio dele, induzi-lo a reparar seus pecados pela prática da satisfação. Dessa maneira, a palavra era tida como a matéria da pregação para recriar a alma, como a semente é matéria do pão para recriar o corpo.³⁴⁴

A pregação representava, através da figura do pregador e pela mediação de sua palavra, a conciliação da comunidade consigo própria e enunciava não só a perspectiva de um destino escatológico³⁴⁵ individual, mas também a recuperação do sentido de uma existência comum de ordenação social, pautada pelos valores morais religiosos.³⁴⁶ Todas as práticas religiosas na Idade Média, incluindo a da satisfação, eram motivadas pela fé na recompensa da vida após a morte, ou seja, a penitência fazia parte da busca da certeza do reino celeste, diante da divindade transcendente.³⁴⁷ Compreende-se, pois, que a pregação tenha adquirido um caráter escatológico e soteriológico, já que dela procederia a mensagem que salva. O específico do pregador é a palavra, de que se sente servidor. Pela palavra, servia o homem a Deus, atuando como mediador de sua comunicação.³⁴⁸

De fato, é pela pregação que homens e mulheres decidiam pôr-se no seguimento de Cristo, motivando o fiel a buscar a confissão e a oração contínua. É este seguimento que, na terra, construía uma comunidade espiritual, a Igreja.³⁴⁹ Para Martim Peres, era pelas palavras de Deus que o fiel alcançaria o virtuoso temor em seu coração. As santas palavras eram sementes que concediam a graça de Deus para gerar a virtude da penitência. Esta virtude ou graça trazia consigo três coisas: dor pelos pecados; emenda pelos pecados; e vontade de não voltar mais a pecar.³⁵⁰ Assim, o pregador era aquele que assegurava um processo de inserção dos indivíduos em desacordo com a ética ou a moral religiosa e que, depois, acolhia novamente os desviados para restaurar a unidade. Quando o pregador

³⁴³ **HORTO do Esposo**, p. 30-31.

³⁴⁴ **EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance**, p. 80.

³⁴⁵ “Escatologia diz respeito ao destino dos indivíduos na história redentora. Visto que Deus é o Senhor da história, a consumação da obra redentora de Deus, incluirá a redenção da própria história”. DOUGLAS, J. D (Org.). **Novo dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 422.

³⁴⁶ NASCIMENTO, Aires. **Língua portuguesa e mediações religiosas**, p. 5.

³⁴⁷ NAGY, Piroška. *Au-Delà du Verbe...* pp. 441-471.

³⁴⁸ “Palavra de Deus”. In: SAMANES, Casiano Floristán; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José (Org.). **Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo**, p. 564-575.

³⁴⁹ MIATTELO, André Luis Pereira. **O Pregador e a Sociedade: A luta pelo poder pastoral no céu das cidades da Baixa Idade Média**. Revista Territórios & Fronteiras; Cuiabá, vol. 7, n. 2, jul.-dez., 2014, p. 113.

³⁵⁰ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 311.

condenava os vícios e falava sobre as penas e dores do inferno, o fiel devia chorar e fazer penitência.³⁵¹

A palavra mostrava-se eficaz não por ser enunciada em nome do próprio locutor – do fiel –, mas em nome de Cristo ou, melhor dizendo, figurando a boca de Cristo. Era pelo anúncio da Boa Nova, essencialmente feito através da pregação, que a Igreja crescia, se consolidava e se difundia. Nesse processo, ao anunciar o evento da salvação, o pregador exortava e ensinava. Tendo em conta que a primeira obra de misericórdia era “ensinar os ignorantes”,³⁵² o fiel deveria ensinar os simples que não sabem o que fazem a partir da fé e da crença em Jesus Cristo, nos mandamentos de Deus e nos sacramentos da Santa Madre Igreja.³⁵³ Em linhas gerais, o pronunciamento da palavra se dava por intermédio da boca, através da oração, da confissão e da pregação. As palavras eram o caminho para a perfeição,³⁵⁴ elevando os homens ao reino de abundância.

Aludia ainda a *Vita Christi* que o fiel devia falar, afirmando simplesmente a verdade e negando a falsidade, dizendo “sim, sim. Não, não; porque o que passa disso é de procedência maligna”,³⁵⁵ ou seja, qualquer desvio da verdade sugere que o diabo falava pela boca do homem. O que estava no coração e na boca devia, pois, ser provado por obra, assim como o que fosse negado por palavras não podia ser confirmado por obras.³⁵⁶ Sendo assim, como as palavras, os hábitos deviam ensinar, para que aquele que pregasse não contradissesse a si mesmo.³⁵⁷

A verdade tinha como sinônimo, na linguagem de Jesus, o caminho e a vida. No caminho da vida era que se tornava real e se aperfeiçoava a verdade da palavra, pelo testemunho dos que viviam dela.³⁵⁸ Portanto, a verdade ancorada nas Sagradas Escrituras justificava e explicava a construção de todo discurso prescritivo e moralizador sobre o evidente combate entre o Bem e o Mal, materializados e conjugados a partir de preceitos

³⁵¹ SAXÔNIA, Nicolau de. *Vita Christi*. Vol. I, 2011, p. 583.

³⁵² “Que ou aquele que ignora: desconhecedor: simples”. IGNORANTE. In: MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa*. Vol. III, p. 8.

³⁵³ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*, p. 107.

³⁵⁴ SAXÔNIA, Nicolau de. *Vita Christi*. Vol. I, 2011, p. 399.

³⁵⁵ Mateus 5, 37. *BÍBLIA do Peregrino*, p. 2010.

³⁵⁶ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. I, 2010, p. 357-358.

³⁵⁷ *HORTO do Esposo*. Lisboa, Colibri, 2007, p. 215.

³⁵⁸ Segundo ainda o Evangelho de João, Jesus anuncia a verdade porque ele é a verdade, a verdade encarnada cheia de graça e verdade. Nele, o Pai se torna visível e promete aos que não se fecham à verdade, a vida eterna. João 14, 6. *BÍBLIA do Peregrino*, p. 2227

morais.³⁵⁹ Assim, fazia a vontade de Deus aquele que tinha a verdadeira fé em Cristo no coração e a confessava pela boca, e com isso fazia as obras pertencentes à fé; mais do que isso, guardava os mandamentos de Deus.³⁶⁰

A verdade, vale dizer, era entendida como uma qualidade inata ao fiel que se dispusesse a adquiri-la, pois era comunicada a todo ser por Deus, já que as coisas só subsistiam porque Ele as criou. Portanto, a ação criadora de Deus operava e comunicava nos seres uma verdade que lhes era inerente, segundo diziam vários letrados;³⁶¹ para tanto, o Espírito Santo revelava ao homem a verdade para que ele soubesse apascentar suas ovelhas e tirasse das trevas da ignorância aquele que estivesse apartado de Deus, como o herético ou o “malvado letrado”.³⁶² A verdade era, em suma, exigida por Deus ao homem, como resposta, na forma de obediência à “lei da fé e da religião dos cristãos”,³⁶³ sobretudo no momento da confissão; por isso, jamais era lícito mentir, pelo contrário, as palavras deviam ser verdadeiras e devotas.³⁶⁴

O pronunciamento das palavras no momento da confissão, da oração e da pregação pode, portanto, ser entendido como verdadeira ferramenta de satisfação dos bens da alma. O contato com o divino dava-se, sobretudo, pela palavra falada, por isso, assistia-se, nessa altura, ao florescimento de uma piedade cada vez mais incorporada,³⁶⁵ e, na medida em que a experiência religiosa se externalizava, mais comunitária ela se tornava. Em consequência disso, obras de cunho catequético, tais como os aqui examinados tratados pastorais e edificantes, contribuíram para ordenar as relações sociais e reforçar ainda mais a doutrina cristã, funcionando igualmente como canalizadores dos bons costumes.

1.1.2. A bem-aventurança dos que choram

Como vimos, a palavra pronunciada era tida como um dos instrumentos da alma para a comunhão e a comunicação com Deus; no entanto, asseguravam os tratadistas,

³⁵⁹ FRANÇA, Susani S. L. Formas da verdade na poesia religiosa de Afonso X. In: LEÃO, Ângela Vaz. Novas leituras, novos caminhos: **Cantigas de Santa Maria de Afonso X, O Sábio**. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2008, 7-225.

³⁶⁰ EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance, p. 173.

³⁶¹ GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**, p. 192.

³⁶² EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance, p. 99.

³⁶³ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 356.

³⁶⁴ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 355.

³⁶⁵ BOQUET, Damien; NAGY, Pirooska. **Sensible Moyen Âge...** p. 262.

como Ludolfo de Saxônia, que quando as palavras “não [declarassem] todo o efeito”, as lágrimas poderiam “declarar toda a vontade”, ou seja, se as palavras fossem incapazes de expressar verbalmente todo o arrependimento, as lágrimas podiam externalizar a vontade sincera de absolvição pelos pecados.³⁶⁶ Isso significa que as lágrimas podiam substituir as palavras, especialmente no momento da confissão, já que eram consideradas a expressão sincera de arrependimento. Em outras palavras, as lágrimas tinham maior eficácia para remissão dos pecados, porque eram consideradas imutáveis e o reflexo das intenções internas do pecador, enquanto a língua, tida como a parte do corpo mais difícil de controlar era incapaz de pronunciar a verdade. Por isso, fazia-se necessário rogar a Jesus Cristo pela graça das lágrimas, que é melhor do que todos os outros bens, porque elas têm o poder de purificar e limpar o fiel do pecado,³⁶⁷ isto é, as lágrimas eram dadas por Deus ao homem, como graça ou dom, porque as lágrimas tinham efeito purificador, frente ao homem pecador e corruptível.

Nesta dinâmica, as lágrimas tornaram-se um “segundo batismo”,³⁶⁸ capazes de lavar os pecados de que se tinha vergonha de confessar verbalmente.³⁶⁹ As lágrimas assumiram um caráter purificador, decorrente de sua condição líquida, que, como água cristalina, lavava, rejuvenescia e ressuscitava o pecador.³⁷⁰ Como o batismo, que lavava o fiel do pecado original, as lágrimas tinham o poder de lavar os pecados cotidianos, assim, “aqueles que depois do batismo não [fossem] lavados por penitência não [teriam] parte com Jesus”.³⁷¹ Dito de outro modo, as lágrimas derramadas pelos olhos do corpo assumiam-se como mais uma ferramenta de aperfeiçoamento espiritual e remissão dos pecados, ao lado da oração, do jejum, da leitura, da meditação e da mortificação do corpo.³⁷² Além da água do batismo que purificava o fiel do pecado, as lágrimas eram metaforicamente comparadas ao vinho, visto que Jesus, a pedido de sua mãe, a Virgem Maria, transformara a água em vinho nas Bodas de Caná.³⁷³ Do mesmo modo, as

³⁶⁶ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 332-334.

³⁶⁷ NÍNIVE, Isaac. **Livro de Isaac**, p. 83-85.

³⁶⁸ NAGY, Piroska. Les traces invisibles: De la matérialité des larmes spirituelles au Moyen Age. In: *Emotions and Material Culture: International Round-Table-Discussion*. October 7 and 8, 2002, Wien, **Proceedings**, Wien, 2003, p. 151-164.

³⁶⁹ BENAVENTE, Jacobe. **Virgeu de Consolaçon**, p. 72.

³⁷⁰ MOITEIRO, Gilberto Coralejo. As lágrimas na hagiografia do Mosteiro de Jesus de Aveiro: expressão de uma comunidade emocional. In: BARATA, Maria do Rosário Themudo; KRUS, Luís. **Olhares sobre a História. Estudos oferecidos a Iria Gonçalves**. Portugal: Caleidoscópio, 2009, p. 391.

³⁷¹ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 26.

³⁷² MOITEIRO, Gilberto Coralejo. As lágrimas na hagiografia do Mosteiro de Jesus de Aveiro... p. 395.

³⁷³ João 2, 1-12. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2190.

lágrimas, por sua forma líquida, solicitavam a Deus que transformasse o arrependimento manifesto em pranto, na graça do perdão. Portanto, pelo choro de compunção, o fiel era lavado perfeitamente da culpa, porque Deus a transformava em vinho quando convertia o mal em bem, ou seja, tirava a culpa e outorgava a graça, que era vinho de alegria terreal,³⁷⁴ e o vinho, por sua vez, alegrava o coração do homem.³⁷⁵

O dom das lágrimas era uma graça dada por Deus aos homens, enunciada por Cristo no Sermão da Montanha³⁷⁶ e propagada pelas obras pastorais e edificantes, assim, bem-aventurado seria aquele que chorasse, e cuja lágrima merecesse ser limpa com as mãos do Senhor.³⁷⁷ O capítulo XLIII do *Espelho da Cruz*, intitulado *Da beatitude que é do choro*, dedicado à ensinância da bem-aventurança dos que choram, explica que o choro de contrição devia ser mais amargoso e mais doloroso, para refletir o arrependimento sincero. Assim, aquele que chorasse por dor e medo da penitência não seria digno de consolação, destinada apenas àqueles que choram por caridade, isto é, o choro motivado pelo amor para com Deus. Nesse sentido, o pecado era visto como uma ofensa que rompia a relação de amor entre o fiel e Deus, ofensa que, entretanto, podia ser reparada pelas lágrimas de contrição. Aos prantos, a alma do fiel pecador recebia uma “certeza de perdão e uma consolação intrínseca dentro do seu coração”, dando lugar à confiança gerada pela reconciliação com Deus, como fez o apóstolo Pedro, Madalena e outros pecadores.³⁷⁸

Do mesmo modo, a *Imitação de Cristo* prescrevia que a compunção fazia com que o fiel percebesse as dores de sua alma e a negligência de seus pecados, ou seja, pela concessão das lágrimas, que era graça dada por Deus, o fiel manifestava sua dor e conseguia remediá-la, assim, bem-aventurado seria aquele que podia, pela compunção, lançar fora de si todo pecado.³⁷⁹ Em outras palavras, pelas lágrimas, o fiel chegaria à contrição da alma e se libertaria da culpa. A compunção nada mais era do que a manifestação do luto pela morte da alma, em razão dos pecados cometidos, portanto, tratava-se de um luto espiritual.³⁸⁰

³⁷⁴ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 287.

³⁷⁵ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 346.

³⁷⁶ “Bem-aventurado são os que choram, porque Deus limpará dos seus olhos toda lágrima, consolando-os”. Mateus 5, 4. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2008.

³⁷⁷ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 332-334.

³⁷⁸ CAVALCA, Domingos. **Espelho da Cruz**, p. 130.

³⁷⁹ CEPADA, Isabel Vilar. **A Linguagem da Imitação de Cristo: Versão Portuguesa de Fr. João Álvares**. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1962, p. 37-38.

³⁸⁰ CANDOLO, Teresa. **Desejo de Deus: as lágrimas e a representação do ideal monástico primitivo em hagiografias medievais portuguesas**. Tese, Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária

Ademais, a origem da compunção é bíblica e, tal como as palavras, tem diversas explicações e segue modelos sagrados. O primeiro e o principal modelo são as lágrimas crísticas. Cristo como um modelo de sofrimento a ser imitado tinha se tornado tópica das obras pastorais e edificantes traduzidas ou impressas em Portugal nos séculos XIV e XV, como as obras de Ludolfo de Saxônia e de Tomás de Kempis.³⁸¹ Assim, com piedade, Jesus teria chorado para ensinar aos homens que as lágrimas têm o poder de reviver o pecador morto pelo pecado, por isso, recomenda o tratadista Ludolfo de Saxônia que o fiel chore pelos próprios pecados e por aqueles que “jazem em fedor de vícios”, para que, por intermédio das lágrimas, Deus os ressuscite, como o próprio Cristo fizera com Lázaro, chorando diante de seu túmulo. Faz notar ainda o tratadista que nunca se viu Jesus rindo ou demonstrando prazer, mas muitas vezes se viu Jesus chorando.³⁸²

Para Ludolfo de Saxônia, Jesus chorou em quatro³⁸³ circunstâncias. Seguindo a cronologia da história sagrada, Ele teria chorado quando nasceu, “segundo a necessidade dos meninos quando nascem [...], onde canta a Igreja que chorava ou soluçava o menino estando entre os apartados presépios”. Pela segunda vez, Jesus chorou por Lázaro,³⁸⁴ quando o ressuscitou,³⁸⁵ porém, Jesus não teria chorado pela morte de Lázaro, a quem iria ressuscitar, mas pelas misérias e catividades³⁸⁶ da vida terrena, pois não se deveria sentir tristeza pela morte de alguém.³⁸⁷ A terceira vez, Jesus chorou por grande compaixão que sentiu naquela procissão, ou seja, no momento em que Jesus se aproximou e avistou a cidade de Jerusalém e, assim, chorou por ela,³⁸⁸ porque estava fadada à perdição. Por fim, pela quarta vez, Jesus chorou no Horto das Oliveiras lágrimas de agonia, expressando grande dor pela sua paixão³⁸⁹ e oferecendo rogos e lágrimas a Deus.³⁹⁰ Assim, as lágrimas

do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, p. 432, 2002, p. 59.

³⁸¹ MOWBRAY, Donald. **Pain and Suffering in Medieval Theology**. Suffolk: The Boydell Press, 2009.

³⁸² SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 439.

³⁸³ Vale ressaltar, no entanto, que para o bispo de Silves Álvaro Pais, Jesus teria chorado por cinco vezes: igualmente, Jesus teria chorado em seu nascimento, não por sofrimento, como todos os outros homens, mas por compaixão, ensinando os homens a chorar a miséria da condição humana; na ressurreição de Lázaro, compadecendo-se dele por voltar à miséria da presente vida; sobre Jerusalém, chorando pelos inimigos que se perderiam por seus crimes; no monte das Oliveiras, na noite em que ia ser entregue, ele que, no dia seguinte derramaria largamente o sangue; e, por fim, chorou na cruz, ao expirar o espírito, ensinado a chorar pela demora da prática celeste. PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja**. V. 4. parte 2. art. 5. p. 201-209.

³⁸⁴ João 11, 35. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2220.

³⁸⁵ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 514.

³⁸⁶ “Privação da liberdade; cativo; prisão; sujeição”. CATIVIDADE. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. I, p. 378.

³⁸⁷ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 440.

³⁸⁸ Lucas 19, 41-44. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2166.

³⁸⁹ Hebreus 5, 7. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2460.

³⁹⁰ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 514.

crísticas eram usadas na Idade Média como modelos retóricos a serem propagados e ensinados aos cristãos,³⁹¹ seja pelas obras pastorais, seja pelas pregações.

Sistematizados os quatro choros de Jesus, Ludolfo de Saxônia categoriza as quatro espécies de choro que o fiel pode alcançar, regando a alma como quatro rios banham a Terra.³⁹² O primeiro era o choro que se faz diante do mundo terreno e pela presente miséria, isto é, a vida terrena, como Jesus fez ao nascer, profetizando a miséria deste mundo por lágrimas, sem mesmo ser capaz de falar; o segundo era o choro da compunção, pelo qual deve fazer aqueles que passam por algum tormento, como Cristo a caminho da Cruz; o terceiro era o choro da compaixão, que se deve fazer pela miséria dos atribulados, como Cristo fizera pela queda do muro e das almas de Jerusalém; e o quarto choro era pela “pátria” celeste se alongar e estar muito longe, como Cristo fez ao ressuscitar Lázaro, porque iria prolongar sua vida terrena, mesmo tendo amor pela Sua pátria, isto é, o Paraíso.³⁹³

O choro do cristão poderia assumir diferentes significados. No *Castelo Perigoso*, por exemplo, a graça das lágrimas é categorizada segundo os motivos da morte de Jesus, através da tríade das lágrimas de contrição, de devoção e de compaixão. Nesse sentido, dever-se-ia chorar por contrição, porque Cristo morreu pelos pecados da humanidade, tirando-os da danação eterna; dever-se-ia chorar por devoção, porque Cristo lavou os pecados da humanidade com seu sangue por grande amor; e, por fim, dever-se-ia chorar por piedade e compaixão, porque a morte de Cristo foi cruel e vergonhosa.³⁹⁴ Em outras palavras, as lágrimas se manifestavam: por contrição (para consigo mesmo), pela dor intensa que a alma experimentava por ter ofendido a Deus pelo pecado; por compaixão (para com o próximo), pela dor que a alma experimentava pelo pecado que o próximo cometeu e pelas misérias que o oprimiam; e por devoção (para com Deus), pelo dom de Deus e fervor interior da alma, inflamado pelo fogo da caridade. Para além das várias categorias desenvolvidas pela teologia espiritual do período, todas as lágrimas tinham o mesmo significado: eram a manifestação externa e sensível de compunção da alma.³⁹⁵

³⁹¹ NAGY, Piroska Zombory. Les Larmes du Christ dans l'exégèse médiévale. *Médiévales* 27, automne 1994. pp. 37-49.

³⁹² Referência aos quatro rios da terra: rio que sai em Éden para regar o jardim, dividindo-se em quatro rios; Pison, Gíom, Hidequél e Eufrates. Genesis 2, 8-14. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 18.

³⁹³ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 514.

³⁹⁴ **CASTELO perigoso**, p. 160.

³⁹⁵ HASENOHR, Geneviève. *Lacrimae pondera vocis habent*. Typologie des larmes dans la littérature de spiritualité française des XIIIe-XVe siècles. **Le Moyen Français**. Revue d'études linguistique et littéraires fondée par Giuseppe di Stefano. França, volume 37, Disponível em: <https://www.brepolsonline.net/doi/10.1484/J.LMFR.3.55>.

Tratava-se, portanto, de um luto espiritual em que a compunção era a dor experimentada diante da eminência da morte da própria alma.³⁹⁶

Além das lágrimas de Cristo, o Novo Testamento fornecia outros modelos de lágrimas salutareis, sobretudo nas pessoas da Virgem Maria, de Maria Madalena e de Pedro. Seus modelos faziam compreender a eficácia das lágrimas de devoção, de amor a Cristo e de penitência.³⁹⁷ A devoção à Virgem Maria, melhor dizendo, ao pranto da Virgem Maria, era uma das imagens mais invocadas e exaltadas na Península Ibérica tardo medieval.³⁹⁸ Ademais, desde o século XIV, a Virgem era considerada a padroeira de Portugal, ainda que a proclamação oficial só tenha acontecido em 1646, por D. João IV.³⁹⁹ Nesse sentido, a *Vita Christi* narra que a Virgem, diante de Jesus morto no calvário, chorava e lançava muito abundantemente lágrimas que não podia conter e para as quais não haveria remédio. As lágrimas eram tantas que lavavam o corpo e a face de seu filho, Jesus Cristo, enchiam de água as suas chagas e lavavam a pedra em que jaziam, tanto é que suas lágrimas marcavam a entrada da Igreja do Santo Sepulcro.⁴⁰⁰

Maria Madalena, por sua vez, tornou-se a personificação do arrependimento, lavando, mais uma vez, os pés “muito chagados, secos e ensanguentados” do Senhor após a crucificação, com “abundantes lágrimas de compaixão”.⁴⁰¹ Por muito chorar, mereceu encontrar Jesus primeiro que os outros após a ressurreição,⁴⁰² razão pela qual a *Vita Christi* recomendava que com lágrimas e perseverança os fiéis buscassem o Senhor para que pudessem encontrá-lo como Madalena, e por ele fossem consolados.⁴⁰³ As lágrimas de compaixão de Maria Madalena referenciadas pelo tratadista não são narradas nas Escrituras, embora fosse de se esperar que mais uma vez ela chorasse aos pés ensanguentados de Jesus, após a crucificação, pois Madalena já havia chorado aos pés de Jesus em arrependimento.

Pedro, em contrapartida, desfazia-se em lágrimas todas as vezes que se lembrava da “doce presença e companhia de Cristo”, de tal maneira que sua face queimava, na

³⁹⁶ CANDOLO, Teresa. Desejo de Deus e lágrimas. **Anais**.

³⁹⁷ MOITEIRO, Gilberto Coralejo. As lágrimas na hagiografia do Mosteiro de Jesus de Aveiro...p. 400.

³⁹⁸ FERNÁNDEZ, Ángela Muñoz. Llanto, palabras y gestos. La muerte y el duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias). **CHE LXXXIII**, 2009, pp. 107-139.

³⁹⁹ COSTA, P. Avelino de Jesus da. A Virgem Maria Padroeira de Portugal na Idade Média. **Lusitania Sacra**, Lisboa, vol. 2, p. 7-49, 1957, p. 26.

⁴⁰⁰ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 288

⁴⁰¹ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 288.

⁴⁰² João 20, 11-18. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2244-2245.

⁴⁰³ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 366.

medida em que escorriam as lágrimas.⁴⁰⁴ Além disso, o referido apóstolo reconheceu seu pecado, arrependendo-se e satisfazendo-os por lágrimas, exemplificando, assim, o caminho para a absolvição dos pecados. Desse modo, o tratadista adverte que o fiel deveria ter sempre na memória a Paixão de Cristo e seus pecados, já que a crucificação era fruto do pecado do homem, e assim deveria chorar amargosamente como Pedro, por contrição da alma.⁴⁰⁵ À semelhança do apóstolo, narra Frei João Álvares⁴⁰⁶ que o infante D. Fernando – beatificado em 1470 –, cativo em Tânger, foi tomado pela “culpa e pena”, de tal modo que as lágrimas corriam de seus olhos a ponto dos seus lacrimais e o seu rosto ficarem assados, “como se lhe pusessem fogo, o que era manifesto a quantos o viam”.⁴⁰⁷ Ora, as lágrimas, como as das bem-aventuranças, visíveis por fora, cumpriam seu papel essencial por dentro: lavavam os pecados. E como é evidente, as lágrimas não são uma emoção, mas sim uma manifestação externa das emoções,⁴⁰⁸ nesse caso, do arrependimento perfeito.

As lágrimas são fundamentais para a devoção e remissão dos pecados, por isso, representam alegoricamente, para o *Castelo Perigoso*, as águas que abastecem o castelo, do mesmo modo que as lágrimas abastecem o corpo. As lágrimas fluem das faces, transpassam o céu para chegar a Deus, calam os inimigos e “vencem aquele que por força não pode ser vencido, e assim atam ou ligam o fiel ao Todo Poderoso”,⁴⁰⁹ ou seja, as lágrimas eram sinônimo de comunicação direta com Deus. Pela compunção, gerada pela recordação dos pecados e pelo temor do inferno, dom divino, o fiel era livrado do pecado, tamanha era a piedade de Deus. Nessa esteira, a compunção, alma que suspira a Deus, em diálogo ascendente, “é saúde e levantamento da alma”; remindo os pecados, as lágrimas teriam o poder de trazer o Espírito Santo para si, tal como no batismo⁴¹⁰, e “faz o filho de Deus, Jesus Cristo, morar consigo”.⁴¹¹

⁴⁰⁴ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 295-296

⁴⁰⁵ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 147.

⁴⁰⁶ Frei João Álvares era secretário e biógrafo do Infante D. Fernando, tabelião do Paço, cavaleiro da Ordem de Avis e, mais tarde, abade do mosteiro beneditino de Paço de Sousa. Nasceu em Torres Novas entre 1406 e 1408 e terá vivido até o ano de 1490. Entre 1451 e 1460, frei João Álvares redigiu o *Trautado da vda e feitos do muito virtuoso Senhor Ifante D. Fernando*, a mando do Infante D. Henrique. Por fim, é importante lembrar que o frei João Álvares traduziu o tratado *Imitação de Cristo* para a língua portuguesa em Bruges, no ano de 1468. JOÃO ÁLVARES, FREI. In: FREI. LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário de Literatura Medieval Galego e Portuguesa**, p. 332.

⁴⁰⁷ ÁLVAREZ, João. **Chronica do Infante Santo D. Fernando**. Ed. Mendes dos Remedios. Coimbra: Amado, 1911, p. 97-98.

⁴⁰⁸ NAGY, Piroška. Les traces invisibles... p. 151-164.

⁴⁰⁹ **CASTELO perigoso**. Lisboa: Colibri, 2001, p. 174

⁴¹⁰ Mateus 3, 16. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2006.

⁴¹¹ BENAVENTE, Jacobe. **Virgeu de Consolaçon**, p. 71.

Em suma, a valorização das lágrimas encontrava suas raízes na Paixão de Cristo, pondo em cena uma longa série de amantes da Paixão e da Eucaristia,⁴¹² ao mesmo tempo motivava a prática penitencial, de modo que, a partir do século XIII, a compunção confundia-se facilmente com a contrição da alma.⁴¹³ Fernão Lopes⁴¹⁴ narra, por exemplo, que o rei D. Fernando, “sentindo sua morte muito acerca”, solicitou que lhe fosse dado o sacramento, para tanto, “lhe foram apresentados e contados os artigos da fé, como é costume”. Em resposta, o rei imediatamente confessou: “tudo isso creio como fiel cristão e creio mais que Ele [Deus] me deu estes reinos para os manter em direito e justiça, e eu por meus pecados o fiz de tal guisa que lhe darei deles mui mau conto”. Dizendo isso, o rei chorou compulsivamente em arrependimento, rogando a Deus que lhe perdoasse.⁴¹⁵ Em Portugal, essa nova “espiritualidade”⁴¹⁶ desenvolve-se, sobretudo, a partir da difusão da tradução de obras como a referida *Vita Christi* e a *Imitação de Cristo*. Mais uma vez, era a ação dos movimentos penitenciais de inspiração mendicante que fez florescer uma experiência mística cada vez mais corporizada, à maneira do movimento espiritual da *devotio moderna*.⁴¹⁷

Impulsionada pela *devotio moderna*,⁴¹⁸ ética e prática, e pelos movimentos mendicantes, essencialmente emotivos e externalizadores dos sentimentos, a compunção tornou-se cada vez mais um objeto da literatura devocional e, por consequência, um

⁴¹² MOITEIRO, Gilberto Coralejo. As lágrimas na hagiografia do Mosteiro de Jesus de Aveiro... p. 405.

⁴¹³ MATTOSO, José. A mística das emoções: o dom das lágrimas. In: **Naquele tempo...** p. 81-94, 2014.

⁴¹⁴ “Fernão Lopes foi cronista oficial da corte e guarda da Torre do Tombo, durante os reinados de D. João I e D. Duarte e a regência do Infante D. Pedro. Fernão Lopes escreveu as Crônicas de D. Pedro, de D. Fernando e de D. João I. Em 1454, dada a sua idade avançada e enfermidade, foi substituído na Torre do Tombo por Gomes Eanes de Zurara”. FERNÃO LOPES. In: FREI. LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário de Literatura Medieval Galego e Portuguesa**, p. 271.

⁴¹⁵ LOPES, Fernão. **Crónica de D. Fernando**. Ed. crítica, introd. e índices Giuliano Macchi; rev. Giuliano Macchi e Teresa Amado. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 591-592.

⁴¹⁶ Como evidenciara André Vauchez, a palavra *spiritualitas*, encontrada nos textos filosóficos a partir do século XII, não tem significado especificamente religioso, pois designa a qualidade daquilo que é espiritual, isto é, independente da matéria. Nesse sentido, a espiritualidade é um conceito moderno, utilizado somente a partir do século XIX. Dito isso, a espiritualidade pode ser considerada como a relação entre certos aspectos do ministério cristão, particularmente valorizados em uma época dada e práticas (ritos, preces e devoções) no interior da vida cristã. VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na idade média ocidental - séculos VIII a XIII**, p. 7-9.

⁴¹⁷ MOITEIRO, Gilberto Coralejo. As lágrimas na hagiografia do Mosteiro de Jesus de Aveiro... p. 402.

⁴¹⁸ A *devotio moderna* é fortemente marcada por certo cristocentrismo prático, pautada na devoção à humanidade de Cristo, especialmente no exercício da meditação dos sofrimentos de Cristo; pela oração metódica, ou seja, oração mental como fomento à vida interior, chegando até mesmo a reger a hora e o lugar adequado para meditação diária; pelo moralismo, marcado pela tendência prática e anti-especulativa, em que os homens dirigiam toda a sua atenção e esforço para reformar seus costumes e ordenar suas ações, a exemplo de Cristo, mas sobretudo a partir de suas virtudes morais; pelo biblicismo, ou seja, evidentemente baseado nas Sagradas Escrituras e nos Santos Padres; e pela interioridade e subjetivismo, isto é, conversão interior e contínuo exame de consciência. In: VILLOSLADA, Ricardo. **Rasgos característicos de la “Devotio Moderna”**. Vol. 28, 1956.

modelo de remissão para os mais simples, pois não careciam de vocabulário adequado ou desconheciam os rudimentos da fé para uma boa confissão. As lágrimas atestavam, desse modo, o grau de devoção e serviam como sinal de verdadeira conversão.⁴¹⁹ Do contrário, a falta de lágrimas era considerada um forte sinal de que o homem estava soterrado em vícios e em pecados, assim, toda lágrima que saísse do coração do homem, queimaria o pecado e secaria o corpo.⁴²⁰ Assim, é recomendado, primeiramente, que os homens chorem pelos pecados e misérias próprias, para que sejam consolados pelo perdão; secundariamente pelos pecados e mesquinhez dos outros, para que haja consolação pela salvação dos bons e condenação dos maus; em terceiro lugar, pela miséria da presente morada, a terra, para que sejam livres deste desterro; quarto, pelo perigo e dúvida da pena eternal, para que escapem dos danos que hão de vir; em quinto lugar, pela tardança da glória eternal, para que alcancem o Paraíso.⁴²¹ Ora, motivos para chorar não faltavam: fosse pelos próprios pecados, pelos pecados do próximo, pela aflição da vida terrena, pela recordação ou pela dor da Paixão de Cristo, todas as lágrimas eram consideradas legítimas se motivadas pela contrição interna, isto é, o arrependimento perfeito que gera mudança de vida. E o arrependimento, por sua vez, era motivado pelo desejo do céu, ou o que podemos chamar de “nostalgia do céu”,⁴²² lembrança e desejo de habitar a terra perdida, o Paraíso, onde não haveria mais morte, nem tristeza, nem choro, nem dor, pois “já as primeiras coisas são passadas”.⁴²³

Como tentamos demonstrar, a satisfação era entendida como um ato pessoal de reparação dos próprios pecados, já que não era possível se arrepender pelos pecados que o próximo cometeu, mas era possível entristecer-se pelos pecados do próximo, por lágrimas de compaixão. Assim, até mesmo a compunção podia ser motivada em favor da comunidade. Além disso, as penitências estavam localizadas no tempo e no espaço, ou seja, respondiam a um tipo de pecado específico, geralmente após a confissão auricular, para remissão efetiva dos pecados. As lágrimas, como a oração, eram uma prática de satisfação contínua, não se restringindo a um momento ou ato específico, porque mesmo

⁴¹⁹ NAGY, Piroska. *Les traces invisibles...* p. 151-164.

⁴²⁰ NÍNIVE, Isaac. **Livro de Isaac**. p. 79-80.

⁴²¹ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 334.

⁴²² CANDOLO, Teresa. Desejo de Deus e lágrimas – uma chave de leitura monástica para textos de espiritualidade medievais. TESSITURAS, INTERAÇÕES, CONVERGÊNCIAS, XI Congresso Internacional da ABRALIC, 13 a 17 de junho de 2008, São Paulo. **Anais**.

⁴²³ Apocalipse 21, 4. **BÍBLIA do Peregrino**. São Paulo: Paulus, 2017, p. 2540.

após a absolvição dos pecados, a necessidade de compunção permanecia por toda a vida terrena.⁴²⁴

Isaac de Nínive esclarece que, mesmo que o fiel tivesse feito boas obras, a perfeição somente poderia ser alcançada pelas lágrimas, e até que o fiel não chorasse, continuaria sendo servidor das coisas mundanas, negligenciando as obras de Deus, como homem do mundo, porque sua “obra não é vinda [da] pureza de lágrimas”. Na medida em que o fiel alcançasse a graça das lágrimas, saberia verdadeiramente que suas vontades não pertenciam mais ao “cárcere deste mundo”. Ao colocar os pés no caminho do homem novo, o fiel lançaria lágrimas de dor, porque nascia o homem espiritual,⁴²⁵ uma vez que o homem nasce chorando neste mundo e, portanto, devia chorar quando nascesse para a vida espiritual. As lágrimas, nesse sentido, eram graça dada por Deus aos homens como mecanismo de remissão dos pecados. Na medida em que o fiel abrisse os olhos e contemplasse a verdade, pela graça de Deus, derramaria lágrimas como rio, lavando as próprias faces e, por consequência, cessaria suas tentações corporais, por isso, admoestava o monge nestoriano que o fiel não demandasse outro sinal do corpo senão o sinal das lágrimas.⁴²⁶

Ao mesmo tempo em que o dom das lágrimas era exaltado pelos tratadistas, a visão, enquanto integrante dos cinco sentidos era veementemente condenada, pois era considerada o principal inimigo doméstico da alma, por onde entra a morte, isto é, o pecado, pois o pecado gera a morte para a vida eterna.⁴²⁷ Ora, se o olho tinha o poder de condenar o fiel, era de se esperar que as lágrimas, produzidas pelos olhos, tivessem o poder de purificar a alma e o corpo do pecador, melhor dizendo, de corrigir seu olhar. Nesse sentido, Ludolfo de Saxônia assevera que bem-aventurados seriam os olhos que escolhem se derreter em lágrimas ao invés de se levantar em soberba, avareza e cobiça, por isso era necessário, como no batismo que apaga o pecado original, lavar-se com lágrimas e confissão, que apagava os pecados cometidos diariamente.⁴²⁸

Desse modo, o processo físico de produção lacrimal estava intimamente ligado a uma emoção: a tristeza do coração por se ter pecado contra Deus. Esse elo entre o olho e a tristeza sentida supõe, assim, uma comunicação entre o emocional e o fisiológico,⁴²⁹ por

⁴²⁴ CANDOLO, Teresa. **Desejo de Deus...** p. 61.

⁴²⁵ NÍNIVE, Isaac. **Livro de Isaac**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 115-117.

⁴²⁶ NÍNIVE, Isaac. **Livro de Isaac**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 14.

⁴²⁷ **BOOSCO Deleitoso**, p. 33.

⁴²⁸ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 621.

⁴²⁹ NAGY, Piroksa. **Le don des larmes au Moyen Âge...** p. 371.

isso, toda virtude alcançada sem trabalho corporal e sem abstinência era considerada, por Isaac de Nínive, uma virtude “abortada”, que nascia sem alma.⁴³⁰ Em outras palavras, a dor interna seria insuficiente para satisfazer os pecados cometidos, ainda mais porque a maioria dos pecados começavam internamente pela intenção, mas se efetivavam externamente pela carne, por isso, os fiéis deveriam externalizar sua dor, chorando e gemendo, em benefício de uma vida justa e correta. Assim, em uma via de mão dupla, pela dor externa se corrigia a dor interna e, pela dor interna, se corrigia a dor externa, já que a expressividade do corpo era considerada o reflexo da alma.

Entre os séculos XI e XIII, o choro era visto como um produto da alma e não do corpo, alma que a palavra e a ação de Cristo almejam converter, em detrimento do corpo, que deve ser condenado.⁴³¹ Já entre os séculos XIV e XV, até o início da era moderna, nota-se a ritualização e o enrijecimento das formas sociais, corporais e narrativas em que o cristão chora, agora fisicamente, mantendo sua legitimidade, seu caráter positivo, original e interior,⁴³² sem excluir o corpo como ferramenta para a remissão dos pecados, sobretudo daqueles pecados de que o corpo participa, como a luxúria e a gula, ou os chamados pecados cobiçosos, pois acreditava-se que o sofrimento auto infligido curaria o prazer dos pecados⁴³³ e ainda poderia ser uma maneira de os fiéis prolongarem na memória os pecados cometidos, para não voltarem a cometê-los.⁴³⁴ Enfim, as obras dolorosas, como o pranto, dor purgativa, eram os principais meios de reparação dos pecados, cujo propósito era reverter a desordem que havia sido causada pelo pecado.⁴³⁵ Portanto, as lágrimas são corporais e denotam uma concepção que privilegia o contato pessoal e vertical com a divindade.⁴³⁶

Nesse raciocínio, Tomás de Aquino esclarecia que as lágrimas aliviavam naturalmente a tristeza, na medida em que o que era nocivo, quando fechado no interior, era mais aflitivo, porque estava concentrado, enquanto o que se difundisse para fora se dispersava e consequentemente diminuía a dor interior, de forma que, “quando os homens que estão na tristeza a manifestam externamente por choro ou gemido, ou mesmo por palavras, a tristeza [ficaria] mitigada”.⁴³⁷ Portanto, a compunção era a tristeza motivada

⁴³⁰ NÍNIVE, Isaac. **Livro de Isaac**, p. 57-58.

⁴³¹ NAGY, Piroska Zombory. *Les Larmes du Christ dans l'exégèse médiévale*, pp. 37-49.

⁴³² NAGY, Piroska. *Les traces invisibles...* p. 151-164.

⁴³³ MOWBRAY, Donald. **Pain and Suffering in Medieval Theology**. Suffolk: The Boydell Press, 2009.

⁴³⁴ DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 197.

⁴³⁵ MOWBRAY, Donald. **Pain and Suffering in Medieval Theology**. Suffolk: The Boydell Press, 2009.

⁴³⁶ MOITEIRO, Gilberto Coralejo. *As lágrimas na hagiografia do Mosteiro de Jesus de Aveiro...* p. 408.

⁴³⁷ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Q. 38; Art. 2; Vol. III; p. 458.

por Deus, porque levaria ao arrependimento e posterior consolação, ainda que esta consolação não fosse deste mundo,⁴³⁸ por isso os tratadistas a distinguem da tristeza mundana, como aquela tristeza que afetou D. Duarte, isto é, o mau da melancolia e o pecado da acídia, capaz de paralisar o homem.⁴³⁹ Ora, se depois que o fiel chorasse, o Senhor enviasse prazer e alegria,⁴⁴⁰ pois as lágrimas aliviavam a culpa, os fiéis teriam muitos motivos para chorar, sobretudo se considerassem o crime de lesa majestade – já que cada homem era considerado a ocasião da morte do filho unigênito⁴⁴¹ de Deus.⁴⁴² A possibilidade desta transformação, lágrimas de dor e tristeza em perfeita alegria e consolação, era oferecida ao homem, pois ele poderia salvar-se do sofrimento chorando. Nesse sentido, as lágrimas cristãs, se muitas vezes brotavam do sofrimento, antes de tudo ajudavam a superá-lo, ou seja, mais do que uma expressão de dor, eram um remédio para ela.⁴⁴³

Aliás, dificilmente os tratadistas atribuíam algum caráter negativo às lágrimas, justamente porque se acreditava que as lágrimas eram a manifestação sincera do arrependimento, pois o ato de chorar era considerado, segundo os “doutores das almas”, ou seja, os confessores, um dos sinais que confirmavam se o fiel era digno de comungar.⁴⁴⁴ Ainda assim, o *Horto do Esposo* distinguia dois tipos de lágrimas, sobretudo, “nos olhos das mulheres”, uma de dor verdadeira e outra enganosa. Segundo o tratadista, as mulheres, estariam mais propícias ao pecado: “má ventura desejada, perigo doméstico, perdimento deleitoso”. Por isso, manipulavam os homens com lágrimas, levando-os a pecar,⁴⁴⁵ à maneira de Eva. Além disso, para o referido tratadista, as lágrimas também eram sinônimo de dor pelo pecado original, logo, o homem e a mulher nasciam chorando, porque todo aquele que nasce carrega em si a marca da queda dos primeiros pais da humanidade; momento em que a morte entrou no mundo afetando todos os homens.⁴⁴⁶

Em contrapartida, Martim Peres desconsiderava o caráter manipulador das lágrimas, mas condenava a compunção das lágrimas direcionadas às coisas terrenas,

⁴³⁸ CANDOLO, Teresa. **Desejo de Deus...** p. 60.

⁴³⁹ Segundo a obra pastoral *Sacramental*, a acídia é o sétimo pecado capital e se caracteriza por uma “tristeza que agrava o coração”, impedindo-o de fazer qualquer coisa. SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 88.

⁴⁴⁰ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 65.

⁴⁴¹ João 3, 16. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2192.

⁴⁴² SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 90-91.

⁴⁴³ NAGY, Piroska Zombory. Les Larmes du Christ dans l'exégèse médiévale, pp. 37-49.

⁴⁴⁴ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 307.

⁴⁴⁵ **HORTO do Esposo**, p. 291-294.

⁴⁴⁶ **HORTO do Esposo**, p. 97.

como aqueles que choravam em oração para serem vistos e serem louvados, ou choravam por dano ou perda temporal, ao invés de chorarem por Deus e por dano espiritual,⁴⁴⁷ ou seja, pela perda do Paraíso causada pelo pecado. Do mesmo modo, entre as coisas temporais, o tratado pastoral *Evangelhos e Epístolas com suas Exposições em Romance*, advertia os fiéis que choravam pela morte de seus amigos, pois mais valeria chorar pela morte da alma e pelo sofrimento daqueles que matavam sua alma pelo pecado, do que pela morte do corpo, pois a alma era eterna, enquanto o corpo era perecível e deste mundo. Assim, “maravilhosa miséria” eram os homens que choravam pelo corpo, e não choravam pela alma, bem como muitos eram os que não se apartavam do corpo até que o finado fosse enterrado, mas quando a alma estava morta, ninguém o acompanhava, nem tomava cuidado para torná-la à vida,⁴⁴⁸ ou seja, de nada adiantaria velar pelo corpo morto, se este morrera em pecado, condenado à morte eterna, fosse no purgatório ou no inferno. Fazia necessário, pois, que o fiel rogasse por estas almas, através de sufrágios e mandando rezar missas.⁴⁴⁹ Inclusive, D. João I promulga um Alvará em 14 de agosto de 1423, proibindo o “carpir⁴⁵⁰ e depenar sobre finados”, pois era um costume que descendia dos gentios e, portanto, uma espécie de idolatria contrária aos mandamentos de Deus. Definia o referido Alvará que, nesta cidade, Lisboa, nenhum homem ou mulher “se carpa nem depene, nem brade sobre algum finado”, seja pai, mãe ou filho, irmão ou irmã, marido ou mulher. Aqueles que não cumprissem a dita determinação deviam pagar cinquenta libras para as obras e ainda ter o finado oito dias em casa; e mais, se acaso o transgressor não tivesse a quantia, devia ser exilado da cidade.⁴⁵¹

O ritual da penitência, era, pois, simultaneamente palavra e gesto, em movimento ascendente do homem para o divino.⁴⁵² As lágrimas compunham parte do ritual da satisfação ou da remissão dos pecados através da purificação da alma pela lavagem do corpo, de forma que a dor não era da carne, mas da alma na carne,⁴⁵³ em benefício da

⁴⁴⁷ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 488.

⁴⁴⁸ **EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance**, p. 198.

⁴⁴⁹ Os sufrágios, as esmolas e as missas em prol dos finados podem ser entendidos como uma espécie de “terceirização da penitência”, em prol do bem comum, uma tentativa solidária de livrar a alma do próximo dos tormentos sofridos no purgatório. São igualmente práticas de satisfação dos bens temporais da fortuna, objeto de estudo do terceiro capítulo.

⁴⁵⁰ “Chorar; plantear”. CARPIR. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. I, p. 366.

⁴⁵¹ BRAGA, Theophilo. **O Povo Português nos seus costumes, crenças e tradições**. Vol. I. Lisboa: Livraria Ferreira, 1885, p. 197.

⁴⁵² NASCIMENTO, Aires. Gesto Litúrgico... p. 113.

⁴⁵³ MOWBRAY, Donald. **Pain and Suffering in Medieval Theology**. Suffolk: The Boydell Press, 2009.

salvação eterna. Em outras palavras, a contrição externa nada mais era do que a dor da alma na carne, ou seja, dor pelo pecado manifesto no corpo.

1.1.3. A exibição do arrependimento

No que se refere aos gestos, a obra ascética *Disciplina dos Monges* define, no capítulo XXXIII, dedicado ao disciplinamento dos gestos, que eles são a maneira de deslocar os membros corporais, andando, agindo, falando, sendo e estando.⁴⁵⁴ Dito isso, o tratadista ensinava que os movimentos do corpo “de fora”, quando desordenados, demonstravam o corrompimento da alma “por dentro”,⁴⁵⁵ ou seja, os gestos externalizavam os desejos da alma do homem. Disciplinar os gestos tinha papel preponderante no referido tratado, porque, como as palavras e as lágrimas, eles estimulavam a elevação da alma, na medida em que eram considerados o reflexo verdadeiro do que se passava interiormente. Em linhas gerais, pressupunha-se que o corpo revelava o que o homem era no seu interior, ou seja, os seus pensamentos e emoções. Os gestos, movimentos e atitudes, o riso, as lágrimas e a expressão do rosto revelavam o que se passava com a alma. Assim, o corpo aparece como medianeiro entre a pessoa e o mundo externo, ou até como o que dava concretude às realidades invisíveis.⁴⁵⁶

Em outras palavras, os gestos determinavam a presença do sagrado, na medida em que os sinais ganhavam dimensão divina, ou seja, os atos humanos visíveis traduziam a presença de Deus, invisível, em busca da salvação enunciada e operada por Jesus Cristo.⁴⁵⁷ O próprio Cristo serviu-se de gestos e os tornou exemplares como ferramentas para falar com Deus. Segundo a *Vita Christi*, Jesus ensinou aos homens os “gestos do corpo” no *Getsêmani*, prostrando-se com o rosto em terra,⁴⁵⁸ reconhecendo, na condição de homem, os próprios defeitos e fraquezas, com humildade.⁴⁵⁹ Em outra circunstância, Jesus “dá a entender a limpeza das mágoas e culpas”, quando efetivamente lava os pés de

⁴⁵⁴ CARTER, Henry H. *Paleographical Edition and Study of The Language...* p. 377-378.

⁴⁵⁵ CARTER, Henry H. *Paleographical Edition and Study of The Language...* p. 360-395.

⁴⁵⁶ MATTOSO, José. O corpo a saúde e a doença. In: MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal*. v. 1, p. 359-360.

⁴⁵⁷ NASCIMENTO, Aires. Gesto Litúrgico... p. 112.

⁴⁵⁸ Mateus 26, 36-46. *BÍBLIA do Peregrino*, p. 2054-2055.

⁴⁵⁹ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. III, 2012, p. 106.

seus discípulos,⁴⁶⁰ assim, recomendava o referido tratado que os fiéis lavassem espiritualmente os pés do próximo e dos seus irmãos.⁴⁶¹

Falar de gestos é antes de tudo falar do corpo. O corpo cristão era ambivalente: por um lado era ocasião do pecado, por outro lado poderia ser a ocasião de salvação, por meio de gestos de caridade e arrependimento.⁴⁶² Por hora, interessam-nos especificamente os gestos que externalizam a contrição. A história do cristianismo iniciou-se com a encarnação do Filho de Deus, que, por meio do corpo, se fez homem tendo em vista a redenção da humanidade. A devoção cristã era encarnada, ou seja, não desprezava o corpo, antes encontrava nele a expressividade dos sentimentos.⁴⁶³ Do mesmo modo, o corpo de Cristo era sacrificado diariamente no ritual eucarístico, em que a parte visível se articulava com a parte invisível, isto é, o próprio Deus se materializava no altar. Esse ritual foi denominado transubstanciação⁴⁶⁴ e foi no IV Concílio de Latrão de 1215 que se utilizou pela primeira vez a palavra para designar a transformação do pão e vinho em corpo e sangue de Cristo. Ora, o gesto por excelência que configurava o ritual da transubstanciação era o do clérigo levantando a hóstia e o cálice diante do altar, aos olhos da assembleia, que em resposta elevava seu olhar e suas mãos em direção ao corpo e sangue de Cristo. Configurada a presença do sagrado no altar, a Igreja desencadeava no homem uma ação, em memória do sacrifício de Deus Filho:⁴⁶⁵ a de reconciliação ou de arrependimento sincero.

Na questão 44 da *Suma Teológica*, dedicada às “espécies” de milagres, São Tomás de Aquino explica que Cristo não veio salvar o mundo somente através do poder divino, mas pela própria encarnação, ou seja, enquanto homem. Por isso, para curar os doentes, Cristo não se serviu apenas do poder divino, mas fez uso de algo que pertencesse à sua própria humanidade, por exemplo: impondo as mãos sobre uma mulher encurvada, que não podia nem mesmo erguer seus olhos ao céu, porque padecia de um “espírito”,⁴⁶⁶ isto é, estava endemoniada. Assim, embora Cristo, como Deus, pudesse ter curado a mulher com uma única palavra, tocou a enferma para mostrar que sua própria carne era eficaz

⁴⁶⁰ João 13, 1-20. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2224-2225.

⁴⁶¹ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 30.

⁴⁶² BUESCU, Ana; MIRANDA, Maria Adelaide; SOUSA, João Silva de (coord.). **O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval**, p. 110-138.

⁴⁶³ GESTOS CORPORAIS, In: **Dicionário de Espiritualidade**, p. 1096.

⁴⁶⁴ SCHMITT, Jean-Claude. **La raison des gestes dans l'Occident Médiéval**. Paris, Éditions Gallimard, 1990, p. 18.

⁴⁶⁵ NASCIMENTO, Aires. *Gesto Litúrgico...* p. 120.

⁴⁶⁶ Lucas 13, 13, **BÍBLIA do Peregrino**. São Paulo: Paulus, 2017, p. 2151.

para curá-la. Em outra passagem, Jesus cuspiu no chão, fez barro com a saliva e ungiu os olhos de um cego,⁴⁶⁷ demonstrando que a palavra divina, acrescentada ao gesto, operava maravilhas. Desse modo, sugeria Tomás de Aquino, “as mãos significam os gestos, e o cuspe a palavra pronunciada pela boca”.⁴⁶⁸

Além dos gestos crísticos, isto é, gestos exemplificados por Cristo, os tratados pastorais e edificantes fazem referência a outra passagem das Sagradas Escrituras: a parábola do publicano.⁴⁶⁹ De acordo com a *Vita Christi*, diferentemente do fariseu que jejuava duas vezes por semana e pagava seus dízimos, o coletor de impostos não se sentia digno nem mesmo de levantar os olhos para o céu, por vergonha de seus pecados e dor de contrição, mas batia com frequência em seu próprio peito dizendo, em confissão humilde: “Deus amerceaste de mim pecador”.⁴⁷⁰ Os gestos de arrependimento, expressos pelo publicano, substituem as palavras tornando-as dispensáveis, de tal modo que os próprios gestos passam a constituir por si só uma linguagem, nesse caso, a linguagem própria do arrependimento. É de se esperar, aliás, que os gestos participassem efetivamente da remissão, resignando todo o corpo à penitência e à conversão, visto que o corpo era o lugar onde se realizavam os pecados mais graves, como o da gula, da luxúria e da acídia.

Concomitantemente, o *Castelo Perigoso* recomendava que os homens, assim como o publicano, que tomado pela culpa batia em seu próprio peito, se confessassem inteiramente, sem nada encobrir, dizendo seus pecados e circunstâncias.⁴⁷¹ Portanto, a linguagem corporal reforçava e intensificava a fala, por vezes revelando o que se tentava ocultar no momento da confissão, assim, os gestos faziam-se complementares às palavras e expressavam, além de verdadeiro arrependimento, adesão confiante à Igreja e, por intermédio dela, a Deus. Ademais, o Papa João XXII⁴⁷² teria ordenado que aqueles que, na missa, ao ouvirem o nome de Jesus Cristo, publicamente se inclinassem com os joelhos ou que batessem em seus próprios peitos ou simplesmente fizessem reverência com a

⁴⁶⁷ João 9, 6. **BÍBLIA do Peregrino**. São Paulo: Paulus, 2017, p. 2214.

⁴⁶⁸ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, Q. 44; Art. 3; Vol. VIII; p. 633.

⁴⁶⁹ Lucas 18, 9-14. **BÍBLIA do Peregrino**. São Paulo: Paulus, 2017, p. 2162.

⁴⁷⁰ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 528.

⁴⁷¹ **CASTELO perigoso**. Lisboa: Colibri, 2001, p. 113

⁴⁷² “João XXII papa 1316-34. De criação francesa, foi eleito para o Papado como um candidato de compromisso, em parte por causa de sua avançada idade, mas acabou reinando em Avignon por 18 anos”. JOÃO XXII. In: LOYN, Henry R. (org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 341.

cabeça, receberiam vinte dias de indulgência.⁴⁷³ Inclusive, o *Sacramental* admoestava os fiéis que o ato de “ferir-se nos peitos com devoção” era capaz de remir os pecados veniais sem confissão.⁴⁷⁴

Ludolfo de Saxônia ensinava que, para falar com Deus, Cristo levantava os olhos ao céu, assim como os santos da Igreja, não com soberba, mas com humildade, para demonstrar que pediam somente por coisas celestiais, à maneira do salmista: “a ti Senhor levantarei eu os meus olhos que moram nos céus”.⁴⁷⁵ Igualmente, as mãos, referenciadas no livro das *Lamentações*,⁴⁷⁶ deveriam ser levantadas em direção aos céus, onde está Deus, em sinal de entrega do coração do homem a Deus.⁴⁷⁷ Assim, se em gesto o fiel levantasse seus olhos para o alto, tendo em mente o céu, ali também estaria seu coração,⁴⁷⁸ ou seja, se os gestos eram a imagem da alma, o fiel devia viver com os olhos voltados para o céu, direcionando toda a sua vontade para reencontrar Deus. Ademais, acrescentava Ludolfo de Saxônia que todos os animais eram inclinados e olhavam para a terra, mas ao homem Deus concedeu a natureza de “ter a cara levantada”, para que visse o céu,⁴⁷⁹ onde está Deus.

Certamente, a atitude de levantar os olhos ao céu pressupunha que o coração do homem já estivesse limpo, isto é, sem a corrupção gerada pelo pecado, visto que só veriam a Deus os limpos de coração.⁴⁸⁰ Por sua vez, o ato de bater no peito, expressamente ensinado por Jesus através da parábola do publicano devia ser o gesto por excelência do penitente, ou seja, o ato mais autêntico de contrição,⁴⁸¹ daquele que está em pecado, mas busca absolvição. Por isso, para pedir perdão, o sujo pecador, devia se inclinar para baixo, batendo em seu próprio peito. O *Castelo Perigoso* adverte que “especialmente no mosteiro”, os homens deveriam “guardar seus olhos e olhar a terra em sinal de humildade e vergonha, que é um dos quatro pontos da religião, que são: pouco andar, pouco falar, olhar baixo e pensar alto”.⁴⁸²

Dessa forma, os tratados referenciam dois grandes tipos de gestos para falar com Deus: o primeiro em gratidão por parte daquele que se reconciliou com Ele, ação que se

⁴⁷³ **EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance.** Braga: Vercial, 2008, p. 56.

⁴⁷⁴ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*, p. 75-76.

⁴⁷⁵ Salmos 121, 1-8. **BÍBLIA do Peregrino.** São Paulo: Paulus, 2017, p. 1171.

⁴⁷⁶ *Lamentações* 3, 41. **BÍBLIA do Peregrino.** São Paulo: Paulus, 2017, p. 1713.

⁴⁷⁷ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi.** Vol. III, 2012, p. 68.

⁴⁷⁸ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi.** Vol. II, 2013, p. 180.

⁴⁷⁹ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi.** Vol. II, 2013, p. 180.

⁴⁸⁰ Mateus 5, 8. **BÍBLIA do Peregrino.** São Paulo: Paulus, 2017, p. 2008.

⁴⁸¹ LENVAL, H. Lubienska. **Silêncio, gestos e palavras.** Lisboa, Editorial Aster, 1961, p. 105.

⁴⁸² **CASTELO perigoso**, p. 169.

externaliza quando o fiel olha para Aquele que está no céu; o outro, em sinal de arrependimento e reconhecimento da culpa daquele que quer se reconciliar com Deus, em arrependimento, e se manifesta quando o pecador olha para baixo e bate no próprio peito. Nesse sentido, o bispo de Silves Álvaro Pais admoestava que “todos os perigos e grandes quedas que se deram no mundo foram por causa da elevação da cabeça”, como Lúcifer, criado no céu, Adão em desobediência, e o fariseu da parábola do Evangelho. Em contrapartida, “todos os grandes bens que aconteceram no mundo foram devidos à inclinação da cabeça”, como a Virgem, o publicano, o ladrão, entre outros.⁴⁸³ O corpo, afinal, era o eixo da salvação, já que ele tornava possível a junção da alma a Deus.

Outras prescrições sobre os movimentos do corpo procuraram regular os “maus gestos,” ou seja, aqueles gestos que poderiam conduzir o fiel ao pecado. A esse propósito, D. Diogo Ortiz classificava o ideal de contenção dos gestos, prescrevendo a busca pela virtude da modéstia. Segundo o tratadista, a modéstia era uma “virtude que faz ter modo e maneira” nos movimentos e obras corporais. A virtude da modéstia fazia o homem guardar o modo de falar, de rir, os movimentos dos membros e do corpo, de acordo com o tempo, lugar e todas as circunstâncias,⁴⁸⁴ portanto, a modéstia era a medida e a representação visível e fiel da pureza espiritual, que proibia que se falasse fazendo gestos desordenados e desavergonhados, balançando os membros, piscando, modificando o rosto de maneira indecente, entre outros movimentos que interferissem na serenidade da fala.

D. Duarte chama igualmente a atenção para a necessidade de contenção dos gestos frente aos pecados gerados pelos sentidos do corpo. Nomeadamente, pela visão, o fiel poderia pecar por vanglória, exageradamente se alegrando por coisas prazerosas deste mundo, bem como pecaria se sentisse prazer da crueldade desonesta, do escárnio e abatimento feito ao próximo; pela audição, o fiel pecaria pelas coisas que não deveria ouvir, como os elogios, para que não caísse na soberba, entre outras coisas que levavam à ociosidade; pelo olfato, buscando bons cheiros com intenção corrupta de luxúria e gula; pelo paladar, o fiel cometeria pecados associados à gula, como o ato de não aguardar para comer e beber em hora conveniente ou comer e beber exageradamente. Em seguida, D. Duarte aproveita a referência à boca para citar os pecados da língua, tais como renegar, jurar e murmurar contra Deus, desesperar, afirmar heresias ou ensinar preceitos contra as

⁴⁸³ PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja**. V. 8. parte 2. art. 76. p. 157.

⁴⁸⁴ ORTIZ, D. Diogo. **O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz**, p. 208.

ordenações da Igreja, falar mal, assanhar ou provocar o próximo, mentir e enganar, entre outros pecados. Por fim, ao tato se ligava, segundo D. Duarte, principalmente o pecado da luxúria, “por deleitação de nossos corpos”. Concluía lembrando as palavras de Jesus⁴⁸⁵ de que “quem amar sua vontade neste [mundo], na vida perdurável a perderá”,⁴⁸⁶ ou seja, a contenção dos gestos era considerada a negação das coisas temporais em detrimentos das coisas celestiais.

Como propõe o rei filósofo, os “maus gestos” expressavam-se com aquelas ações consideradas excessivas e desordenadas, por isso, fazia-se necessário que o fiel internalizasse a virtude da modéstia, capaz de excluir o excessivo, visto que os movimentos exteriores do corpo traduziam os movimentos interiores da alma. Nessa esteira, vale ressaltar que talvez os inúmeros pecados associados aos gestos acima citados expliquem a parcial ausência de prescrições específicas para os gestos na literatura pastoral portuguesa, visto que existe uma linha muito tênue entre os considerados “bons gestos” e os “maus gestos”, porque um simples ato pode se tornar um exagero e, portanto, imodesto e desviante. Não é por acaso que o Alvará de 14 de agosto de 1423 proíbe o ato de “pôr a mão”, seja propiciando uma benção, seja fazendo figa, pois acreditava-se que a mão tinha um poder extraordinário, capaz de efeitos mágicos e supersticiosos.⁴⁸⁷

Na Idade Média, especificamente até o século XIV, as relações sociais se davam predominantemente pelos gestos, sobretudo entre os laicos. Até que se constitua uma cultura firmada na escrita, os gestos possuíam uma força superior ao pergaminho.⁴⁸⁸ Além disso, a manifestação das chagas de Cristo no corpo de São Francisco de Assis, no século XIII, certamente inaugurou uma devoção mais incorporada, em que os fiéis tendiam a apreciar mais a exteriorização das emoções do que a sua eventual repressão. A esse propósito, São Tomás de Aquino faz notar ainda que as ações sensíveis, como os gestos, não eram feitas “para moverem Deus”, mas para que, por meio delas, o homem fosse despertado para as coisas divinas. Assim, por meio das ações do corpo, a mente se elevava a Deus e era inflamada. Além disso, concluía o escolástico que os gestos professavam que Deus era o autor da alma e do corpo do homem, a quem naturalmente cabia oferecer-lhe favores espirituais e corpóreos.⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ João 12, 25. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2222.

⁴⁸⁶ DUARTE, Leal Conselheiro, p. 257-260.

⁴⁸⁷ BRAGA, Theophilo. **O Povo Português...** Vol. I, p. 91.

⁴⁸⁸ BERLIOZ, Jacques. **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: TERRAMAR, 1994, p. 160.

⁴⁸⁹ AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, Volume II, Capítulo CXIX, Livro III, p. 602.

Ao fim e ao cabo, aquele que se dispunha a seguir os passos de Cristo era verdadeiro cristão,⁴⁹⁰ logo, seria salvo, dado que a atitude exterior expressava a vivência interior. Para tanto, e em consonância com Isaac de Nínive, as lágrimas e as feridas nos peitos sensibilizavam o amor e a doçura de Deus pelo homem. Inflamado pela dor do arrependimento, o homem se dirigia a Deus dizendo: “A minha alma deseja vir a Ti, Senhor, que és fonte viva. Ó mesquinho, e quando verei a face do meu Senhor Deus?”⁴⁹¹ Dessa maneira, os gestos são fundamentais nas relações sociais, na medida em que o fiel se comunicava gestualmente com o próximo e com Deus. Assim, o homem nunca estava sozinho, porque mesmo na solidão do deserto, ele se movia sob o olhar de Deus.⁴⁹²

1.2. A vergonha penitencial

No opúsculo quatrocentista *Horas da Confissão*, o monge cisterciense João Claro admoesta que o coração atribulado e verdadeiramente contrito seguramente não poderia chegar à confissão sem a ajuda do temor e da vergonha, mas deveria chegar sem o tormento de empecível embargo.⁴⁹³ Em outras palavras, o fiel pecador, verdadeiramente arrependido, deveria se confessar imbuído do sentimento íntimo da vergonha, de maneira que não inibisse a fala, para que pudesse receber a absolvição. Na Idade Média, a vergonha era o cerne do dispositivo da estrutura da confissão auricular, porque era precisamente a consequência da confissão e o primeiro passo efetivo para a reconciliação com Deus.⁴⁹⁴

A vergonha precedia a confissão verbal e não passava pelas palavras, mas se manifestava na consciência.⁴⁹⁵ Necessariamente, o que motivava o pecador a se confessar era a contrição, mas a vergonha era o sentimento por excelência gerado durante o processo de confissão de todos os pecados, porque o pecador temia o olhar e julgamento do confessor; logo, a vergonha se estruturava entre a prática da contrição, da confissão e da

Suma teológica. São Paulo: Edições Loyola, 2006, Q. 91; Art. 1; Vol. II; p. 602.

⁴⁹⁰ **EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance.** Braga: Vercial, 2008, p. 304.

⁴⁹¹ NÍNIVE, Isaac. **Livro de Isaac.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 132.

⁴⁹² SCHMITT, Jean-Claude. **La raison des gestes dans l'Occident Médiéval**, p. 20.

⁴⁹³ CLARO, João. *Horas da Confissão.* **Guia dos costumes cristãos**, p. 119.

⁴⁹⁴ BOQUET, **Damien.** *Christus dilexit verecundiam.* La honte admirable d'Angèle de Foligno et la cause des franciscains spirituels. *Rives nord-méditerranéennes [En ligne]*, 31, 2008, mis en ligne le 07 décembre 2012. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/rives/2813>>. Acesso em: 29 jan. 2022.

⁴⁹⁵ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade IV...** p. 423.

satisfação, uma vez que sem a vergonha de se ter pecado e, por conseguinte, sem o desejo de esconder o que estava oculto, não haveria confissão, mas apenas o pronunciamento de um pecado impudente,⁴⁹⁶ e que portanto não geraria mudança de vida, pois a vergonha estava intimamente ligada à culpa, de modo que, sem se sentir culpado, o homem não sentiria vergonha de seus atos, logo, confessar-se sem vergonha dos próprios pecados era considerado um ato sem valor. É por isso que Ludolfo de Saxônia alegava metaforicamente que a confissão se completava quando o mau cheiro e a vergonha dos males saíssem da boca, pois estariam escondidos.⁴⁹⁷

Ancorado no versículo do livro Eclesiástico: “não te envergonhes de confessar tua culpa”,⁴⁹⁸ Ludolfo de Saxônia exemplificava a relação entre a culpa e a vergonha fazendo referência aos dois ladrões crucificados com Jesus, já que enquanto um deles o insultava, o outro reconhecia a própria culpa e pedia a Jesus que lembrasse dele no Paraíso.⁴⁹⁹ O sentimento de vergonha sinalizava a culpa e a necessidade de confissão, portanto, aquele que sofresse vergonha seria digno de perdão.⁵⁰⁰ Como notara Tomás de Aquino, a vergonha se relacionava à culpa de duas maneiras: primeiramente, enquanto o homem deixasse de agir viciosamente, por temer a reprovação; e em segundo lugar, quando o homem, ao fazer coisas desonestas, evitasse ser visto pelos outros, por medo de ser censurado.⁵⁰¹ De qualquer maneira, a vergonha demonstrava verdadeiro arrependimento,⁵⁰² e cumpria grande parte do ato penitencial,⁵⁰³ já que equivaleria ao cumprimento de práticas satisfatórias.

Contextualmente, a nova demanda por *imitatio Christi* implicava que os fiéis não apenas vivessem a pobreza através das práticas caritativas, mas que também desejassem, por assim dizer, situações humilhantes para experimentar a vergonha.⁵⁰⁴ Nesse sentido, o tratadista do *Castelo Perigoso* recordava que “o muito doce Jesus Cristo nos mostrou, quanto lhe [custou] morrer por nós na cruz, de morte tão feia e vergonhosa” e, por isso, à

⁴⁹⁶ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade IV...** p. 424.

⁴⁹⁷ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 269.

⁴⁹⁸ Eclesiástico 4, 26. **BÍBLIA do Peregrino**. São Paulo: Paulus, 2017, p. 1347.

⁴⁹⁹ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 237.

⁵⁰⁰ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 230.

⁵⁰¹ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, Q. 144; Art. 2; Vol. VII; p. 220.

⁵⁰² PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 329.

⁵⁰³ **CASTELO perigoso**. Lisboa: Colibri, 2001, p. 81.

⁵⁰⁴ BOQUET, Damien. *Christus dilexit verecundiam*. La honte admirable d’Angèle de Foligno et la cause des franciscains spirituels. *Rives nord-méditerranéennes [En ligne]*, 31, 2008, mis en ligne le 07 décembre 2012. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/rives/2813>>. Acesso em: 29 jan. 2022.

maneira de Jesus, os fiéis deveriam envergonhar-se e confessar-se uma vez por semana ou até mais vezes, se assim fosse necessário, e comungar uma vez ao mês.⁵⁰⁵ Dessa forma, nenhum sentimento de vergonha poderia ser comparado à vergonha da crucificação, por isso, os fiéis deveriam, nos moldes de Cristo, humilhar-se e submeter-se à confissão, para extirpar o constrangimento gerado pelo pecado cometido.

Nas palavras de Ludolfo de Saxônia, a vergonha tinha o poder de tirar o pecado, porque constrangia o demônio a ponto de ele sair do corpo. Desse modo, a vergonha seria “muito proveitosa para perdoar o pecado”, por isso, dever-se-ia cultivar o sentimento de vergonha, pois, enquanto ele durasse no coração do homem, ainda haveria boa esperança,⁵⁰⁶ o que significava que o fiel ainda poderia ser salvo, já que a vergonha cumpre papel satisfatório. Nesse sentido, existe um desejo interno de vergonha, que é procurado pelo fiel penitente e ao mesmo tempo estimulado pelo sacerdote, porque em última instância conduziria à graça da absolvição. Assim, explica o *Sacramental* que, quanto mais o pecador se confessasse, menor seria a sua pena, porque a vergonha gerada ao se confessar era parte da prática satisfatória.⁵⁰⁷ Ou seja, quando vivida com autenticidade, a vergonha tornaria secundária a imposição de penas. No ato penitencial, a vergonha se manifestava fundamentalmente em duas partes: na contrição, por meio da vergonha por ter cometido os pecados, e na confissão oral ao sacerdote, pela humilhação que supõe o reconhecimento das faltas cometidas ao outro. Assim, o fiel constrangido era apresentado diante de Deus, após a confissão, sem vergonha e livre do pecado, pois reparou de forma satisfatória a falta cometida e recuperou o estado paradisíaco inicial, através do cumprimento do sacramento da confissão.⁵⁰⁸

O modelo de expulsão de Adão e Eva do Paraíso serviu de paradigma fundamental para explicar vários subtemas, entre eles o da vergonha. Logo após comerem do fruto proibido, Adão e Eva reconheceram-se culpados, pois “os olhos dos dois se abriram” e perceberam-se nus, sentiram vergonha e procuraram se encobrir com folhas de figueira, manifestando constrangimento.⁵⁰⁹ De acordo com a interpretação da obra alcobacense *Virgeu da Consolaçon*, antes que Adão e Eva pecassem, não havia vergonha, por isso eles não se deram conta de que estavam nus, portanto, a vergonha nasce do pecado, isto é, das

⁵⁰⁵ CASTELO perigoso, p. 112.

⁵⁰⁶ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. I, 2010, p. 461.

⁵⁰⁷ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*, p. 231.

⁵⁰⁸ CACHO BLECUA, Juan Manuel. Vergüenza, sabiduría y pecado en la literatura medieval castellana (del *Bonium* a don Juan Manuel). *Príncipe de Viana*. Anejo, N.º. 18, págs. 75-102, 2000.

⁵⁰⁹ Gênesis 3, 7. *BÍBLIA do Peregrino*, p. 19.

coisas desonestas e, dentre todas as coisas desonestas, o pecado era considerado a atitude mais desonesta do mundo, porque era obra do diabo.⁵¹⁰ Dessa forma, propunham os letrados cristãos que a vergonha era o efeito do pecado sobre a consciência do homem, logo, era sinal de que o homem necessitava se reconciliar com Deus e, se porventura não sentisse vergonha, não veria a graça de Deus, por isso, era do agrado de Deus que o fiel penitente se sentisse envergonhado.⁵¹¹

Mas qual seria a vantagem de tornar esse constrangimento manifesto aos outros, especialmente ao confessor? Justamente porque o sentimento da vergonha atestava a qualidade moral do penitente e o alertava para o erro cometido, ou seja, a vergonha determinava a capacidade íntima do homem de temer os pecados, a ponto de expor dolorosamente seus piores pecados, intenções e desejos ao confessor. A vergonha continuou sendo um importante instrumento de reparação do mal no âmbito do processo de confissão auricular, mesmo que o cumprimento de penitências públicas não fosse tão requerido.

No capítulo IV do *Castelo Perigoso*, especificamente dedicado a explicar como a vergonha que o homem sente durante a confissão é grande parte da penitência, o autor exemplifica que havia uma monja, de linhagem nobre e de grande santidade, que fora enganada pelo diabo e que acabou tendo um filho de seu servidor, ou seja, de um homem não cristão. Tendo caído no pecado da luxúria, não ousou se confessar, pois era conhecida por sua santidade e boa linhagem, mas cumpriu grandes penas corporais para remir seu pecado. A dita monja, morre e, segundo revelou uma abadessa⁵¹² a quem apareceu, foi condenada pelo pecado que cometera, “trazendo em seus braços um menino todo embrasado que ardia o corpo e as entranhas”. Na aparição, pediu à monja condenada que não rogasse mais por sua alma, porque já não podia ser salva e, em seguida, advertiu: “É por Deus, mancebas virgens e doces amigas, que por natureza sejam vergonhosas! E vós todos, seculares e religiosos, por aqui vos guarde e não peçais vossas formosas almas e vossos bons corpos por uma pequena vergonha”. Em outras palavras, a monja recomendava que os fiéis não deixassem que a vergonha impedisse a confissão, porque a vergonha era grande parte da penitência. O autor conclui o relato admoestando os fiéis que não considerassem Deus por áspero, porque condenara ao inferno uma pessoa em

⁵¹⁰ BENAVENTE, Jacobe. *Virgeu de Consolaçon*, p. 91.

⁵¹¹ BENAVENTE, Jacobe. *Virgeu de Consolaçon*, p. 91.

⁵¹² “Superiora de um convento ou mosteiro feminino” ABADESSA. In: MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa*. Vol. I, p. 12.

pecado mortal, nesse caso, da monja e seu filho, pois a vergonha que impedia o homem de confessar seus pecados demonstrava grande soberba, que é a raiz de todos os outros males; assim, se a monja temeu se confessar, foi porque não desprezou o mundo a ponto de colocar em risco sua boa fama.⁵¹³

Nos tratados pastorais portugueses, as prescrições referentes ao sentimento da vergonha estão recorrentemente relacionadas às “mulheres condenadas e perdidas”.⁵¹⁴ Desse modo, explica Benavente, que a vergonha seria uma virtude ideal para as mulheres, tanto é que mais agradava a Deus a vergonha que o arrependimento e a penitência, pois apenas no rosto da má mulher não haveria vergonha.⁵¹⁵ Ora, enquanto Madalena personificava o arrependimento e a Virgem Maria, a humildade e o silêncio, o principal modelo de comportamento associado à vergonha era a figura de Isabel,⁵¹⁶ porque ela se sentiu envergonhada ao estar grávida em idade avançada e por ser estéril, pois receava que dissessem que na velhice era luxuriosa. A exemplo de Isabel, a *Vita Christi* – tradução portuguesa que terá sido feita no reinado de D. Duarte – admoestava os fiéis a sentirem vergonha de todas as coisas ilícitas e delas se afastarem diante do olhar do próximo, de Deus e de seus anjos, porque nada escapava ao olhar de Deus; em contrapartida, os não vergonhosos ou sem vergonhas eram incorrigíveis,⁵¹⁷ ou seja, ignoravam os preceitos determinados pela Igreja em vista da salvação. Assim, a vergonha manifestava-se na consciência, sobretudo por ocasião dos pecados sexuais.⁵¹⁸

Como se pode notar e a exemplo da devota monja, o pecado mortal da luxúria e seus filhos – a fornicção, o meretrício, o adultério e o estupro – estavam intimamente associados ao sentimento da vergonha; eram pecados carnaais que resultavam da deleitação da carne. Assim, vergonhoso, enquanto contenção e justa medida, era sinônimo de domínio dos órgãos sexuais ou das ditas “partes vergonhosas”. Nessa esteira, o *Virgeu da Consolaçon* advertia que o pecado mais vergonhoso era a fornicção, segundo três razões: porque se cometia com os membros mais vis e mais vergonhosos; porque não só a alma se sujava, mas também o corpo; e porque a mulher costumava se vender e algumas vezes entregava a alma ao diabo em troca do dinheiro dos homens.⁵¹⁹ O homem, pois,

⁵¹³ CASTELO perigoso, p. 97-98.

⁵¹⁴ CASTELO perigoso, p. 96.

⁵¹⁵ BENAVENTE, Jacobe. *Virgeu de Consolaçon*, p. 91.

⁵¹⁶ Lucas 1, 39-80. *BÍBLIA do Peregrino*, p. 2111-2114.

⁵¹⁷ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. I, 2010, p. 54.

⁵¹⁸ DELUMEAU, Jean. *A confissão e o Perdão...* p. 20.

⁵¹⁹ “Moço, mancebo”. GARÇOM. In: VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidario*. Vol. II, p. 9

deveria ter vergonha do pai e da mãe, sendo que analogamente Deus era chamado de pai e a Santa Igreja era chamada de mãe, dos quais todo fornicador ou fornicadora deveriam ter vergonha, porque muito bem poderia casá-los.⁵²⁰ Ao sentir vergonha da mãe, representante da Igreja, o fiel repararia suas falhas para com o próximo, porque pela absolvição era reintegrado à comunidade; e ao sentir vergonha do pai, representante de Deus, o fiel repararia suas falhas diante de Deus, que poderia salvá-lo.

Além disso, o *Virgeu da Consolaçon* nomeia alguns outros pecados específicos pelos quais se deveriam ter vergonha, tais como: tomar e roubar os bens alheios e não os restituir à maneira dos “usureiros⁵²¹ e os roubadores”, merecendo, por isso, condenação ao inferno pelos bens indevidamente ganhados e que não se quer restituir.⁵²² Nesse sentido, muitos perdiam a vergonha por causa do dinheiro, assim, a “boa vergonha” não poderia fazer sofrer a alma do pecador para salvá-lo,⁵²³ isto é, constrangê-lo a ponto de o fiel buscar a confissão, pois, se o usureiro não sente vergonha de seus pecados, não havia motivação suficiente para se confessar e, posteriormente, restituir os bens roubados.

O *Boosco Deleitoso*, por sua vez, chama a atenção para a vergonha que sentem os prelados por levarem uma vida desregrada: se encobriam com pele de ovelha, mas o coração era de lobo; tinham voz de pombo, mas a vontade de um corvo; levavam uma vida de porco, mas pregavam como anjos;⁵²⁴ e por isso sentem vergonha quando veem os seus seguidores levarem uma “boa vida”, isto é, segundo os princípios cristãos. Além da falta de vergonha, as principais advertências direcionadas aos clérigos se reduziam ao mantimento de barregãs e filhos ilegítimos; a falta de obediência do clero paroquial com seus superiores; e a negligência relacionada a todo tipo de obrigação com seus fregueses, desde a forma de se vestir à forma de se expressar.⁵²⁵

⁵²⁰ BENAVENTE, Jacobo. *Virgeu de Consolaçon*, p. 92.

⁵²¹ Vale lembrar que a usura, uma das principais espécies do pecado da avareza, é tudo aquilo que é pedido em troca de um empréstimo além do bem emprestado, por exemplo, o juros acrescido a determinada quantia emprestada. LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: A usura na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 23. Na Idade Média, o dinheiro é considerado estéril e por si só nada gera, porque o que gera algo é o trabalho, e quem empresta não trabalha. Outro importante argumento que condena a prática da usura é o conceito de tempo, já que a remuneração do empréstimo constitui um pagamento pelo uso do dinheiro no tempo, mas o tempo é comum e por isso não pode ser apropriado por ninguém. CALAFATE, Pedro. Fundamentação ética das relações econômicas. CALAFATE, Pedro (Dir.). *História do pensamento filosófico português Volume I – Idade Média*. Lisboa: Editorial Caminho, 1999, p. 495-496.

⁵²² BENAVENTE, Jacobo. *Virgeu de Consolaçon*, p. 94-95.

⁵²³ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. II, 2013, p. 471.

⁵²⁴ *BOOSCO Deleitoso*, p. 138.

⁵²⁵ ARRANZ GUZMÁN, Ana. La buena fama del clero y el peligro de escándalo público: um tema de preocupación episcopal. In: BECEIRO PITA, Isabel (dir.) *Poder, Piedad y Devoción: Castilla y su entorno (siglos XII-XV)*. Madrid: Sílex, 2014, p. 115.

O clérigo deveria dar bom exemplo, tornando-se modelo para seus fiéis, sobretudo evitando escândalo público. Por isso, não podia lhes faltar vergonha, como fazem notar as numerosas constituições dos sínodos portugueses dos séculos XIV e XV. A constituição LI do referido *Sínodo de D. Luís Pires*, realizado em Braga no dia 11 de dezembro de 1477, de D. Luís Pires, por exemplo, chama a atenção dos eclesiásticos que, ao invés de sentirem vergonha de seus pecados – encobrendo-os ainda mais, para não manchar a honra de Deus e evitar as murmurações e o escândalo do povo –, preferiam mostrar o fruto de seus pecados, isto é, seus filhos. Por isso, recomendava o bispo de Braga que estes maus clérigos tomassem por exemplo os bons eclesiásticos que caíram em pecados semelhantes, igualmente gerando filhos e filhas, mas envergonharam-se a tal ponto de não se ouvir de suas bocas chamá-los de filhos, mas de criados, criadas, sobrinhos e sobrinhas. Os chamados clérigos barregueiros⁵²⁶ eram religiosos que mantinham relações sexuais com suas barregãs,⁵²⁷ amancebadas que viviam maritalmente com um homem sem serem casadas de acordo com os preceitos da Igreja.⁵²⁸ Os clérigos que tinham barregãs deveriam receber excomunhão menor,⁵²⁹ como veremos mais detidamente no terceiro capítulo.

Como se pode perceber, a vergonha era uma emoção eminentemente moral, na medida em que decorria do juízo de valor que o outro faz de determinado comportamento.⁵³⁰ Em outras palavras, a vergonha estava intimamente relacionada ao olhar de reprovação ou descontentamento do outro, sendo que este outro também poderia ser o próprio Deus, que no ato da confissão “encarna” no cura de alma para julgar o pecador. Ora, todo pecado tinha Deus como principal expectador, por isso, exemplifica Álvaro Pais que um certo padre se sentia tentado a fornicar com uma determinada mulher, então, sugeriu que copulassem “no caminho”, mas a mulher objetou, alegando a vergonha de copularem diante dos transeuntes. Recobrando a consciência, o padre admoestou a mulher: “se te envergonhas do vício diante dos homens, muito mais te deves envergonhar na presença de Deus que tudo vê”.⁵³¹ Por mais desconfortável e imobilizadora que fosse

⁵²⁶ MATTOSO, José. *Naquele tempo...* p. 55.

⁵²⁷ ALMEIDA, Angela Mendes de. **O gosto do pecado: Casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p. 56.

⁵²⁸ PIZARRO, José Augusto de Sotto Mayou; SOUSA, Bernardo Vasconcelos. A família - estrutura de parentesco e casamento. In: MATTOSO, José (Dir.). **História da vida privada em Portugal**. v. 1, p. 130.

⁵²⁹ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 61.

⁵³⁰ BOQUET, Damien. *Christus dilexit verecundiam*. La honte admirable d’Angèle de Foligno et la cause des franciscains spirituels. *Rives nord-méditerranéennes [En ligne]*, 31, 2008, mis en ligne le 07 décembre 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rives/2813>. Acesso em: 29 jan. 2022.

⁵³¹ PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja**. V. 8. parte 2. art. 76 p. 207.

a vergonha da confissão, ela era suportável, pois direcionava-se somente ao confessor, que teoricamente deveria manter os pecados dos fiéis em segredo; o verdadeiro receio dos homens desse tempo era pensar na revelação pública de seus pecados no dia do juízo final, a Deus, aos anjos e a seus irmãos.⁵³² O olhar constrangedor de Deus devia fazer lembrar um conjunto de valores e regras propostos pela Igreja e, portanto, sintetizava e revelava quais eram os princípios de conduta aceitos e adequados na ordem da salvação.

O constrangimento surgia internamente na consciência daquele que transgredia, colocando em risco não só a própria salvação, mas sua boa fama e, por consequência, o bom convívio com seus familiares e com sua comunidade paroquial. Como sintetizou o *Virgeu da Consolaçon*, o homem que não tinha “vergonha de mal fazer” era semelhante ao cavalo sem freio, pois não se pode reger,⁵³³ ou seja, a vergonha servia de parâmetro norteador das boas ações, assim, se a ação gerasse vergonha era sinal de que era pecado, pois a boa vergonha “é freio” para qualquer homem continuar no caminho para o Paraíso.⁵³⁴

A vergonha do pecado era útil, entretanto, podia ser um problema caso inibisse a fala. Por isso, Clemente Sánchez de Vercial elencava a vergonha entre os quatro tipos⁵³⁵ de sentimentos que “embargam a penitência ou a confissão”. Segundo o moralista, o primeiro obstáculo era necessariamente a vergonha, que acontecia quando o fiel se inibia de confessar, ficando retraído e faltando ao compromisso. Era inclusive comum entre os hipócritas e soberbos, que queriam aparentar serem bons, mas na verdade estavam internamente enfermos, ou seja, adoentados pelos pecados. Dito isso, o tratadista prescrevia três remédios para tirar a “má” vergonha do homem: em primeiro lugar, não se deveria ter vergonha de confessar aquilo que é desonesto e sem proveito, porque essa seria a razão natural, já que “grande loucura” são os homens que sentem vergonha de se lavar, mas não sentem vergonha de se sujar; o segundo remédio era levar em consideração que de Deus não se esconde coisa alguma, porque “todas as coisas são claras e abertas ante os olhos de Deus”;⁵³⁶ por fim, o terceiro remédio era ter ciência de que no dia do juízo final seriam descobertas todas as coisas vergonhosas cometidas em vida.⁵³⁷

⁵³² ZINK, Michel. *L’humiliation, le Moyen Âge et nous*. Paris: Albin Michel, 2017, p. 65.

⁵³³ BENAVENTE, Jacobo. *Virgeu de Consolaçon*, p. 95.

⁵³⁴ BENAVENTE, Jacobo. *Virgeu de Consolaçon*, p. 91.

⁵³⁵ Além da vergonha, Clemente Sánchez de Vercial inclui entre as quatro coisas que embargam a confissão, o temor, a esperança e desespero. SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*, p. 242-243.

⁵³⁶ Hebreus 4, 13. *BÍBLIA do Peregrino*, p. 2459.

⁵³⁷ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*, p. 242-243.

Portanto, distinguia-se, nas fontes, uma vergonha específica da penitência, isto é, uma vergonha necessária e que salvava, mas que era arriscada, porque poderia levar à autoaversão e à recusa da confissão.

De acordo com Ludolfo de Saxônia, alguns fiéis penitentes não deviam ter vergonha de confessar seus pecados diante do confessor se não tivessem sentido vergonha diante de Deus antes mesmo de incorrer no pecado. Alegava o tratadista que, sem ter havido medo de provocar a sanha de Deus, que tinha o poder de condenar ao inferno, não haveria por que ter medo da misericórdia da absolvição do confessor,⁵³⁸ apto a salvá-lo. Nesse sentido, o que Deus castigava era menos o próprio pecado e mais a impudência, ou seja, a ausência de pudor diante do pecado cometido, porque o fiel mostrava vergonha de confessar o que não teve vergonha de fazer.⁵³⁹ Insistia, assim, para que o fiel se humilhasse diante de Deus, por intermédio de seu confessor, para que merecesse ser limpo, porque metaforicamente a vergonha manifestava a chaga, gerada pelo pecado, e rogava por remédio,⁵⁴⁰ o conforto da absolvição sem pena, ou seja, o sentimento da vergonha deixava entrever a marca do pecado, que durante o ritual da confissão era percebida e estimulada pelo cura de alma, para que ele pudesse confortar o pecador e conceder-lhe a absolvição.

Portanto, a vergonha salvava e mostrava-se como um verdadeiro dispositivo íntimo para remir os pecados e disciplinar a vida; porém, por si só, a vergonha não dispensava a necessidade da confissão oral – momento aliás em que o sentimento da vergonha se intensificava sob o olhar do confessor –, apenas poderia equivaler à prática de satisfação, ou seja, dispensava a necessidade de outras penitências. A confissão oral era, pois, imprescindível, dado que a vergonha, como penitência, se manifestava durante a confissão. Nas palavras do autor do *Castelo Perigoso*, “sem vergonha nenhuma coisa pode ser direita nem honesta”, por isso, fazia-se necessário que a alma do pecador, “esposa de Jesus Cristo”, seguisse o exemplo da bendita Virgem Maria, temerosa e vergonhosa, que diante da saudação do anjo sentiu-se torvada⁵⁴¹, devido à sua vergonha virginal. Esta vergonha, no entanto, teria nascido da prudência e da discrição, porque a

⁵³⁸ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 588.

⁵³⁹ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade IV...** p. 419-420.

⁵⁴⁰ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 444.

⁵⁴¹ “Torvação; perturbação”. TORVADA. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. IV, p. 357.

“vergonha sem prudência é bestial⁵⁴² [e] prudência sem vergonha é presunção”, por isso, a “amiga” de Deus deve ser vergonhosa.⁵⁴³ Em outras palavras, dever-se-ia diferenciar a “boa” da “má” vergonha, pois a boa vergonha era parte da confissão e auxiliava na remissão dos pecados, sugerindo verdadeiro arrependimento; enquanto a “má vergonha” imobilizava o fiel de se confessar ou levava à soberba, pois negligenciava a gravidade dos próprios pecados.

1.3. A humildade meritória

De acordo com a *Vita Christi*, tradução portuguesa impressa no ano de 1495, a pedido da “ilustríssima Rainha Dona Leonor”, a humildade consistia na atitude virtuosa de subjugar-se diante de Deus e do próximo, à maneira de Jesus Cristo.⁵⁴⁴ Segundo Ludolfo de Saxônia, Cristo ensinou a humildade em sua conversação, pela firmeza na fé, tristeza nas palavras, justiça nos seus feitos, misericórdia nas obras, disciplina nos costumes, não fazendo injúria, mas suportando-a, mantendo a paz com o próximo, amando o Senhor como pai e temendo-o como Deus.⁵⁴⁵ Em outras palavras, a humildade, como era ensinada pelos pensadores cristãos, consistia na referência com a qual o homem se submetia a Deus, porque Ele era perfeição e Dele advinha a salvação, consistindo, pois, igualmente na submissão perante o próximo, pois este era imagem e semelhança de Deus.⁵⁴⁶ Inspirado nesses pressupostos, o rei português, D. Duarte define a verdadeira humildade como a atitude contrária à soberba, associando-a ao hábito de não murmurar, não ser ingrato e queixoso, mas, “em todos os juízos de Deus, dar-Lhe louvores e graças, porque todas as suas obras são justas ou benignas”.⁵⁴⁷

Jesus não só predicou a humildade no sermão da montanha, proclamando a bem-aventurança dos pobres de espírito,⁵⁴⁸ mas se colocou como modelo de humildade. A primeira manifestação de humildade crística é narrada pelo tratado pastoral *Castelo Perigoso*, referindo-se ao momento em que Jesus foi até João para ser batizado, passando

⁵⁴² “Relativo à besta: animalesco; selvagem”. BESTIAL. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. I, p. 319.

⁵⁴³ CASTELO perigoso, p. 123.

⁵⁴⁴ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 240.

⁵⁴⁵ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 387.

⁵⁴⁶ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**, Q. 161; Art. 1; Vol. VII; p. 383-384.

⁵⁴⁷ DUARTE. **Leal Conselheiro**, p. 314.

⁵⁴⁸ Mateus 5, 3-9. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2008-2009.

de senhor a servo⁵⁴⁹ e dando exemplo de submissão. A *Vita Christi*, por sua vez, faz referência a outros dois momentos em que Jesus exemplifica a humildade: quando lava humildosamente os pés de seus discípulos, não só pelas palavras, mas por obra,⁵⁵⁰ dando a entender que os gestos de humildade lavam os pecados. Em outra ocasião, Jesus entra em Jerusalém, montado sobre uma jumenta ao invés de um cavalo – símbolo de soberba –, para demonstrar sua humildade e mansidão,⁵⁵¹ na cavalgadura, no comer e no vestir.⁵⁵² Em outras palavras, as atitudes humildosas de Jesus deixam entrever que a humildade satisfazia principalmente o pecado da soberba.

No entanto, o ato de humildade por excelência foi a morte de Jesus, posto na cruz pobre e nu,⁵⁵³ para deixar o exemplo de que a humilhação era o caminho para a glória eterna. A imitação mais concreta de Cristo, através da punição e da humilhação voluntária, culminou em um processo de identificação com a vítima do Calvário.⁵⁵⁴ Nas palavras do cronista Rui de Pina, a Rainha D. Isabel, por exemplo, “por sinal da sua humildade”, costumava, em todas as sextas-feiras da quaresma, lavar os pés de doze homens, “os mais leprosos” que se pudesse encontrar. Na Semana Santa, especialmente na quinta-feira de Lava-Pés, a dita rainha lavou os pés de treze mulheres, pobres envergonhadas, sendo que uma delas tinha um pé enfermo, com os dedos prestes a cair, mas a Rainha humildemente os beijou “na própria chaga”, de modo que eles foram curados.⁵⁵⁵

Ao fim e ao cabo, a humildade significava reconhecer-se indigno da graça concedida por Deus, sobretudo da graça da consolação, pois ela elevaria o homem ao reino dos céus. A verdadeira humildade demandava a autoconsciência da própria indignidade perante Deus e ante o que havia de Deus no próximo. A exemplo disso, Ludolfo de Saxônia destaca que o centurião⁵⁵⁶ considerou-se indigno de receber Jesus em

⁵⁴⁹ CASTELO perigoso, p. 131.

⁵⁵⁰ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. III, 2012, p. 27.

⁵⁵¹ Mateus 21, 1-11. *BÍBLIA do Peregrino*, p. 2040-2041.

⁵⁵² SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. II, 2013, p. 500.

⁵⁵³ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. III, 2012, p. 3.

⁵⁵⁴ JAEGER, C. Stephen. *A inveja dos santos. As escolas catedrais e os ideais sociais na Europa medieval (950-1200)*. Tradução de Nelson Dias Corrêa. Campinas: Kirion, 2019, p. 297.

⁵⁵⁵ Curiosa referência que faz lembrar o ideal difuso pela Europa dos reis que tinham poder da cura. Cf. RUCQUOI, Adeline. *De los reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España*. *Temas medievales*. n. 5. 1995; PINA, Rui de. *Chronica delrey D. Diniz*. In: *CRÓNICAS de Rui de Pina*, p. 231

⁵⁵⁶ “Centurião; comandante de uma centúria da legião romana”. CENTÚRIO. In: MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa*. Vol. I, p. 391.

sua casa e, portanto, foi feito digno para recebê-lo;⁵⁵⁷ por sua vez, Paulo não se considerava digno nem mesmo de ser chamado de apóstolo, pois perseguira a Igreja de Deus, mas foi feito o primeiro dos apóstolos.⁵⁵⁸ João também não se considerava digno de desatar a correia das sandálias de Jesus e, por isso, foi feito seu amigo singular;⁵⁵⁹ do mesmo modo, Pedro não queria ficar na presença de Jesus, porque era pecador, mas foi feito fundamento e alicerce da Igreja.⁵⁶⁰

Nesse sentido, havia uma humildade meritória, isto é, merecedora de louvor e que podia ser conquistada; segundo a *Vita Christi*, de três maneiras específicas: primeiramente, aniquilando a sua própria estimação, gerando desprezo por si mesmo, de forma que não restasse nenhuma estima de si e se reconhecesse que Deus é o único doador de toda graça; em segundo lugar, atribuindo toda a honra a Deus, quando se recebessem privilégios e prerrogativas; por fim, a terceira maneira era considerar o próximo como melhor e maior que si mesmo.⁵⁶¹ Adiante, o referido tratadista retoma cada uma dessas atitudes para ensinar os três caminhos para a humildade: sujeitando-se a Deus, diferentemente do que fez Lúcifer e, por isso, foi expulso do Paraíso; tendo consciência da própria fraqueza, distanciando-se de Adão, que comeu do fruto proibido para igualar-se a Deus; e tendo benignidade no coração, opondo-se ao anticristo,⁵⁶² o diabo.

Assim, a humildade consiste na autoconsciência de considerar-se pequeno e insignificante a ponto de reconhecer-se inferior a qualquer outro e submeter-se à vontade alheia em detrimento das próprias vontades.⁵⁶³ Nesse sentido, a humildade era tida como a mortificação das próprias vontades; melhor dizendo, a renúncia dos próprios desejos. Narra, por exemplo, o cronista Gomes Eanes de Zurara que o rei D. João I argumentava a favor da tomada da cidade de Ceuta, dizendo a seus filhos e ao conselho que não se podia melhor demonstrar a humildade senão “sofrendo com bom coração todos os casos contrários”, pois “certamente que por Ele são ordenados”, porque Deus sabe o que é necessário e Ele tem o direito de usar suas criaturas como Lhe aprouver,⁵⁶⁴ sobretudo, para “pôr o julgo da fé sobre os pescoços dos infiéis”.⁵⁶⁵

⁵⁵⁷ Lucas 7, 1-10. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2128-2129.

⁵⁵⁸ 1 Coríntios 15, 9. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2364.

⁵⁵⁹ João 1, 29. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2188.

⁵⁶⁰ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 93-94.

⁵⁶¹ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 188.

⁵⁶² SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 587.

⁵⁶³ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade IV...** p. 140.

⁵⁶⁴ ZURARA, Gomes Eanes de. **Crónica da tomada de Ceuta por el rei D. João I**, p. 148.

⁵⁶⁵ ZURARA, Gomes Eanes de. **Crónica da tomada de Ceuta por el rei D. João I**, p. 162.

Em contrapartida, a falsa humildade caracterizava-se pela soberba travestida de humildade, quando, por exemplo, o homem se humilhava para ser promovido na Igreja e em benefício dela. Assim, adverte o tratadista Ludolfo de Saxônia que serão humilhados todos aqueles, fossem leigos, clérigos ou religiosos, que se ensoberbassem. Vale ressaltar que, na Idade Média, não existia uma clara diferenciação entre humildade e humilhação, mas uma espécie de continuidade, pois se tornava humilde aquele que se humilhava, tanto é que etimologicamente ambas as palavras são derivadas da palavra *humus*⁵⁶⁶, isto é, solo, o que designa descida ao solo.⁵⁶⁷ Segundo a própria *Vita Christi*, *humus* significava terra em latim, pois “os humildos serão abaixados e inclinados à terra”, enquanto não entendessem que não há outra coisa mais baixa que eles mesmos, exceto a terra, por isso, o homem deveria se lembrar de que é feito de terra e que é “pecador muito vil e que não é digno de graça nem de dom algum de Deus”.⁵⁶⁸ Logo, angariar boa fama e glória terrena era considerado uma atitude de soberba e que, além disso, afastava o sentimento de desonra e desprezo, critérios para conquistar a humildade perfeita e, assim, ser exaltado por Deus.

A verdadeira natureza da humildade estava em moderar o pecado da soberba, caracterizado pelo excesso de estima de si em detrimento do outro. Segundo o *Sacramental*, primeira obra impressa em língua portuguesa, a soberba era a inveja daqueles homens a quem não se pode igualar. A soberba era considerada o primeiro pecado mortal e a “rainha e raiz de todos os pecados”,⁵⁶⁹ pois, acometido pela soberba, o anjo decaído almejou ser Deus⁵⁷⁰, bem como, instigados pela soberba, Adão e Eva comeram o fruto proibido, desejando se igualarem a Deus, tal como faz notar a *Vita Christi*, terceiro livro impresso em língua portuguesa. Aliás, observa Álvaro Pais que Deus resiste, sobretudo, aos soberbos, pois os outros pecados se voltam diretamente contra seus colaboradores, isto é, parecem ser praticados contra os outros homens, enquanto o pecado da soberba atinge diretamente Deus, porque Deus disse: “Eu sou”,⁵⁷¹ determinando que ninguém era maior que Ele, mas todo soberbo faz-se Deus,

⁵⁶⁶ “Alteração do antigo *húmil*, que por sua vez deriva do termo *humus*, que significa solo ou terra”. HUMILDE In. ALONSO, Dámaso (dir.). **Breve Dicionario Etimológico de la Lengua Castellana**. Madrid: Editorial Gredos, 1987, p. 328.

⁵⁶⁷ ZINK, Michel. **L’humiliation, le Moyen Âge et nous**, p. 23.

⁵⁶⁸ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 191.

⁵⁶⁹ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 76-77.

⁵⁷⁰ Isaías 14, 12-15. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 1468-1469.

⁵⁷¹ Êxodo 4, 14. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 97.

engrandecendo-se, tal como o diabo quis se igualar a Deus.⁵⁷² A soberba, pois, era tida como a origem de todos os outros pecados mortais, pois dela nascia a inveja, da inveja a ira, da ira a acídia, da acídia a avareza, da avareza a gula, e da gula a luxúria.⁵⁷³ Nesse sentido, alertava Ludolfo de Saxônia que o mais sábio entre todos os sábios era aquele que se humilhava, pois quem se humilhava seria exaltado, e quem se exaltava seria rebaixado todas as vezes em que emergisse o pecado da soberba, raiz de todos os males.⁵⁷⁴

A recorrente antinomia entre a soberba e a humildade servia para indicar que a humilhação era a prática satisfatória por excelência para emendar o pecado da soberba e, assim, alcançar a virtude da humildade, que, por sua vez, garantiria a glória eterna. Interessa observar, no entanto, como as prescrições referentes à soberba se estruturavam em vista da busca pela virtude da humildade. Álvaro Pais indica doze remédios contra o pecado da soberba: humilhar-se, como a Virgem humilhou-se diante de Isabel; coabitar com os humildes para evitar se revestir de soberba por andar na companhia dos orgulhosos; considerar sempre sua própria condição, isto é, “esperma, em seguida saco de esterco, e depois comida de vermes”; ter Cristo como principal exemplo de humildade, flagelado por sentença do Pai; considerar o estado de vil servidão dos soberbos, pois servem o diabo; ter em conta o juízo rigoroso, que será usado para humilhar os soberbos; considerando as próprias fraquezas, da alma e do corpo; ter a memória da morte; recordar os próprios pecados; sujeitar-se à vontade de quem respeita e teme; não perder de vista o “inspetor oculto”, isto é, o Senhor Deus, a quem se deve confessar seu pensamento e de quem se deve envergonhar; e ter amor da humildade, manifesto no exercício de obras e funções humildes.⁵⁷⁵

Certamente, a prática da humildade era a principal penitência para emendar o pecado da soberba.⁵⁷⁶ Santo Agostinho de Hipona, autoridade frequentemente retomada no período em questão, alertara que, no Paraíso, a alma saiu de junto de Deus, porque era soberba,⁵⁷⁷ assim, pela soberba, o homem foi repellido por Deus, mas através da humildade pôde regressar. Opostos, mas inseparáveis, a soberba e a humildade formavam o casal primitivo que conduzia respectivamente a descendência dos vícios e das virtudes.

⁵⁷² PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja**. V. 8. parte 2. art. 76. p. 165.

⁵⁷³ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 76-77.

⁵⁷⁴ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 531.

⁵⁷⁵ PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja**. V. 8. parte 2. art. 77. p. 241-243.

⁵⁷⁶ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 564.

⁵⁷⁷ AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, vol. II, livro XIV, p. 1283.

No domínio dos vícios, a soberba retinha uma espécie de primazia, porque dela advinha a insubordinação direta a Deus, tornando-se, como foi dito, o fundamento e a matriz comum de todos os outros pecados. A humildade, por sua vez, embora significasse despojamento progressivo dos próprios desejos para satisfação da vontade de Deus, não podia aspirar ao posto de rainha das virtudes, pois estava suplantada pela primazia das virtudes teologais.⁵⁷⁸ As chamadas virtudes teologais – fé, esperança e caridade –, pelas quais se dispunha acerca das coisas que pertencem a Deus; e as cardeais – prudência, fortaleza, temperança e justiça –, pelas quais se dispunha sobre as coisas que pertencem ao próximo e se arma contra os pecados.⁵⁷⁹ A humildade, nessa leitura, não era considerada a primeira das virtudes, mas uma categoria da temperança, raiz e base do “edifício” espiritual do homem.⁵⁸⁰ No entanto, na medida em que a humildade satisfazia o pecado da soberba, primeiro pecado, tornava-se a virtude almejada por excelência para alcançar a glória celeste.

Ludolfo de Saxônia, atento à simbologia das virtudes na Bíblia, situava a humildade entre as quatro extremidades da cruz de Cristo, sendo a parte mais alta a caridade, o lado direito a obediência, o esquerdo a paciência e o tronco a humildade – literalmente a raiz de todas as virtudes.⁵⁸¹ A Virgem Maria encarnava a virtude da humildade, como Maria Madalena, a figura do arrependimento, e Isabel, a da vergonha. Maria, a pobre serva, foi elevada por Deus graças à sua humildade, a tal ponto que todas as gerações a chamassem bem-aventurada.⁵⁸² Maria haveria de dar à luz ao “manso e humilde” Jesus, por isso já carregava ela própria a virtude da humildade para transmiti-la ao seu Filho. Nesse sentido, argumentava Ludolfo de Saxônia que a verdadeira humildade – a Virgem Maria – pariu Deus aos homens e, trazendo vida aos mortais, abriu o Paraíso e livrou a alma dos homens. Portanto, a humildade foi usada como “escada celestial” para que Deus descesse à terra, enquanto Eva, pela soberba, trouxera morte ao mundo.⁵⁸³ Por isso, o papel de Maria era corrigir o pecado de Eva ou, em outras palavras, combater a soberba através da humildade.⁵⁸⁴

⁵⁷⁸ CASAGRANDE, Carla.; VECCHIO, Silvana. **Histoire des pechés capitaux au Moyen Age**. Paris: Flammarion, 2003, p. 38-43.

⁵⁷⁹ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 95-96.

⁵⁸⁰ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Q. 161; Art. 5; Vol. VII; p. 394-396.

⁵⁸¹ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 227.

⁵⁸² Lucas 1, 48. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2112.

⁵⁸³ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 69-70.

⁵⁸⁴ DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). **História das Mulheres no Ocidente**, p. 53.

A humilhação livrava o homem do pecado da soberba, na medida em que se sentisse desonrado e menosprezado.⁵⁸⁵ Particularmente, com a institucionalização da confissão auricular no século XIII, a humilhação acontecia prioritariamente durante o ato penitencial e era provocada, sobretudo, pelo olhar de reprovação do confessor.⁵⁸⁶ Nessa esteira, recomendava ainda Ludolfo de Saxônia que mais valeria a confissão e o conhecimento dos pecados do que a relembração e reconhecimento dos merecimentos, a exemplo dos anjos de Deus, que teriam mais prazer “por um pecador que faz penitência [do] que sobre noventa e nove justos que não [tem necessidade] de penitência”,⁵⁸⁷ ou seja, a humildade apagava o pecado, porque o homem se reconhecia miserável e dependente de Deus.

Desse modo, o “amador da humildade” devia aprender a ser desprezado pelo próximo e lhes parecer desprezível,⁵⁸⁸ pois, se o próprio Cristo que veio ao mundo sem pecado foi açoitado, como não seriam dignos de açoites os que vieram ao mundo com pecado? Logo, alerta Álvaro Pais que Deus enviava tribulações para que o homem alcançasse a humildade e conhecesse a sua pobreza e niilidade.⁵⁸⁹ A busca da humildade pela humilhação estava, no início do século XIII, no cerne da espiritualidade mendicante, tanto é que o primeiro gesto de São Francisco foi despir-se em público.⁵⁹⁰ O caminho para a verdadeira humildade estava no sentimento de humilhação, desprezo e desonra gerado intimamente; assim, a reconciliação com Deus requeria uma espécie de “trabalho” que envolvesse a emoção interior e a externalização do corpo.⁵⁹¹ Ao fim e ao cabo, a humildade era um exercício de verdadeira penitência,⁵⁹² que consistia na autoconsciência da própria miséria.

Nesse sentido, a recomendação era de que o homem se humilhasse, dizendo a Deus, “das entranhas do seu coração”, que reconhecia sua mesquinhez, “verme sujo e cão morto e caveira podre”; lançando-se em terra com choro e gemidos, suplicando perdão com a boca suja pelo pecado, confiante na misericórdia e bondade de Deus.⁵⁹³ A

⁵⁸⁵ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 529.

⁵⁸⁶ DELUMEAU, Jean. **A Confissão e o Perdão...** p. 136.

⁵⁸⁷ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. Vol. II, 2013, p. 529.

⁵⁸⁸ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 139.

⁵⁸⁹ PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja**. V. 4. parte 2. art. 6. p. 231.

⁵⁹⁰ ZINK, Michel. **L’humiliation, le Moyen Âge et nous**, p. 45-46.

⁵⁹¹ ARNOLD, Jonh. H. Inside and outside the medieval laity: some reflections on the history of emotions. In. **European Religious Cultures: Essays offered to Christopher Brooke on the occasion of his eightieth birthday**, ed. M. Rubin (London, 2020), pp. 105–27.

⁵⁹² CASTELO perigoso, p. 314.

⁵⁹³ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 483.

humilhação começava pelo mero fato de reconhecer-se pecador e miserável, pois toda glória que havia no homem era mérito de Deus, seu criador. Ademais, com o fim da prática da penitência “tarifada”⁵⁹⁴ – originada pelo abuso nas comutações e redensões –, o valor expiatório da humilhação e da vergonha, no momento da confissão, passou a ser considerado o principal ato de penitência; o que significa que a relação direta entre a confissão e a busca da virtude da humildade pela humilhação foi intensificada a partir do século XIII, com a institucionalização da confissão auricular.⁵⁹⁵ Podemos considerar, portanto, que a confissão por si só era um ato de auto humilhação.

De acordo com o *Livro de Isaac* – traduzido para a língua portuguesa no século XV no mosteiro cisterciense de Alcobaça, ao qual D. Duarte e o infante D. Fernando recorriam com frequência para o empréstimo de livros –, o menosprezo era considerado o caminho para a virtude da humildade, por isso, recomendava o monge nestoriano que o fiel menosprezasse a si mesmo diante de todos os homens em todas as situações, para que fosse exaltado sobre todos os príncipes do mundo; para tanto, o fiel devia procurar situações em que pudesse ser menosprezado para que, assim, recebesse honra divina.⁵⁹⁶ Ora, a humildade, diferentemente do arrependimento e da vergonha, não era um sentimento que nascia em consequência do pecado, mas deveria ser uma atitude propositalmente induzida e buscada para evitar os pecados, para que por meio dela o fiel fosse exaltado, como anunciara Jesus: “Pois, quem se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado”.⁵⁹⁷ Isaac de Nínive afirma, igualmente, que aqueles que poderiam, com prazer, sofrer injúrias, receberiam divina consolação; bem como aqueles que, com humildade, sofressem falsas acusações, estariam no caminho da perfeição e seriam tidos como “maravilhosos” ante os anjos e Deus, pois nenhuma virtude era tão grande e tão proveitosa para se alcançar a graça de Deus como a virtude da humildade.⁵⁹⁸ Assim, a

⁵⁹⁴ “A penitência ‘tarifada’. Desenvolvida por volta do século VI, entre os monges e os cristãos da Irlanda, da Grã-Bretanha e do norte da Europa, esse tipo de penitência se difundiu com muita rapidez por todo o continente europeu. Trata-se de uma penitência de caráter particular e reiterável. Se o cristão absolvido recaí em pecado grave, ele pode de novo se apresentar ao sacerdote e confessar o próprio pecado. O sacerdote impõe as obras de penitência, procurando fazer com que haja perfeita correspondência entre a gravidade e o número dos pecados e a penitência que impõe. Isso é possível com base num tarifário, anteriormente estabelecido. Daí o nome de “penitência tarifada”. Em suma, o penitente fazia sua acusação, e o sacerdote, com base no seu livro penitencial, impunha uma detalhada série de obras penitenciais. Depois de cumpridas as emendas determinadas pelo confessor, o penitente voltava uma segunda vez ao seu confessor para receber a absolvição.” PENITÊNCIA. In: **Dicionário de Espiritualidade**, p. 1966-1981.

⁵⁹⁵ RAMOS-REGIDOR, José. **Teologia do sacramento da penitência**, p. 331-332.

⁵⁹⁶ NÍNIVE, Isaac. **Livro de Isaac**, p. 41.

⁵⁹⁷ Lucas 14, 11. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2153.

⁵⁹⁸ NÍNIVE, Isaac. **Livro de Isaac**, p. 29.

desonra redimia o pecador para que ele alcançasse a virtude da humildade, necessária para chegar ao céu.

Concomitantemente, o *Horto do Esposo* argumentava que a desonra era feita ao homem para desafiá-lo, uma vez que os soberbos se gloriavam das honras e os humildosos sentiam prazer no desprezo, pois Deus escolhia aqueles que eram desprezados no mundo. Assim, aquele que escolhia ser enjeitado e desprezado, constrangia-se a buscar o Senhor Deus,⁵⁹⁹ já que o desprezo recordava sua intrínseca insignificância e, por consequência, sua necessidade contínua de Deus. Além das injúrias, o *Horto do Esposo* indicava outro caminho para alcançar a humildade: a simplicidade, contentando-se efetivamente com a cama que se tem, bem como com as alfaias e vestiduras rudes e grossas. Por sua vez, aqueles que preferissem vestiduras preciosas e delicadas estariam interiormente cheios de “esterços fedorentos de pecados”; em contrapartida, aqueles que por humildade se contentassem com vestidura rude e grossa estariam internamente – em sua alma e consciência – cheios de nobres e especiais odores que exalariam até o céu.

Em outras palavras, a humildade era externalizada pelas vestimentas e pela maneira como cada um se comportava ao ser desonrado injustamente; o que Álvaro Pais chama de externalização do hábito de inferiorização pessoal.⁶⁰⁰ O infante D. Fernando, por exemplo, era tão humilde, segundo enfatiza seu cronista, “que parecia que minguava em seu estado”, frequentemente convivendo com pessoas eclesiásticas e devotas, acompanhando as procissões e a distribuição do sacramento da comunhão aos enfermos. Socorria os “minguados e pobres”, que nunca partiam sem antes mitigarem suas aflições. E não costumava usar “vestidos ricos e nobres”, exceto nas festividades da Igreja e para prazer do Rei, pois o infante santo entendia que seu propósito era unicamente “louvar e servir a Deus”.⁶⁰¹

O ideal de homem humilde estava na busca pela simplicidade e na paciência. Como a saúde era interpretada como formosura do corpo, a virtude se identificava com formosura da alma, especialmente daquele que se humilhava para a fealdade do corpo, reconhecendo-se pequeno. Ora, metaforicamente, a humildade era como pedra preciosa, que embora parecesse pequena era de grande preço e, por isso, podia comprar a glória celestial.⁶⁰² Ademais, se o corpo era reflexo dos desejos da alma, os pobres autênticos,

⁵⁹⁹ **HORTO do Esposo**, p. 231.

⁶⁰⁰ PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja**. V. 6. parte 2. art. 50. p. 87

⁶⁰¹ ÁLVAREZ, João. **Chronica do Infante Santo D. Fernando**, p. 9-10.

⁶⁰² **HORTO do Esposo**, p. 141-142.

cegos, paralíticos, surdos e leprosos eram a manifestação fiel dos “pobres de espírito”, ou seja, os humildosos. Assim, Deus teria escolhido os desprezados do mundo, pois o desprezo fazia o homem voltar-se a si mesmo e conhecer-se,⁶⁰³ necessariamente como impuro e dependente.

O exercício de humildade se resumia à prática do autoconhecimento, pois conhecer-se a si mesmo mostrava ao homem que era Deus quem tudo operava e evidenciava que o homem era pior do que todos os outros homens. Assim, a humildade fazia o homem reconhecer a própria baixeza, de onde nascia o ódio a si mesmo, a necessidade de mortificação, o amor a Deus e o desprezo do mundo. O autoconhecimento que levava a humildade caracterizava a doutrina do que se convencionou chamar de “socratismo cristão”.⁶⁰⁴ Conhecer-se a fim de se tornarem melhores. Nessa perspectiva, os teólogos medievais da Igreja entendiam que se o homem é a imagem e a semelhança de Deus, conhecer-se é conhecer a Deus que habita no homem. A grandeza do homem estaria, desse modo, em ter sido criado à imagem de Deus,⁶⁰⁵ mas essa grandeza não era mérito seu, era graça de Deus; esse era o primeiro aspecto da miséria do homem. A alma carregava ao mesmo tempo a semelhança divina e as misérias da alma e do corpo, assim, o exame de consciência e autoconhecimento colocava o homem no caminho da verdadeira natureza, afastando o fiel do pecado da soberba.⁶⁰⁶

A contrição, a vergonha e a humildade, portanto, eram manifestações emocionais do desejo salvífico do homem e componentes essenciais para a execução da confissão auricular e posterior penitência. Ludolfo de Saxônia sintetizava a satisfação dos bens da alma, prescrevendo que o fiel pecador se envergonhasse, mas não a ponto de impossibilitar a confissão; em seguida, sugeria que o fiel buscasse remédio, ou seja, penitência, com lágrimas e gemidos, reconhecendo-se humildemente pecador e, de coração compungido, rogasse a Deus por sua graça.⁶⁰⁷ Enquanto dor interna, desencadeada pelo pecado, a contrição, a vergonha e a humildade satisfaziam os bens da

⁶⁰³ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 197.

⁶⁰⁴ RICARD, Robert. **Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal**. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1970, p. 221-222.

⁶⁰⁵ Segundo São Tomás de Aquino “é manifesto que se encontra no homem certa semelhança de Deus, semelhança que deriva de Deus como de seu modelo. No entanto, não é uma semelhança de igualdade, pois o modelo ultrapassa infinitamente o modelado. Assim, se diz que há no homem imagem de Deus, não perfeita, mas imperfeita. É o que exprime a Escritura quando diz que o homem foi feito à imagem de Deus; a preposição a, com efeito, traduz certa aproximação, o que cabe a uma coisa distante”. AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Q. 93; Art. 1; Vol. II; p. 619-620.

⁶⁰⁶ GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**, p. 278-303.

⁶⁰⁷ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 449-450.

alma, justamente porque a reconciliação iniciava-se internamente e em resposta direta a Deus – único que poderia conhecer o que se passava interiormente em cada indivíduo. Existe, pois, uma clara relação entre o interior e o exterior do homem, de modo que o corpo era considerado o reflexo, muitas vezes fiel, do que se passava interiormente. A única maneira que o confessor tinha para decodificar o que se passava internamente eram as manifestações emotivas do corpo, nomeadamente a partir do pronunciamento da palavra, da compunção das lágrimas, da teatralização dos gestos, da vermelhidão do rosto causada pela vergonha ou do olhar de reprovação do próximo, das roupas grossas e do hábito simples. Complementarmente a essas práticas de satisfação da alma, manifestações emotivas, perceptíveis aos olhos ou aos ouvidos, suficientemente capazes de expurgar os pecados veniais, abordaremos no capítulo seguinte as práticas de satisfação do corpo, tais como a vida ascética, o jejum e as peregrinações, emendas que afligiam o corpo para reparar os pecados carnis.

CAPÍTULO 2 A SATISFAÇÃO DOS BENS DO CORPO

Concomitante às prescrições relacionadas à satisfação dos bens da alma articulam-se, nos tratados pastorais e edificantes, emendas que tomavam o corpo do fiel pecador como instrumento de reparação dos pecados carnis ou mortais. A reparação dos pecados mortais pela satisfação dos bens do corpo não excluía as práticas de satisfação dos bens da alma analisadas no capítulo anterior; pelo contrário, complementavam-se entre si, de forma que o arrependimento sincero, a vergonha e a humildade – manifestações emotivas e internas – refletiam e se externalizavam na prática da mortificação, do jejum, da vida ascética e da peregrinação, pois os pecados carnis deveriam ser reparados através de emendas exclusivamente corporais, isto é, que produzissem dor no corpo e, assim, em certa medida, servissem como lembrete para que o fiel não voltasse a pecar, já que quanto maior e mais prolongada fosse a dor, menor seria a possibilidade de o fiel incorrer no mesmo pecado.

No segundo prólogo da obra de mística religiosa *Horto do Esposo*, por exemplo, o tratadista anônimo ensina que o Senhor Deus fez bodas e casamento entre o corpo e a alma quando formou o homem do lodo da terra e sua alma vivente do sopro de vida.⁶⁰⁸ A partir desse momento, seguiu-se, segundo o tratadista, tanta união que o “doloroso partimento da alma e da carne foi chamado o maior e mais derradeiro de todos os espantos”, por isso, a alma não poderia perfeitamente descansar enquanto a carne não retornasse a ela na ressurreição geral, o que significava que, no além, homens e mulheres reencontrariam seu corpo para sofrer no Inferno ou para usufruir licitamente do Paraíso.⁶⁰⁹ Na vida terrena, no entanto, a carne conspirava contra o espírito.⁶¹⁰ Nas palavras do autor quatrocentista, o corpo era o “mau conselheiro da alma” e o “inimigo doméstico” do homem, que fazia grande dano à alma, tal como um inimigo ou um ladrão em casa, isto é, um “inimigo familiar”, que conversava e habitava na casa dos homens.⁶¹¹ Em suma, reiterava o tratadista que o corpo era o inimigo mortal da alma, porque era um obstáculo à realização da perfeição, na medida em que nele eram consumados os pecados carnis,⁶¹²

⁶⁰⁸ Gênesis 18, 7. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 18.

⁶⁰⁹ LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do Corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 12.

⁶¹⁰ **HORTO do Esposo**, p. 88.

⁶¹¹ **HORTO do Esposo**, p. 118.

⁶¹² VECCHIO, Silvana. **Vizi “carnalli” e vizi “spiritual”: il peccato tra anima e corpo**. Università di Ferrara. Etica & Politica / Ethics & Politics, 2002, p. 1-16.

como a “sujidade, não castidade, luxúria, servir os ídolos e deixar a Deus, fazer encantamentos e inimizades, contenda, menosprezo, invejas, iras, discórdias, seitas, divisões, homicídios, bebedice, muito comer e coisas semelhantes”.⁶¹³

O corpo era considerado muitas vezes ocasião do pecado e um obstáculo à elevação do espírito, por isso merecia ser punido. É o lugar onde se deveria expiar a falta. Segundo o *Boosco Deleitoso*, obra de inspiração estoica, filtrada pelo cristianismo,⁶¹⁴ o homem devia entender que sua carne era sua inimiga, para que pudesse correr rapidamente para a luz verdadeira e tomar a cruz da penitência sobre seus ombros.⁶¹⁵ Assim, se a carne conspirasse contra a beatitude eterna do homem, ela deveria ser rigorosamente domesticada,⁶¹⁶ especialmente por “jejuns, vigílias, orações e por outras asperezas da vida”, pois era submetendo o corpo à alma que o homem poderia ter vitória deste “combate contra o diabo, o mundo e a carne”,⁶¹⁷ os três inimigos da alma.⁶¹⁸ Se o corpo era a fonte de corrupção e instrumento do diabo, poderia igualmente tornar-se um instrumento de redenção. Em outras palavras, o corpo poderia se tornar a principal ferramenta de superação do próprio pecado, restabelecendo o correto relacionamento entre a alma e Deus.

As emendas referentes ao corpo ou que satisfaziam o corpo, tais como a mortificação, o jejum e a peregrinação, diferiam, entretanto, das emendas referentes à alma ou da satisfação da alma. A satisfação dos bens do corpo referia-se a emendas infligidas ao próprio corpo, ou seja, era uma dor voluntária para a edificação espiritual, enquanto a satisfação dos bens da alma – examinado no capítulo anterior – referia-se à externalização da dor não voluntária e espontânea, mas igualmente causada pelo pecado, isto é, sentimentos considerados suficientemente satisfatórios para expurgar o mal. Assim, a proposta geral do presente capítulo é examinar as penitências prescritas para o disciplinamento do corpo, em vista da reparação dos pecados, sobretudo dos pecados carnavais, para que o corpo estivesse em consonância com os desejos da alma.

Corpo e alma eram, para os quatrocentistas, indissociáveis, por isso, o corpo era considerado o reflexo da alma, ou seja, o exterior refletia o interior. Um leproso, por exemplo, era tido como um pecador que buscava libertar sua alma e seu corpo de suas

⁶¹³ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*, p. 226.

⁶¹⁴ CALAFATE, Pedro (Dir.). *História do pensamento filosófico português*, p. 522.

⁶¹⁵ *BOOSCO Deleitoso*, p. 36.

⁶¹⁶ BECHTEL, Guy. *A Carne o Diabo e o Confessor*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1999.

⁶¹⁷ *BOOSCO Deleitoso*, p. 135-135.

⁶¹⁸ CALAFATE, Pedro (Dir.). *História do pensamento filosófico português*, p. 522.

imundícies, sobretudo da luxúria.⁶¹⁹ Nas palavras do tratadista Ludolfo de Saxônia, “misticamente” a lepra representava a corrupção da carne que se transfigurou pela corrupção da alma. Primeiramente, porque com a lepra a voz do homem se fazia rouca e fraca, como a voz do pecador, inaudível a Deus; secundariamente, no corpo leproso nasciam muitas bolhas duras e redondas, como nasciam no coração do homem muitos pecados que o deixavam rígido, isto é, impenetrável aos mandamentos de Deus; em terceiro lugar, o hálito do leproso “fedea e apegase ou tinge os outros”, tal como o pecador transmitia o pecado ao próximo; quarto, quanto mais se apertasse a lepra mais ela crescia e se espalhava, assim como quanto mais se escondia o pecado, mais ele crescia no interior do homem.⁶²⁰ Portanto, a lepra, comum na Europa desde o século VII,⁶²¹ era comumente considerada um produto do pecado e uma prova penitencial que conduziria à graça, pois refletia a má condição do homem e ao mesmo tempo servia de reparação dos pecados.⁶²²

A concepção do corpo era sustentada em um evidente paradoxo: ora era considerado lugar do pecado, ora lugar de encontro com Deus, “tabernáculo do Espírito Santo”.⁶²³ O caráter negativo do corpo repousava mais uma vez sobre a narrativa da Queda no *Gênesis*. A expulsão do Paraíso terrestre coincidiu com Adão descobrindo sua própria nudez, o que significa que a desobediência foi introduzida em sua própria carne, a tal ponto que os órgãos sexuais, que ele anteriormente dominava de acordo com sua vontade, agora fugiam de seu controle. Assim, o pecado da soberba, primeiro dos pecados e pai da desobediência, penetrou na carne de Adão e Eva e foi transmitido a todos os homens.⁶²⁴ A imagem de Adão em estado paradisíaco relacionava-se com a de Cristo, considerado o novo Adão, porque, pelo apoio da graça divina, o Paraíso seria recuperado por Cristo.⁶²⁵ Assim, a encarnação de Jesus, filho de Deus, em um corpo, fundou o dogma cristão da ressurreição dos corpos, atribuindo ao corpo caráter positivo, pois ele participava e era indispensável para a história da salvação.⁶²⁶

⁶¹⁹ LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do Corpo na Idade Média**, p. 107.

⁶²⁰ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 452.

⁶²¹ MARQUES, A. H. de Oliveira. **A sociedade medieval portuguesa: aspectos de vida cotidiana**, p. 126-127.

⁶²² LANGUM, Virginia. **Medicine and the Seven Deadly Sins in Late Medieval Literature and Culture**. London: Palgrave macmillan, 2016, p. 29-81.

⁶²³ Primeira Carta aos Coríntios 6, 19. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2351.

⁶²⁴ VECCHIO, Silvana. **Vizi “carnalli” e vizi “spiritual...”** p. 1-16.

⁶²⁵ KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 292.

⁶²⁶ Evidentemente pautada na tradição filosófica grega, a complexa relação entre o corpo e a alma foi longamente discutida e teorizada pelos filósofos cristãos. Inicialmente, para Platão a alma era essencialmente fonte de movimento ou “automotriz”, ou seja, naturalmente dotada de vida, e por isso,

Cristo era o principal modelo de sofrimento a ser imitado. Defendia-se, por exemplo, que o sofrimento auto infligido, isto é, voluntário, curaria o prazer do pecado.⁶²⁷ A partir do século XII, com o desenvolvimento da *imitação de Cristo* na devoção, introduziu-se, entre os leigos, práticas que remetiam à Paixão de Cristo.⁶²⁸ Assim, a vivência da humanidade de Cristo deixou de ser um privilégio restrito dos monges, e tornou-se um patrimônio comum da humanidade.⁶²⁹ Ora, se a premissa para uma vida devota era a perfeita união com Cristo, o fiel poderia encontrar nas dores da Paixão um caminho para assemelhar-se a ele, através da *imitatio Christi*. Ademais, o tempo da Paixão – a Quaresma⁶³⁰ – era o tempo penitencial por excelência, por isso, asseverava Ludolfo de Saxônia que a Quaresma, mais que em outro tempo, deveria ser vivida

imortal. Assim, a alma dá vida ao corpo, mas é independente dele; em outras palavras, a alma é imutável, permanente e divina, enquanto o corpo é transitório, mutável e perecível, logo, a morte do corpo liberta a alma para dedicar-se ao mundo das Ideias. Aliás, ao considerar que a alma preexiste ao corpo, a filosofia platônica alimentou o “desprezo pelo mundo” e consequentemente o desprezo pelo corpo dos ascetas cristãos. Santo Agostinho, por sua vez, reafirma, como Platão, a imortalidade da alma, porém, entende que o homem é uma alma que se serve de um corpo, equivalente a um homem por inteiro, nem uma alma à parte, nem um corpo à parte, dado que, a filosofia cristã pretendia salvar o corpo por inteiro, não apenas salvar a alma do corpo. Mais tarde, precisamente a partir do século XIII, com a disponibilidade das obras de Aristóteles que discutiam a natureza do corpo, a maior parte dos teólogos ressaltam especialmente o valor positivo do corpo no plano terreno. Segundo Aristóteles, a alma é ato ou forma do corpo, dois elementos inseparáveis de uma mesma substância, o que significa que o homem durará enquanto durar a união entre a alma e o corpo, o que colocava em risco a imortalidade da alma, ideia fundamental para o cristianismo. Fazia-se necessário, portanto, uma doutrina que congregasse tanto a imortalidade platônica da alma, quanto a unidade de aristotélica do composto humano. Finalmente, Tomás de Aquino, o principal expoente do pensamento aristotélico, compreende que a alma é uma forma que possui e que confere substancialidade, ou seja, a alma imortal necessita dos órgãos sensoriais para desenvolver suas atividades, assim, o corpo subsiste a alma como a alma subsiste ao corpo (Separado do corpo, com a morte, a alma encontra-se provisoriamente em um estado de espera que só terminará quando a ressurreição do corpo receber a unidade da forma. Através desta unidade substancial, o corpo não é mais considerado como sombra, mas espelho da alma, pois reflete o seu estado interior. Assim, o corpo não será apenas matéria, mas potência para se transformar em novos atos de ser, logo, sua unidade não é fruto do pecado original, mas mistério da redenção. OERTZEN, Monica von. A unidade da alma com o corpo em Tomás de Aquino. **Reveleto**, São Paulo, Vol. 9, n. 15, jan/jun, 2015, p. 107-118; GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**, p. 235; LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do Corpo na Idade Média**, p. 36; MOWBRAY, Donald. **Pain and Suffering in Medieval Theology**. Suffolk: The Boydell Press, 2009; AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Q. 76; Art. 1; Vol. II; p. 371-378);

⁶²⁷ MOWBRAY, Donald. **Pain and Suffering in Medieval Theology**. Suffolk: The Boydell Press, 2009.

⁶²⁸ LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do Corpo na Idade Média**, p. 38.

⁶²⁹ SARAIVA, António José. **O crepúsculo da Idade Média em Portugal**. Lisboa: Gradiva, 1998, p. 87.

⁶³⁰ “Não se sabe ao certo onde, por meio de quem e como surgiu a quaresma, sobretudo em Roma; só se sabe que ela foi formada progressivamente, mesmo antes dos cânones conciliares. Uma observância preparatória para a Páscoa deve ter nascido do próprio sentido e do gênio do sobrenatural do cristianismo. As primeiras alusões diretas a um período pré-pascal encontram-se no Oriente no princípio do século IV e no Ocidente no fim do século IV. Uma praxe preparatória à Páscoa incluindo o jejum, porém, havia começado a afirmar-se desde a metade do século II. A partir do fim do século IV, a estrutura da quaresma passa a ser a dos ‘quarenta dias’, à luz do simbolismo bíblico, que dá a esse tempo valor salvífico-redentor. Além disso, para o desenvolvimento da quaresma contribuiu a disciplina penitencial da reconciliação dos pecadores que ocorria na manhã da quinta-feira santa”. QUARESMA. SARTORE, Domenico; TRIACCA, Archille M. (Org.). **Dicionário de Liturgia**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 984

devotamente e em abstinência, como forma de pagamento a Deus pelo sacrifício de Jesus.⁶³¹ Nesse mesmo sentido, recomendava Frei Jacobo de Benavente, autor da obra quatrocentista *Virgeu da Consolaçon*, que o fiel constantemente recordasse o quão endividado estava com o Senhor e Salvador do mundo, considerando os espinhos e quantos açoites sofreu, o suor de sangue e as palmadas que lhe deram.⁶³²

Em síntese, a paixão de Cristo era a tradução de uma experiência corporal em busca da redenção divina, assim, a divinização das experiências corporais permitia um certo encurtamento da distância entre a criatura e o criador, pois Ele habitou na alma de cada criatura, portanto, quando o corpo do fiel sofria, resignava-se o corpo à alma.⁶³³ Nesse sentido, o *Livro de Isaac* prescrevia que o caminho para a satisfação do corpo era a autocrucificação, ou seja, o fiel deveria metaforicamente “subir na cruz”; pela crucificação do próprio corpo, infligindo dor a si mesmo e, através da contemplação, desejando as obras de Cristo, isto é, desejo de compartilhar o reino celeste. No entanto, acrescenta Isaac de Nínive que o pensamento não poderia ser subjugado se o corpo também não o fosse, pois a “crucificação do corpo é o regimento do pensamento”.⁶³⁴ Portanto, o caminho para Cristo era imitá-lo, renunciando aos prazeres do corpo pela dor, para que a alma contemplasse as obras de Deus. Desse modo e de acordo com a *Vita Christi*, ao fiel cumpria devotamente celebrar e ter memória da paixão do crucificado, para “reprimir e matar os deleites carnis”.⁶³⁵

Todavia, não se podia negligenciar as necessidades corporais.⁶³⁶ São Tomás de Aquino ensinava, por exemplo, que tudo que contrariava a ordem natural era vicioso, no entanto, a ordem natural exigia que o homem desfrutasse de alguns prazeres, pois eram indispensáveis à sua saúde, à conservação individual e à espécie. Portanto, pecava aquele que desprezasse o que era necessário à conservação da natureza, contrariando a ordem natural e caindo no vício da insensibilidade. É evidente, entretanto, que às vezes era necessário abster-se de alguns prazeres, como da bebida, da comida e do sexo em vista da saúde física, como os atletas e soldados, ou em vista da saúde da alma, no caso dos penitentes. Nesse sentido, aqueles que almejassem dedicar-se à contemplação e às coisas

⁶³¹ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. I, 2010, p. 254.

⁶³² BENAVENTE, Jacobo. *Virgeu de Consolaçon*, p. 60-61

⁶³³ LOSADA, Carolina M. *Los tópicos de la carne, ayuno, purificación y penitencia en la predicación cuaresmal vicentina de 1413*. Memorie Domenicane, Nerbini, 12/2017.

⁶³⁴ NÍNIVE, Isaac. *Livro de Isaac*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 154.

⁶³⁵ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. I, 2010, p. 254.

⁶³⁶ AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Q. 34; Art. 1; Vol. III; p. 415.

de Deus deveriam abster-se, sobretudo, dos prazeres carnavais.⁶³⁷ Ora, já que se abster de todos os sentidos corporais era impossível e contrariava a ordem natural, o caminho indicado pelos tratadistas para a redenção dos pecados dos sentidos ou da carne era transformá-los em oportunidades de salvação, isto é, fazer do corpo um verdadeiro instrumento de remissão.

Naturalmente, explica o *Horto do Esposo*, a carne era sandia⁶³⁸, queria ir pelo caminho da “boa andança e das deleitações do mundo”, ou seja, dos prazeres terrenos; mas a alma, que era sisuda, queria andar pelo caminho da “penitência e das tribulações do mundo”. Muitas vezes, entretanto, a alma consentiria as vontades da carne, entregando-se ao caminho simples e perigoso, “em que os demônios, que são ladrões, esbulham⁶³⁹ o homem de todos os bens e o lançam em morte perdurável”.⁶⁴⁰ A penitência visava justamente expurgar o pecado, manifestando-o para melhor purificá-lo.⁶⁴¹ Isso significa que a carne deveria ser compreendida como um modo de conhecimento e de transformação de si por si, em função da anulação do mal e manifestação da verdade,⁶⁴² que habita a alma. Aliás, era na medida em que o corpo era a mais bela obra da criação, que sua queda, pelo pecado, se tornava escandalosa.

Nesse sentido, as obras de satisfação dos bens do corpo compreendiam todas as obras corporais, como jejuar, fazer romarias, disciplinas, abstinências e todas as outras coisas que afligem o corpo,⁶⁴³ em vista da reparação dos pecados carnavais. Por isso, examinaremos as emendas referentes à mortificação ou autopunição, bem como algumas prescrições referentes à prática do jejum, principal emenda recomendada nos tratados pastorais e edificantes. Destacaremos, igualmente, as emendas associadas às peregrinações e às romarias, pois eram práticas satisfatórias cada vez mais frequentes em Portugal, tendo em vista sua proximidade territorial com Santiago de Compostela; apresentaremos, ainda, alguns aspectos das cruzadas como satisfação dos pecados. Por fim, faz-se necessário perscrutar quais pecados impunham a vida ascética ou o afastamento do mundo como prática penitencial.

⁶³⁷ AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Q. 142; Art. 1; Vol. VII; p. 203.

⁶³⁸ “Louca”. Sandia. *HORTO do Esposo*, p.361.

⁶³⁹ “Ato ou efeito de esbulhar; esbulho; roubo”. ESBULHAM. In: MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa*. Vol. II, p. 330.

⁶⁴⁰ *HORTO do Esposo*, p. 193.

⁶⁴¹ ROULLET, Antoine. *Corps et pénitence: Les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560 – ca 1640)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2015, p. 283-287.

⁶⁴² FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade IV...* p. 64.

⁶⁴³ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*, p. 281-282.

A correção da carne, através das penitências corporais, permitia que os sentidos interiores guiassem os sentidos exteriores para que em unidade, corpo e alma, o fiel fosse capaz de ver, tocar e provar os mistérios que os sentidos externos não eram capazes de perceber. Ao fim e ao cabo, o principal destinatário da satisfação dos pecados carnis era o próprio corpo, “templo do Espírito Santo”,⁶⁴⁴ concedido ao homem por Deus; logo, a consequência da reparação dos pecados carnis era espiritualizar o corporal, promovendo a ascensão do corpo humano ao divino. A partir do século XIII, no entanto, ao contrário de ver a salvação na fuga e no desprezo do mundo, cada vez mais os letrados assumiram o mundo material como expressão do divino, encarregando-se dele para transformá-lo em uma realidade espiritual, em vista do destino celeste.⁶⁴⁵

O jejum e o “apartamento do mundo”, bem como a autoflagelação eram práticas relativamente correntes de mortificação. A mortificação do corpo era sempre pensada em vista da boa saúde da alma, condição necessária para que o fiel se reconhecesse merecedor da graça de Deus, pois muito melhor seria um corpo ferido do que uma alma ferida.⁶⁴⁶ Nesse sentido, exemplificava o *Horto do Esposo* que o rei Luís⁶⁴⁷ da França, “filho do rei Luís e de dona Branca, filha do rei Dom Afonso de Castela”, ficou ainda moço sob cuidados exclusivos de sua mãe em vista da morte prematura de seu pai. Sua mãe colocou-o para aprender “ciência e bons costumes” e, desde tenra idade, ele “começou a amar muito Jesus Cristo”, e jamais parou de estudar “a saúde de sua alma”. Nunca se viu o rei Luís pecar mortalmente e, quando casado, teve filhos e “trabalhou de lhes ensinar [o] amor de Deus e de desprezar o mundo”; nas sextas-feiras, proibia que se levassem flores à capela, por ter sido neste dia da semana que foi colocada a coroa de espinhos em Jesus. O rei, segundo o tratado, sempre trazia o cilício consigo e só deixava de usar por recomendação de seu confessor, mas na falta do cilício mandava dar grandes esmolas e jejuava constantemente, assim, “amansava sua carne com muitas estreitas abstinências”.⁶⁴⁸ Como demonstra o *exemplum* de São Luís, a finalidade da mortificação era conter a propensão do corpo a pecar. Considerava-se que, na impossibilidade de sair

⁶⁴⁴ Primeira Carta aos Coríntios 6, 17. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2351.

⁶⁴⁵ BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: Do ano mil a colonização da América**, p. 429-430.

⁶⁴⁶ ROULLET, Antoine. La purification inachevée. In: ROULLET, Antoine. **Corps et pénitence: Les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560 - ca 1640)**. Madrid: Casa de Velázquez, 2015. Disponível em: <http://books.openedition.org/cvz/870>. Acesso em: 12 de abril de 2022.

⁶⁴⁷ “Luís IX (Poissy, 1215- Tunis, 1270), filho de Luís VIII, sucede a seu pai sob a regência de Branca de Castela, sua mãe, e triunfa da resistência da nobreza contra o poder real”. LUIS DE FRANÇA. **HORTO do Esposo**. p. 383.

⁶⁴⁸ **HORTO do Esposo**, p. 32.

do mundo terreno, onde mora a corrupção, o fiel só encontraria paz na alma quando o corpo sofresse, mas esse sofrimento deveria ser manejado para que a alma estivesse sempre no controle dos sentidos do corpo.

A discussão sobre a aceitabilidade dos castigos corporais foi corrente nos escritos que circularam por Portugal nos séculos XIV e XV. No capítulo intitulado *Dos remédios contra a luxúria*, o *Virgeu da Consolaçon* recomendava, por exemplo, que aquele que cometesse o pecado da luxúria, ou se sentisse tentado por esta, entrasse na água fria, lançasse um pouco dela sobre si ou chorasse fortemente seus pecados ou, ainda, padecesse “algumas aflições, assim como com silva⁶⁴⁹ ou com outra coisa semelhante”, e depenasse “os cabelos da barba ou de outra parte qualquer [...]”.⁶⁵⁰ Tudo isso, complementava o tratadista, porque “a dor da ferida lava e tira os males”,⁶⁵¹ bem como “faz olvidar a luxúria”.⁶⁵² Em outras palavras, a reparação dos pecados carnaais, como o pecado da luxúria, consistia na mortificação da própria carne, por meio do sofrimento auto infligido, ou seja, obras dolorosas capazes de anular o prazer decorrente do pecado, como o ato de colocar-se em água fria ou impingir sobre o próprio corpo objetos pontiagudos. Em seguida, para reforçar a prescrição, Fr. Jacobo de Benavente recomendava que os fiéis evitassem as tentações luxuriosas através de três remédios: entrando “em água fria até os peitos”; abstendo-se de comer e de beber, “porque muita lenha faz grande fogo”, logo, o fiel deveria abster-se especialmente das viandas⁶⁵³ quentes e de vinhos fortes; e, por fim, o fiel deveria fugir das mulheres, “que são como fogo e razão de luxúria”.⁶⁵⁴

A dor deveria ser sentida e vivenciada,⁶⁵⁵ porque, ao fim e ao cabo, buscava-se um ideal de corpo, ancorado na insensibilidade, ou seja, procurava-se anular o corpo para

⁶⁴⁹ “Arbusto silvestre, que lança umas varinhas verdes, e guarneçadas de espinhos muito agudos [...]”. SILVA. In: BLUTEAU, Rafael. **Suplemento ao vocabulario portuguez, e latino, que acabou de sahir a luz, Anno de 1721**. Dividido em oito volumes, dedicados ao magnifico rey de Portugal D. João V. Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1722, p. 645.

⁶⁵⁰ BENAVENTE, Jacobo. **Virgeu de Consolaçon**, p. 22.

⁶⁵¹ Provérbio 20, 30. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 1242.

⁶⁵² Eclesiástico 11, 27. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 1360.

⁶⁵³ “Hoje se toma esta palavra abusivamente, por manjar, e comida de animais imundos; mas o seu verdadeiro significado se estende a todo mantimento, com que os homens sustentam a vida [...]”. VIANDA. In: VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. **Elucidario**. Vol. II, p. 268.

⁶⁵⁴ BENAVENTE, Jacobo. **Virgeu de Consolaçon**, p. 22-23.

⁶⁵⁵ Com o novo foco devocional na Paixão e na penitência, próprio dos séculos XIV e XV, o corpo tornou-se o instrumento central da salvação e da relação com Cristo, com expressões de devoção cada vez mais pautadas no aspecto emocional, físico e exterior, sobretudo, no que se referia a devoção feminina. No entanto, nesse período não havia consenso sobre a eficácia das práticas dolorosas de mortificação do corpo. Segundo Dyan Elliott, por exemplo, o problema não estava na exteriorização da dor do arrependimento, mas nos excessos penitenciais. Alguns teólogos, como Jean Gerson, por exemplo, consideravam que a eficácia das práticas de mortificação resumia-se a um certo “abandono do mundo”, o que não incluía infligir dor ao corpo, cuja integridade dependia a saúde espiritual. ELLIOTT, Dyan. “Flesh and spirit: the female

torná-lo insensível,⁶⁵⁶ pois era a sensibilidade que levava aos pecados carnis; como o tato à luxúria, e o paladar à gula, por exemplo. No entanto, a insensibilidade era considerada um vício,⁶⁵⁷ por isso, buscava-se uma certa sensibilidade necessária, capaz de estabilizar o corpo.

Dessa forma, o mal ou o pecado era expurgado do corpo através da mortificação, pois a dor substituía o mau desejo. O *Livro das Confissões*, por exemplo – tratado de confissão referenciado por D. Duarte no seu *Leal Conselheiro* –,⁶⁵⁸ prescreve como penitência à mulher que matou seu marido que “nunca se lave em banho, nunca suba em besta”, bem como permaneça na porta da igreja encomendando orações aos outros e não comungue, exceto no fim de sua vida.⁶⁵⁹ Ademais, Martim Peres elenca uma série de emendas corporais, como: “lágrimas dando, cilício vestindo, em aspereza dormindo, os peitos ferindo, os joelhos fincando, disciplinas tomando, os santuários visitando, enfermidades passando, doestos ouvindo, perseguições sofrendo, os pobres sustendo e servindo [...]”,⁶⁶⁰ porém, acrescenta o tratadista, que aqueles que “são fracos” para fazer as emendas determinadas pelos próprios pecados, poderiam, por meio das esmolas, remir seus pecados.⁶⁶¹ Do contrário, trezentas palmadas, acompanhadas pela oração do saltério,⁶⁶² poderiam substituir um ano de jejum;⁶⁶³ em outra altura, o tratadista sugere que vinte palmadas equivaleriam a um dia de pão e água.⁶⁶⁴

Em última instância, a dor voluntária, isto é, infligida ao próprio corpo por satisfação dos pecados carnis, deveria alegrar o fiel penitente, porque a dor é a prova de que Deus o visitou. Prossegue dizendo a *Vita Christi* que “aquele que Deus ama [Ele] castiga, e açoita todo aquele que recebe por filho”.⁶⁶⁵ Ludolfo de Saxônia exaltava ainda o sofrimento auto infligido como lugar de encontro com Deus, pois o castigo pelo frio ou

body". In: MINNIS, Alastair; VOADEN, Rosalynn (ed.) **Medieval holy women in the Christian tradition, c. 1100-c.1500**. Turnhout: Brepols, 2010.

⁶⁵⁶ ROULLET, Antoine. La purification inachevée. In: ROULLET, Antoine. **Corps et pénitence: Les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560 - ca 1640)**. Madrid: Casa de Velázquez, 2015. Disponível em: <http://books.openedition.org/cvz/870>. Acesso em: 12 de abril de 2022.

⁶⁵⁷ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Q. 34; Art. 1; Vol. III; p. 415.

⁶⁵⁸ DUARTE. **Leal Conselheiro**, p. 105.

⁶⁵⁹ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 350.

⁶⁶⁰ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 364.

⁶⁶¹ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 364.

⁶⁶² “Livro litúrgico que contém salmos”. SALTEIRO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. VI, p. 171.

⁶⁶³ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 360.

⁶⁶⁴ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 507.

⁶⁶⁵ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 360.

quente⁶⁶⁶ traria refrigério à alma. Assim, se porventura a vista fosse perdida, o fiel deveria se alegrar, pois perdera um dos instrumentos do pecado; não deveria, entretanto, entristecer-se se perdesse a audição, pois o ouvido era vão, assim como as mãos. A enfermidade do corpo era a saúde da alma, logo, à medida que o corpo fosse punido, a alma se santificava.⁶⁶⁷

Em outras palavras, o sofrimento não só impedia as “deleitações da carne” ou prazeres carnis, como punia pela dor o corpo que se deleitou em pecados. Nesse sentido, Ludolfo de Saxônia especifica que o “longo riso” deveria ser compensado com o “choro perpétuo”, e os “lençóis moles e de sirgo⁶⁶⁸” deveriam ser compensados com “aspereza e cilício”, bem como, aquela que deu prazer ao marido deveria agora dar prazer a Cristo. Além disso, aquele que muito bebeu deveria abster-se de beber e aquele que muito comeu viandas deveria jejuar,⁶⁶⁹ assim, o pecado carnal deveria ser reparado através da dor infligida ao corpo, uma dor fruto da contrição.

Assim, explica o *Boosco Deleitoso* que, quando o corpo fosse “chagado por penitência”, o Senhor Deus colocaria “mezinha”⁶⁷⁰, dado que a mão de Deus aliviava a dor causada pela mortificação.⁶⁷¹ O fiel encontrava prazer na dor auto infligida, porque era a garantia de que seu pecado foi perdoado e de que tinha boas chances de alcançar a vida eterna, dado que “aquele que semeia na sua carne, da carne colherá [a] podridão, e o que semeia no espírito do espírito colherá a vida eterna”.⁶⁷² Era preciso purgar-se do mal, submetendo, portanto, o corpo à dieta “do comer e do beber”, bem como, fazia-se necessário abster-se de dormir para que se encontrasse “bom engenho⁶⁷³ e bom entendimento” e, no “ermo”, se perdesse a “graveza” e o cansaço proveniente do corpo e do espírito.⁶⁷⁴ Recomendava o *Boosco Deleitoso* que “a vida apartada do ermo” era proveitosa para fazer “penitência dos pecados, contemplar e fazer as outras coisas que convém à vida espiritual”.⁶⁷⁵

⁶⁶⁶ Isaías 43, 1-7. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 1527.

⁶⁶⁷ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 50.

⁶⁶⁸ “Tecido de lã sem pelos: serguilha”. SIRGO. SESUDO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. IV, p. 242.

⁶⁶⁹ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 617.

⁶⁷⁰ “Remédio; tratamento”. MEZINHA. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. III, p. 226.

⁶⁷¹ **BOOSCO Deleitoso**, p. 111.

⁶⁷² **EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance**, p. 268.

⁶⁷³ “Talentos; inteligência; invenção; aparelho ou máquina”. ENGENHO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. II, p. 276.

⁶⁷⁴ **BOOSCO Deleitoso**, p. 114-115.

⁶⁷⁵ **BOOSCO Deleitoso**, p. 115.

2.1. O distanciamento do mundo

Entre as variadas práticas de mortificação do corpo para reparação dos pecados carnavais, apartar-se do mundo no deserto era uma emenda frequentemente incentivada nos tratados pastorais e edificantes, sobretudo quando se tratasse de pecados que causassem escândalo à comunidade e à igreja, como o pecado do incesto. De acordo com o tratado português *Horto do Esposo*, por exemplo, havia em Aguiam⁶⁷⁶ “um imperador muito poderoso” que se enamorou por sua filha e com ela teve um filho. Para “encobrir seu mau feito”, o imperador e sua mãe envolveram o menino em um manto muito nobre e o colocaram em uma espécie de cesto, com muito dinheiro e um anel e o enviaram para longe do reino. Em seguida, o menino foi entregue ao rei da Hungria, pois ele não tinha filho nem herdeiro. Mais tarde, a boa fama do menino chegou ao ouvido do imperador e com ele mandou casar-se sua filha, pois não se sabia que ele era seu filho. Mais tarde, o rei da Hungria, muito enfermo, contou ao infante que ele não era seu filho legítimo e lhe mostrou o manto com que fora envolto quando entregue. Por sua vez, o infante contou à sua mulher, que o reconheceu como sendo seu filho e lhe contou toda a história.⁶⁷⁷ Quando enfim o rei da Hungria morreu, eles assumiram o reino e mandaram chamar o pai, o imperador, para que o induzissem a fazer penitência pelo pecado da luxúria. A conselho de um santo ermitão⁶⁷⁸, os três deveriam se apartar do mundo no ermo por sete anos, vestidos de pano de lã e descalços. Os três viviam “apartados uns dos outros, tomando muito trabalho para salvar suas almas”. Acabados os sete anos, foram receber a absolvição do ermitão, porém, erraram o caminho e tiveram que passar a noite juntos no ermo. Assim, “o diabo que nunca dorme” atentou-os, e pai e filha se juntaram mais uma vez em pecado. O filho, tomado pela “vingança de Deus”, matou então seu pai e sua mãe com um cajado. Chegando ao ermitão, recebeu mais sete anos de penitência pela morte de seus pais. Com o fim dos sete anos de penitência no ermo, o ermitão mandou que retornasse ao reino e o regesse, mas ele se recusou, dizendo que tinha “grande desejo pelo reino celestial” e desprezo pelo reino terreal e que, por isso, seria morador do ermo

⁶⁷⁶ “Aquilão, vento norte; região septentrional”. AGUIAM. In: **HORTO do Esposo**, p., p. 334.

⁶⁷⁷ Mário Martins estabelece interessantes relações entre o mito de Édipo e esse *exemplum* narrado na obra *Horto do Esposo* de finais da Idade Média portuguesa. De acordo com Martins, o mito grego de Édipo manifesta resquícios na literatura medieval portuguesa. MARTINS, Mário. O mito de Édipo na Idade Média portuguesa. **Euphrosyne**, 1975, vol. 7, 73-101. Disponível em: <https://bit.ly/3POKZyL>. Acesso em: 29 de jul. de 2022.

⁶⁷⁸ Eremita; religioso que vive em lugares ermos. ERMITÃO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. II, p. 328.

durante toda a sua vida. Não muito tempo depois, solitário no deserto, foi morto e jogado no rio por homens maus. Tãmanha era sua santidade que o rio se tornou milagroso, atraindo muitos enfermos que se banhavam e ficavam curados.⁶⁷⁹

O referido *exemplum* deixa entrever que a vida solitária era considerada uma das emendas para a reparação de pecados escandalosos, como o do incesto e do homicídio, bem como denota que a vida ascética não estava restrita apenas aos vocacionados, monges e monjas, mas era um dos caminhos para todos os fiéis, religiosos e leigos, expiarem seus pecados na aspereza do deserto. Em suma, o ascetismo consistia na busca intensa pela perfeição, condição metaforicamente necessária para se encontrar com Deus. Longe das tentações terrenas, a prática ascética consistia em isolar-se do mundo no ermo, pois privar-se do mundo era abster-se dos desejos carnavais. Ao fim e ao cabo, a ascese era um ato solitário, intenso e contínuo de mortificação da carne, promotora de um relacionamento íntimo entre o fiel e Deus, pois a alma se sobrepunha ao corpo, espiritualizando o que era material. A tradição ascética representava o corpo como a “prisão da alma”, porém, como vimos, cada vez mais o corpo era valorizado como instrumento de salvação, através, sobretudo, do sofrimento auto infligido.⁶⁸⁰ Em outras palavras, o “dom do corpo” salvava a alma, na medida em que o sacrifício em negar o corpo era o meio privilegiado para se obter a salvação.⁶⁸¹ A esse propósito, propunha Martim Peres que “o deserto é à penitência”,⁶⁸² para o qual Deus chama para fazer sacrifício de coração, como chamara Moisés e Aarão.⁶⁸³

Segundo a *Vita Christi*, o próprio Cristo fora tentado no deserto, e com isso ensinou que aquele que perfeitamente quisesse vencer a influência do diabo e suas tentações devia “fugir não somente da companhia dos demônios, mas ainda da parceria dos maus homens”, algumas vezes corporalmente, mas sempre na vontade,⁶⁸⁴ “porque com ruídos e vozes a oração não pode ser feita como deve e cumpre”, já que “a morte entra em nossas almas pelas frestas dos nossos sentidos”.⁶⁸⁵ Assim, os quarenta dias que Jesus passou no deserto suportando “a agudeza da fome” e “as tentações do espírito

⁶⁷⁹ HORTO do Esposo, p. 261-264.

⁶⁸⁰ SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos e o tempo: ensaios de antropologia medieval**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 23.

⁶⁸¹ ROSA, Maria de Lurdes. Exercício do poder e salvação da alma. A *fuga mundi* nos círculos cortesãos tardo-medievais portugueses. In: BECEIRO, Isabel (dir.). **Poder, piedad Y devoción: Castilla y su entorno**. Siglos XII-XV. Madrid: 2014, p. 450.

⁶⁸² PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 316.

⁶⁸³ Êxodo 5, 100. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 100.

⁶⁸⁴ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 249.

⁶⁸⁵ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 252

enganador” demonstravam que os fiéis também poderiam suportar a aspereza do deserto. De outro modo, sintetizava Ludolfo de Saxônia, o ermo, o jejum, a oração e a aflição do corpo eram as principais ferramentas para se alcançar a pureza do coração, “a qual pureza muito é de desejar, porque ela contém em si apartamento de todos os pecados”,⁶⁸⁶ ou seja, a busca da pureza pela aflição do corpo no ermo redimia todos os pecados.

A partir do século XIII, com o desenvolvimento da devoção à humanidade de Cristo, sobretudo pelos franciscanos, a ascese tornou-se uma ascese conformada aos mistérios da vida terrena de Jesus. Portanto, as práticas de expiação dos pecados tornaram-se cada vez mais uma tradução do sofrimento de Cristo.⁶⁸⁷ Nesse sentido, Ludolfo de Saxônia assinala, no capítulo II da *Vita Christi*, intitulado *Do requerimento e admoestação para seguir a Cristo por exemplo da sua paixão*, que a perfeição da vida cristã está na renúncia. Primeiramente, o fiel devia negar seus próprios bens, pois aquele que não renuncia àquilo que possui não poderia ser seu discípulo; depois, devia renunciar aos próprios parentes, pois aquele que não rompesse com pai e mãe não poderia ser seu discípulo;⁶⁸⁸ por fim, dever-se-ia negar a si mesmo, seu próprio entendimento, vontade e sentido. Depois da renúncia, o fiel deveria levar a sua cruz, por mortificação da carne, por compaixão de Cristo e para suportar o martírio. Por isso, havia ainda duas espécies de martírio: o corporal e o espiritual. O martírio corporal era a vontade de suportar por Cristo qualquer pena ou perigo. E o martírio espiritual era a atitude de “reger os movimentos do coração, amansar as turvações dele e refrear os cometimentos e combatimentos dos vícios”; no entanto, o martírio espiritual deveria ser vivido exclusivamente pelos religiosos e homens perfeitos.⁶⁸⁹

A literatura pastoral traz numerosos elogios ao deserto, por ser o lugar por excelência onde, afastando-se da vida ativa, se cumpria a vida contemplativa, costumeiramente personificadas em Marta e Maria.⁶⁹⁰ Enquanto Maria estava “presa a doçura da palavra divina”, Marta trabalhava; em outras palavras, “Marta estava preocupada em como alimentar o Senhor, e Maria em como ser alimentada por Ele”.⁶⁹¹ Sendo assim, a vida contemplativa valeria mais do que a vida ativa, pois “o Senhor disse

⁶⁸⁶ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. I, 2010, p. 251 – 252.

⁶⁸⁷ ASCÊSE, ASCÉTISME. In: MARCEL VILLER, ·S. J (dir.). *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*. Doctrine et Histoire. T. I, Paris: Byzance, 1937, p. 977-981.

⁶⁸⁸ Lucas 14, 25-35. *BÍBLIA do Peregrino*, p. 2154-2155.

⁶⁸⁹ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. II, 2013, p. 298.

⁶⁹⁰ Lucas 10, 38-42. *BÍBLIA do Peregrino*, p. 2143.

⁶⁹¹ PAIS, Álvaro. *Estado e Pranto da Igreja*. V. 8. parte 2. art. 91. p. 408.

a Marta que Maria havia escolhido a melhor parte”. A *Vita Christi* esclarece, no entanto, que era necessário que os fiéis reconhecessem suas próprias forças, ou seja, deveria se dedicar à vida contemplativa aquele que fosse “mais devoto para orar” por si mesmo e pelos seus irmãos, fazendo morada no ermo.⁶⁹² Evidentemente, aponta igualmente o *Boosco Deleitoso*, “não pertence a todos viver em mosteiros, nem pertence a todos [serem] eremitas”, por isso, cada um deveria entender seu propósito e escolher em obediência seus pais espirituais,⁶⁹³ isto é, seus confessores.

Em linhas gerais, pela vida ativa o fiel deveria praticar obras de justiça e obras úteis ao próximo, fazendo bom uso das coisas do mundo e “no mundo”; enquanto pela vida contemplativa, o fiel deveria renunciar ao mundo para viver unicamente para Deus, “fora do mundo”.⁶⁹⁴ O *Boosco Deleitoso* tecia eloquentes argumentos para convencer o leitor de que a vida contemplativa, no ermo, é o caminho para a perfeição e consequente encontro com Deus. Assim, o fiel não deveria ter medo de viver no ermo, só e “apartado”, pois muitas vezes andaria com a “mente pelo Paraíso”, aparentando que subiu ao céu e que não estava no deserto.⁶⁹⁵ Além disso, explica o tratadista que os que moram no ermo também têm sua riqueza, pois receberiam os “pães das graças e consolações da Trindade”, na medida em que humildosamente rogasse a misericórdia do Senhor.⁶⁹⁶ De qualquer maneira, argumenta o *Boosco Deleitoso*, “muito melhor é ver os penedos e os matos e conversar com ursos e com serpentes”, pois o homem “é animal vil, sujo, malicioso, vão, sem lealdade e cruel”. Ademais, sugere o tratadista, se acaso se perguntar a tais “letrados” por que cobiçam tanto estar com outras pessoas, “se [a] verdade quiserem dizer”, responderiam que “não podem ser consigo apartados”,⁶⁹⁷ certamente porque a solidão do deserto provoca o conhecimento de si e o autoconhecimento faria com que o homem se reconhecesse mesquinho e pecador.

Nos tratados pastorais, a busca pela santidade estava intimamente atrelada ao apartamento do mundo. Por isso, o *Boosco Deleitoso* recordava que Maria Madalena, depois que deixou seus pecados, “não escolheu morar em ricos palácios, nem andar pelas praças”, mas fugiu de sua terra e morou em “uma rocha” na companhia de anjos.⁶⁹⁸

⁶⁹² SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. II, 2013, p. 441.

⁶⁹³ *BOOSCO Deleitoso*, p. 89.

⁶⁹⁴ CALAFATE, Pedro. Frei Álvaro Pais. CALAFATE, Pedro (Dir.). *História do pensamento filosófico português*, p. 249.

⁶⁹⁵ *BOOSCO Deleitoso*, p. 42-43.

⁶⁹⁶ *BOOSCO Deleitoso*, p. 40.

⁶⁹⁷ *BOOSCO Deleitoso*, p. 46.

⁶⁹⁸ *BOOSCO Deleitoso*, p. 177.

Segundo o tratadista, São Bento, por exemplo, não chegaria a tamanha glória se, porventura, não saísse de sua terra, Núrcia. Igualmente, São Francisco, se tivesse permanecido na cidade de Assis, onde nasceu, certamente não pregaria às aves, e não teria recebido “aqueles muito nobres sinais das santas chagas de Cristo”. Seus membros chagados mostravam que seu coração estava igualmente “chagado com o muito grande ardente amor de Jesus Cristo”; e Francisco não teria conquistado seguidores para trabalhar pela “saúde de muitos e por conselho e revelação de Deus”.⁶⁹⁹ Inclusive, São Francisco, “amador da vida solitária e do ermo”, teria dado exemplo de três tipos de apartamento solitário: de lugar, isto é, ir para o ermo; de tempo, isolar-se em um período determinado, como a noite; e de apartamento solitário de coração, “profunda e muito alta contemplação”, durante todo o dia e nas praças cheias de pessoas,⁷⁰⁰ o que significa que independentemente das coisas do mundo, seu pensamento estaria voltado às coisas celestiais.

Os tratados pastorais, e especialmente os tratados de mística religiosa, como o *Horto do Esposo* e o *Boosco Deleitoso*, conformam, pois, uma verdadeira educação para o desprendimento do mundo.⁷⁰¹ Segundo o *Horto do Esposo*, por exemplo, o homem deveria fugir do mundo, considerando que este, embora gerasse e criasse os corpos, era “cárcere dos espíritos e das almas”; assim, “no mundo, não há coisa senão vaidade, malícia, cobiça, pressa e desfalecimento”.⁷⁰² A exemplo disso, Celestino⁷⁰³, “moço em idade tenra”, foi para o ermo, para viver “apartadamente” com seu Criador. Celestino vestia roupas muito ásperas, feitas de cabelo de cavalos retorcidas; trazia na pele uma cadeia e uma cinta de ferro; seu leito era de tábuas nuas ou grades e, em sua cabeça, havia uma pedra; não comia carne nem bebia vinho, senão algumas vezes, mas muito aguado, bem como jejuava seis quaresmas por ano, sendo que em uma delas colocava sobre o cilício uma couraça, de maneira que sua carne saía por entre os nós do cilício. Celestino ainda rezava as matinas todos os dias à meia noite e lia o saltério com a ladainha e, pela manhã, ministrava a santa missa. Celestino era tão santo que se tornou papa de Roma, mas sempre que podia procurava “fazer vida de ermitão”, frente aos manjares viciosos e

⁶⁹⁹ **BOOSCO Deleitoso**, p. 202.

⁷⁰⁰ **BOOSCO Deleitoso**, p. 202, 203.

⁷⁰¹ ROSA, Maria de Lurdes. Exercício do poder e salvação da alma. A *fuga mundi* nos círculos cortesãos tardo-medievais portugueses, p. 437.

⁷⁰² **HORTO do Esposo**, p. 115.

⁷⁰³ “Papa (de 422 a 432) que se distingue na luta contra o pelagianismo [...]”. CELESTINO. In: **HORTO do Esposo**, p. 374.

riquezas tão grandes. Mas sentindo-se desconfortável, o então Papa Celestino renunciou ao cargo humildosamente para que “fosse apartado da gente e, sem torvação, pudesse vagar em contemplação aos pés de Jesus Cristo”, no entanto, o papa sucessor o proibiu de voltar ao ermo e o prendeu em um castelo, para que não houvesse chance de escândalo ou cisma na Igreja. Mesmo preso, Celestino continuou em santa contemplação e, depois de sua morte, foi canonizado.⁷⁰⁴

O apartamento do mundo era um exercício espiritual corrente no Portugal quatrocentista, tanto é que muitos homens e mulheres da corte isolaram-se no ermo, mesmo sendo abastados; é o caso, por exemplo, de D. Afonso V, que, por três vezes, tentou fugir da governação. Em 1477, partiu para a Terra Santa, com o objetivo de viver como peregrino anônimo no ermo, mas logo foi impedido e encontrado por emissários enviados por seu filho D. João.⁷⁰⁵ Mais tarde, D. Afonso pretende ser rei apenas dos Algarves e morrer fazendo guerra contra os infiéis na África, mas é uma vez mais impedido por seu filho e retorna ao trono por mais quatro anos. Antes de morrer, em 1481, D. Afonso deixa o reino e parte para o convento franciscano de Varatojo, mas depois de alguns dias é novamente resgatado.⁷⁰⁶

Como se pode notar, a grande maioria dos preceitos referentes à “ascese penitencial” consistia na exaltação do afastamento do mundo. Não bastava desejar purgar os pecados no ermo, era necessário, entretanto, receber um chamado do próprio Cristo; em outras palavras, era necessário ter vocação. A mortificação pela via ascética era, pois, motivada pela imitação das dores de Cristo na crucificação propagados pelos mendicantes, pelo desejo intenso de expiação dos pecados, sobretudo os carnavais, e pela relação direta com Deus.⁷⁰⁷

2.2. A dieta do penitente

Segundo o *Sacramental*, o jejum era considerado o “temperamento de viandas e abstinências de manjares”, tendo recebido este nome justamente porque era o nome de

⁷⁰⁴ **HORTO do Esposo**. Lisboa, Colibri, 2007, p. 73.

⁷⁰⁵ GOMES, Saul António. **Afonso V**, p. 178.

⁷⁰⁶ ROSA, Maria de Lurdes. Exercício do poder e salvação da alma. A *fuga mundi* nos círculos cortesãos tardo-medievais portugueses, p. 437-438.

⁷⁰⁷ ROSA, Maria de Lurdes. Exercício do poder e salvação da alma. A *fuga mundi* nos círculos cortesãos tardo-medievais portugueses, p. 434.

uma parte do estômago do homem que é estreita e vazia.⁷⁰⁸ O jejum – prática religiosa que consistia na abstinência⁷⁰⁹ ou redução do consumo de determinados alimentos em certas épocas litúrgicas, como penitência pelo perdão dos pecados –⁷¹⁰ implicava privar o corpo com o fito de remir os pecados. Acreditava-se que o jejum fora estabelecido pelo próprio Deus no Paraíso, quando privou Adão e Eva de comerem do fruto proibido, mas, posteriormente, a desobediência e quebrantamento do jejum precisou ser satisfeita por Jesus, quando jejuou quarenta dias e quarenta noites no deserto.⁷¹¹ A prática do jejum destacava-se como a principal penitência recomendada nos tratados pastorais para remir as cobiças da carne. Sensível às paixões, como a gula, os vícios da carne deveriam ser compensados pelo jejum, para que a influência do demônio fosse contida e o pecado de Adão fosse anulado.⁷¹²

Tal como Tomás de Aquino atribuía ao jejum o poder de reprimir as concupiscências da carne, incluindo os prazeres à mesa – como a gula e a embriaguez – e os prazeres sexuais – como a luxúria e a fornicação –,⁷¹³ Ludolfo de Saxônia considerava que o jejum não se restringia somente à abstinência do comer, pois, se os outros membros participassem do pecado, todos eles deveriam jejuar. Assim, recomendava o tratadista que o fiel jejuasse os olhos para se abster do pecado da cobiça, para que não visse os orgulhosos e garridos⁷¹⁴; jejuasse as orelhas que se inquietam maliciosamente para ouvir as patranhas⁷¹⁵ e maldizeres, bem como coisas ociosas e que não pertenciam à salvação; jejuasse a língua de maldizer e murmurar, de vaidades e de coisas desvairadas ou de palavras sem rumo; jejuasse as mãos de fazer sinais e coisas ociosas, bem como de todas aquelas obras que não foram mandadas. Nesse sentido, concluía o tratadista que a prática do jejum “não é somente fazer abstinência das viandas, mas abster-se de todas as catividades carnis e ainda de todas [as] paixões de pecados”.⁷¹⁶

⁷⁰⁸ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 296.

⁷⁰⁹ Segundo Iria Gonçalves, embora a abstinência e o jejum fossem práticas distintas, estavam muitas vezes associadas. GONÇALVES, Iria. **À mesa nas terras de Alcobça em finais da Idade Média**. Alcobça: Direção-Geral do Património Cultural/ Mosteiro de Alcobça, 2017. p. 167.

⁷¹⁰ JEJUM. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. III, p. 67.

⁷¹¹ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 297.

⁷¹² MONTANARI, Massimo. FLANDRIN, Jean-Louis. **História da Alimentação**. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p. 561.

⁷¹³ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Q. 147; Art. 8; Vol. VII; p. 258.

⁷¹⁴ “Vistoso: loução: galante”. GARRIDO In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. II, p. 534.

⁷¹⁵ “Notícia ou história fantasiosa”. PATRANHA. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. III, p. 409.

⁷¹⁶ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 320.

A partir dos séculos XIV e XV, a carne passou a ocupar um lugar fundamental na espiritualidade, dado que todas as formas de piedade foram animadas pela necessidade impreterível de levar em conta o corpo, ora como negação, ora como ferramenta primordial para se alcançar a salvação. O caráter positivo do corpo ganhou solidez a partir da piedade das ordens mendicantes, em particular dos franciscanos, pois considerava-se toda a criação como uma coleção de vestígios da presença divina.⁷¹⁷ Portanto, quando a alma se unia a Deus, era a carne que tornava possível essa ligação. A carne era batizada para que a alma fosse purificada; a carne era ungida para que a alma fosse consagrada.⁷¹⁸ A carne era martirizada pelo jejum para que a alma fosse salva.

Tomando o corpo como instrumento indispensável das ações humanas ou como sede dos atos morais,⁷¹⁹ os letrados medievais dos séculos XIV e XV evidenciam que o corpo não era apenas o receptáculo dos pecados, mas um veículo que poderia reconectar a criatura ao Criador. Não são incomuns nas crônicas portuguesas as referências ao jejum dos reis e nobres. Rui de Pina relata, por exemplo, que D. Isabel jejuava continuamente “em todos os dias” propostos pela Igreja, e ainda jejuava a pão e água todas as sextas-feiras do ano e nos dias de Nossa Senhora.⁷²⁰ Ainda que paradoxalmente fosse a principal fonte de perigo para a alma, o processo de abstinência do corpo ainda assim era admitido como motor de salvação da alma.⁷²¹ Em outras palavras, o corpo constituía, através do jejum, o meio privilegiado de expiação dos pecados.

O essencial para o jejum era, pois, a sua finalidade e não o jejum em si, que era sempre intermediário. Feito por amor a Deus, o jejum despertaria no homem disposições interiores à ação da graça de Deus. Esse jejum, além de recordar que “não é só de pão que vive o homem”⁷²², expressava também a sua própria fragilidade, que necessitava de socorro. Ora, nas palavras de Jacobo de Benavente, como a chama do fogo queima e destrói a sálvia, “o jejum mata o mal e os maus pensamentos e os embargos do diabo”, pois, pelo jejum, as “pestilências” do corpo e da morte eram exterminadas.⁷²³

⁷¹⁷ KERBASTARD, Nolwenn. **La pratique du jeûne à la fin du Moyen Âge: l'exemple des mystiques pèlerines**. Édition électronique du CTHS (Actes des congrès des sociétés historiques et scientifiques), 2014.

⁷¹⁸ BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; DEL GENIO, M. R.; SUFF, N. (Dir.). **Dicionário de Mística**, p. 580-581.

⁷¹⁹ ROSA, Maria de Lourdes. Sagrado, devoções e religiosidade. In: MATTOSO, José (Dir.). **História da vida privada em Portugal**. v. 1, p. 376-401.

⁷²⁰ **CRÔNICAS dos sete primeiros reis de Portugal**. Ed. crítica Carlos da Silva Tarouca. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2009, vol II, p. 14.

⁷²¹ LOSADA, Carolina M. **Los tópicos de la carne...** 12/2017.

⁷²² Lucas 4, 4. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2119.

⁷²³ BENAVENTE, Jacobo. **Virgeu de Consolaçon**, p. 68.

Clemente Sánchez de Vercial elenca três tipos de jejuns. O primeiro era o jejum “grande e geral”, em que o homem se abstinha “de todas as maldades e de todos os deleites do mundo que não são honestos”. O segundo tipo de jejum era comer e beber temperadamente e com discrição, “de maneira que cada dia coma o homem e beba o que lhe abastar e não mais”. Por fim, a terceira maneira de jejuar era comer uma vez ao dia, contanto que não se coma carne, ovos, queijo, manteiga ou outras coisas que “descendam de semente de carne”.⁷²⁴ Resumidamente, o fiel podia jejuar integralmente, abstendo-se de todo alimento e segundo o tempo determinado pela Igreja ou pelo seu confessor; moderadamente, comendo só o necessário para sua subsistência; e, parcialmente, fazendo apenas uma refeição ao dia, sempre se abstendo de alimentos derivados e de procedência animal. Sendo assim, a prática do jejum poderia ser cumprida por determinação da Igreja, segundo o calendário litúrgico, ou poderia ser determinada pelo confessor, como emenda para reparar algum pecado específico.

A carne dos animais e seus derivados, como os laticínios, era facilmente assimilada pelo corpo humano, o que produziria “mais sobras”,⁷²⁵ que se transformariam em matéria seminal, estimulando à luxúria.⁷²⁶ O infante D. Fernando, por exemplo, jejuava para satisfazer o pecado da “gula e mundanas deleitações”, abstendo-se de beber vinho; jejuava a pão e água todos os sábados do ano e nos dias de festividades da Igreja se levantava à meia noite para ouvir as matinas. Ressalta seu confessor e biógrafo, Frei João Álvares, que o infante Santo não somente “nas viandas e no sono fazia abstinência”, mas tinha temperança no modo de vestir e nos momentos de descontração, e só permitia que se fizesse festa em sua casa nos dias de solenidade da Igreja, porque tudo deveria ser feito em serviço de Deus e em honra dos santos.⁷²⁷

Em Portugal, especificamente, em consequência da abstinência obrigatória de carne para todos os cristãos – aproximadamente sessenta e oito dias por ano –, o peixe

⁷²⁴ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 296.

⁷²⁵ Segundo Tomás de Aquino, “as sobras” são os exageros na comida e na bebida, que quando consumidos em excesso provocam a emissão do “líquido seminal”. Em outras palavras, o corpo expulsa o líquido abundante e secretado porque o corpo está sobrecarregado de qualquer outro elemento supérfluo como a comida. AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Q. 154; Art. 5; Vol. VII; p. 317-318.

⁷²⁶ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Q. 147; Art. 8; Vol. VII; p. 258.

⁷²⁷ ÁLVAREZ, João. **Chronica do Infante Santo D. Fernando**, p. 15-16.

situava-se na base da alimentação,⁷²⁸ especialmente entre os menos abastados.⁷²⁹ O *Sacramental*, que mesmo impresso só em 1488 já circulava de forma manuscrita em Portugal,⁷³⁰ faz notar que a Igreja estabelecia que, nos jejuns, não se comesse “carne, nem ovos, nem leite, nem queijo, nem coisa que descenda de carne”, porém, se em algumas localidades se costumasse comer derivados de carne na quaresma, o jejum não era quebrantado, pois dever-se-ia seguir o costume local. Essas recomendações valiam somente para os jejuns determinados pela Igreja, e não para os jejuns como prática de satisfação, pois estes deviam ser cumpridos rigorosamente segundo as orientações do confessor, exceto se o penitente não tivesse outra coisa para comer.⁷³¹

Concomitantemente, no *Leal Conselheiro*, D. Duarte categorizava a prática do jejum em três tipos: aqueles que “são bons e de merecimento”; os que “são maus e dignos de repreensão”; e aqueles que não “são de louvor ou doestar”⁷³². Os primeiros são bons jejuns e se referiam a todos os jejuns determinados pela Santa Igreja, pelos prelados e confessores; compreendiam igualmente os jejuns de “especial devoção”, “acrescentadores de virtudes e que abatem os pecados” por satisfação; e aqueles necessários para guardar a virtude da temperança, “por bem da alma, corpo e bom estado”. Por sua vez, os maus jejuns se referiam à falta de discrição, ou seja, o jejum excessivo que poderia levar o fiel à morte, à sandice e a outras grandes enfermidades. A rainha D. Filipa, por exemplo, andava doente em razão da “grande abstinência que fazia em seus jejuns e orações”, por isso foi advertida pelos seus abades e físicos a moderar o jejum, pois “a dita abstinência seria muito perigosa para sua vida”.⁷³³ Outra forma de jejum condenável era por “vã glória” e para receber louvor dos homens, pois se enquadrava no

⁷²⁸ No que se refere ao consumo alimentar na Idade Média portuguesa, a historiadora Iria Gonçalves esclarece que o azeite e o peixe, próprios das mesas ricas, eram alimentos de substituição, sobretudo, na Quaresma por determinação da Igreja. Os legumes eram considerados alimentos rústicos e por isso, próprio dos camponeses. Por sua vez, a fruta não era um alimento apreciado pela alta cozinha, eventualmente era consumida como sobremesa ou acompanhada de vinho. O pão estava sempre presente e em abundância na mesa medieval, mas não era o alimento mais importante. Via de regra cada pão servia duas pessoas, mas o prato essencial era a carne, que variavam entre 270 e 300 quilos. Em Portugal, o vinho, cuja produção vinícola era abundante, era consumido em torno de dois litros por dia, o que já era considerado um certo exagero. Os demais produtos, como a manteiga, o vinagre, o sal e o mel, desempenham papéis secundários na alimentação, pois eram acompanhamentos. GONÇALVES, Iria. A colheita régia medieval, padrão alimentar de qualidade (um contributo beirão). *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, Lisboa, v. 6, p. 175-189, 1992-1993.

⁷²⁹ MARQUES, A. H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa: aspectos de vida cotidiana*, p. 30.

⁷³⁰ Uma edição em português do *Sacramental* aparece no *Inventário de Santa Maria da Ínsua* (Caminha), escrito pelo Frei João da Póvoa em 1474.

⁷³¹ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*, p. 301-302.

⁷³² “Dirigir doestos a: insultar: injuriar”. DOESTAR In: MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa*. Vol. II, p. 187.

⁷³³ ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica da tomada de Ceuta por el rei D. João I*, p. 116-117.

pecado do sacrilégio, deixando de louvar a Deus para louvar os homens. Ainda se condenavam aqueles que não comiam por “sanha e nojo”, pois estes não sentiam verdadeiramente “toda mingua de comer e beber”. O terceiro e último tipo são os jejuns que não eram louvados nem condenados, tal como quando não se tem o que comer ou beber; quando não se tem vontade de comer; e em decorrência de algum desígnio e trabalho.⁷³⁴

De acordo com as narrativas bíblicas, muitos homens virtuosos, como Moisés⁷³⁵ e Elias⁷³⁶ jejuaram por quarenta dias e quarenta noites, mas o exemplo por excelência, norteador da prática de abstinência alimentar, foi o jejum cumprido por Cristo durante quarenta dias e quarenta noites⁷³⁷ que passou no deserto. No capítulo XXII da *Vita Christi*, intitulado *Do jejum e tentações do nosso senhor Jesus Cristo*, o autor faz notar que Cristo ofereceu seu espírito ao Pai em oração e jejum para martirizar “a sua carne sem culpa”, mas tinha por objetivo ensinar aos fiéis que deveriam oferecer a Deus jejuns e orações, para resignar o corpo à alma. No entanto, de nada aproveitaria o fiel se jejuasse longamente durante todo o dia e depois sua alma caísse em “doçura ou multidão de manjares”, como Adão, que até então no Paraíso foi vencido pelo vício da gulodice e não fez abstinência. Jesus, por outro lado, quando tentado pelo diabo para que transformasse pedra em pão, argumentou que o verdadeiro pão vive da “palavra que procede da boca de Deus”, que o alimentava.⁷³⁸ Para resistir à fome, como Jesus, o remédio era falar com Deus, em oração e recorrer à leitura das Escrituras.

A história do cristianismo estava intimamente ligada aos alimentos, pois se projetava desde o pecado original até a Última Ceia, materializada a partir de meados do século XIII, com a obrigatoriedade da comunhão anual promulgada no IV Concílio de Latrão.⁷³⁹ A gula era considerada a porta para a luxúria, o jejum, a renúncia mais dolorosa, e o ato de comer o corpo de Cristo no rito eucarístico, a forma mais literal de encontrar-

⁷³⁴ DUARTE. Leal Conselheiro, p. 130-132.

⁷³⁵ Êxodo 34, 28. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 147.

⁷³⁶ Primeiro livro de Reis 19, 8. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 555.

⁷³⁷ Segundo a *Vita Christi* quarenta é um número consagrado porque durante quarenta anos o Senhor manteve os filhos de Israel no deserto; por quarenta semanas Jesus foi gerado no ventre da Virgem Maria; por quarenta meses pregou no mundo; em quarenta horas foi morto; em quarenta depois de sua ressurreição apareceu a seus discípulos; e por quarenta dias jejuou no deserto. Quarenta se faz por quatro vezes dez, sendo quatro os evangelhos do Novo Testamento e dez os mandamentos dispostos no Antigo Testamento. Portanto, jejuar por quarenta dias é guardar os preceitos do novo testamento e do velho. In: SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 253.

⁷³⁸ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 255.

⁷³⁹ LOSADA, Carolina M. **Los tópicos de la carne...** 12/2017.

se com Deus. “Comer Deus”⁷⁴⁰ na eucaristia era uma espécie de deificação da carne de Cristo, que em sua agonia, alimentou e salvou o mundo. Dessa forma, declarava o *Castelo Perigoso* que o sacramento do altar era como “vianda corporal”, restituía ao corpo do fiel aquilo que havia sido perdido por fome e jejum, assim, “a alma que por pecado era magra”, engordaria por devoção,⁷⁴¹ ou seja, a eucaristia alimentava o corpo frágil e esfomeado do jejuador e, ao mesmo tempo, alimentava sua alma com o próprio corpo de Cristo. A rigor, ao renunciar a comida, direcionando-se apenas a Cristo, representado pelo alimento que salva, o pão, homens e mulheres buscavam abandonar a própria fisicalidade imperfeita para sofrer em abstinência, a exemplo de Cristo. Ora, a partir do século XIII, permeados pelo ideal de *imitatio Christi*, os fiéis esforçavam-se não mais para erradicar o corpo, mas para fundir a própria carne, humilhante e dolorosa, com a carne daquele cuja agonia e sofrimento trouxe a salvação.⁷⁴² Pouco a pouco, as práticas de abstinência alimentar, marcadamente religiosas, extrapolam os limites das comunidades monásticas e começam a definir o jejum dos leigos, oferecendo-lhes uma possibilidade mais branda de satisfação dos pecados.⁷⁴³

Além do jejum obrigatório da quaresma e do jejum prescrito pelo confessor para satisfação do pecado, a Igreja regulamentou um calendário litúrgico de jejum. Segundo o *Sacramental*, dever-se-ia jejuar nas quatro tēmporas⁷⁴⁴, na vigília de Natal e Espírito Santo, vigília da Assunção de Santa Maria, todas as vigílias dos apóstolos,⁷⁴⁵ exceto a de São Felipe e Santiago – celebrada em ressurreição –, e de São João Evangelista, pois era celebrado nas oitavas de Natal. Além disso, era costume universal da Igreja jejuar na vigília de São João Batista e São Lourenço e demais santos, de acordo com as

⁷⁴⁰ Segundo Caroline Walker Bynum, os homens tardo-medievais acreditavam que o pão se convertia em Cristo no memento da consagração no altar, e que também milagrosamente se transformavam em carne ensanguentada na patena ou na boca de quem recebia o pão consagrado. Nesse sentido, o sacramento eucarístico foi gradualmente se convertendo em um “canibalismo simbólico”, pois os fiéis acreditavam que através da comunhão recebiam o poder de Cristo torturado. BYNUM, Caroline Walker. *El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media*. In: FERRER, Michel et al (ed). **Fragmentos para una Historia del cuerpo humano**. Madrid: Taurus, 1990, p. 166.

⁷⁴¹ **CASTELO perigoso**. Lisboa: Colibri, 2001, p. 197-198.

⁷⁴² BYNUM, Caroline Walker. **Holy feast and holy fast the religious significance of food to medieval women**. London: University of Clifornia Press; Berkeley and Los Angeles, 1998.

⁷⁴³ MONTANARI, Massimo. FLANDRIN, Jean-Louis. **História da Alimentação**, p. 564.

⁷⁴⁴ “Os dias de jejum: as quatro estações do ano”. **TÊMPORA**. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. I, p. 314.

⁷⁴⁵ De acordo com o *Sacramental* de Clementes Sánchez de Vercial, “os apóstolos são estes: São Pedro, Santo André, Santiago, São João, São Felipe, São Bartolomeu, São Mateus, São Tomas, Santiago filho de Alfeu, São Simão, São Judas que é dito Tadeu, e São Matias que foi tomado em lugar de Judas Iscariotes. A estes elegeru Jesus Cristo e depois da sua ressurreição foi São Paulo”. In: SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 300-301.

determinações de cada bispado. Caso o dia de Natal caísse na sexta-feira, dia de jejum, não era permitido jejuar e até se poderia comer carne, exceto se o fiel tivesse feito voto de não comer carne. Por fim, acrescenta Clemente Sánchez de Vercial que, em determinadas regiões, em algumas celebrações de apóstolos não se costumava jejuar; costume esse que devia ser guardado.⁷⁴⁶ Apesar das determinações de dias específicos para o cumprimento do jejum, o infante D. Henrique jejuava metade do ano, pois, nas palavras do cronista Zurara, “seu coração nunca soube o que era medo, senão de pecar”, e de virtuosas obras e honestos costumes nasceriam grandes feitos, como a conquista de Ceuta.⁷⁴⁷

A esse respeito, aliás, a constituição LVIII, intitulada *Dos jejuns* do *Sínodo de D. Luís Pires*, presidido em Braga, no dia 11 de dezembro de 1477, advertia que muitos fiéis não jejuavam nos dias determinados pela Igreja e, às vezes, comiam carne nos ditos dias de abstinência de carne, e por culpa dos reitores e curas de alma que se negavam a aprender os dias corretos do calendário litúrgico de jejum, para em seguida ensinar ao povo. Adiante, o referido sínodo elenca cada um dos dias do calendário do ano em que deveria ser praticado o jejum, para que não houvesse lugar de dúvidas; e aqueles que essa exigência não cumprissem receberiam pena de excomunhão.⁷⁴⁸

Como se pode notar, a partir do século XIV, a prática do jejum torna-se cada vez mais intensa e sistemática, com normas que estabeleciam quando, quanto e como comer e jejuar, frente a uma série de prescrições sobre os tempos e os modos da disciplina corporal.⁷⁴⁹ A *Vita Christi* justificava que, na quarta-feira, Jesus foi vendido e, na sexta-feira, foi crucificado, por isso, era costume da igreja jejuar entre a quarta e a sexta-feira, abstendo-se de carne, em memória do seu sofrimento, “aquele que é começo e fim, dado aos judeus cruéis”.⁷⁵⁰ No domingo, a Igreja não impunha nenhum tipo de jejum e ainda admoestava os confessores a não prescreverem a seus fiéis a penitência do jejum no domingo, pois “é dia de alegria”, assim, qualquer um que jejuasse no domingo cometeria pecado. Se acaso alguma vigília de santo que faz jejum caísse no domingo, o jejum deveria ser feito no sábado.⁷⁵¹

⁷⁴⁶ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 300-301.

⁷⁴⁷ ZURARA, Gomes Eanes de. **Crónica de Guiné**. Introd., novas anotações e glossário de José de Bragança. Porto: Livraria Civilização, 1973, p. 27.

⁷⁴⁸ SÍNODO de D. Luís Pires, 11 de Dezembro de 1477. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). **Synodicon Hispanum**. V. 2. const. 58, p., p. 132.

⁷⁴⁹ DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). **História das Mulheres no Ocidente**, p. 130.

⁷⁵⁰ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 13.

⁷⁵¹ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 302.

A esse propósito, explicava Isaac de Nínive, que o corpo que jejuasse não deveria esperar dormir todas as noites. Seu pensamento deveria estar em verdadeira contrição, o seu coração deveria permanecer em oração e a tristeza e magreza de sua face lançar longe toda a cobiça.⁷⁵² Ora, era contra as cobiças da carne que o jejum era recomendado. Por isso, sintetiza Ludolfo de Saxônia que todos os pecados do mundo se resumiam à tríade: cobiça da carne, cobiça dos olhos – avareza – e soberba de vida. As três principais espécies de pecado seriam combatidas metaforicamente, por uma espécie de “escudo de três cantos”, cada um dos quais representavam um tipo de satisfação: o jejum era praticado para combater a cobiça, a oração para combater a soberba e a esmola para combater a avareza.⁷⁵³

Mais precisamente, o jejum do penitente compreendia uma espécie de “asepsia” do corpo ou “higiene salvífica”⁷⁵⁴ para expurgar o mal nele contido, sobretudo a cobiça, ou seja, um amor desordenado pelo qual se movia a alma racional a cobiçar a criatura, os homens e as coisas mundanas, e deixar a Deus.⁷⁵⁵ Ademais, tanto o nono mandamento, “não cobiçarás a mulher de teu próximo”,⁷⁵⁶ quanto o décimo mandamento da lei de Deus, “não cobiçarás as coisas de teu próximo”,⁷⁵⁷ dissertavam especificamente sobre o pecado da cobiça, e definiam os olhos como a porta de entrada para o pecado da cobiça,⁷⁵⁸ ou seja, o corpo como indutor do pecado e corruptor da alma. Em suma, o jejum “limpa a vontade dos maus pensamentos”, direcionando-o às coisas de Deus: “sujeita a carne à alma, faz haver contrição e humildade”, eliminando os maus pensamentos da cobiça, bem como os “ardores e cobiças da luxúria”.⁷⁵⁹

Além da cobiça, o jejum era a principal emenda recomendada pelos tratadistas como reparação do pecado carnal da luxúria. A obra anônima *Tratado de Confissom*, por exemplo, – impressa a mando do arcebispo de Braga D. Jorge da Costa em 1489 –,⁷⁶⁰ recomendava a prática do jejum para purgar variados pecados relacionados à luxúria. Nomeadamente, todo o homem que se deitasse com virgem ou com viúva deveria jejuar

⁷⁵² NÍNIVE, Isaac. **Livro de Isaac**, p. 73.

⁷⁵³ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 264.

⁷⁵⁴ LOSADA, Carolina M. **Los tópicos de la carne...** 12/2017.

⁷⁵⁵ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 77.

⁷⁵⁶ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 71.

⁷⁵⁷ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 72.

⁷⁵⁸ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 72.

⁷⁵⁹ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 303.

⁷⁶⁰ MARQUES, José. O arcebispo D. Jorge da Costa e as impressões quatrocentistas do *Sacramental* e do *Tratado de Confissom*. In: **V Centenário do Livro Impresso em Portugal, 1487-1987** - Actas de Colóquio sobre o Livro Antigo, Lisboa: Biblioteca Nacional, 1992, p. 39-61.

“em maior penitência”, ou seja, jejuar durante dezoito anos e ainda casar-se com esta virgem ou com esta viúva; todo homem que se deleitasse com o pecado que fez, trazendo-o sempre à mente, deveria jejuar durante quinze sextas-feiras; aquele que pecasse com casada ou com solteira, sendo ela desconhecida, parente, cunhada, moura ou judia, deveria jejuar todas as quartas-feiras, sextas e sábados durante cinco anos, a pão e água; o homem que tivesse “mulher pública” e fizesse adultério com solteira deveria jejuar por treze anos, mas se fosse sua parenta, mulher alheia ou comadre, deveria jejuar vinte e um anos. Essa penitência servia também para as mulheres que participaram do pecado; por sua vez, o homem, provavelmente um religioso, que tivesse prometido virgindade a Deus, mas caísse em adultério, deveria jejuar todo o advento, quaresmas, sextas-feiras, vésperas de Santa Maria e de todos os apóstolos a pão e água, mas se, por ventura, ele fosse incapaz de cumprir as determinações recomendadas, seu abade deveria cumpri-las por ele; todo homem e toda mulher que pecassem por embriaguez deveriam jejuar uma única sexta-feira a pão e água e não tomar vinho por três a nove dias; o homem que se masturbasse deveria jejuar por quinze sextas-feiras a pão e água, por todas as vezes que pecou; do mesmo modo, aquele que metesse “sua natura”, isto é, o órgão genital entre as pernas de outro homem deveria jejuar quinze sextas-feiras a pão e água, mas o pão deveria ter um terço de farinha, um terço de cinza e um terço de sal com água.⁷⁶¹

Adiante, o tratadista admoesta que o “pecado sodomítico” obrigaria ao cumprimento de vinte e uma quaresmas em jejum. Já a mulher que fornecasse com outra mulher deveria jejuar sete quaresmas a pão e água.⁷⁶² Completava ainda que aquele que fornecasse “com besta” deveria jejuar por duas quaresmas a pão e água, sendo que, na primeira quaresma, se deveria jejuar estando na porta da Igreja e, caso o homem tivesse fornicado com muitas bestas, o jejum precisava ser prolongado por sete anos. Em contrapartida, a mulher que se submetesse à besta, deveria jejuar por catorze quaresmas a pão e água e não deveria usar roupas de linho, mesmo que fosse para ir à igreja.⁷⁶³ Por sua vez, o sacerdote que dormisse com sua confessa deveria jejuar por doze anos e entrar em uma ordem religiosa. Já a mulher que tivesse dormido com o sacerdote deveria dar tudo que tivesse aos pobres e igualmente deveria entrar em alguma ordem religiosa. Quanto ao bispo que dormisse com sua confessa, deveria jejuar quinze anos, mas o que

⁷⁶¹ **TRATADO de Confissão.** Braga: Edições Vercial, 2003, p. 26

⁷⁶² **TRATADO de Confissão.** Braga: Edições Vercial, 2003, p. 28.

⁷⁶³ **TRATADO de Confissão.** Braga: Edições Vercial, 2003, p. 28.

tivesse dormido com sua afilhada deveria jejuar oito anos. Por fim, aquele que tivesse se casado depois de prometer castidade a Deus, e ainda assim recebesse o sacramento da ordem – sacramento dado aos sacerdotes para que eles pudessem exercer e administrar o ministério eclesial –, deveria jejuar por dez anos.⁷⁶⁴

O tratadista anônimo segue esmiuçando mais alguns pecados relacionados à luxúria e suas respectivas penitências, na tentativa de abarcar o máximo possível das transgressões carnis para que, posteriormente, não se alegasse ignorância delas, porém, a prática do jejum não se reduzia à reparação do pecado da luxúria ou da cobiça. Martim Peres, por exemplo, chamava a atenção para os pecados relacionados ao homicídio e prescrevia o jejum associando as penas de exclusão da igreja por tempo determinado, certamente porque as emendas tinham a força de exemplo, ou seja, procurava-se, por meio delas e com a sua publicidade, muitas vezes prolongada, evitar a repetição dos mesmos erros e crimes.⁷⁶⁵ Assim, ao homem que cometesse “homicídio voluntário, quer por feito, quer por conselho, quer por mandado, quer por ajuda, quer por defendimento”, a Igreja recomendava sete anos de rigorosa dieta penitencial, sendo que, no primeiro ano, o penitente não deveria comer carne, ovos, queijo, manteiga, lardo, peixe grosso, ou qualquer outro pescado e não beber vinho e cera melada. Às terças-feiras, quintas e sábados o fiel poderia comer ervilhas cozidas, ervas, verças⁷⁶⁶, peixes pequenos e frutas; já nas segundas-feiras, quartas e sextas, dever-se-ia jejuar a pão e água. No domingo não deveria ser feito jejum, pois era um dia festivo. Acabado o primeiro ano de penitência, o fiel já poderia entrar na igreja e dar-lhe-iam a paz. No segundo e no terceiro ano seguintes, dever-se-ia fazer jejum como no primeiro, e nos outros quatro anos dever-se-ia jejuar apenas durante três quaresmas por ano, ou seja, no Natal, na ressurreição e a partir da celebração de São João, que começa depois da celebração do Espírito Santo, até completar os quarenta dias. Enfim, no final dos sete anos, o fiel poderia comungar, mas deveria, pelo resto de sua vida, às sextas-feiras, passar a pão e água.⁷⁶⁷

Alegava ainda Martim Peres que alguns outros santos padres determinavam penitência de dez anos para homicídio voluntário, sendo que, no primeiro ano, o fiel deveria ficar diante da porta da Igreja por uma hora em oração. No ano seguinte, o fiel já

⁷⁶⁴ **TRATADO de Confissão**. Braga: Edições Vercial, 2003, p. 25-27.

⁷⁶⁵ TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. **Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 31-32.

⁷⁶⁶ “Planta verde: hortaliça; couve”. VERÇA. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. IV, p. 428.

⁷⁶⁷ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 350.

poderia entrar na Igreja, mas não poderia comungar, até que acabassem os dez anos de penitência, exceto se estivesse próximo da morte. Além disso, o fiel deveria se abster de carne e vinho durante todo o tempo de penitência, salvo no domingo, e não deveria cavalgar durante a Páscoa e o Pentecostes, tampouco carregar armas, exceto para se defender dos mouros.⁷⁶⁸ Por sua vez, aquele que matasse clérigo deveria jejuar por doze anos, mas se fosse cavaleiro não deveria usar cavalaria e nunca se casar; outros penitenciários, apresenta Peres, recomendavam penitência de quinze anos, com jejum de carne e vinho, com proibição de carregar armas, cavalgar durante cinco anos e entrar na igreja, porém, a comunhão só poderia ser feita após o término da penitência.⁷⁶⁹

Além de prática de satisfação dos pecados carnis, o jejum era requerido antes do sacramento da comunhão. Segundo o *Sacramental*, por exemplo, o fiel não poderia beber, nem comer antes da comunhão, mesmo que tivesse apenas bebido água, tomado remédio ou leituário⁷⁷⁰. Se acaso, no entanto, o fiel penitente comesse algum pedaço ou migalha de comida que ficou entre seus dentes ou na sua boca do dia anterior, isso não implicava em rompimento do jejum. De outro modo, o jejum estabelecido pela Igreja para “abstinência do corpo”, no qual se proibia o consumo da carne e de seus derivados, não se descumpriria, caso o fiel bebesse água, remédio ou coisas semelhantes. Ademais, lembra o tratadista, que a Igreja começava a contar o início do jejum a partir da meia-noite, logo, quem comesse ou bebesse depois deste horário não poderia comungar, exceto os enfermos.⁷⁷¹

Adiante, Clemente Sánchez de Vercial apregoa que todos os homens eram obrigados a jejuar, a partir dos vinte e um anos – três vezes o setenário⁷⁷², ainda que a idade pudesse variar de acordo com a determinação de cada confessor –, e a mulher poderia começar a jejuar entre os sete e dez anos. Estavam dispensadas da necessidade de jejum os que fossem em romaria, pois as longas peregrinações e romarias causariam dano ao homem quando associados ao jejum, porém, era necessário autorização prévia do prelado; igualmente, estavam dispensados os “correios e mensageiros”, pois precisavam andar longas distâncias para os grandes senhores; do mesmo modo, estavam isentas “as

⁷⁶⁸ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 350.

⁷⁶⁹ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 301.

⁷⁷⁰ “Amuleto para manter o leite das mães e amas que dão a mama às crianças: mezinha”. LEITUÁRIO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. III, p. 104.

⁷⁷¹ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 207.

⁷⁷² “O que contém sete: período de sete anos”. SEPTENÁRIO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. III, p. 214.

mulheres prenhes e as que dão leite, que criam seus filhos ou alheios”, caso o jejum fosse danoso à gravidez, à tentativa de engravidar ou mesmo ao filho que cria; bem como estavam escusados os “enfermos fracos e os velhos”, se o prelado determinasse. Além disso, as mulheres que fossem proibidas de jejuar por seus maridos não deveriam deixar de jejuar, pois estariam pecando, exceto se o jejum da mulher causasse escândalo a seu marido. Por fim, a Igreja dispensava os “lavradores que lavram em suas vinhas ou em suas terras ou em outras obras por seus corpos”, se estivessem tão fracos que não pudessem jejuar.⁷⁷³

Em contrapartida, o tratado quatrocentista destinado especificamente à educação das mulheres de todos os estratos sociais do período, *O Livro das Tres Vertudes a Insinaça das Damas*, de Christine de Pizan, recomendava que as mulheres virgens, religiosas ou que esperam o casamento, não deveriam fazer jejuns “ásperos”, a ponto de não suportarem e continuarem seus afazeres como as devotas orações, ou deixassem que seus cérebros fossem “torvados”.⁷⁷⁴ Adiante, a autora recomendava que as virgens jejuassem alguns dias e se contentassem com a pouca comida e bebida, para que não se incorresse no pecado da gula; o ideal seria, inclusive, que toda virgem colocasse água em seu vinho e se acostumasse a beber pouco.⁷⁷⁵ Por sua vez, as mulheres “servidoras e camareiras” deveriam suportar grande pena para o cumprimento de seu trabalho, levantando-se cedo, indo dormir tarde e comendo sempre que possível no decurso do dia. Mas ela deveria jejuar, sem ameaçar seu corpo, evitando desfalecer e não conseguir ganhar seu sustento. Portanto, as mulheres deveriam ter “boa consciência”,⁷⁷⁶ para que, bem cumprindo seu trabalho, não cometessem o pecado da gula e continuamente jejuassem.⁷⁷⁷ As mulheres que se dispusessem a escutar tais preceitos, gradualmente aprenderiam a se afastar das atrações que o mundo lhes oferecia e dos desejos corporais, para viverem reclusas em casa ou nos conventos.⁷⁷⁸

⁷⁷³ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*, p. 299.

⁷⁷⁴ PIZAN, Christine de. *O Livro das Tres Vertudes a Insinaça das Damas*. Edição crítica de Maria de Lourdes Crispim. Lisboa: Caminho, 2002, p. 180.

⁷⁷⁵ PIZAN, Christine de. *O Livro das Tres Vertudes a Insinaça das Damas*, p. 182.

⁷⁷⁶ De acordo com Caroline Walker Bynum, no final da Idade Média tanto os homens como as mulheres manipularam seus corpos mediante a flagelação e outras formas de infligir-se sofrimento, como através do jejum, porém a prática de abstinência alimentar era quase que exclusivamente feminina. BYNUM, Caroline Walker. *El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media*. In: FERRER, Michel et al (ed). *Fragments para una Historia del cuerpo humano*, p. 167.

⁷⁷⁷ PIZAN, Christine de. *O Livro das Tres Vertudes a Insinaça das Damas*, p. 292-293.

⁷⁷⁸ DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). *História das Mulheres no Ocidente*, p. 126.

Ser dispensado do jejum, entretanto, não significava ser dispensado da penitência. Por isso, recomendava Martim Peres que aqueles que não pudessem jejuar deveriam dar esmolas a Deus, ao contrário de se aproveitarem da dispensa para comerem exageradamente; assim, se duas ou três refeições por dia fossem o suficiente,⁷⁷⁹ o fiel não deveria comer mais.⁷⁸⁰ O *Livro das Confissões* indica ainda uma série de possíveis comutações, caso se considerasse que o jejum era “penitência áspera”. Por exemplo, quarenta salmos rezados de joelho ou setenta rezados em pé, e dar de comer a um pobre equivaleria a um dia de pão e água, desde que o fiel permanecesse sem comer carne e beber vinho; igualmente, dar de comer a três pobres ou se auto infligir vinte palmadas equivalia a um dia de pão e água; por outro lado, um mês de pão e água corresponderia a mil e duzentos salmos rezados de joelhos na igreja; o fiel também poderia trocar um mês de pão e água pagando vinte e dois soldos⁷⁸¹ a Deus, mas se fosse muito pobre, três soldos seriam o suficiente. Outra alternativa era solicitar a um clérigo de boa vida que celebrasse uma missa em seu nome, e estando presente, o pecador a ouvisse com devoção e a oferecesse pelas mãos do sacerdote como penitência, equivalente a um dia a pão e água.⁷⁸² Vale lembrar, por fim, que essas comutações se referiam aos jejuns determinados pelo confessor, como forma de satisfação dos pecados carnavais, pois os jejuns estabelecidos pela Igreja não poderiam ser trocados nem por esmola, nem dinheiro, nem qualquer outra coisa. Além disso, indica o *Sacramental* que um homem poderia fazer jejum no lugar do próximo quando este não pudesse jejuar, do mesmo modo como os jejuns de um vivo podiam livrar o finado do purgatório.⁷⁸³

Segundo Clemente Sánchez de Vercial, para que o jejum fosse benéfico para a alma, o fiel devia seguir quatro importantes premissas: “largueza, alegria, hora e medida”. A primeira era a largueza, isto é, dar aos pobres o alimento que foi jejuado, para que a penitência gerasse “abastança da alma e não ganância da bolsa”. A segunda era a alegria, que se traduzia nas palavras do Evangelho de São Mateus: “quando jejuardes, não sejais assim como os hipócritas tristes”.⁷⁸⁴ A terceira se referia à “hora convinhável”, isto é,

⁷⁷⁹ Tomás de Aquino considerava que uma única refeição ao dia era o suficiente para satisfazer a natureza e reduzir a concupiscência da carne. AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Q. 147; Art. 6; Vol. VII; p. 249.

⁷⁸⁰ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 217.

⁷⁸¹ “Espécie de moeda: salário: soldada”. SOLDADO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. IV, p. 262.

⁷⁸² PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 359-360.

⁷⁸³ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 302-303.

⁷⁸⁴ Mateus 6, 16. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2012.

comer no horário apropriado. Por fim, a quarta premissa era “mesura no comer”, ou seja, comer temperadamente.⁷⁸⁵ No que se refere, especificamente à segunda premissa, a *Vita Christi* alegava que o homem devia sentir-se triste pelos pecados que demandavam penitência, mas não deveria fingir tristeza quando jejuasse, para que recebesse louvor e favores dos próximos. De outro modo, “se aquele que jejua e se faz triste é hipócrita, quanto mais hipócrita seria aquele que não jejua”, mas pinta a própria face de “amarelidão” para ostentarem um jejum que não fizeram.⁷⁸⁶

O jejum, em suma, era uma prática de satisfação do corpo das mais correntes e regulamentadas, pois era tido como disciplinador do físico ou da natureza do corpo. Por meio dele, o fiel submetia a carne à alma para em unidade encontrar Deus, pela salvação. Em suma, a prática do jejum traduzia o desejo profundo de imitar Cristo, que não só controlou seu próprio corpo, como fez dele uma ferramenta para a salvação da humanidade ao ser crucificado. O evidente paradoxo entre a negação do corpo ou sua exaltação encontrava, na prática do jejum, um certo equilíbrio, que colocava fim à dura batalha entre a alma do homem, afeita às coisas celestiais, e seu corpo, preso às coisas mundanas. Desse modo, todos os homens que menosprezassem o jejum seriam, nas palavras de Isaac de Nínive, fracos em todas as batalhas, dando ocasião para que os inimigos pudessem vê-los e vencê-los, como homens nus e sem armas no meio do campo de batalha.⁷⁸⁷ Complementarmente à prática de satisfação ascética e do jejum, os tratadistas recomendavam como mecanismo de reparação dos pecados carnis o afastamento dos lugares familiares em busca da purificação dos pecados e do aperfeiçoamento pessoal para encaminhar-se a Deus, por meios das viagens de peregrinação.

2.3. As peregrinações penitenciais

A peregrinação tinha, concomitantemente ao jejum, um claro sentido ascético e de mortificação do próprio corpo, pois requeria uma viagem incômoda e dificultosa, capaz de punir a carne e elevar a alma para a expiação da própria culpa e cumprimento de promessas. No capítulo XXIII da obra quatrocentista *Castelo Perigoso*, intitulado “Por

⁷⁸⁵ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 297-298.

⁷⁸⁶ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. I, 2010, p. 378-379.

⁷⁸⁷ NÍNIVE, Isaac. **Livro de Isaac**, p. 76.

que razão o homem tem a cabeça inclinada a terra, e que a nossa morada não é aqui”, o tratadista ensinava que as criaturas não eram nada mais do que peregrinos neste mundo repleto de perigos, por isso, elas deveriam se manter no mundo como “aqueles que vem longe de suas terras em romaria, que não buscam terras nem posições”, mas continuam o caminho com o único desejo de retornar à sua terra de origem, o Paraíso, de onde o homem saiu e para onde deveria retornar.⁷⁸⁸ Assim, os peregrinos deste mundo deveriam renunciar aos prazeres, cobiças, riquezas, honras e outros vícios temporais e, sobretudo, ter “governança do corpo”,⁷⁸⁹ para que alcançassem a beatitude celeste. Em outras palavras, o *Castelo Perigoso* sintetizava a crença que motivava o deslocamento dos peregrinos: retornar à casa de Deus, expiando os próprios pecados por meio da mortificação do próprio corpo. Entendia-se que os peregrinos se deslocavam corajosamente aos lugares sacros da geografia cristã, especialmente àqueles santificados por Deus, como a Terra Santa, onde nasceu e viveu Jesus Cristo, bem como onde morreu e ressuscitou para remir a humanidade devedora.⁷⁹⁰ Em linhas gerais, a peregrinação supunha, primeiramente, a renúncia do lugar de origem e da segurança ali garantida, dado que o caminho era perigoso e incerta a possibilidade de regresso à casa.⁷⁹¹

A terra era considerada um lugar de passagem e exílio do povo cristão, rumo a Jerusalém celeste, a exemplo do êxodo do povo judeu a caminho da terra prometida.⁷⁹² D. João I, por exemplo, peregrinou, a pé, a Guimarães para render graças a Santa Maria de Oliveira, que o protegia na guerra e na enfermidade.⁷⁹³ Além disso, seu filho ilegítimo, D. Afonso, rumou a Jerusalém e D. Pedro, para além de viajar a várias cidades europeias, peregrinou a Roma.⁷⁹⁴ Os peregrinos portugueses que voltavam da Terra Santa foram

⁷⁸⁸ Hebreus 13, 14. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2470.

⁷⁸⁹ **CASTELO perigoso**, p. 127.

⁷⁹⁰ ORLANDIS, José. Las peregrinaciones en la religiosidad medieval. In: **Ejemplar dedicado a: Homenaje a José María Lacarra**. Nº. 2-3, 1986, p. 607-614.

⁷⁹¹ ORLANDIS, José. Las peregrinaciones en la religiosidad medieval, p. 607-614.

⁷⁹² FRANÇA, Susani Silveira Lemos. Peregrinos e centros de peregrinação. In: FRANÇA, Susani Silveira Lemos; LIMA, Marcelo Pereira; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **Peregrinos e peregrinação na Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2017.

⁷⁹³ LOPES, Fernão. **Crónica del rei dom Joham I de boa memoria e dos reis de Portugal o decimo**. Ed. William J. Entwistle. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1977. v. II, p. 151.

⁷⁹⁴ COELHO, Maria Helena da Cruz. **D. João I**. Lisboa: Temas e Debates, 2008, p. 195.

especificamente designados como palmeiros;⁷⁹⁵ alusão à palma ou ramo de palmeira que carregavam no regresso, identificando-se como peregrinos.⁷⁹⁶

As peregrinações⁷⁹⁷ foram definidas e categorizadas no principal conjunto legislativo da Península Ibérica, as *Siete Partidas*, redigida por D. Afonso X, rei de Leão e Castela, provavelmente entre 1256 e 1265.⁷⁹⁸ Embora de origem castelhana, foram rapidamente traduzidos para a língua portuguesa o texto completo da Primeira e Terceira Partida e mais trinta e quatro fragmentos das demais *Partidas*,⁷⁹⁹ com exceção da *Quarta Partida*, da qual não se conhece nenhum fragmento.⁸⁰⁰ Segundo a *Primeira Partida*, dedicada ao direito eclesiástico, romeiros e peregrinos eram homens que faziam suas romarias e peregrinações para “servir a Deus e honrar os santos”; para tanto, estes mesmos homens deixavam tudo para trás, suas casas, mulheres e bens materiais, “fazendo sofrer o próprio corpo”.⁸⁰¹ Em seguida, o código especifica que romeiros eram os homens que se apartavam de suas terras e iam a Roma com o intuito de visitar os Santos Lugares, onde jaziam os corpos de São Pedro e São Paulo, entre outros apóstolos que foram martirizados em defesa da fé cristã. Por outro lado, os peregrinos eram os homens que iam visitar o

⁷⁹⁵ “Peregrino, ou estrangeiro, que na intima latinidade se disse *Palmarius*, *Palmatus*, ou *Palmaris*. E d’aqui nasceu chamar-se *Palmar*, o que era peregrino, estrangeiro, e de fora do país. De trazerem os peregrinos da Terra-santa um ramo de palma, quando se recolhiam a sua pátria, em sinal de terem acabado a sua peregrinação e, ou romaria, se lhes grangeou o nome de *Palmeiros*. No Porto, e Lisboa havia hospitais dos *Palmeiros*, onde se recolhiam os peregrinos”. PALMEIRO. In: VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. **Elucidario**. Vol. II, p. 134.

⁷⁹⁶ MARQUES, José. Peregrinos e peregrinações medievais do Ocidente peninsular nos caminhos da Terra Santa. In: **Estudos em homenagem a João Francisco Marques**. Porto: Universidade do Porto, 2001.

⁷⁹⁷ Igualmente, Dante Alighieri classifica os tipos de peregrino em sua obra intitulada *Vida Nova*: “[...] E disse peregrinos: na larga acepção do vocábulo, pois que peregrinos se pode entender de dois modos, um largo, e outro estrito: no primeiro, enquanto é peregrino todo aquele que está fora da pátria; no segundo, se vai para a casa de S. Tiago ou se de aí regressa. Além disso, é de saber que de três modos se denominam propriamente aqueles que vão servir o Altíssimo: palmeiros, se vão além-mar, de onde muitas vezes trazem a palma; peregrinos, se vão ao templo de Galiza, pois a sepultura de Santiago está mais distante da sua pátria que a de qualquer outro apóstolo; romeiros, se vão a Roma que era aonde se dirigiam os meus peregrinos”. ALIGHIERI, Dante. **Vida Nova**. Lisboa: Guimarães Editores, 1993, p. 89.

⁷⁹⁸ PARTIDAS. In: FREI. LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa**, p. 511.

⁷⁹⁹ Existem cinco referências conhecidas da Primeira Partida: na biblioteca do monarca D. João I e do seu filho D. Duarte, na biblioteca do cenóbio de Santa Maria do Bouro, em 1437; no cartório da igreja de Santa Maria do Olival, em Tomar, criticamente datado no dia 29 de Maio de 1462; na colegiada de Santo André de Mafra, em 1474; e na igreja de Santiago de Torres Novas, em 1538. DOMINGUES, José. A tradição medieval das sete partidas em Portugal. *7PartidasDigital. Edición crítica digital de las «Siete Partidas»*, 1, pp. 1-14. Disponível em: <https://7partidas.hypotheses.org/692>. Acesso em: 30 de março de 2022.

⁸⁰⁰ DOMINGUES, José. A tradição medieval das sete partidas em Portugal. *7PartidasDigital. Edición crítica digital de las «Siete Partidas»*, 1, pp. 1-14. Disponível em: <https://7partidas.hypotheses.org/692>. Acesso em: 30 de março de 2022.

⁸⁰¹ LAS SIETE Partidas del muy noble rey don Alfonso el Sabio, glosadas por el lic. Gregorio Lopez, del Consejo Real de Indias de S. M. Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reino, 1843. t. I. Partida 1. tit. XXIV. p. 365.

“Santo Sepulcro de Jerusalém, e outros Santos Lugares, em que nosso Senhor Jesus Cristo nasceu, viveu e tomou morte e paixão pelos pecadores”.⁸⁰² Do mesmo modo, são chamados de peregrinos aqueles que iam a Santiago, mas nem sempre essas diferenças eram precisadas. Por fim, D. Afonso X proclamava a necessidade de se garantir a proteção e defesa dos romeiros e peregrinos.⁸⁰³ Em Portugal, encontravam-se cerca de duzentas albergarias espalhadas pelo reino. Via de regra, elas ofereciam aos peregrinos uma cama ou um fardo de palha, fogo, água e uma refeição, em troca de algumas esmolas.⁸⁰⁴

Entre os séculos XII e XIII, os principais centros de peregrinação em Portugal se localizavam no Entre-Douro-e-Minho e na Beira, pois o sul do país estava majoritariamente islamizado ou havia sido recentemente conquistado. Entre os santuários mais comuns destacavam-se os de São Geraldo de Braga, Santa Maria do Bouro, Senhora da Peneda, Santa Maria do Pombeiro, Nossa Senhora da Oliveira, São Salvador de Valongo, Santo Eleutério, São Mamede, Santa Maria do Lago, São Servando, São Clemenço do Mar; e mais ao sul, Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora das Virtudes, Nossa Senhora do Cabo, Santa Maria da Escada, Santa Maria da Luz e Santa Maria de Belém, entre outros.⁸⁰⁵ No entanto, os mais abastados e corajosos empreendiam suas peregrinações até os grandes santuários, como Santiago de Compostela, Roma e Palestina. Thomas de Kempis, entretanto, advertia, em sua célebre obra *Imitação de Cristo*, que “aqueles que muito viajam e andam de terra em terra peregrinando, raramente se santificam”,⁸⁰⁶ pois ele acreditava que se poderia honrar a Deus intimamente, sobretudo com os exercícios programados da *devotio moderna*, que recomendava a prática do recolhimento como caminho para Deus.⁸⁰⁷

A peregrinação penitencial, como o próprio nome indica, era motivada pelo desejo de expiação dos pecados mais graves, equivalendo à penitência pública.⁸⁰⁸ Nesse sentido, sugere Martim Peres que melhor seria o pecador que cometeu homicídio voluntário ir a

⁸⁰² LAS SIETE Partidas del muy noble rey don Alfonso el Sabio... t. I. Partida 1. tit. XXIV, lei I, p. 365.

⁸⁰³ LAS SIETE Partidas del muy noble rey don Alfonso el Sabio... t. I. Partida 1. tit. XXIV, lei II, p. 365 - 366.

⁸⁰⁴ MARQUES, A. H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa: aspectos de vida cotidiana*, p. 193.

⁸⁰⁵ MARQUES, A. H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa: aspectos de vida cotidiana*, p. 157.

⁸⁰⁶ CEPADA, Isabel Vilarés. *A Linguagem da Imitação de Cristo...* p. 42.

⁸⁰⁷ NASCIMENTO, Aires. Viajar com livros, na construção de si mesmo. *Via Spiritus*. VS 26 (2019), p. 5 – 31. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/vsp/article/view/6840/6277>. Acesso em: 30 de março de 2022.

⁸⁰⁸ ORLANDIS, José. Las peregrinaciones en la religiosidad medieval, p. 607-614.

Roma e lá pedir absolvição a algum bispo.⁸⁰⁹ Roma era considerada a cabeça da Igreja, cidade dos mártires e das catacumbas, local dos restos mortais do apóstolo Pedro⁸¹⁰ – crucificado e enterrado na Via Cornelianiana – e Paulo – decapitado e enterrado na via Ostiense –, bem como era local de veneração das relíquias dos apóstolos Bartolomeu, Tiago Menor, Filipe, Simão, Judas, André e Matias. A peregrinação a Roma ganhou novo vigor após a instituição do ano jubilar de solenidades, marcado em 1300 pelo Papa Bonifácio VIII.⁸¹¹

Por sua vez, Clemente Sánchez de Vercial alerta que aquele que descobrisse o que fora dito em segredo no momento da confissão, se fosse provado “em juízo”, deveria todos os dias da sua vida andar como peregrino ou deveria “andar em penitência de sete a dez anos”, e fosse deposto, se clérigo ou de ordem religiosa.⁸¹² Frequentemente, pois, a peregrinação penitencial era recomendada como prática satisfatória dos pecados públicos, como o homicídio, furtos dos bens da igreja e pecados escandalosos, especialmente cometidos por clérigos. Enfim, chegado ao santuário designado pelo confessor, os fiéis peregrinos podiam se considerar absolvidos de seus pecados.⁸¹³

Nesse sentido, assinala o *Castelo Perigoso* que, depois do Juízo Final, o “danado” ou condenado, por ventura poderia ser salvo se tivesse ido em romaria a Santiago.⁸¹⁴ O próprio monarca D. Manuel I ausentou-se da corte durante dois meses para peregrinar a Santiago de Compostela no verão de 1502.⁸¹⁵ A descoberta do túmulo do apóstolo de São Tiago em torno do século IX abriu espaço para um novo centro de peregrinação, orientado geograficamente em sentido inverso a Roma e Jerusalém e de mais fácil acesso do que os lugares santos da Palestina.⁸¹⁶ Além disso, as peregrinações a Compostela foram favorecidas pela convicção de que Tiago Maior fora o único discípulo, entre os doze, cujo santíssimo corpo teria sido conservado integralmente no mesmo sepulcro, sem desmembramento.⁸¹⁷

⁸⁰⁹ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 213.

⁸¹⁰ As escavações realizadas por ordem do Papa Pio XII nas criptas do Vaticano revelaram indícios de culto prestado ao túmulo de Pedro, antes mesmo da construção da Igreja dedicada ao apóstolo empreendida por Constantino. OURSEL, Raymond. **Pèlerins du Moyen Age**. Paris: Fayard, 1978, p. 5.

⁸¹¹ OURSEL, Raymond. **Pèlerins du Moyen Age**, p. 35.

⁸¹² SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**, p. 327.

⁸¹³ RAMOS-REGIDOR, José. **Teologia do sacramento da penitência**, p. 203-204.

⁸¹⁴ **CASTELO perigoso**, p. 256.

⁸¹⁵ COSTA, João Paulo Oliveira. **D. Manuel**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, p. 122.

⁸¹⁶ MARQUES, José. Peregrinos e peregrinações medievais do Ocidente peninsular nos caminhos da Terra Santa. In: **Estudos em homenagem a João Francisco Marques**. Porto: Universidade do Porto, 2001.

⁸¹⁷ OURSEL, Raymond. **Pèlerins du Moyen Age**, p. 36.

Em linhas gerais, os tratados pastorais não prescreviam diretamente a peregrinação penitencial como forma de satisfação dos pecados, mas indicavam algumas comutações, que nos permitem analisar seu papel e importância no reino português. Por exemplo, alertava o *Livro das Confissões* que o voto de romaria não poderia ser comutado por outra penitência por conta própria, apenas o bispo poderia mudar o voto de romaria por esmola, desde que não fosse voto de ir a Jerusalém.⁸¹⁸ Aliás, voto “quer dizer obrigação e prometimento de algum bem fazer com deliberação do coração”,⁸¹⁹ ou seja, voto era todo bom juramento ou promessa feita a Deus e, por isso, deveria ser rigorosamente cumprida. Entretanto, se porventura o fiel que fez voto de romaria estivesse doente, dever-se-ia dar um prazo para que ele cumprisse a dita penitência, porém, se a “enfermidade [era] perpétua”, poder-se-ia comutar a emenda ajudando os pobres, dando oferta, fazendo jejum e oração e se mais quisesse, dando esmola.⁸²⁰ Enfim, se não houvesse enfermidade, não existia motivo para mudar a peregrinação penitencial, a não ser que as condições da terra ou do tempo não fossem propícias, que faltassem albergarias e pousadas para dar abrigo e alimentar o peregrino durante sua jornada ou o caminho não fosse seguro.⁸²¹

Quanto às mulheres “que são jovens mancebas pelos perigos dos corpos”, poderiam receber dispensa do voto de romaria, dado o risco de serem violentadas durante a peregrinação.⁸²² Também o *Tratado de Confissão* admoestava que o confessor tivesse cautela antes de enviar mulheres e mancebos a “romarias pelo mundo”, pois poderiam facilmente pecar e fazer os outros pecarem, por isso, o confessor deveria determinar outras penitências equivalentes, como ir à igreja, ouvir missa, as horas e as pregações e, enquanto ali estivessem, que se rezasse o pai-nosso, a ave-maria e outras orações com os joelhos no chão. Ora, lembra o tratadista que de nada valeria “grande penitência”, porque os fiéis não conseguiriam cumprir; já a penitência “muito pequena” não seria suficiente para remir os pecados e impedir o penitente de voltarem a pecar; de qualquer modo, toda penitência não cumprida neste mundo seria cumprida no purgatório.⁸²³ Evidentemente, essas comutações se referiam às peregrinações a Roma e a Santiago de Compostela, pois

⁸¹⁸ PÉREZ, Martín. *Livro das Confissões*, p. 251

⁸¹⁹ PÉREZ, Martín. *Livro das Confissões*, p. 239.

⁸²⁰ PÉREZ, Martín. *Livro das Confissões*, p. 252.

⁸²¹ PÉREZ, Martín. *Livro das Confissões*, p. 252.

⁸²² PÉREZ, Martín. *Livro das Confissões*, p. 252.

⁸²³ *TRATADO de Confissão*, p. 31.

o voto de peregrinação a Jerusalém só podia ser alterado pelo Papa ou dispensado quando o fiel participasse das cruzadas.⁸²⁴

Os tratados pastorais portugueses trazem pouquíssimas prescrições sobre a peregrinação, muito provavelmente porque a queda do reino latino de Jerusalém em 1291 dificultou o acesso dos peregrinos à Terra Santa, impondo dificuldades de transporte, devido à interrupção do tráfego marítimo e à destruição do sistema logístico construído ao longo de dois séculos pelos hospitalários⁸²⁵ e pelos templários.⁸²⁶ Malgrado esse contexto, a peregrinação persistiu, adaptando-se às novas condições, inclusive D. Duarte dizia que muito se errava em “não ir ver Nosso Senhor e lugares devotos”.⁸²⁷ Ademais, após a queda do reino latino de Jerusalém, as peregrinações penitenciais deixaram de ser estimuladas para que não se enriquecesse o tesouro dos sarracenos, e as doações piedosas fossem direcionadas às igrejas ocidentais.⁸²⁸ Em resposta às condições impostas pelos Mamelucos, os franciscanos fundaram em 1332 a *Custódia da Terra Santa*, ordem responsável pelo culto católico nas principais igrejas do país e do cuidado dos peregrinos, oferecendo acomodações e roupas de cama, se necessário fosse.⁸²⁹ Essa sistematização da peregrinação à Terra Santa, organizada pela *Custódia*, definiu um itinerário entre Jaffa e Jerusalém, com extensão a Belém e o local do batismo de Jesus às margens do Jordão. Em consequência disso, a peregrinação tornou-se cada vez mais coletiva e com restrição de espaço e tempo, de forma que os peregrinos se amontoavam aos montes nos barcos ancorados na baía de Jaffa por cerca de duas a três semanas.⁸³⁰

A peregrinação aos lugares santos e mais precisamente ao Santo Sepulcro traduz uma clara busca pelo Cristo histórico, ou seja, aquele que sofreu como homem e que, por

⁸²⁴ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 252.

⁸²⁵ A Ordem Militar do Hospital foi reconhecida em 1113 por Pascoal II, através da bula *Pie postulatio voluntatis*, filiando a ordem a alguns hospícios europeus. ANDRADE, Maria Filomena Andrade; PINA, Isabel Castro; SANTOS, Bernardo Vasconcelos e (Dir.); SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. **Ordens Religiosas em Portugal: das Origens a Trento. Guia Histórico**. Lisboa: Livros Horizontes, 2006, p. 467.

⁸²⁶ A Ordem do Templo foi fundada por um grupo de nove cavaleiros em 1120. Sob a direção de um mestre, Hughes de Payns, os frades consagraram-se à proteção dos peregrinos que se dirigiam aos lugares santos, comprometendo-se a viver em castidade, pobreza e obediência, como cavaleiros de Cristo. O modo de vida dos templários é reconhecido pelo concílio de Troyes em 1129 e consagrado pela constituição *Omne datum optimum* de Inocêncio II em 1139. ANDRADE, Maria Filomena Andrade; PINA, Isabel Castro; SANTOS, Bernardo Vasconcelos e (Dir.); SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. **Ordens Religiosas em Portugal**, p. 461.

⁸²⁷ DUARTE. **Leal Conselheiro**, p. 258.

⁸²⁸ GRABOÏS, Aryeh. **Le pèlerin occidental em Terre sainte au Moyen Âge**. Paris, DeBoeck Université, 1998, p. 69.

⁸²⁹ GRABOÏS, Aryeh. **Le pèlerin occidental em Terre sainte au Moyen Âge**, p. 47-48.

⁸³⁰ GRABOÏS, Aryeh. **Le pèlerin occidental em Terre sainte au Moyen Âge**, p. 48.

isso, possibilitava que o fiel imaginativamente compartilhasse de suas dores e assim expiasse os pecados cometidos. Nesse sentido, recomendava Ludolfo de Saxônia que os “peregrinos na penitência” encontrassem força para continuar a peregrinação, trazendo à memória o caminho que Cristo percorreu e carregando uma cruz, “pois se nosso Salvador tão cansado e com tanto doesto por nós quis padecer”, por que nós não suportamos um pouco de “trabalho de caminho” – pela peregrinação – e com nossa honra?⁸³¹

Imbuídos de uma sobrenatural nostalgia, isto é, da busca por um passado sagrado, Jerusalém tornou-se a peregrinação mais requerida entre os devotos, pois ali se encontrava o Santo Sepulcro, túmulo mais venerado pelos cristãos. Legitimado pela herança bíblica, o Santo Sepulcro tornou-se o principal centro espiritual da terra, local de encontro com Jesus Cristo; prefigurando uma identificação espiritual do peregrino com a vida de Cristo, portanto, de *imitatio Christi*,⁸³² o fiel peregrinava a caminho do Santo Sepulcro sacrificando seu corpo, como Jesus rumou à crucificação. Jesus não era a terra, mas passara por lá, o que bastava para transfigurar o local, transformando-a em terra santa.⁸³³

O chamado *Livro das romarias e peregrinações de toda a Terra Santa* (Códice 443 da Coleção Pombalina da Biblioteca Nacional de Portugal) – obra anônima, traduzida do latim para a língua portuguesa, provavelmente no final do século XV –, descreve um itinerário feito a Jerusalém, uma espécie de guia do peregrino,⁸³⁴ subdividido em dezesseis capítulos.⁸³⁵ Nas palavras do próprio autor, o pequeno itinerário inclui “as Romarias e peregrinações de toda a Terra Santa por onde agora os peregrinos andam e onde visitam, e nos lugares onde é assinado o sinal da Cruz, ali é plenária remissão a culpa e pena”, ou seja, as romarias e peregrinações satisfaziam todos os pecados cometidos. Em seguida, o autor explica que as peregrinações correspondiam a “sete anos

⁸³¹ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. III, 2012, p. 211-212.

⁸³² GRABOÏS, Aryeh. **Le pèlerin occidental em Terre sainte au Moyen Âge**, p. 11-12.

⁸³³ MARTINS, Mário. Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média. **Revista Portuguesa de História**. Coimbra, Tomo V. Homenagem a Gama Barros, Vol. II, 1951, p. 202.

⁸³⁴ MARTINS, Mário. Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média, p. 204.

⁸³⁵ O *Livro das romarias e peregrinações de toda a Terra Santa* conta com dezesseis capítulos, nomeadamente: “Primeiramente se começam as Romarias da Cidade de Jope hoje chamada Jaffa, até Jerusalém; As peregrinações da Cidade de Belém; As peregrinações do Vale de Josafá; As peregrinações do Monte Santo Olivete; As peregrinações do Valle de Siloé; As Peregrinações do Santo Monte de Sião; As peregrinações de Belém; As peregrinações de Betânia; As peregrinações do Rio Jordão; As Peregrinações da Montanha da Judeia; As peregrinações do Valle de Membre; As peregrinações de Nazaré; Peregrinações de Damasco; Peregrinações do Santo Monte de Sinai; Peregrinação da terra do Egito. **PEREGRINAÇÃO e lugares da Terra Santa**. Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda, 1983.

e sete quaresmas de indulgência, as quais foram concedidas pelo Santo Padre Silvestre, a rogos do grande Imperador Constantino e de sua mãe Santa Helena”.⁸³⁶

No primeiro capítulo da obra, intitulado *Primeiramente se começam as Romarias da Cidade de Jope hoje chama Jaffa, até Jerusalém*, o autor anônimo ensinava que os peregrinos que fossem a Jaffa bem confessados e contritos receberiam remissão de todos seus pecados.⁸³⁷ Adiante, o autor descrevia minuciosamente o que se encontra em Jaffa, como um penedo⁸³⁸ onde São Pedro pescou, e o porto onde o profeta Jonas pegou um navio para Társis para fugir da face de Deus.⁸³⁹ Outros monumentos religiosos, como na Síria e no Egito, também eram contemplados. A obra indica, por exemplo, que no Egito o peregrino encontraria na cidade de Mesana ou de Caim muitas igrejas cristãs, entre as quais a Igreja de Santa Bárbara, onde se encontram seus restos mortais, bem como o rio que vem do Paraíso terrestre, a vinha de bálsamo, o mosteiro de São Paulo e Santo Antônio e outros padres do ermo.⁸⁴⁰ A obra como um todo era bastante objetiva e impessoal, mas certamente foi escrita por alguém que peregrinou por estes lugares. Particularmente quando se refere às peregrinações de Nazaré, o autor assinala que, na cidade de Ciro, onde Cristo curou a filha da Cananea,⁸⁴¹ ele não peregrinou por temor dos bárbaros,⁸⁴² ou seja, por receio da violência dos infiéis muçulmanos, deixou de peregrinar a Ciro.

Ora, um peregrino é um penitente que se propõe a satisfazer seus pecados, já um cruzado,⁸⁴³ destinado a defender a Terra Santa, era um penitente para quem o risco de morte e combate se somava ao das peregrinações.⁸⁴⁴ Na época das cruzadas, difundiu-se a prática das peregrinações expiatórias em defesa do reino latino, ou seja, a possibilidade

⁸³⁶ PEREGRINAÇÃO e lugares da Terra Santa, p. 186.

⁸³⁷ PEREGRINAÇÃO e lugares da Terra Santa, p. 186.

⁸³⁸ “Grande pedra; fraga”. PENEDO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Vol. III, p. 427.

⁸³⁹ Jonas 1, 3. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 1923.

⁸⁴⁰ PEREGRINAÇÃO e lugares da Terra Santa, p. 186.

⁸⁴¹ Mateus 15, 21-28. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2031.

⁸⁴² PEREGRINAÇÃO e lugares da Terra Santa, p. 193.

⁸⁴³ As cruzadas foram um movimento armado impulsionado pela defesa e reconquista da Terra Santa, especialmente nas regiões da Síria e Palestina, entre os séculos XI e XIII. As cruzadas foram oficialmente instituídas no Concílio de Clermont em 25 de novembro de 1095, proferida pelo papa Urbano II para cerca de 250 bispos. A principal intensão das cruzadas era reconquistar Jerusalém e combater os pagãos em troca de indulgências plenárias, remissão total de toda penitência ainda não comprida pelos pecados confessados. Cf. RICHARD, Jean. **Histoire des Croisades**. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1996; HEERS, Jacques. **Histoire des Croisades**. Paris: Perrin, 2014.

⁸⁴⁴ BRETTEL, Paul. L’errance pénitentielle dans la littérature édifiante du Moyen Âge. In : **Bouleversants voyages : Itinéraires et transformations** [en ligne]. Perpignan: Presses universitaires de Perpignan, 2000 (généré le 30 mars 2022). Disponível em: <http://books.openedition.org/pupvd/29159>. Acesso em: 30 de março de 2022.

de combinar uma peregrinação penitencial ao serviço armado.⁸⁴⁵ Segundo Ludolfo de Saxônia, o “perdão acabado” era destinado, nas palavras do Papa, a todo aquele que saísse “em cruzada em ajuda da Terra Santa”.⁸⁴⁶ Do contrário, advertia o tratadista, se algum cruzado logo morresse durante o combate não seria plenamente perdoado e não entraria no Paraíso, porque não houve tempo para emendar-se, por isso, recomendava Ludolfo de Saxônia que aqueles pecadores que não trabalhassem lealmente, fossem negligentes, preguiçosos ou não trabalhassem com fé e amor como deviam fazer, que fossem “por Jesus Cristo a morte tomar”.⁸⁴⁷

O sacrifício da cruzada era considerado capaz de satisfazer os pecados cometidos e, dessa forma, garantir a salvação. O cronista Rui de Pina, na *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*, define como cruzada a expedição a Ceuta de 1415, pois a tomava como imbuída por uma “devota esperança” de redenção para os que nela morressem. Conta o cronista que Frei João, Provincial do Carmo e Bispo de Ceuta e mais tarde Bispo de Guarda,⁸⁴⁸ confortava “com muitas letras e boa eloquência” os cristãos destinados ao combate, e os animava com a *Bula da Cruzada*⁸⁴⁹ que carregava e com a eucaristia,

⁸⁴⁵ GRABOÏS, Aryeh. *Le pèlerin occidental em Terre sainte au Moyen Âge*, p. 67-68.

⁸⁴⁶ As conquistas territoriais na Terra Santa foram efêmeras, mas a Reconquista cristã na Península Ibérica gerou os reinos cristãos das Astúrias, de Leão, Castela, Aragão, Navarra e Portugal. A Reconquista durou quase oito séculos, do século VIII ao século XV, e recebeu a chancela de Cruzada em 1063 pelo papa Alexandre II. Em Portugal, o processo de Reconquista termina em 1249 com a tomada de Silves, Alvor e Albufeira. No século XV, o ataque a Gibraltar e às praças fortes de Marrocos pode ser entendida como uma continuação da Reconquista cristã. Ceuta, importante porto marroquino foi conquistado em 1415, época em que o perigo turco no Oriente inquietava a Europa cristã; inclusive em 1418 Portugal obtém uma Bula de cruzada do Papa Martinho V. Conquistar Ceuta era importante porque dava acesso ao mercado mediterrâneo e ao mercado sudanês do metal amarelo e de escravos. Entretanto, devido aos altos custos de manutenção de Ceuta e do agravamento da inflação, a política de guerra na África só será retomada a partir de 1433, quanto então em 1437, igualmente sob a autorização do Pontífice e da obtenção da Bula de Cruzada em 1437, os portugueses atacam Tânger. AZEVEDO, Carlos Moreira. **História Religiosa de Portugal. Volume I: Formação e limites da cristandade**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000, p. 103; MARQUES, A. H. de Oliveira. **Portugal na crise dos séculos XIV e XV**, p. 542-543; GODINHO, Vitorino Magalhães. **A expansão quatrocentista portuguesa**. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2008, p. 163-164; BERTOLI, André Luiz. Guerra, Legitimação e Poder no norte da África. As fontes portuguesas (1415-1471). *Roda da Fortuna*. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo 2013, Volume 2, Número 1-1 (Número Especial), pp. 335-353. Disponível em: <https://run.unl.pt/handle/10362/13298>. Acesso em: 30 de março de 2022

⁸⁴⁷ PÉREZ, Martín. *Livro das Confissões*, p. 371.

⁸⁴⁸ PINA, Rui de. *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*. In: **Crônicas de Rui de Pina**. Ed. M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão Editores, 1977, p. 523.

⁸⁴⁹ “Bulas *Rex Regum* destinadas a três reis portugueses: D. João I, D. Duarte e D. Afonso V. A primeira foi concedida por Martinho V, a 04 de abril de 1418, para a defesa de Ceuta e conquista de territórios circunvizinhos. a segunda foi concedida por Eugénio IV, a 08 de setembro de 1436, antes do ataque à Tânger; e a terceira, também de Eugénio IV, concedida a 05 de janeiro de 1443, pouco antes da morte em cativeiro do infante D. Fernando. Nelas foi ordenado que os prelados pregassem a Cruzada na Cristandade sempre que os respectivos governantes portugueses solicitassem; também foi concedida a indulgência plenária e todas as imunidades e privilégios dos cruzados na Terra Santa para todos os combatentes e quem os financiasse; e, quanto ao direito de conquistas, a primeira bula reconhecia a Portugal todas as terras

mostrando e dizendo em alta voz palavras “de tanto esforço, fé e devoção”, e com lágrimas nos olhos, que os cristãos sem receio “se dispunham aos perigos”, escolhendo perderem suas vidas para salvar suas almas.⁸⁵⁰

Um dos benefícios espirituais da Bula da Cruzada de Inocêncio VIII⁸⁵¹ foi, inclusive, a concessão de indulgência⁸⁵² aos fiéis que contribuíssem para as despesas na guerra da África, através de um *Certificado de indulgência*.⁸⁵³ Trata-se de uma folha volante, impressa em língua portuguesa entre 1486 e 1493 e guardada em dois exemplares na Biblioteca da Universidade de Cambridge; o texto repete-se ao longo de seis blocos, pois cada contribuinte receberia um comprovante.⁸⁵⁴ Ali são sintetizados os benefícios espirituais concedidos pela Bula da Cruzada: “Inocêncio. Papa oitavo fez a alma de... participante para sempre em todos os sacrifícios, jejuns, orações, disciplinas, esmolas e em todos os outros bens que se fazem e farão em toda universal Igreja [...]”.⁸⁵⁵ Através do *Certificado de indulgência*, o papa ainda concedia perdão às almas dos cristãos, em troca de uma contribuição pecuniária, “por dois reais de prata, para curar doentes que na guerra da África adoecem e edificar e ornamentar as igrejas nos lugares que dos infiéis se

conquistadas, enquanto as demais salvaguardavam os direitos de Castela sobre determinados territórios em África”. BERTOLI, André Luiz. Guerra, Legitimação e Poder no norte da África. As fontes portuguesas (1415-1471), pp. 335-353.

⁸⁵⁰ PINA, Rui de. Chronica do Senhor Rey D. Duarte. In: **Crônicas de Rui de Pina**, p. 556.

⁸⁵¹ Inocêncio VIII concede a Portugal a última bula da cruzada, *Orthodoxe fidei*, de 18 de fevereiro de 1486, exortando os fiéis a ajudarem, com sacrifícios pessoais e dádivas pecuniárias a guerra da África em troca de indulgências. Em 19 de fevereiro de 1491, a bula *Orthodoxe fidei* é renovada pela bula *Ut ea quae* que estende a concessão de indulgências às almas do Purgatório.

⁸⁵² As indulgências, vale ressaltar, ganham solidez a partir do final do século XI e eram prerrogativa papal, garantindo ao beneficiário uma redução parcial ou total da penitência. Via de regra, essa redução poderia ser adquirida segundo o princípio de comutação, quando pela esmola se ganha a indulgência para substituir alguma outra penitência determinada pelo confessor; ou quando o Papa decide distribuir parte dos méritos acumulados pela Igreja para dispensa de qualquer outra penitência, como é o caso das cruzadas. O objetivo da indulgência é perdoar ou comutar a penitência e não perdoar os pecados, pois somente a confissão auricular pode conceder a absolvição. Além disso, o que legitima a concessão de indulgência é o tesouro espiritual acumulado pela Igreja, desde a Paixão de Cristo até o momento da concessão. Martim Peres enumera seis condições para que o fiel receba o benefício da indulgência. Primeiramente, a indulgência deve ser outorgada pelo supremo pontífice ou por alguém habilitado para esse fim; a esmola concedida pela indulgência deve ser destinada a uma obra legítima e digna como a hospitais e santuários; a indulgência deve aliviar uma determinada pena que não podia ser cumprida pelo fiel; o penitente deve confiar e ter fé no poder de seus prelados; o fiel deve estar em estado de graça, isto é, deve ter recebido previamente a absolvição; e, finalmente, o valor concedido pela indulgência deve ser equivalente à pena perdoada. ANSELMO, Artur. **Origens da imprensa em Portugal**, p. 39; BALOUP, Baniel. La muerte y la penitencia en la predicación de las indulgencias en Castilla a finales de la Edad Media. *Edad Media. Revista de Historia*, 6 (2003-2004) pp. 61-89; PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 368-369.

⁸⁵³ **CERTIFICADO de indulgências de Inocêncio VIII**. Lisboa? entre 1486 e 1493. Disponível em: <https://purl.pt/22009>. Acesso em: 30 de março de 2022.

⁸⁵⁴ ANSELMO, Artur. **Origens da imprensa em Portugal**, p. 107.

⁸⁵⁵ INCUNÁBULOS. In: FREI. LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário de Literatura Medieval Galego e Portuguesa**, p. 325.

tomarem”.⁸⁵⁶ No entanto, a “Bula dos Cativos da Cruzada”, ensina D. Diogo Ortiz, poderia absolver os penitentes quantas vezes se confessassem, porém era necessário ter notícia desses casos, porque a absolvição de pecados graves cabia somente ao Santo Padre, o Papa.⁸⁵⁷

Proporcionalmente à falta, a peregrinação ou o combate aos mouros quitavam grande parte dos pecados cometidos e até mesmo os pecados esquecidos. Já aqueles que se colocavam em defesa da Terra Santa teriam todos os pecados perdoados. Mesmo que o fiel morresse nas cruzadas, antes da penitência cumprida, teria direito ao Paraíso.⁸⁵⁸ Nesse período, o combate contra os muçulmanos conta com o reconhecimento e apoio papal, e conseqüentemente com a promulgação de bulas papais que legitimavam a exortação penitencial a todo cruzado que peregrinasse pela Terra Santa ou qualquer outro lugar dominado por muçulmanos, como parte da Península Ibérica e do Norte da África.

Estabelecidas as emendas referentes aos pecados carnis, o terceiro capítulo será dedicado a examinar as práticas de satisfação dos bens temporais da fortuna, tais como a esmola, a restituição dos bens alheios e, por fim, a excomunhão. São emendas que se cumprem pela reparação do mal cometido contra o próximo, como o furto, a usura, o falso testemunho etc. Desse modo, para além dos pecados veniais reparados pela satisfação dos bens da alma e dos pecados mortais reparados pela satisfação dos bens do corpo, os pecados cometidos contra o próximo deveriam ser satisfeitos pelos bens temporais da fortuna; assim, a absolvição se dava apenas quando o dano fosse reparado e os bens restituídos.

⁸⁵⁶ **CERTIFICADO de indulgências de Inocência VIII.** Lisboa? entre 1486 e 1493. Disponível em: <https://purl.pt/22009>. Acesso em: 30 de março de 2022.

⁸⁵⁷ ORTIZ, D. Diogo. **O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz**, p. 281-282.

⁸⁵⁸ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 368.

CAPÍTULO 3 A SATISFAÇÃO DOS BENS TEMPORAIS DA FORTUNA

Juntamente com as formas de satisfação referentes aos bens da alma e aos bens do corpo, completam a tripartição penitencial aquelas relativas à correção ou retratação pelos pecados cometidos contra o próximo. No capítulo XCIX do *Sacramental*⁸⁵⁹, intitulado “da restituição das coisas alheias”, Clemente Sánchez de Vercial⁸⁶⁰ apregoa que o homem não poderia ser perdoado enquanto não restituísse o que tomou do seu próximo, tal como os eclesiásticos que tomam os bens da igreja para proveito próprio ou dão os bens da igreja às “mulheres desonestas com que pecam ou [dão a] jograis ou a rufiões⁸⁶¹”; ou aqueles que tomam os bens dos romeiros e peregrinos que morrem durante o itinerário;⁸⁶² e até mesmo os que acusam o próximo de crime por malícia, isto é, com o propósito de prejudicá-lo. Aliás, na maioria dos casos, como o de denúncia infundada, o acusado deveria ser restituído também pelo dano causado contra a sua fama, “a qual se deve restituir” dizendo publicamente que “mentiu por sua boca”.⁸⁶³

Restituir os danos causados ao próximo era uma das formas de reparação do furto, condenado especialmente pelo sétimo mandamento: “não farás furto”, isto é, não tomar as coisas alheias contra a vontade de seu senhor, “com cobiça de a ganhar e ter para si”.⁸⁶⁴ De maneira geral, a reparação dos pecados cometidos contra o próximo ou a favor do próximo é apontada nas fontes como o terceiro e último tipo de satisfação: a satisfação dos bens temporais da fortuna. Conceder esmola era a principal prática de reparação, e a sua efetivação organizava-se, sobretudo, em torno das sete obras de misericórdia corporais: visitar, dar de comer, dar de beber, remir, vestir, dar pousada e enterrar o próximo.⁸⁶⁵

A esmola era largamente recomendada pelos tratadistas como reparação do pecado da avareza, assim, além de ajudar o próximo, o fiel expiava o próprio pecado.

⁸⁵⁹ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. Tradução de José Barbosa Machado. S/L: Vercial, 2010.

⁸⁶⁰ De acordo com José Barbosa Machado, Clemente Sánchez de Vercial (1370-1426) foi um bacharel em leis, cônego da catedral de León e arcediogo de Valderas. Começou a escrever o *Sacramental*, como ele próprio indica no prólogo da obra, em Sigüenza a 3 de agosto de 1421, e finalizou o texto na cidade de Leão em março de 1423.

⁸⁶¹ “O mesmo que rufião: indivíduo que vive à custa das prostitutas; alcoviteiro”. REFIÃO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. IV, p. 64.

⁸⁶² SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. p. 312 e 313.

⁸⁶³ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. p. 315.

⁸⁶⁴ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. p. 70.

⁸⁶⁵ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. p. 281-282.

Ademais, a esmola e as práticas caritativas compõem a “tríade penitencial”: oração, jejum e esmola. Em outras palavras, a tríade traduzia respectivamente a restituição da alma, a restituição do corpo e a restituição do outro. A esmola tinha uma dupla finalidade, ajudava o próximo e expiava a culpa. De fato, Clemente Sánchez de Vercial definia os efeitos da prática da esmola de três maneiras: a primeira era a contrição, “como a água destrói o fogo, assim a esmola destrói o pecado”; a segunda era a compaixão e a misericórdia do próximo, “que é quando o homem se dói do dano e males e adversidades que vem a seu próximo” como se tivessem ocorrido com ele próprio; a terceira, por fim, era dar os bens ao próximo, “a qual se estende da esmola temporal e espiritual”, ou seja, se cumpria pela prática das sete obras de misericórdia corporais e pelas sete obras de misericórdia espirituais.⁸⁶⁶

Como a esmola, a excomunhão também tinha uma dupla finalidade, pois através da exclusão do fiel da comunidade e da Igreja procurava-se afastar o fiel do próximo para não o “contaminar” com o pecado e, ao mesmo tempo, para redimir o pecador pelo poder das chaves – fundamento da autoridade da Igreja. A excomunhão manifestava-se publicamente e possuía dois graus: a excomunhão menor e a excomunhão maior.⁸⁶⁷ Segundo Martim Peres, a excomunhão maior era a sentença para cinquenta e cinco tipos de pecados, e se caracterizava pela privação do fiel dos sacramentos da Santa Igreja e da comunhão com o próximo, pois nenhum homem poderia estar com ele, nem para comer, nem para beber; não se deveria saudá-lo, nem com ele falar; não deveria lhe dar a paz, mas poderia lhe dar esmolas, contanto que ele não comesse com os outros.⁸⁶⁸ Por outro lado, a excomunhão menor não privava o fiel do convívio com outros homens, mas proibía o recebimento dos sacramentos.⁸⁶⁹ Enfim, a autoridade atribuída a Pedro exercitava-se em unidade íntima com a comunidade, que tinha a tarefa de excomungar ou de readmitir à comunhão. Excluir ou readmitir o fiel da comunidade não era um ato meramente social, já que tinha repercussão no céu, pois a readmissão na terra reabria as portas do paraíso. Ademais, a excomunhão e a posterior readmissão do fiel à comunidade

⁸⁶⁶ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. p. 281-282.

⁸⁶⁷ PRODI, Paolo. **Uma História da Justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 280.

⁸⁶⁸ PÉREZ, Martín. PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. Ed. José Barbosa Machado e Fernando Torres Moreira. Braga: Edições Vercial, 2013, p. 39.

⁸⁶⁹ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 56.

aconteciam com um determinado espaço de tempo, em que ao pecador podia cumprir sua penitência para ser readmitido.⁸⁷⁰

Em suma, a satisfação dos bens temporais da fortuna caracterizava-se pela necessidade do próximo para o cumprimento da pena determinada pela Igreja, pois, via de regra, o pecado era cometido contra o próximo, por isso, o outro era seu principal destinatário. Assim, a culpa só poderia ser expiada quando o dano causado contra o próximo fosse reparado. Se o ofendido precisasse ser recompensado, todo o processo de confissão e expiação deveria ser mais ou menos público, pois somente dessa forma as partes opostas poderiam ser reconciliadas. Na prática, a maioria das penitências eram cumpridas publicamente, justamente porque a maioria delas demandava algum tipo de recompensação para o ofendido.⁸⁷¹ Vale ressaltar que o objetivo do castigo penitencial ia muito além da compensação que era devida pelo prejuízo causado, pois o castigo da penitência deveria conduzir o pecador ao arrependimento e ao esforço de não recair no mesmo pecado, sobretudo quando se tratasse de prejuízo aos bens alheios.⁸⁷²

Distingua a *Vita Christi* que se o pecado tivesse sido cometido às escondidas, então o próximo deveria ser “repreendido escondidamente”, mas se o pecado fosse público, o pecador devia “ser castigado publicamente”, para que os espectadores, que se escandalizaram, fossem edificados e melhorassem sua própria conduta, inspirados na execução da penitência pública.⁸⁷³ Ou seja, o castigo tinha a força de exemplo. Procurava-se com ele e com a sua publicidade – muitas vezes prolongada pela exposição –, após a consumação da pena, evitar a repetição dos mesmos erros e crimes, pelo medo provocado pela aplicação da justiça.⁸⁷⁴

Nas palavras do tratadista do *Sacramental*, o cumprimento da emenda pública poderia ser praticado através da romaria, levando os pés cingidos com ferro ou corda ou andando descalço e nu pela Igreja. Segundo o autor, a penitência pública poderia ser recomendada por quatro razões: a primeira, porque todo pecado público deve ter emenda

⁸⁷⁰ ALEXANDRE, Hélder Miranda. **A figura do penitenciário no desenvolvimento histórico canônico do sacramento da penitência**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2013.

⁸⁷¹ MEENS, Rob. The Practice and Literature of Penance. In: Reynolds P. (Ed.). **Great Christian Jurists and Legal Collections in the First Millennium**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

⁸⁷² ESPÍRITO SANTO, Arnaldo do. Imagem da sociedade nos Livros Penitenciais. In: MORA, Carlos de Miguel (Coor.). **Vt par delicto sit poena: crime e justiça na Antiguidade**. Coimbra: Universidade de Aveiro, 2005.

⁸⁷³ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Ed. de José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, vol. II, 2013, p. 356.

⁸⁷⁴ TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. **Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 31-32.

pública; a segunda porque aquele que gravemente peca deve sofrer abalo e sentir vergonha; a terceira para que fosse exemplo e castigo aos que o vissem; por fim, a quarta, para que os que assistissem a penitência se arrependessem e não se desesperassem por graves pecados.⁸⁷⁵ Portanto, a institucionalização da confissão auricular no IV Concílio de Latrão de 1215 não conseguiu pôr fim às penitências públicas, que coexistiram com as penas privadas, mas motivou a execução de penas mais brandas.⁸⁷⁶

O *Tratado de Confissom* elenca uma série de penitências públicas no capítulo intitulado “Da penitência por outras coisas desvairadas”.⁸⁷⁷ Quem fizesse pecado grande em praça pública, por exemplo, deveria igualmente redimi-lo abertamente; aquele que fizesse penitência às portas da igreja e voltasse a cometer o mesmo pecado deveria fazer dez anos de penitência; os homens que pecassem por sacrilégio, atacando a igreja ou dela tirando algum bem, deveriam fazer sete anos de penitência, dos quais, pelos primeiros dois anos, deveriam ser excluídos da igreja; os pais e as mães que rompessem o noivado de seus filhos deveriam “ser removidos da comunhão”.⁸⁷⁸ O cumprimento de penas públicas não só tinha a finalidade de propagar o exemplo a toda a comunidade, mas também pretendia salvaguardar a fama do cristão e minimizar o escândalo causado à igreja. Ou seja, na medida em que a pena fosse cumprida publicamente, a comunidade entendia que a ordem havia sido restaurada e, ao mesmo tempo, restituía ao pecador, “regenerado” pela penitência, seu papel na ordenação social, restabelecendo sua fama.⁸⁷⁹ Com isso, a igreja evitava escândalos que viessem a denegrir sua autoridade, pois ela – a Igreja – estava incumbida de administrar o plano secular através de ferramentas espirituais.

Em vista disso, o objetivo do capítulo em questão é analisar os bens temporais da fortuna, isto é, emendas que expiavam o pecado cometido contra o próximo e que, ao fim e ao cabo, serviam para preservar e aperfeiçoar as relações comunitárias, a partir, sobretudo, da assistência aos pobres, do pagamento de dívidas, do sufrágio, do perdão, da excomunhão ou da reintegração do fiel à comunidade e à Igreja. Recordamos que a

⁸⁷⁵ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. p. 219.

⁸⁷⁶ VINCENT, Catherine. Rites et pratiques de la pénitence publique à la fin du Moyen Âge : essai sur la place de la lumière dans la résolution de certains conflits. **Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public**. Année 2000, 31, pp. 351-367.

⁸⁷⁷ “Alucinado; louco; imprudente”. DESVAIRADO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. II, p. 134.

⁸⁷⁸ **TRATADO de Confissão**. Braga: Edições Vercial, 2003, p. 30.

⁸⁷⁹ LIDA DE MALKIEL, Maria Rosa. **La Idea de la Fama en la Edad Media Castellana**. Espanã: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 99-100.

satisfação dos bens temporais da fortuna, isto é, do outro, não excluía a prática da satisfação da alma e da satisfação do corpo; pelo contrário, complementavam a reparação feita em benefício do próximo, porque a emenda nascia pelo arrependimento, pela vergonha e pela humilhação, emoções internas que se externalizavam corporalmente e disciplinavam o corpo, para que então, limpo e reconciliado com Deus e consigo mesmo, o fiel se harmonizasse com sua coletividade.

3.1. A bem-aventurança dos misericordiosos

A esmola era “obra de misericórdia muito verdadeira”, segundo o *Sacramental*. Como já referido, a esmola dependia intimamente da contrição, destruía o pecado, gerava compaixão pelo próximo e se efetivava na partilha dos próprios bens.⁸⁸⁰ Igualmente para o *Cathecismo Pequeno*, a “misericórdia era o efeito interior da caridade”, enquanto o ato exterior da caridade era a “liberalidade”, ou seja, a generosidade. Assim, “o misericordioso estima a miséria alheia como se fosse sua”, e logo se entristece e socorre o próximo com sua própria miséria, dando-lhe esmolas.⁸⁸¹ A misericórdia era considerada uma das consequências da caridade, uma virtude teologal, graça divina. Sendo assim, a misericórdia operava no mundo secular em forma de misericórdia.⁸⁸²

Em outras palavras, a premissa da prática caritativa era a misericórdia. O incunábulo *Explicação das obras de misericórdia*,⁸⁸³ provavelmente escrita por frei Luís de Melgaço – uma pequena obra alcobacense escrita em língua vernácula no século XV –, explicita que a misericórdia de Deus surgiu em virtude do pecado, isto é, sem pecado não havia misericórdia, assim como a enfermidade gerava “a arte da Física” e o perigo de morte gerava a “mezinha”.⁸⁸⁴ Para “ganhar a misericórdia de Deus”, explica o autor, o fiel deveria dar todos os seus bens aos pobres em remissão dos pecados, pois, segundo o sermão das bem-aventuranças, “bem aventurado são os misericordiosos, porque

⁸⁸⁰ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*. p. 282.

⁸⁸¹ ORTIZ, Diogo. *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz*, p. 218.

⁸⁸² MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y dependientes*: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes. Traducción de Beatriz Martínez de Mugía. Barcelona, España: Espasa Libros, 2001, p. 147.

⁸⁸³ *A Explicação das Obras de Misericórdia* – Códice alcobacense do século XV, encontra-se na Biblioteca Nacional de Portugal.

⁸⁸⁴ A EXPLICAÇÃO das Obras de Misericórdia – Códice alcobacense do século XV. Volume 2, Anexo documental. In: SILVA, André Costa Aciole de (org.). “**Queremos e mandamos(...) que o dito hospital(...) cure os enfermos(...): Poder e medicina no Hospital de Nossa Senhora do Pópulo (séc. XV-XVII)**”, 2005. 162 f. Tese (Doutorado) - Programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás, 2005, p. 23.

receberão misericórdia”. Além disso, também se poderia ganhar misericórdia perdendo o próximo, como solicitado na oração do Pai-Nosso; por contrição, confessando os pecados e fazendo emenda deles; e, por último, fazendo oferenda e doação em sacrifício.⁸⁸⁵ Portanto, a misericórdia era a recompensa espiritual dada àqueles que partilhavam os próprios bens em benefício do próximo. Isso significa que o objetivo da prática caritativa dispensava recompensas materiais, mas de modo nenhum era gratuita,⁸⁸⁶ pois esperava-se, por meio dela, a remissão dos pecados e consequentemente a beatitude celeste.

O Livro da Virtuosa Bemfeitoria, tratado de doutrina moral e política escrito entre 1418 e 1425, do infante D. Pedro – corrigido por seu confessor Fr. João Verba –, elenca as quatro motivações “para o bem fazer”. Primeiramente, como imagem e semelhança de Deus, o homem naturalmente deveria seguir a “bondade de Deus, sua misericórdia e grandeza”. Em segundo lugar, a misericórdia é ensinada pelas Sagradas Escrituras, por isso, admoesta o primeiro capítulo da Segunda Carta de Pedro “a fazer o bem ao próximo, havendo misericordiosa compaixão das suas necessidades”, porém, a virtuosa misericórdia não deveria se reduzir à “corporal compaixão”, como as obras de misericórdia corporais, mas dever-se-ia trabalhar para oferecer igualmente “o coração pelas mínguas alheias”, como o perdão e as demais obras de misericórdia espirituais. O argumento do Infante era de que, ainda que as virtudes trouxessem mais dores e trabalhos do que prazeres carnis, não se podia desprezá-las, pois eram o caminho para o Paraíso. A terceira motivação para fazer o bem era a própria bondade do ato, já que, sendo uma prática virtuosa, fazia-se necessário desejar “dar benefício”. Por fim, a quarta motivação eram os antigos exemplos, especialmente os de avareza, para que o homem seguisse o caminho contrário; era o caso, por exemplo, da avareza de Caim contra seu irmão Abel, cometendo o primeiro homicídio.⁸⁸⁷

De acordo com Clemente Sánchez de Vercial, todos os homens deveriam dar esmolas daquilo que sobrasse ou fosse supérfluo para si; no entanto, a prática da esmola deveria respeitar nove critérios ou condições. Primeiramente, era melhor que a esmola

⁸⁸⁵ A EXPLICAÇÃO das Obras de Misericórdia – Códice alcobacense do século XV. Volume 2, Anexo documental. “**Queremos e mandamos(...) que o dito hospital(...) cure os enfermos(...): Poder e medicina no Hospital de Nossa Senhora do Pópulo (séc. XV-XVII)**”. 2005. 162 f. Tese (Doutorado) - Programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás, 2005, p. 26.

⁸⁸⁶ AZEVEDO, Carlos Moreira. **História Religiosa de Portugal. Volume I: Formação e limites da cristandade**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000, p. 460.

⁸⁸⁷ PEDRO; VERBA, João. *O Livro da Virtuosa Bemfeitoria*. In: ALMEIDA, Manuel Lopes (dir.). **Obras dos Príncipes de Avis**. Porto: Lello & Irmão, 1981, p. 567-574.

fosse dada a um cristão do que a um infiel ou herege; secundariamente, dever-se-ia considerar o ofício de quem recebia a esmola; em terceiro lugar, dever-se-ia considerar o lugar, pois quanto mais secreto, mais efetiva seria a esmola; quarto, dever-se-ia considerar o tempo; quinto, a quantidade da esmola; sexto, dever-se-ia considerar o parentesco, priorizando quem é parente ou, caso fosse este mais santo, um estranho; em sétimo lugar, dever-se-ia considerar se aquele que receberia a esmola era enfermo, pois não poderia trabalhar; oitavo, dever-se-ia considerar a condição do pobre, isto é, se era de boa linhagem, mas veio a perder tudo o que tinha; e nono, dever-se-ia considerar a qualidade e a fraqueza da enfermidade, pois deveriam ser priorizados os cegos em detrimento dos mancos, por exemplo.⁸⁸⁸ Nesse sentido, em 1349, preocupado com o crescente número de pobres em Portugal e em meio ao primeiro surto da Peste Negra, D. Afonso IV determina quem deveria receber esmolas: “os velhos, mancos, cegos, doentes e outros que não podem ganhar para que vivam”; já aqueles que podiam trabalhar, mas pediam esmolas seriam açoitados e expulsos da vila, bem como não deveriam ser acolhidos nas albergarias e hospitais.⁸⁸⁹

Em linhas gerais, necessitavam receber assistência os pobres envergonhados, doentes pobres e mendigos.⁸⁹⁰ Os pobres envergonhados eram os homens e mulheres de boa linhagem e desprovidos de riqueza; os mendigos, tal como os peregrinos, eram os pedintes; os doentes que, impossibilitados de trabalhar, necessitavam de cuidados específicos; e os cativos, indivíduos cristãos à mercê dos muçulmanos. Vale lembrar que os cativos se tornaram cada vez mais frequentes na Península Ibérica e, mais tarde, no

⁸⁸⁸ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. p. 283-284.

⁸⁸⁹ **LIVRO das Leis e Posturas**. Ed. de Maria Teresa Campos Rodrigues. Lisboa: Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1971, p. 450.

⁸⁹⁰ Vale lembrar, a título comparativo, que o historiador irlandês Peter Brown anuncia, na obra intitulada *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, algumas implicações sociais e religiosas da figura do pobre que acompanharam o surgimento e estabelecimento da Igreja Cristã no Império Romano no final da Antiguidade, isto é, entre 300 e 600 da Era Comum. Segundo ele, esse período marca uma verdadeira revolução, pois a ascensão dos bispos cristãos como líderes cada vez mais proeminentes na sociedade romana tardia inaugurou verdadeiros “guardiões dos pobres”. Ser amante dos pobres tornou-se assim, uma virtude pública, esperada, inclusive dos imperadores cristãos. Isso significa que por volta do ano 360 d. C. o “amor dos pobres” era uma virtude relativamente nova. Em contraponto a esse período, antes do surgimento do cristianismo, primeiro na Grécia e depois em Roma existia um estilo distinto de doação pública, em que um grande doador doava a grupos específicos, entre os quais os pobres não tinham lugar. A pregação cristã e a organização cristã de assistência aos pobres foram apresentadas como um dos sintomas do colapso da sociedade antiga. Como verdadeiros agentes de mudança, os bispos cristãos “inventaram os pobres”. Já Michel Mollat acrescenta que, na sociedade pós-romana, o “pobre” tornou-se um termo para designar a grande maioria da parte inferior da sociedade. BROWN, Peter. **Poverty and Leadership in the Later Roman Empire**. Hanover and London: University Press of New England, 2001, p. 1–6; 8–9; 24–25; MOLLAT, Michael. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 15.

Norte da África no contexto da Reconquista. Com a retenção de indivíduos nas mãos dos muçulmanos, fazia-se necessário angariar fundos para o resgate, assim, o cristão estaria preservado dos costumes e crenças islâmicas.⁸⁹¹ A Igreja permitia, inclusive, a venda de “coisas eclesiásticas”, não consagradas, “para cativos remir”.⁸⁹² Além disso, em meados do século XV, D. Afonso V institui o *Tribunal da Redenção dos Cativos*. A instituição tinha por objetivo recolher opiniões sobre as inovadoras medidas que o rei propunha para a arrecadação das esmolas, frente ao crescente número de cativos a resgatar. Ao fim e ao cabo, propunha-se que as esmolas fossem arrecadadas de forma sistemática e organizada, sob o controle dos funcionários do próprio monarca.⁸⁹³

Em suma, o pobre era aquele que, temporariamente ou permanentemente, se encontrasse em situação de debilidade, dependência e humilhação, privado dos meios necessários para sua sobrevivência.⁸⁹⁴ O pobre, principal destinatário das esmolas, havia sido feito por Deus para proveito dos ricos, explica a *Vita Christi*, para que os ricos tivessem meios para promover o bem e, assim, ganhassem a salvação.⁸⁹⁵ Ademais, esclarece Ludolfo de Saxônia que Deus deu seus bens a dois tipos de homens, aos pobres e aos ricos. Aos ricos Deus deu os bens terrenos e aos pobres deu os bens celestiais, mas, querendo Deus que todos fossem salvos, ordenou que os ricos recebessem os pobres por herança e que os pobres alojassem em sua herança os ricos. De outro modo, os ricos têm casa na terra, enquanto os pobres têm casa no céu, por isso, cada morada deveria ser usada para proveito e salvação do próximo, isto é, a morada celestial do pobre deveria ser usada para proveito do rico – recebendo as esmolas –, e a morada terrena do rico para proveito do pobre – distribuindo as esmolas.⁸⁹⁶ O que significa que, na prática, os pobres deveriam receber as esmolas dadas pelos ricos, para que estes redimissem seus pecados.⁸⁹⁷

⁸⁹¹ SÁ, Isabel dos Guimarães. Igreja e Assistência em Portugal no século XV. **Separata do Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira**. Volume LIII, 1995.

⁸⁹² PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 160.

⁸⁹³ “Redenção de cativos”. In: **Dicionário de História Religiosa de Portugal**, vol. P-V, pp. 94-95; GRAES, Isabel. O Pretens Tribunal de Resgate de Cativos (O Regimento de 20 de Março de 1416). In: SEIXAS, Cristina Nogueira da Silva Margarida (coord.). **Luso-Hispanos de História do Direito de Historia del Derecho**. Madrid: Editorial Dykinson, 2021, p. 210.

⁸⁹⁴ MOLLAT, Michael. **Os pobres na Idade Média**, p. 5.

⁸⁹⁵ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 310.

⁸⁹⁶ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 416.

⁸⁹⁷ No seu estudo *A Piedade e a força*, o historiador polonês Bronislaw Geremek, conhecido pelo viés marxista do seu pensamento, propõe que a esmola servia mais ao rico que ao pobre, por servir-lhe de caminho para a salvação. BRONISLAW, Geremek. **A piedade e a força: história da miséria e da caridade na Europa**. Lisboa: Terramar, 1986.

A valorização do pobre estava ancorada na promessa de que os pobres de coração herdariam o reino dos céus,⁸⁹⁸ o que compensaria os sofrimentos terrenos daqueles que eram desprovidos de bens materiais. Por sua vez, a condenação do rico estava ancorada na passagem bíblica que advertia que “mais fácil seria passar um camelo pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino dos céus”,⁸⁹⁹ certamente porque o homem rico estaria mais propenso aos prazeres carnavais e tinha o dinheiro como seu senhor. Tal condição reduzia suas chances de alcançar a salvação, por isso, as vantagens terrenas na terra deveriam ser usadas para compensar a desvantagem no céu, por meio da prática caritativa. Frequentemente assimilada à parábola do homem rico e de Lázaro,⁹⁰⁰ a esmola tornou-se a principal prática para encobrir a multidão de pecados,⁹⁰¹ e mais precisamente daqueles a quem Deus havia dado maior riqueza e poder.⁹⁰² Na referida parábola bíblica, após a sua morte, Lázaro, um mendigo, encontrou consolo e refrigério eterno para seus tormentos terrenos no colo de Abraão, isto é, no Céu, enquanto o homem rico permaneceu no Hades, sendo atormentado, pois na terra não socorreu Lázaro, que jazia cheio de chagas em sua porta. A obra anônima *Horto do Esposo* retoma a parábola do homem rico e de Lázaro para admoestar que, tal como o homem rico, aquele que não quisesse dar esmolas em vida e não buscasse satisfação, seria deitado no inferno de tal modo que não mereceria receber uma gota de água.⁹⁰³ Portanto, havia uma troca de dons entre o pobre, necessitado de recursos materiais, e o rico, que angariava a salvação, por meio da prática da esmola.⁹⁰⁴

Igualmente, o capítulo intitulado *Aqui devise os caminhos da devota caridade que a boa princesa terá* da obra *O Livro das Tres Vertudes a Insinança das Damas*, admoestava as princesas a praticarem a caridade e lhes ensinava como fazê-la, já que,

⁸⁹⁸ Mateus 5, 3-12. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2008-2009.

⁸⁹⁹ Lucas 18, 25. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2163.

⁹⁰⁰ Lucas 16, 19-26. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2158-2159.

⁹⁰¹ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 162.

⁹⁰² Para além das duas passagens bíblicas referenciadas que motivavam a crença na salvação dos pobres e na clara condenação dos ricos, indicamos outras interessantes passagens bíblicas que evidenciam a necessidade de ajudar o próximo. No livro dos Salmos 68, 6-7, Deus é chamado de “pai dos órfãos, protetor das viúvas” e que ainda “dá um lar aos solitários, tira da prisão os cativos”; no Evangelho de Mateus 19, 21, Jesus ensina ao jovem rico que se ele quisesse ser perfeito, deveria antes vender todos os seus bens e dar aos pobres, para “ter um tesouro no céu”; no Eclesiástico 4, 4 e 4, 10, os fiéis são advertidos a não rejeitar “a súplica do pobre” e ser “pai para os órfãos e marido para as viúvas”, para que Deus o chame de filho, tenha piedade e o livre da cova; igualmente, o livro de Isaías 58, 7, reforça que é necessário partilhar o “pão com o faminto, hospedar os pobres sem teto, vestir aquele que vês nu [...]”; por fim, Thiago 2, 17, conclui que uma “fé que não vem acompanhada de obras: está totalmente morta”.

⁹⁰³ **HORTO do Esposo**. NUNES, Irene Freire (ed.). Coord. Helder Godinho. Lisboa, Colibri, 2007, p. 230.

⁹⁰⁴ TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. **Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 31-32.

segundo a autora, os bens da princesa pertenciam aos pobres, pois o objetivo da riqueza era distribuir aos pobres. Assim, todo aquele que tivesse condições de socorrer o próximo e não o fizesse furtaria ao próprio Deus, como um ladrão. Desse modo, as princesas deveriam falar com os pobres e doentes, bem como deveriam tocá-los docemente, “fazendo-lhes grandes e florescidas esmolos”; no entanto, destaca Pizan, que visitar os pobres – primeira obra de misericórdia corporal – era o maior conforto, pois “a pessoa desesperada pensa que o mundo a tem esquecida”, mas quando recebia consolo de uma “grande Senhora”, recobrava alguma honra. Além do mais, a prática das obras de misericórdia feitas pelo senhor ou pela senhora dariam exemplo aos seus súditos; isso porque, ainda que as esmolos devessem ser feitas secretamente, de modo que não se incorresse no pecado mortal da “vanglória”, melhor seria socorrer publicamente, para dar exemplo. Assim, aquele que tem essa intenção dobraria seu “merecimento”,⁹⁰⁵ isto é, a graça de receber reparação dos pecados.

Com o aparecimento dos franciscanos e dos dominicanos, a partir do século XIII, proclamou-se o valor humano do pobre e sua figura passou a ser sacralizada segundo o modelo de Cristo.⁹⁰⁶ Inclusive, no capítulo nove da *Regra não bulada*, intitulada *Do pedir esmolos*, São Francisco afirma que os frades deveriam “alegrar-se quando convivem com pessoas vis e desprezadas, com pobres, fracos, doentes, leprosos e os que mendigam à beira da estrada”; em seguida, ele ainda adverte que “a esmola é a herança e justiça que se deve aos pobres, e foi adquirida para nós por nosso Senhor Jesus Cristo”.⁹⁰⁷ Essa nova concepção dos pobres, propagada pelos mendicantes, promoveu uma sutil e importante mudança, pois, a partir de então, o pobre deixou de ser meramente um instrumento servil para a salvação do rico e passou a ser estimado por seu valor espiritual e humano.⁹⁰⁸ O próprio Deus, assevera D. João I no *Livro da Montaria*, nascera em pobreza.⁹⁰⁹ Assimilado a Lázaro ou a Cristo, os “pobres de Cristo”⁹¹⁰ eram os verdadeiros necessitados, a quem se deveria dirigir as obras de misericórdia corporais e espirituais. Ademais, ter seus próprios pobres, melhor dizendo, garantir uma parcela de esmolos a alguns pobres determinados era sinônimo de intercessão, ou seja, em troca das esmolos

⁹⁰⁵ PIZAN, Christine de. *O Livro das Tres Vertudes a Insinaça das Damas*. p. 143-144.

⁹⁰⁶ BRONISLAW, Geremek. *A piedade e a força: história da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1986.

⁹⁰⁷ *REGRA não bulada*. Disponível em: <https://bityli.com/PBZTcrRZi>. Acesso em: 22 nov. 2022.

⁹⁰⁸ MOLLAT, Michael. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 117.

⁹⁰⁹ JOÃO. *Livro da Montaria*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918, p. 2.

⁹¹⁰ DUARTE. *Leal Conselheiro*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, p. 362.

dadas pelos fiéis abastados, solicitava-se intercessão por sua alma, para que, quando morto, sua salvação estivesse garantida.⁹¹¹

Enquanto a esmola ajudava o próximo em vida, os sufrágios ajudavam os mortos do purgatório, assim, podemos considerar que o sufrágio era igualmente uma atitude caritativa em prol dos necessitados, nomeadamente dos pecadores que não tiveram tempo de emendar suas faltas em vida. Os sufrágios traduziam-se em orações, missas e esmolas e tinham por intuito propiciar o repouso das almas e amenizar o rigor do julgamento divino.⁹¹² No céu intercediam os santos e, na terra, intercediam os clérigos, com missas específicas dedicadas aos finados. Os pobres, por sua vez, ao receberem as esmolas legadas por testamentos, ofereciam em troca orações fervorosas para salvação do doador. Evidentemente, esta prática inspirava-se em uma troca de dons, em que os vivos deixavam alimentos sobre o túmulo do defunto, para que ele pudesse se alimentar depois de morto, obrigando-o a retribuir o favor. Só mais tarde é que se interpretou essa prática como uma esmola, cujo benefício era salvar a alma do defunto.⁹¹³

Nesse sentido, explica Clemente Sánchez de Vercial que os sufrágios poderiam ser feitos de três maneiras, a saber: quando as esmolas eram dadas aos pobres e, por meio deles – os pobres –, se solicitava a intercessão pelos finados. A segunda maneira era quando os ministros de Deus – os sacerdotes – faziam as “exéquias pelos finados” na igreja; por fim, a terceira maneira era quando algum fiel solicitava intercessão em caridade, fosse vivo ou morto, através dos bispos, curas de almas ou “executor de algum testamento”. Os cistercienses, por exemplo, tinham a convicção de que o mosteiro incluía, além dos monges vivos, uma comunidade invisível, à espera da ressurreição dos mortos.⁹¹⁴ Em suma, os sufrágios eram feitos por aqueles que estavam no purgatório, para que fossem “revelados e soltos das penas”, e mais se aproveitavam os sufrágios feitos em nome da caridade.⁹¹⁵

O infante D. Fernando, por exemplo, assegurou em 1461 que as disposições testamentárias de D. Henrique fossem cumpridas, como as missas nas ilhas, na Beira e em Tomar. Inclusive, em 1462, o comendador-mor da Ordem de Cristo passou a receber

⁹¹¹ MOLLAT, Michael. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 149.

⁹¹² BEIRANTE, Maria Ângela. **Territórios do Sagrado: Crenças e Comportamentos na Idade Média em Portugal**. Lisboa: Edições Colibri, 2011, p. 80.

⁹¹³ MATTOSO, José. O culto dos mortos em Cister no tempo de São Bernardo. In: _____. (dir.). **O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular**, p. 104.

⁹¹⁴ MATTOSO, José. O culto dos mortos em Cister no tempo de São Bernardo, p. 105.

⁹¹⁵ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. p. 204-205.

sete marcos de prata por ano para desempenhar o cargo de provedor das missas em memória do infante.⁹¹⁶ D. Duarte, por sua vez, estabeleceu esmiuçadamente os ofícios a se realizar para sufragar a alma de sua mãe. Ordena, por exemplo, que fosse “missa cantada dita pelo bispo com asperges e preces”, bem como que se rezasse o ofício da quarta-feira de cinzas e, recitando sete salmos, os fiéis se benzessem com cinza.⁹¹⁷ Mais tarde, em 1501, o próprio rei D. Manuel ordenou que fossem rezadas missas de sufrágios a D. Henrique, em Arguim, São Jorge da Mina, São Tomé e Príncipe, como ele havia solicitado em seu testamento.⁹¹⁸ Além disso, D. Manuel esforçou-se para que os legados pios previstos nos testamentos fossem devidamente cumpridos, por isso, qualquer alteração referente ao compromisso com as almas deveria ter sua expressa autorização.⁹¹⁹

Do mesmo modo, exemplifica o *Horto do Esposo* que em Roma, havia dois irmãos, Pedro, muito avarento e arcediogo da igreja de São Pedro e Estevão, juiz que muitas vezes vendia os “juízos”, isto é, ia contra o direito em troca de suborno, inclusive tirando da igreja de São Lourenço três casas e da igreja de Santa Inês uma horta. Mais tarde, Pedro morreu e “foi lançado nas penas do Purgatório”, enquanto Estevão foi levado a juízo diante de Deus. O Senhor Deus argumentou que Pedro deveria ser lançado no mesmo lugar que Judas, o traidor, pois vendera a verdade e tirara os bens alheios; mas em vida, Estevão, que era muito devoto de São Projeto mártir,⁹²⁰ rogou pela própria alma a São Lourenço e Santa Inês, os quais o perdoaram. Em seguida a alma de Estevão voltou ao corpo para que ele pudesse fazer penitência de seus pecados. Pedro, por sua vez, apareceu a seu irmão e lhe disse que, se o Papa e seus cardeais rezassem por sua alma, certamente também seria salvo das penas do purgatório. Estevão viveu mais trinta dias e solicitou as orações por seu irmão ao Papa e aos cardeais, pois as “riquezas são perigosas para saúde da alma”.⁹²¹ O referido *exemplum* deixa entrever o papel e a importância dos sufrágios para a salvação, primeiro por intercessão dos santos, no caso de Estevão, e depois por intercessão dos homens, no caso de Pedro, mas ambos condenados pelo pecado da avareza.

⁹¹⁶ COSTA, João Paulo Oliveira. **D. Manuel**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, p. 36.

⁹¹⁷ DUARTE. **Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)**. Edição diplomática. Transcrição de João José Alves Dias. Lisboa: Estampa, 198, p. 215-217.

⁹¹⁸ COSTA, João Paulo Oliveira. **D. Manuel**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, p. 226.

⁹¹⁹ COSTA, João Paulo Oliveira. **D. Manuel**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, p. 130.

⁹²⁰ “Bispo de Clermont, sob o rei Childerico II (663-75), morto em Volvic, em 676, por cortesãos. É considerado mártir, embora não morto pela fé”. SAM PROJECTO. **HORTO do Esposo**. p. 392.

⁹²¹ **HORTO do Esposo**. p. 234.

A esmola ou os sufrágios, práticas caritativas, reparava principalmente o pecado da avareza, “amor desordenado de haver e alcançar riquezas”,⁹²² e restituía especialmente os bens alheio tomados pela usura. A exemplo disso, o *Horto do Esposo* narra a história de um usurário que, prestes a morrer, confessou seus pecados a um sacerdote, que por sua vez lhe prescreveu que pagasse “o alheio”, isto é, que os juros acrescidos à mercadoria ou ao empréstimo pagos a ele fossem devolvidos à sua comunidade por meio de esmolas. O usurário, porém, argumentou que, se devolvesse o dinheiro adquirido, não ficaria herança à sua mulher e filhos para que se mantivessem depois de sua morte, mas acrescentou que poderia dar duzentas libras aos pobres; o sacerdote disse-lhe, porém, que seus pecados não seriam perdoados enquanto ele não pagasse todo o dinheiro alheio, e então se recusou a dar-lhe os sacramentos da Santa Igreja. Por isso, foi possível ver sua alma sendo entregue nas mãos do demônio que a levou para o inferno.⁹²³

Esclarecida a importância da esmola, o *Virgeu da Consolaçon* estabelece que o fiel poderia dar esmolas de três maneiras, de forma corporal, concedendo os próprios bens àquele que nada tem; de forma espiritual, perdoadando aquele que contra ti pecou e dando conselho àqueles que andam em mau caminho, pois não poderia receber misericórdia de Deus aquele que não tivesse misericórdia dentro de si.⁹²⁴ Similarmente, o *Sacramental* categoriza a prática das esmolas entre as esmolas espirituais ou as sete obras de misericórdia espirituais, e as esmolas corporais ou as sete obras de misericórdia corporais.⁹²⁵ A primeira obra de misericórdia espiritual era, nomeadamente, ensinar os ignorantes, ou seja, ensinar os simples que não sabem o que fazem, sem poupar ensinar o que se sabe. A segunda obra era aconselhar o próximo “quando o vê errar ou está prestes a errar”. A terceira era castigar, primeiramente, a si mesmo e, em seguida, corrigir o próximo “não por palavras ásperas, nem por ódio, nem malquerença, mas por caridade e boa irmandade”. A quarta obra de misericórdia era consolar o próximo que estivesse passando por alguma tribulação ou pobreza ou estivesse em algum grande perigo. A quinta era perdoar o próximo de “todo rancor, ódio e malquerença”⁹²⁶, injúria, ofensa que lhe havia feito”. A sexta era sofrer pelo próximo que lhe fizesse mal e lhe fizesse injúria

⁹²² SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*. p. 78.

⁹²³ *HORTO do Esposo*. p. 104-105.

⁹²⁴ BENAVENTE, Jacobo. *Virgeu de Consolaçon*. In: VEIGA, Albino de Bem (ed.). Porto Alegre: Livraria do Globo, 1958, p. 67.

⁹²⁵ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*. p. 284-285.

⁹²⁶ “O querer mal a alguém ou a alguma coisa: malevolência: inimizade: ódio”. MALQUERENÇA. In: MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa*. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. III, p. 161.

e desonra, sem recorrer a vingança. Por fim, a sétima e última obra de misericórdia era rogar a Deus pelos vivos e mortos.⁹²⁷

Em seguida, Clemente Sánchez de Vercial explica pormenorizadamente as sete obras de misericórdia corporal: visitar, dar de comer, dar de beber, remir, vestir, dar pousada e enterrar. As seis primeiras obras de misericórdia corporais – visitar, dar de comer, dar de beber, remir, vestir e dar pousada –, foi narrada no Evangelho de Mateus,⁹²⁸ enquanto a sétima e última obra – enterrar os mortos –, foi narrada por Tobias⁹²⁹ que, além de praticar estas seis obras de misericórdia, enterrava seus mortos. A primeira obra de misericórdia corporal era visitar o próximo que estivesse enfermo, bem como se deveria chamar um físico e dar-lhe mezinha caso suas “riquezas” não lhe permitissem e caso ele viesse a morrer, que se enterrasse. A segunda era dar de comer ao faminto, já que aquele que “em tempo de necessidade não dá de comer ao faminto, mata-o e vai contra o mandamento que diz: não matarás”. A terceira era dar de beber ao pobre. A quarta era remir e sacar o próximo do cativeiro “que está em poderio de infiéis para que sejam fiéis cristãos”. A quinta obra de misericórdia corporal era vestir o pobre que estivesse nu e padecesse frio “por míngua de vestiduras”. A sexta era dar pousada aos pobres que não tivessem casas próprias que pudessem morar, pois ainda que o pobre fosse “vil e feio”, era criatura de Deus. Por fim, a sétima obra de misericórdia era a obrigação em sepultar os mortos.⁹³⁰

Evidentemente, esclarece Tomás de Aquino, as esmolas espirituais sobressaem-se às esmolas corporais, sobretudo por três razões: um dom espiritual era superior a um dom meramente corporal; o espírito era mais nobre que o corpo, assim o homem deveria cuidar mais da sua alma do que do seu corpo; e as ações espirituais eram mais nobres que as corporais, porque não estavam marcadas pelo seu caráter servil.⁹³¹ De qualquer maneira, as obras de misericórdia espirituais eram a condição indispensável para se percorrer o caminho que conduziria ao amor de Deus. Por sua vez, as obras de misericórdia corporais estavam orientadas principalmente para a penitência, isto é, na medida em que se materializavam as práticas assistenciais, vivenciava-se o

⁹²⁷ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. p. 107-108.

⁹²⁸ Mateus 6, 1-18. **BÍBLIA do Peregrino**. São Paulo: Paulus, 2017, p. 2011-2012.

⁹²⁹ Tobias 1, 17, **BÍBLIA do Peregrino**, p. 738.

⁹³⁰ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. p. 108-111.

⁹³¹ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, Q. 32; Art. 3; Vol. V; p. 436, vol. V.

arrependimento, porque a execução das práticas de misericórdia tinha o poder de remir os pecados.⁹³²

A exigência divina da doutrina das obras de misericórdia⁹³³ traduzia-se na fundação de hospitais e albergarias⁹³⁴ dedicadas à assistência aos mais fracos, pobres e enfermos.⁹³⁵ É por isso que o *Compromisso da Irmandade e Confraria da Misericórdia de Lisboa*, criada no mês de agosto de 1498, em Lisboa, a pedido da “muito católica senhora Rainha Dona Leonor”, sob o título e invocação de Nossa Senhora a Virgem Maria da Misericórdia, explica que o propósito da dita confraria é cumprir todas as obras de misericórdia espirituais e corporais para “socorrer as tribulações e misérias que padecem nossos irmãos em Cristo”,⁹³⁶ das quais se deveria “dar conta no dia do juízo”.⁹³⁷ O universo laico, tanto urbano quanto rural, conhecia o vocabulário devocional da doutrina da misericórdia, porque as confrarias, integradas majoritariamente por leigos, eram intimamente motivadas pelo cumprimento da doutrina das obras de misericórdia, sobretudo no que se refere à assistência aos enfermos e no preparo para com a morte.⁹³⁸ De fato e a exemplo das confrarias, a prática caritativa exibia uma mistura de iniciativas seculares e religiosas, o que demonstra que a assistência não precisava ser clerical para ser religiosa. O caráter religioso dessas instituições de caridade, marcadamente leigo,

⁹³² SOUSA, Ivo Carneiro. **A Rainha D. Leonor (1458-1525): Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento**. Portugal: Fundação (Calouste Gulbenkian; Fundação Para a Ciência e a Tecnologia, 2002, p. 205-206.

⁹³³ Sobre as obras de misericórdia, destacamos alguns estudos fundamentais: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (Coor.). **As Sete Obras de misericórdia Corporais nas Santas Casas de Misericórdia (séculos XVI-XVIII)**. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018; ROCHA, Ana Rita Saraiva da. **A assistência em Coimbra na Idade Média: Dimensão Urbana, Religiosa e Socioeconómica (séculos XII a XVI)**. 2019. 577 f. Tese. (Doutorado em História) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2019; PEREIRA, Isaias da Rosa. As obras de misericórdia na Idade Média: as mercearias de Maria Esteves In: **A Pobreza e a Assistência aos Pobres na Península Ibérica durante a Idade Média**. Actas das 1.ªs Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval, Lisboa 25-30 de Setembro de 1972, vol. I, Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973; HERRERA MESA, Pedro Pablo. La práctica de las Obras de misericordia en las Cofradías cordobesas, siglos XIV-XVII. In: JAVIER CAMPOS, Francisco; SEVILLA, Fernández de (Coor.). **La Iglesia Española y las Instituciones de Caridad**. Actas del Simposium 1/4 – IX – 2006. Madrid: Estudios Superiores del Escorial San Lorenzo del Escorial, 2006.

⁹³⁴ ALBERGARIA. “Hospital, hospício transitório de pobres, miseráveis, peregrinos, passageiros, estropeados, enfermos. E esta he a noção das albergarias em Portugal”. VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. **Elucidario**. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, Tomo I e II, 1865, p. 44.

⁹³⁵ VENTURA, Margarida Garcez. **Igreja e poder no séc. XV: Dinastia de Avis e Liberdades Eclesiásticas (1383-1450)**. Lisboa: Colibri História, 1997, p. 358.

⁹³⁶ PAIVA, J. P. (coord. cient.) Antes da Fundação das Misericórdias. **Portugaliae Monumenta Misericordiarum**. ed. lit. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Vol. 2, Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003, p. 385.

⁹³⁷ PAIVA, J. P. (coord. cient.) Antes da Fundação das Misericórdias. **Portugaliae Monumenta Misericordiarum**, p. 386.

⁹³⁸ SOUSA, Ivo Carneiro. **Da descoberta da Misericórdia à fundação das Misericórdias (1498-1525)**. Porto: Granito, Editores e Livreiros, Lda, 1999, p. 15.

pode ser revelado através da sua associação com um ou mais santos padroeiros e através dos ritos religiosos incorporados na prática cotidiana de assistência.⁹³⁹

Tanto é que o capítulo XXIX, intitulado *Da maneira de dar por Nosso Senhor Deus do Leal Conselheiro*, D. Duarte explica por que se deveria fazer esmolas, de que forma se deveria fazer, para que, para quem e como essa esmola deveria ser recebida. Em primeiro lugar, a esmola ou oferta não deveria ser dada a partir de coisas alheias, pois não poderia ser restituída àquele que a faz e seu propósito de satisfazer os pecados não seria cumprido. Em segundo lugar, dever-se-ia considerar a “abastança, cedo, com segredo, ledamente, por boa consideração de tempo e lugar em que a oferta ou esmola deve fazer”, em outras palavras, a esmola não deveria ser escassa, pois, se fosse abundante, resultaria em “galardão”; deveria ser realizada prontamente, em cumprimento daquilo demandado por Deus, e em segredo, pois a mão esquerda não deveria saber o que fez a direita,⁹⁴⁰ ou seja, condenava-se quando o homem propositalmente mostrasse que fez esmola ao próximo, em busca de aprovação e reconhecimento terreno, ao invés de, motivado pela compaixão, remisse seus próprios pecados; ledamente⁹⁴¹, pois Deus ama quem dá esmola com alegria e por boa consideração, segundo a ordem e o conselho; em terceiro lugar, as esmolas deveriam ser feitas para que no dia do juízo, quando os pecados fossem revelados, a prática da esmola tivesse apagado os pecados “como a água apaga o fogo”;⁹⁴² quarto, as ofertas deveriam ser dadas aos sacerdotes e depositadas em lugares sagrados, enquanto as esmolas deveriam ser entregues nos “postos em necessidade por mínguas, pobreza, doença ou prisão”; quinto, as esmolas seriam recebidas pelo Senhor em prol da diminuição do galardão, isto é, dos sofrimentos terrenos e para satisfação dos próprios pecados.⁹⁴³ Inclusive, entre as “constituições que fez o senhor Dom Diogo de Sousa, Bispo do Porto”, sínodo celebrado na cidade do Porto no dia 24 de agosto de 1496, promulgou que havia obras de misericórdia “nas quais os homens devem despende parte do que lhe Deus deu, assim, dos bens do corpo e engenho e ciência, como dos bens

⁹³⁹ BRODMAN, James William. **Charity and religion in medieval Europe**. Washington: The Catholic University of America Press, 2009, p. 10.

⁹⁴⁰ Mateus 6, 1-16; 16-18. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2011-2012.

⁹⁴¹ “Alegremente”. LEDAMENTE. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. III, p. 99.

⁹⁴² Mateus 6, 1-16; 16-18. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2011-2012.

⁹⁴³ DUARTE. **Leal Conselheiro**. p. 117-119.

exteriores de fazenda”, porque estas obras são necessárias à salvação, por isso, pecava mortalmente quem não as cumprisse.⁹⁴⁴

Além das prescrições doutrinárias de caridade, a partir do século XIV apareceram as primeiras compilações legislativas, destinadas a enquadrar e proteger órfãos, viúvas, presos e pobres.⁹⁴⁵ D. Duarte, por exemplo, informou à Santa Sé, em 29 de abril de 1432, que na cidade de Lisboa existiam vários hospitais, administrados por leigos que estavam em decadência, por isso, solicitava a sua administração geral;⁹⁴⁶ mais tarde, precisamente em 1434, D. Duarte solicitou ao Papa Eugênio IV, a fusão de hospitais com escassos rendimentos em todo o reino.⁹⁴⁷ Além da edificação de obras assistenciais, como as albergarias e hospitais, chegou-se a criar um sistema para angariar recursos destinados a obras de piedade, a chamada “Arca da Piedade”, dinheiro pago por algum malefício, bastante ativo no reinado de D. Afonso V, como demonstram seus documentos de chancelaria. No dia 7 de agosto de 1439, em Lisboa, por exemplo, D. Afonso V perdoa, por justiça régia, sob pena de “pagar 400 reais brancos para a Arca da Piedade”, Pedro Eanes, morador de Elvas, pois roubara pão de Martim Vicente, morador da mesma cidade, para alimentar sua mulher e filhos que padeciam de fome.⁹⁴⁸ Ordenava igualmente um regimento de Évora, datado de 21 de abril de 1454, intitulado *Regimento da rendição dos cativos cristãos*, que “a metade de tudo o que render a arca da piedade” fosse direcionado

⁹⁴⁴ SÍNODO de D. Diogo de Sousa, 24 de Agosto de 1496. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). **Synodicon Hispanum**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, V. 2. const. 50, p. 394-395.

⁹⁴⁵ PAIVA, J. P. (coord. cient.) Antes da Fundação das Misericórdias. **Portugaliae Monumenta Misericordiarum**. ed. lit. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Vol. 2, Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003, p. 16.

⁹⁴⁶ “Doc. 15: 1432, Abril 29, Roma – Registo da súplica em que o Infante D. Duarte informa que na cidade e na diocese de Lisboa há vários hospitais administrados por leigos que estão em decadência e pede administradores-gerais para eles”. In: PAIVA, J. P. (coord. cient.) Antes da Fundação das Misericórdias. **Portugaliae Monumenta Misericordiarum**. ed. lit. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Vol. 2, Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003, p. 44.

⁹⁴⁷ “Doc. 16: 1434, Abril 1, Roma – Num rol de várias graças pedidas pelo rei D. Duarte ao Santo Padre pede-se autorização para que alguns bispos reduzam e unam hospitais de menores recursos, que não têm capacidade de cumprir as suas funções de hospitalidade e apoio aos pobres, a outros maiores, e que estes possam ser administrados por autoridades autónomas sem a intromissão dos prelados diocesanos”. In: PAIVA, J. P. (coord. cient.) Antes da Fundação das Misericórdias. **Portugaliae Monumenta Misericordiarum**. ed. lit. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Vol. 2, Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003, p. 45.

⁹⁴⁸ “Doc. 116: 1439, Agosto 7, Lisboa - IAN/TT – Chanc. de D. Afonso V, liv. 19, fl. 26. In: PAIVA, J. P. (coord. cient.) Antes da Fundação das Misericórdias. **Portugaliae Monumenta Misericordiarum**. ed. lit. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Vol. 2, Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003, p. 230.

para remir os cristãos cativos em terra de mouro, e a outra metade fosse usada para fazer esmolas a mosteiros, a igrejas e a pessoas.⁹⁴⁹

Fosse qual fosse o destino das esmolas, a motivação para a prática caritativa era sua capacidade para remir os pecados. Por isso, nas Sextas-Feiras Santas, a rainha D. Isabel distribuía esmolas vestida em panos muito “refeces”⁹⁵⁰, ouvia missas e pregações sobre a Paixão de Cristo, porque sentia muita tristeza e dor quando se lembrava que a morte de Jesus Cristo fora fruto do pecado dos homens.⁹⁵¹ Assim, o pobre tornou-se, no plano escatológico, o meio privilegiado de acesso à salvação pela prática caritativa.⁹⁵² Nas palavras de Ludolfo de Saxônia, os pecados eram encobertos por obras de caridade, ou seja, a esmola tinha o poder de apagar o pecado; do mesmo modo, Cristo “foi ensanguentado” por nossos pecados e foi “perfurado” em caridade, morto na cruz por amor à humanidade pecadora; assim, a “esmola tem grande virtude para perdoança dos pecados”.⁹⁵³

Antes de esmolar o próximo, no entanto, era preciso primeiramente dar esmola em juízo e caridade, ou seja, em juízo desprezando a si mesmo, e em caridade amando a Deus e amando o próximo.⁹⁵⁴ A esmola, nesse sentido, procedia da caridade e da fé, e antes de sair das mãos humanas deveria passar pelo coração, ou seja, a caridade; o amor pelo próximo, deveria ser a verdadeira motivação para a prática da esmola. Além disso, esmolar não se restringia apenas a dar de comer ao faminto, mas também abrangia a prática do perdão do erro ou pecado do próximo e incluía as palavras de correção,⁹⁵⁵ a

⁹⁴⁹ “Doc. 53: 1454, Abril 21, Évora – Regimento da redenção dos cativos cristãos”. In: PAIVA, J. P. (coord. cient.) Antes da Fundação das Misericórdias. **Portugaliae Monumenta Misericordiarum**. ed. lit. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Vol. 2, Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003, p. 93-94.

⁹⁵⁰ “Do árabe *rakhiç*, barato, pobre. Vil; miserável. REFECES. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. IV, p. 61.

⁹⁵¹ **VIDA e milagre de santa D. Isabel, Rainha de Portugal**. Texto do século XIV, restituído á sua presumível forma primitiva e acompanhado de notas explicativas por J. J. Nunes. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921, p. 43.

⁹⁵² MOLLAT, Michael. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 107.

⁹⁵³ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 285.

⁹⁵⁴ Segundo Étienne Gilson, ao afirmar *Deus caritas est* ou Deus é caridade (Primeira Carta de João 4, 16), São João elucida que a caridade de Deus nada mais é que a generosidade do Ser e que, em sua plenitude, ama a si mesmo. Por isso, a criação de Deus só poderia ser um ato de amor e um ato de criação desse amor. Assim, Deus é a causa desse ato. O amor que motiva o homem a preferir Deus em detrimento de todo o resto é a dileção natural da caridade que irá se consumir. O pecador deseja recuperar sua semelhança plena a Deus e a si mesmo, eliminando toda dessemelhança inaugurada pelo pecado e que, por isso, separa a criatura do Criador. Esse vínculo só pode ser restabelecido pela caridade e pela graça. Assim, recuperar a caridade não é apenas tornar-se novamente semelhante a Deus, mas é também reconhecer na própria alma a imagem de Deus restaurada pela graça. GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 351; 359; 529.

⁹⁵⁵ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 144.

chamada correção fraterna. A esse respeito, explica a *Vita Christi* que o próximo deveria ser corrigido amigavelmente em segredo, de maneira que não viesse à “praça aquilo que é encoberto”,⁹⁵⁶ ou seja, a correção não deveria causar escândalo a ponto de comprometer a fama do próximo, pois ao contrário de corrigir fraternalmente, o pecado seria agravado e, quanto mais grave o pecado, maior seria a penitência.

Ora, a finalidade da esmola era socorrer a quem sofria, em compaixão do próximo e amor a Deus, logo, a prática da esmola era um ato de caridade. A caridade era a primeira das virtudes e representava o amor perfeito, pois o amor perfeito geraria a gratuidade. Teologicamente, a caridade supõe um amor que pode ser dirigido a Deus, a si mesmo, ao próximo ou as coisas – embora o amor pelos objetos fosse associado ao pecado da avareza. A caridade religiosa apresenta diversas características; em primeiro lugar, implica um altruísmo para com a humanidade, pelo menos para com aqueles considerados vulneráveis ou em grave necessidade material. A preocupação com o próximo era motivada por um caráter religioso de remissão dos próprios pecados e de ajuda mútua, e não meramente se destinava a preservar uma determinada ordem social para “pacificar os pobres”. Por fim, as instituições de caridade eram altamente fragmentadas e rudimentares, porém, o caráter religioso dava coerência e coesão a esse fenômeno.⁹⁵⁷

Deus foi o primeiro a dar seu amor à humanidade sem esperar nada em troca, através da encarnação, nascimento da Igreja cristã.⁹⁵⁸ Cristo doou-se por inteiro por amor a humanidade, por isso, negar a manifestação da caridade era negar o ministério da encarnação; assim, a Igreja existia em consequência da caridade de Cristo. Nas palavras de Ludolfo de Saxônia, Cristo “com as mãos e pés quis ser pregado no lenho da cruz por caridade, que não podia ser vencida” destruindo o “círógrafo”⁹⁵⁹ do degredo⁹⁶⁰ que era contra nós”, ou seja, com a morte na cruz, Cristo teria revertido o primeiro exílio do homem, quando Deus expulsou Adão e Eva do paraíso em decorrência do pecado da desobediência. De boa vontade, Cristo subiu a cruz e com muito amor suportou todas as

⁹⁵⁶ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 355.

⁹⁵⁷ BRODMAN, James William. **Charity and religion in medieval Europe**, p. 4.

⁹⁵⁸ SHERWIN, Michael S. **By knowledge & by love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas**. Washington: The Catholic University of America Press. 2005, p. 65.

⁹⁵⁹ “O mesmo que quirógrafo: documento; diploma”. CIRÓGRAFO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. I, p. 421.

⁹⁶⁰ “Pena de desterro: exílio”. DEGREDO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. I, p. 45.

dores;⁹⁶¹ com paciência obedeceu a Deus e suportou as tristes vozes, brados e gemidos de sua mãe e de seus amigos, quando enfim “foi estendido, furado e encravado e de todo o corpo foi destruído e quebrantado”. Do mesmo modo, as mãos do Senhor seriam flageladas todas as vezes que aquele que recebia os bens de Deus não quisesse dar esmolas.⁹⁶² Em outras palavras, a caridade com o próximo era a principal maneira de manifestar amor a Deus; no entanto, essa ideia não era um consenso. Bernardo de Claraval e São Francisco de Assis, por exemplo, defendiam que o amor a Deus se traduzia na vida ascética, pela abnegação e constante oração. Por outro lado, Inocêncio III⁹⁶³ – Papa que promulgou o IV Concílio de Latrão em 1215 – e Tomás de Aquino, mais adeptos da vida ativa, argumentavam que o amor de Deus é melhor demonstrado através das práticas de caridade para com o próximo, ou seja, a caridade era o caminho para o fiel alcançar o amor de Deus.⁹⁶⁴

Portanto, se a Igreja se funda na caridade, ela era a virtude suprema para os cristãos, isto é, um valor social fundamental que estimulava a prática da esmola, já que, amando o próximo, imagem e semelhança de Deus, o fiel retribuía o amor de Deus; do contrário, quem renegava o próximo, em última instância, cometia uma falta indissociavelmente contra Deus.⁹⁶⁵ De acordo com o opúsculo português *Comentários em Romance*,⁹⁶⁶ do frei João Claro, “a esmola é chamada de dívida,⁹⁶⁷ porque por dívida de caridade somos obrigados uns aos outros, assim como o são os irmãos”,⁹⁶⁸ desse modo, na prática, dar esmolas é uma retribuição da graça dada por Deus.

⁹⁶¹ BECKWITH, Sarah. **Christ's body: Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings**. London : Routledge, 2005.

⁹⁶² SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Vol. II, 2013, p. 338.

⁹⁶³ Inocêncio III (1198-1216) foi uma figura central na promoção da assistência aos pobres: contribuiu para a fundação de duas Ordens Religiosas Caritativas – a Ordem do Espírito Santo e a Ordem da Santa Trindade; em Roma, ele construiu e doou hospitais, distribuiu alimentos às crianças pobres da cidade e, em todos os domingos, distribuía pequenos estipêndios a doze indigentes; canonizou o santo mercador italiano Homobono, como uma pessoa que tanto fez pelos pobres, atendendo indigentes em sua própria casa e devotamente oferecendo enterro para os mortos. BRODMAN, James William. **Charity and religion in medieval Europe**, p. 19.

⁹⁶⁴ BRODMAN, James William. **Charity and religion in medieval Europe**, p. 4-8.

⁹⁶⁵ GUERREAU-JALABERT, Anita. Caritas y don en la sociedad medieval occidental. **Hispania**, LX/1, n.º 204, 2000.

⁹⁶⁶ O título *Comentários em romance* foi atribuído pelo historiador Leandro Alves Teodoro, na sua antologia *Guia dos costumes cristão*, para diferenciar-se da edição feita no século XIX por Fortunato de São Boaventura, com alguns fragmentos deste opúsculo. O opúsculo se encontra disperso no código alcobacense de número 72. **Guia dos costumes cristãos**. São Paulo: Editora Unifesp, 2019, p. 160.

⁹⁶⁷ Eclesiástico 4, 1-8. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 1346.

⁹⁶⁸ CLARO, João. *Comentários em Romance*. **Guia dos costumes cristãos**. p. 168

Nesse sentido, Ludolfo de Saxônia considera que a expressão do amor era a caridade, por isso, categoriza os sinais do amor: primeiramente por palavra, quando o coração estivesse cheio de amor, pois “a abundância do coração fala a boca”; “por benefícios dados”, isto é, partilhando os bens; servindo às pessoas; e, por fim, suportando todos os males e contrariedades, ou seja, colocando-se em perigo por amor do próximo. Aliás, Cristo deu exemplo de verdadeira caridade quando foi crucificado e morreu, dando a entender que era necessário amar igualmente os inimigos.⁹⁶⁹ Ademais, explica a obra *Evangelhos e Epístolas com suas Exposições em Romance* que a esmola se enquadrava nos mandamentos justamente porque “amar o próximo” era um dos dez mandamentos, sem o qual a prática da esmola não se conservaria, pois amar o próximo era “não somente querer-lhe bem”, mas igualmente “fazer-lhe bem”, porque era necessário amar “com obra e verdade”, não apenas por palavras.⁹⁷⁰ Em última instância, dar esmolas implicava o sacrifício de si em prol dos outros, nesse caso, especificamente, em prol dos pobres.

De acordo com as prescrições do *Sacramental*, todos os fiéis deveriam fazer esmola espiritual, e todos aqueles, “clérigo ou leigo, varão ou mulher”, que fossem pecadores ou estivessem em pecado mortal, público ou excomungado, e que tivessem “bens supérfluos” deveriam fazer esmola temporal. Entretanto, cônegos, monges e religiosos não deveriam fazer esmola, pois todos os seus bens que excedem deveriam ser dados em “coisas piedosas”.⁹⁷¹ Inclusive, apregoava o opúsculo *Diálogo de Robim e do Teólogo*, que se algum religioso ou religiosa fossem encontrados com bens próprios deveriam ser privados de comunhão do altar e deveriam dormir fora do mosteiro como castigo. Na hora da morte, se os bens não fossem renunciados ou entregues para o uso comum, o religioso ou religiosa não poderia receber nenhum tipo de emenda por sua alma – sufrágios – e deveria ser enterrado em esterqueira com todo seu pecúlio, em sinal de danação.⁹⁷²

Por sua vez, as mulheres não deveriam dar esmola, exceto por licença de seus maridos. No entanto, o pão, o vinho e as viandas que costumam estar em poder das mulheres poderiam “temperadamente” ser dadas em esmola de acordo com a riqueza do marido. Por fim, os filhos que estivessem sob o poder de seus pais e que não fossem

⁹⁶⁹ SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Vol. II, 2013, p. 95.

⁹⁷⁰ EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance. Braga: Vercial, 2008, p. 166.

⁹⁷¹ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*. p. 287-288.

⁹⁷² DIÁLOGO de Robim e do Teólogo. *Guia dos costumes cristãos*. p. 91.

emancipados não poderiam fazer esmolas.⁹⁷³ A referida rainha D. Isabel, por exemplo, na calamidade da fome de 1333, em que homens e mulheres “comiam as carnes de bestas mortas e outras coisas que não são para comer”, fazia grandes esmolas, com pão e dinheiro, tanto é que algumas pessoas a repreendiam, porque ela distribuía sem guardar uma parte para si. Alegava que, na morte, se sentiria culpada se acaso não socorresse os mais necessitados, pois Deus sempre a socorrera.⁹⁷⁴

O *Horto do Esposo*, a propósito, exemplificava que, a depender da quantidade, as esmolas poderiam ser prejudiciais, já que o excesso de esmola poderia levar a prazeres desordenados. Segundo seu *exemplum*, no início da ordem de São Francisco, os frades praticavam “vida estreita e áspera”, com grande pobreza. Próximo dos frades, porém, vivia um homem nobre, muito rico e sem piedade, que nunca fazia esmolas aos frades franciscanos, mas o diabo, com inveja da piedade dos frades, transfigurou-se em um mancebo e foi viver com aquele rico homem, como seu mordomo. Com frequência, o mordomo repreendia seu senhor para que desse esmolas aos franciscanos, pois eles eram santos e bons. A partir de então, seu senhor começou a fazer largas esmolas aos frades, que, por sua vez, começaram a quebrantar o voto de pobreza, diante da abundância de mantimento. Um dos frades, mais velho e de boa vida, foi visitar o homem que antes era tão avarento, mas que de repente se tornara misericordioso. O nobre senhor disse que fazia grandes esmolas por indução de seu mordomo, por isso, mandaram-no chamar. O frade logo percebeu que era o diabo e o esconjurou em nome de Jesus Cristo, assim, o mordomo desapareceu como fumo; a partir de então, os frades franciscanos voltaram a viver rigidamente a santa pobreza.⁹⁷⁵

A prática da esmola era, pois, motivada pela caridade, amor ao próximo, na esperança de se receber a misericórdia divina. Tal como o jejum, a esmola reparava todos os pecados mortais e veniais, porém, a esmola estava mais diretamente associada ao pecado da avareza e, dessa forma, restituía os bens alheios adquiridos indevidamente, por usura ou furto. Embora, no entanto, a recompensa fosse estritamente espiritual, na prática, as esmolas ordenavam a sociedade, dando assistência aos desafortunados, órfãos, leprosos, peregrinos e cativos. A penitência tornou-se, desse modo, um elemento

⁹⁷³ SÁNCHEZ, Clemente. *Sacramental*. p. 287-288.

⁹⁷⁴ **VIDA e milagre de santa D. Isabel, Rainha de Portugal**. Texto do século XIV, restituído á sua presumível forma primitiva e acompanhado de notas explicativas por J. J. Nunes. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921, p. 68-69.

⁹⁷⁵ **HORTO do Esposo**. p. 120.

multiplicador de laços sociais e um ordenador bastante eficaz das relações, e não meramente um instrumento de controle social.⁹⁷⁶

3.2. A justiça distributiva

A esmola reparava especialmente os pecados relacionados à avareza, mas quando o infrator causasse algum dano aos bens alheios, através do roubo, da usura, ou até mesmo contra a sua honra, difamando-o, por exemplo, o pecado deveria ser emendado através da restituição dos bens ou da fama. No capítulo XXXIX, intitulado *Da satisfação e restituição* do *Cathecismo Pequeno*, D. Diogo Ortiz explica que a “satisfação, claramente falando, é recompensa da ofensa e [pagamento] igual da ofensa cometida”. A ofensa “tolhe a igualdade da justiça e tira o amor e a amizade”, porém, “pela satisfação se reduz a injustiça à igualdade, porque é obra penosa e porque é obra grata e aceita [por] Deus”, assim, restitui-se a amizade perdida⁹⁷⁷ entre a criatura e o criador. Em outras palavras, a satisfação era recorrentemente assimilada à prática da restituição, e era motivada pela reparação da ofensa cometida contra o próximo. De acordo com o tratadista, Deus “ordenou a medida certa para pagar” o benefício da criação: guardar os dez mandamentos da lei de Deus. Entretanto, quando o homem “indevidamente” pecasse, era necessário, para satisfazer, que recebesse pena, isto é, “que [tirasse] de si alguma coisa” em honra a Deus; tirasse do corpo por jejum; dos próprios bens por esmola; e se submetesse a Deus por oração.⁹⁷⁸

Especificamente, a prática da satisfação por restituição consistia em “tornar a pôr a coisa onde estava, e como a satisfação era para pagar a ofensa, assim a restituição pagava o dano feito ao próximo, pondo a fazenda, fama etc., onde primeiro estava”, até porque não se perdoaria o pecado sem que se restituísse o mal tomado.⁹⁷⁹ Com esse intuito, D. Duarte satisfez e emendou “o derrubamento e dano” da Sé de Guarda, que havia mandado derrubar porque a dita igreja estava fora dos muros da cidade e, mediante as guerras entre os reinos de Portugal e Castela, a igreja poderia ter sido tomada pelo reino inimigo. Para tanto, o rei solicitou que a Sé de Guarda fosse construída dentro da cidade e, por isso, fez

⁹⁷⁶ CAROZZI, Claude; LE BLÉVEC, Daniel; TAVIANI-CAROZZI, Huguette (dirs.). **Vivre en Société au Moyen Âge: Occident chrétien VI^e-XV^e siècle**. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 2017.

⁹⁷⁷ ORTIZ, Diogo. **O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz**. p. 272.

⁹⁷⁸ ORTIZ, Diogo. **O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz**. p. 273.

⁹⁷⁹ ORTIZ, Diogo. **O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz**. p. 275.

numerosas doações em “honra de Deus e da Gloriosa Virgem Maria sua mãe, em remissão de seus pecados”.⁹⁸⁰

Igualmente o *Sacramental* reafirmava que o pecado não poderia ser perdoado sem a restituição dos bens tomados, e acrescentava que todos os homens que tivessem riquezas deveriam restituir os bens alheios, especialmente os “prelados e as outras pessoas eclesiásticas que têm administração dos bens da igreja”, pois se alguma coisa tomassem, deveriam restituir.⁹⁸¹ Por exemplo, aqueles que tomaram os bens alheios de romeiros e peregrinos que morressem durante o itinerário deveriam restituir os seus herdeiros.⁹⁸² Os cavaleiros que tomaram os bens alheios deveriam, do mesmo modo, restituir os danos que fizeram, caso a guerra não tivesse sido justa.⁹⁸³ Ademais, a mulher e os filhos do “roubador” não deveriam comer, nem beber, nem vestir o que foi roubado, exceto se não houvesse com o que se vestirem, mas, nesse caso, deveriam ter sempre em mente a possibilidade de um dia restituírem o que foi roubado. Igualmente, deveria ser restituída a fama daquele de quem se dissesse falso testemunho.⁹⁸⁴ Já o usureiro deveria restituir tudo o que levou por usuras, inclusive, sem receber rendas de mouros ou judeus, mas caso recebesse, deveria devolvê-las ou, melhor ainda, deveria restituir a usura dando esmolas aos necessitados ou as depositando em lugar sagrado.⁹⁸⁵ Os excomungados, por sua vez, deveriam restituir em esmola tudo o que receberam em dons ou graça. Enfim, conclui Clemente Sánchez de Vercial que o fiel deveria restituir a ofensa cometida contra o próximo e, além disso, “dar outra penitência, porque quebrou o mandamento de Deus que disse: Não furtarás. E em toda coisa mal ganhada se quebranta o mandamento”,⁹⁸⁶ ou seja, além de restituir o próximo, o fiel deveria reconciliar-se com Deus, pois pecou contra o referido mandamento.

Restituir não era nada mais do que restabelecer ao próximo a posse ou o domínio do que lhe pertencia, de forma que a restituição visava uma igualdade de justiça, “compensando uma coisa com outra”,⁹⁸⁷ sintetiza Tomás de Aquino na *Questão 62 da Suma Teológica*. Pela reposição, acrescentava Aquino, a igualdade era restaurada, bem

⁹⁸⁰ **CHANCELARIAS portuguesas:** D. Duarte. Org. e rev. geral João José Alves Dias. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 1999, tomo II, p. 19-20.

⁹⁸¹ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. p. 312.

⁹⁸² SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. p. 313.

⁹⁸³ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. p. 314.

⁹⁸⁴ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. p. 315.

⁹⁸⁵ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. p. 316.

⁹⁸⁶ SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental**. p. 317.

⁹⁸⁷ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, Q. 62; Art. 1; Vol. VI; p. 107.

como a justiça, pois a justiça consistia na igualdade e, sendo a justiça necessária à salvação, seria salvo àquele que restituiu o que foi tirado injustamente. Quando o que foi tirado injustamente fosse impossível de restituir, como um membro do corpo tirado, dever-se-ia dar a compensação que fosse possível, isto é, dinheiro ou alguma honra, de acordo com as condições de cada homem.⁹⁸⁸ Ademais, categorizava o teólogo, prejudicava-se o próximo de duas maneiras: quando se tirava o que o outro já possuía, a compensação deveria ser feita de forma igual, ou seja, deveria se restituir inteiramente o valor tirado; e a segunda maneira era quando alguém impedia que o próximo conseguisse o que estava prestes a obter e, neste caso, a compensação não precisaria ser igual, pois se multiplicaria o bem alheio ao invés de simplesmente restituí-lo.⁹⁸⁹

Nas palavras de D. Diogo Ortiz, a restituição ou “os bens de fortuna” podiam ser compensados segundo os bens da alma, da fama, da honra e dos bens do corpo. Pelos bens da alma era “danificado o próximo indiretamente”, quando por conselho e induzimento ao erro, o próximo perdia suas virtudes e pecava. Restituir os bens da alma era, portanto, muito dificultoso, por isso o moralista sugeria que o fiel fizesse o que fosse necessário para conduzir o próximo “ao bom caminho”, bem aconselhando, rogando, ajudando, esmolando e estimulando outras boas obras. No que se refere à restituição da fama, fruto da desonra ou injúria do próximo, a honra devia ser restituída através de um pedido público de perdão, porém, sem escândalo. Além disso, D. Diogo Ortiz admoestava que a fama e o bom nome fossem “de maior estima que as riquezas”, por isso, os confessores deveriam “fazer que se cumpra muito inteiramente”, assim, a boa fama deveria ser preservada e toda difamação deveria ser reparada. Por fim, o dano causado ao corpo alheio por encarceramento, espancamento, açoitamento, mutilação, acusação, degradação ou homicídio restituía-se livrando o encarcerado, pagando “as custas e danos que ele recebeu” e, em caso de homicídio, deveriam ser restituídos, por toda a vida, a esposa, os filhos e todos aqueles que eram providos pela pessoa lesada. Se acaso, no entanto, não se soubesse quem foi de fato prejudicado para lhe restituir, recomenda D. Diogo Ortiz que se fizesse aquilo que o confessor manda ou aconselha, mas o ideal era que a restituição fosse dada à Igreja ou a algum mosteiro, até que as pessoas lesadas

⁹⁸⁸ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, Q. 62; Art. 2; Vol. VI; p. 109.

⁹⁸⁹ AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, Q. 62; Art. 4; Vol. VI; p. 112.

fossem encontradas, “e esta é boa cautela e aviso em toda restituição das coisas incertas”.⁹⁹⁰

Vale ressaltar, no entanto, que não era em todos os casos o que “devedor” era obrigado a restituir o lesado. O *Cathecismo Pequeno* aponta seis casos: primeiramente, não se deveria restituir quando a restituição faz “poderoso o credor contra a comunidade”; o segundo caso era quando a restituição se tornava danosa àquele que faz e àquele que recebe, como quando, por exemplo, se dava um “cutelo”⁹⁹¹ ao furioso ou a quem quisesse mal fazer”; terceiro, se pela “restituição súbita” se descobrisse o “danificador”, a ponto de colocar em risco sua fama, pois, nesse caso, conservar a própria fama era considerado mais importante do que restituir o próximo; o quarto caso era quando a restituição levasse à execução de pecados mortais, ou seja, ao restituir o lesado, o restituidor ficava impossibilitado de prover sua mulher e filhas, obrigando-os a vergonhosamente mendigar ou furtar; o quinto caso era quando o restituidor encontrava-se muito longe do lesado para lhe pagar; e sexto, se o devedor não tivesse nada mais do que “livros e instrumentos de sua arte”, de onde provém o seu sustento e o de sua família. O tratadista sugere, por fim, que uma alternativa àqueles que realmente querem restituir o lesado, mas não possuem grande fortuna, é pagar pouco a pouco o que puder, isto é, as prestações, “vivendo temperadamente em todas as coisas”.⁹⁹²

Em contrapartida, o opúsculo português *Diálogo de Robim e do Teólogo* admoesta que aqueles que quisessem quitar a dívida ou ao menos estabeleciam um prazo para pagá-la deveriam primeiramente vender tudo que se tinha e de tudo se livrasse, para que conseguisse pagar aquele a quem havia feito o dano; e se não fosse o suficiente “que [fosse] ganhar, pedir e mendigar”. Em outras palavras, o homem deveria trabalhar ou mendigar até que toda a dívida fosse paga, “pois de outra maneira nunca pod[ia] ser absolvido, exceto morrendo assim, na dita penitência”.⁹⁹³ Era necessário, portanto, que o fiel restituísse inteiramente o lesado, renunciando tudo que tinha, pois, explica Ludolfo de Saxônia, não existia restituição no inferno. Ali sempre haveria “pena” a ser eternamente paga por danação, já que “no inferno sempre [se] paga e não se quita, porque

⁹⁹⁰ ORTIZ, Diogo. *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz*. p. 277-278.

⁹⁹¹ “Faca; arma branca”. CUTELO. In: MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa*. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. I, p. 613.

⁹⁹² ORTIZ, Diogo. *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz*. p. 279.

⁹⁹³ DIÁLOGO de Robim e do Teólogo. *Guia dos costumes cristãos*. p. 95.

a pena fica sempre sem fim”, sem lugar para remissão ou satisfação.⁹⁹⁴ Em suma, a prática da restituição tinha a clara função de ordenar a sociedade, cuja ordem inicial do Éden, onde não eram necessários juízes ou regulamentações, tinha-se perdido por Adão e Eva quando a Queda inaugurou o pecado e impôs a necessidade de leis para restaurar a natureza perdida do homem que havia sido ferida pelo pecado.⁹⁹⁵

Em última instância, a restituição buscava uma determinada “justiça distributiva”,⁹⁹⁶ isto é, pautada na partilha dos bens da comunidade. Nas palavras do bispo de Ceuta D. Diogo Ortiz, “as penas que se dão pelos pecados e as restituições pertencem à justiça comutativa, porque pela pena o malfeitor faria recompensação ao que recebeu injúria e dano, à comunidade e à seguridade pública a quem danificou”.⁹⁹⁷ Portanto, a satisfação por restituição tinha efeito direto no ordenamento da sociedade, já que pela reparação restabelecia-se a paz e reforçavam-se as relações entre as pessoas, assim, ao prescrever a reparação do próximo, a igreja reparava as almas. Nesse período, a sociedade cristã era conduzida pelo ideal da salvação, desse modo, a esfera secular não poderia ser concebida separadamente da esfera religiosa, existindo apenas um todo – a comunidade –, que se distinguia entre os homens de Deus e os outros, infiéis. Sendo Deus o princípio e o fim de tudo, todas as ações deveriam ser orientadas segundo os preceitos do Evangelho,⁹⁹⁸ no caso da restituição, era preciso devolver a César o que era de César e a Deus o que pertencia a Deus,⁹⁹⁹ isso porque o poder temporal e o poder espiritual estavam tão atrelados e coexistiam a tal ponto que o infrator só seria verdadeiramente perdoado por Deus quando a ofensa cometida contra o próximo – isto é, César – fosse reparada e seus bens fossem restituídos. No entanto, quando nenhuma emenda fosse capaz de reparar os pecados cometidos, devido à sua gravidade, especialmente aqueles pecados que gerassem escândalo à comunidade, o fiel deveria receber pena de excomunhão.

⁹⁹⁴ SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi**. Ed. de José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, vol. II, 2013, p. 366.

⁹⁹⁵ LEVELEUX-TEXEIRA, Corinne; PETERS-CUSTOT, Annick. Gouverner les hommes, gouverner les âmes: XLVI Congrès de la SHMESP (Montpellier, 28-31 mai 2015). **Nouvelle édition [en ligne]**. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2016 (généré le 27 mai 2022). Disponible sur: <http://books.openedition.org/psorbonne/28658>.

⁹⁹⁶ ORTIZ, Diogo. **O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz**. p. 211.

⁹⁹⁷ ORTIZ, Diogo. **O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz**. p. 211.

⁹⁹⁸ CAROZZI, Claude; LE BLÉVEC, Daniel; TAVIANI-CAROZZI, Huguette (dirs.). **Vivre en Société au Moyen Âge: Occident chrétien VI^e-XV^e siècle**. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 2017.

⁹⁹⁹ Mateus 22, 21. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2014.

3.3. *Excluir para reintegrar*

A pena mais extrema era, portanto, a excomunhão, pois ela dividia e apartava “o homem da congregação da Santa Igreja”, com o intuito de reparar os pecados graves, porém, os prelados deveriam primeiramente colocar à disposição do fiel “todos os remédios de correção que se [pudessem] achar”, como, por exemplo, as emendas referentes à satisfação dos bens da alma – a contrição, a vergonha e a humildade; as emendas referentes à satisfação dos bens do corpo – o jejum, a mortificação, a vida ascética, a peregrinação, as romarias e as cruzadas; e pela própria satisfação dos bens temporais da fortuna – as esmolas, os sufrágios, o perdão e a restituição. Assim, quando as referidas emendas não fossem devidamente cumpridas, o prelado deveria “pôr a excomunhão”, visto que, explica Jacobo de Benavente, sempre que um membro estivesse enfermo, o físico recomendava muitos remédios, mas se não tivesse nenhum efeito, o físico mandava amputar, para que “toda a outra parte sã não se corrompesse”.

Sendo assim, o propósito da excomunhão era excluir o fiel pecador da comunidade para que ele não a corrompesse, assim, “é por honra e nobreza do corpo” – a comunidade – que o fiel deveria ser excomungado. Em outras palavras, a pena de excomunhão servia à comunidade cristã, isto é, protegia o próximo, principal destinatário da satisfação dos bens temporais da fortuna, da corrupção provocada pelo pecado ou, nas palavras de Benavente, “para o povo de Deus não se corromper pelo seu mau exemplo”. Excomungado, o fiel era espiritualmente “ferido de espada e dado a Satanás”, deixando, no plano terreno, de receber conselho e ajuda, porque todos os membros da comunidade o rejeitavam e não lhe dirigiam nenhuma palavra.¹⁰⁰⁰

A excomunhão significava a exclusão da comunidade e a ruptura de todas as relações sociais.¹⁰⁰¹ Inclusive, quem estivesse com algum excomungado receberia igualmente pena de excomunhão.¹⁰⁰² A excomunhão deveria ser considerada uma penitência, exclusão temporária da eucaristia e dos sacramentos, embora, a partir do século XII, a excomunhão tenha ganhado o peso de uma pena, uma vez que o

¹⁰⁰⁰ BENAVENTE, Jacobo. **Virgeu de Consolaçon**. p. 111.

¹⁰⁰¹ TORRES JIMÉNEZ, Raquel. El castigo del pecado: excomunió, purgatorio, infierno. In: LÓPEZ OJEDA, Esther (Coord.). **Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión**. XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012, p. 248.

¹⁰⁰¹ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 63-64., p. 351.

¹⁰⁰² BENAVENTE, Jacobo. **Virgeu de Consolaçon**. p. 113.

excomungado era igualmente excluído da comunidade civil.¹⁰⁰³ Para além da penitência, a excomunhão, morte da alma, estendia-se à morte civil, por isso, o infrator era colocado fora da igreja, era proibido de receber os sacramentos e era privado de sepultura eclesiástica e de exercer o ministério religioso, se fosse clérigo.¹⁰⁰⁴ Segundo o *Livro das Confissões*, todos aqueles que morressem excomungados de excomunhão maior ou menor não teriam sepultura com os fiéis cristãos, mas se na hora da morte o infrator se arrependesse, ele poderia ser enterrado em cemitério, para que seus herdeiros fizessem penitência por seus pecados.¹⁰⁰⁵ Em dimensão exclusivamente espiritual, a excomunhão implicava a exclusão da comunhão dos santos, bem como dos batizados, dos vivos e dos mortos, fosse dos que habitavam no purgatório ou dos que habitavam no céu. Circulava, portanto, entre a comunidade de fiéis, uma corrente incessante de méritos espirituais, que dava a cada cristão o direito de receber intercessão, sufrágios, esmolas, missas, sacramentos e sepultura.¹⁰⁰⁶

As consequências da pena de excomunhão eram demasiadamente graves e se estendiam ao âmbito civil e espiritual, por isso, o *Virgeu da Consolaçon* prescrevia três critérios para que a sentença de excomunhão fosse justa. Primeiramente, que fosse “posta por causa racionável e certa”; em segundo lugar, que fosse “a causa e razão suficiente e com bom zelo de justiça”; em terceiro, que fosse “guardada a ordem do direito”.¹⁰⁰⁷ Não se questionava a legitimidade da Igreja para excomungar, todavia, denunciavam-se frequentemente os numerosos abusos e excessos, tanto é que Benavente recomendava que “muito melhor seria não fazerem excomuniões”, pois alguns fiéis continuavam vivendo sob pena de excomunhão, sem procurar absolvição, incorrendo em muitos outros pecados e corrompendo o próximo.¹⁰⁰⁸ Inclusive, D. Duarte advertia, nas suas *Propostas para o bem da Igreja* – texto escrito por volta de 1436 e enviado ao concílio de Basileia –, que a pena de excomunhão por “pequenas coisas” estava se tornando motivo de escárnio e não

¹⁰⁰³ PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça...* p. 50.

¹⁰⁰⁴ TORRES JIMÉNEZ, Raquel. El castigo del pecado: excomunió, purgatorio, infierno. In: LÓPEZ OJEDA, Esther (Coord.). **Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión**. XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012.

¹⁰⁰⁵ PÉREZ, Martín. *Livro das Confissões*. p. 63-64.

¹⁰⁰⁶ TORRES JIMÉNEZ, Raquel. El castigo del pecado: excomunió, purgatorio, infierno. In: LÓPEZ OJEDA, Esther (Coord.). **Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión**, p. 307.

¹⁰⁰⁷ BENAVENTE, Jacobe. *Virgeu de Consolaçon*. p. 112.

¹⁰⁰⁸ BENAVENTE, Jacobe. *Virgeu de Consolaçon*. p. 111.

motivo de correção dos fiéis, por isso, o clero deveria ser mais criterioso na imposição da pena para aumentar a eficácia do remédio.¹⁰⁰⁹

O terceiro cânone do IV Concílio de Latrão de 1215¹⁰¹⁰ prescrevia que fossem excomungados e anatematizados todos os heréticos que se levantassem contra a santa fé católica, bem como impunha que se confiscassem os bens dos condenados, até que fosse feita a devida satisfação dos pecados. Por sua vez, as autoridades seculares deveriam ser admoestadas, induzidas e, se necessário, obrigadas, sob censura eclesiástica, a jurar publicamente que se esforçariam, de boa fé e com o melhor de sua capacidade, na missão de exterminar todos os hereges do território sob sua jurisdição. Caso, no entanto, o governante temporal se recusasse “a limpar seu território desta sujeira herética”, o sumo pontífice deveria ser avisado para excomungar o governante e liberar seus vassallos de sua fidelidade, oferecendo a governação do território a católicos leigos. Além disso, o referido concílio decretou a excomunhão daqueles que dessem “crédito aos ensinamentos dos hereges” e daqueles que deliberadamente deixavam de satisfazer a pena de excomunhão dentro de um ano. Determinou ainda o referido Concílio que o excomungado não fosse admitido em cargos ou deliberações públicas, não podendo participar da eleição de outros para tais cargos e perdendo o direito de testemunhar em juízo. Tornava-se, assim, “intestável”, isto é, privado do livre exercício de fazer testamento e do direito de herança. Para mais, se fosse juiz, suas decisões não teriam força; se advogado, sua assistência não deveria ser solicitada; se notário¹⁰¹¹, seus instrumentos deveriam ser considerados inúteis; se clérigo, deveria ser destituído de todo o ofício e benefício, pois quanto maior fosse a falta, mais grave deveria ser o castigo infligido.¹⁰¹²

Inspirados nas ordenações do IV Concílio de Latrão de 1215, os sínodos portugueses trazem diferentes prescrições sobre a pena de excomunhão. Por exemplo, o

¹⁰⁰⁹ VENTURA, Margarida Garcez. **Igreja e poder no séc. XV: Dinastia de Avis e Liberdades Eclesiásticas (1383-1450)**, p. 55-59.

¹⁰¹⁰ “Cronologicamente, o primeiro Concílio de Latrão de 1123 reitera as disposições de Niceia que proíbe solenemente bispos, abades e clérigos de receberem a comunhão em estado de excomunhão; o segundo Concílio de Latrão de 1139 impõe a pena de excomunhão a todo grave crime; o terceiro Concílio de Latrão, convocado pelo Papa Alejandro III em 1179, reafirma a aplicação da pena de excomunhão a crimes graves, e também exige que os bispos não pronunciem sentença de suspensão ou excomunhão sem admoestação prévia, a menos que seja por pecado natureza; por fim, o quarto Concílio de Latrão de 1215, condena à excomunhão, sobretudo, os hereges e quem os apoiam”. In: MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Integrar y excluir (comunió y excomunió en el medievo). **Hispania Sacra**, LXV 132, julio-diciembre 2013.

¹⁰¹¹ “Secretário; tabelião”. NOTÁRIO. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. III, p. 308.

¹⁰¹² The Canons of the Fourth Lateran Council, 1215. **Fordham University**. Medieval Sourcebook: Twelfth Ecumenical Council: Lateran IV 1215. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/lateran4.asp>. Acesso em: 27 de maio de 2022.

Sínodo de D. Diogo de Sousa, celebrado no dia 15 de dezembro de 1505 em Braga, ordenava, na *Constituição XXXI: Que pena pagarão os excomungados*, que qualquer pessoa que andasse excomungada pagasse um real para as obras da Sé e para o meirinho por cada dia que permanecesse em excomunhão. Alegava o autor que muitas pessoas se deixavam andar excomungadas, sem temor do Senhor e “empeçonhando os fiéis cristãos”.¹⁰¹³ Adiante, a *Constituição XLVI: Que nenhum não esbulhe*¹⁰¹⁴ coisa eclesiástica condenava à excomunhão o eclesiástico ou leigo que viesse a “esbulhar, forçar ou roubar os abades, priores, reitores, beneficiados, clérigos da dita cidade e arcebispado dos seus bens próprios”, bem como, condenava aqueles que tomaram posse de mosteiro ou igrejas. Assim, os excomungados deveriam ser “denunciados e esquivados da conversação e comunhão dos fiéis cristãos” até que fosse restituído o que roubou das igrejas e mosteiros e dos clérigos e beneficiados, e ainda que fosse pago dois mil reais para as obras da Sé, de forma que o infrator se tornasse digno de receber absolvição da dita excomunhão.

Do mesmo modo, o *Sínodo de D. Pedro Vaz Gavião*, presidido na diocese da Guarda no dia 12 de maio de 1500, determinava que aqueles que não se confessassem e não comungassem até o dia da Páscoa, seriam excomungados e condenados a pagar “um arrátel de cera” para as obras da Sé. No entanto, os curas de alma poderiam absolver os fiéis da dita excomunhão até a *Dominica in Albis*, sete dias após a celebração da Páscoa, caso se confessassem e comungassem; do contrário, cada prior ou capelão deveria evitar e denunciar o infrator por permanecer em estado de excomunhão e ainda negar-se a ouvir sua confissão. Se porventura o fiel morresse sob pena de excomunhão, sem comunhão e confissão, ele não deveria ser enterrado em território sagrado e não deveria orar, fazer sacrifícios, receber oferta ou esmola por sua alma.¹⁰¹⁵ Adiante, mais precisamente na *Constituição sessenta e quatro: Da pena em que incorrem os feiticeiros, benzedeiros, agoireiro*, o sínodo da Guarda condenava à excomunhão – impondo o pagamento de mil reais às obras da Sé – feiticeiros, adivinhadores, encantadores, sorteiros¹⁰¹⁶, agoireiros e

¹⁰¹³ SÍNODO de D. Diogo de Sousa, 15 de Dezembro de 1505. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). *Synodicon Hispanum*. V. 2. const. 31, p. 164.

¹⁰¹⁴ “Espoliar; roubar; desapossar”. ESBULHAR. In: MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa*. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. II, p. 330.

¹⁰¹⁵ SÍNODO de D. Pedro Vaz Gavião, 12 de Maio de 1500. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). *Synodicon Hispanum*. V. 2. const. 7, p. 229-230.

¹⁰¹⁶ “Aquele que tira sortes: prestidigitador”. SORTEIRO. In: MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa*. V. IV, p. 275.

benzedeiros, sob a alegação de que só o Senhor poderia “saber as coisas escondidas”.¹⁰¹⁷ Apesar das variadas advertências e consequências temporais e espirituais, a *Constituição sessenta e seis* do referido sínodo alega que muitos clérigos continuavam vivendo sob pena de excomunhão, sem qualquer temor de Deus, por isso, estabeleceu-se que qualquer clérigo ou beneficiado que, por vontade própria, continuasse excomungado por mais de nove dias, fosse preso e, por cada dia em cárcere, pagasse o equivalente a uma onça¹⁰¹⁸ de prata para as obras da Sé.¹⁰¹⁹

Como se pode notar, a pena de excomunhão estava intimamente associada a tipos específicos de pecados, dentre os quais: atentados contra os bens da Igreja; ataques contra o clero; pecados relacionados à vida social, tais como o perjúrio, a usura e comércio com mouros e judeus; pecados relacionados ao descumprimento da prática e da moral cristãs, como quebrantar o jejum, não ir à missa e ter relações sexuais na quaresma; e pecados contra a crença, como a feitiçaria e a adivinhação.¹⁰²⁰ De acordo com o *Livro das Confissões*, a excomunhão subdivide-se entre excomunhão maior e excomunhão menor. A excomunhão maior privava “o excomungado dos sacramentos da santa igreja e do pertencimento dos homens”, portanto, não se deveria comer e beber com o infrator, nem saudá-lo e nem lhe dar a paz, mas poder-se-ia dar-lhe “esmola por Deus”, contanto que não se comesse com ele.¹⁰²¹ Por sua vez, a excomunhão menor não privava o infrator do convívio com os outros, mas o privava do recebimento dos sacramentos.¹⁰²²

Tomás de Aquino parece ter inspirado tais regras e, já no século XIII, distinguia a excomunhão maior e menor: a menor privava o infrator da participação dos sacramentos e a maior excluía o infrator da comunidade e do recebimento dos sacramentos. Segundo o célebre dominicano, não havia a hipótese de excluir o fiel da comunidade, sem o excluir dos sacramentos, porque os fiéis comunicavam-se justamente pelos sacramentos; assim, a comunicação entre os fiéis se dava de duas maneiras: de forma espiritual, a partir das

¹⁰¹⁷ SÍNODO de D. Pedro Vaz Gavião, 12 de Maio de 1500. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). *Synodicon Hispanum*. V. 2. const. 64, p. 257-258.

¹⁰¹⁸ “Antiga unidade de peso entre 24 e 33 gramas”. ONÇA. In: MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa*. V. III, p. 342.

¹⁰¹⁹ SÍNODO de D. Pedro Vaz Gavião, 12 de Maio de 1500. In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). *Synodicon Hispanum*. V. 2. const. 66, p. 258-259.

¹⁰²⁰ TORRES JIMÉNEZ, Raquel. El castigo del pecado: excomunión, purgatorio, infierno. In: LÓPEZ OJEDA, Esther (Coord.). *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012.

¹⁰²¹ PÉREZ, Martín. *Livro das Confissões*. p. 39.

¹⁰²² PÉREZ, Martín. *Livro das Confissões*. p. 57.

mútuas orações e reuniões destinadas às práticas santas; e de forma corporal, porém, aos excomungados não se deveria dar “ósculo”¹⁰²³, isto é, não se deveria orar com os excomungados e não se deveria saudá-los; deveriam ser privados dos sacramentos e ninguém deveria comer com eles.¹⁰²⁴

A esse respeito, os *Evangelhos e Epístolas com suas Exposições em Romance* explicavam que os fiéis deveriam temer a excomunhão por três maneiras. Primeiramente, “porque o excomungado [era] apartado de Deus e de todos os fiéis de Cristo, assim em vida como em morte”, como demonstra o capítulo XV do Evangelho de João: “se alguém não estiver em mim, será lançado fora, como a vara, e secará; e os colhem e lançam no fogo, e ardem”.¹⁰²⁵ Secundariamente, porque “o excomungado [era] privado do mérito da Paixão de Cristo e de todos os santos e ainda de todas as missas, orações, esmolas, de todas as ajudas e perdões e de todos os bens da igreja”, o que o tornava “desaventurado, miserável, pobre e cego”. Terceiro, porque “o excomungado a muitos empeçonha”, ou seja, corrompe o próximo, assim, quem conversasse com um excomungado receberia pena de excomunhão.¹⁰²⁶

Definidos os dois graus de excomunhão, Martim Peres descrevia cinquenta e cinco situações pelas quais o homem poderia ser condenado por excomunhão maior, sendo que dezesseis eram prescrições do direito antigo, vinte eram do livro sexto e dezenove eram constituições do Papa Clemente.¹⁰²⁷ As primeiras advertências do direito antigo se referiam ao pecado da heresia, como “quando alguém crê, recebe, defende algum herege ou consente com ele”.¹⁰²⁸ Em seguida, o tratadista condena à excomunhão aquele que “fere ou lança mãos iradas em qualquer clérigo de coroa, dá arriba”¹⁰²⁹, em monge ou em monja, em converso ou em conversa, em qualquer religioso ou religiosa de ordem aprovada pela Santa Igreja”.¹⁰³⁰ Em alguns casos, no entanto, “ferir clérigo” não levaria a excomunhão, por exemplo, quando alguém “acha clérigo fazendo torpeza de luxúria

¹⁰²³ “Beijo; ósculo tido por deleite carnal e sensível”. OSCULO. In: **Suplemento ao vocabulário português, e latino, que acabou de sahir a luz, Anno de 1721**. Dividido em oito volumes, dedicados ao magnífico rey de Portugal D. João V. Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1722, p. 127.

¹⁰²⁴ AQUINO, Tomás. **Suplemento de la tercera parte de la Suma Teológica del divino santo Tomás de Aquino**. Traducida directamente del latín con presencia de las más correctas ediciones por D. Hilario Adad de Aparicio. Madrid: Nicolás Moya, 1883, Cuestión Primera, Artículo 21, p. 102-103.

¹⁰²⁵ João 15, 6. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2230.

¹⁰²⁶ **EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance**. Braga: Vercial, 2008, p. 139.

¹⁰²⁷ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 39.

¹⁰²⁸ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 40.

¹⁰²⁹ “Acima; para cima; por cima”. ARRIBA. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. III, p. 233.

¹⁰³⁰ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 40.

com sua mulher ou com sua filha, ou com sua mãe, ou com sua irmã”; assim, quem o ferisse ou o matasse não seria excomungado, desde que a intensão fosse corrigir o clérigo.¹⁰³¹ Adiante, Martim Peres prescreve – no contexto da Reconquista Cristã – que aquele que “leva armas, madeira, galés¹⁰³², navio” aos mouros para fazerem guerra contra os cristãos seria excomungado, podendo ser absolvido apenas pelo Papa.¹⁰³³

No que se refere aos “casos de excomunhão maior do livro sexto”, eram excomungados aqueles que “fazem agravamento às igrejas ou a pessoas eclesiásticas”, bem como aqueles que “tomam os bens da igreja ou de outros lugares de piedade”.¹⁰³⁴ Outra prescrição interessante condenava à excomunhão todo aquele que enterrasse herege em sepultura eclesiástica até que se fizesse “emenda convinável” e que se desenterrasse com suas próprias mãos o corpo do herege “danado”.¹⁰³⁵ Por fim, os dezenove casos de excomunhão maior instituídos pelo Papa Clemente V incidiam sobre as mesmas inflações, como o ataque aos clérigos e religiosos, e aos bens da Igreja, as heresias e as usuras. A excomunhão compreendia, pois, uma das práticas de satisfação dos bens temporais da fortuna, porque tinha por objetivo reparar pecados cometidos, sobretudo, contra a própria comunidade e a igreja. Ao separar o infrator da dita comunidade, procurava-se penalizar sua ação e ao mesmo tempo separá-lo da comunidade dos vivos – no plano terreno –, impedindo-o de entrar na igreja e de receber os sacramentos, bem como o separava da comunidade dos mortos – no plano espiritual –, condenando-o ao inferno, caso o pecador não se emendasse.

Em seguida, Martim Peres estabelecia os sete casos de excomunhão menor. O primeiro caso condenava a excomunhão menor aquele que convivesse com o excomungado de excomunhão maior.¹⁰³⁶ O segundo caso de excomunhão menor era de sacrilégio, sendo que “sacrilégio é danação e mau tratamento das coisas sagradas, que são as coisas eclesiásticas”, tais como as igrejas, os cemitérios em que se enterram os cristãos, “clérigos e pessoas eclesiásticas e todas as outras coisas que são dadas para ministrar os sacramentos nas igrejas e para os ofícios divinos celebrar”. No entanto, atacar clérigos e pessoas eclesiásticas era pecado de excomunhão maior, bem como queimar as igrejas ou

¹⁰³¹ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 41.

¹⁰³² “Embarcação de vela e remos”. GALÉ. In: MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. II, p. 527.

¹⁰³³ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 45.

¹⁰³⁴ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 47.

¹⁰³⁵ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 49.

¹⁰³⁶ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 57.

lugares religiosos, quebrar a cruz ou alguma imagem. Todos os outros sacrilégios eram considerados de excomunhão menor, tal como roubar os bens eclesiásticos e “vestimentas ou cálice consagrado”. Outro sacrilégio de excomunhão menor era empenhar ou vender coisas sagradas aos leigos, sobretudo aos judeus e mouros. Entretanto, em alguns casos, era permitida a venda de bens eclesiásticos, caso fosse feita para os “cativos remir”, sobretudo se fossem paroquianos e fregueses daquela igreja, para ajudar os pobres, para construir igreja ou para expandir o cemitério.

A terceira infração que conduzia à excomunhão menor era a simonia, venda de bens espirituais, como quando alguém recebia o sacramento da Ordem através da compra.¹⁰³⁷ A quarta maneira de excomunhão menor condenava os clérigos que tinham “barregãs” e viviam com elas publicamente, o que causava escândalo à igreja. A quinta, condenava à excomunhão menor os leigos que cumpriam o papel de reitor, regedor ou prelado de alguma igreja.¹⁰³⁸ A sexta maneira condenava à excomunhão menor aqueles que usavam arma mortal, mais especificamente, o arco sagitário.¹⁰³⁹ Por fim, o sétimo caso de excomunhão menor condenava todos os que estivessem em discórdia pública contra os cristãos, ou seja, os manifestos roubadores, os públicos usureiros e as mulheres públicas.¹⁰⁴⁰ Como se pode notar, a maioria das prescrições relacionadas a excomunhão satisfazia os pecados públicos, justamente porque eram pecados que atacavam a ordem da sociedade, portanto, crimes contra a sociedade eram sentenciados com pena de excomunhão.¹⁰⁴¹

Enfim, a sentença de excomunhão era a pena mais grave do plano terreno e supunha a morte para o plano divino. Entretanto, a pena de excomunhão era reversível por absolvição. A reparação da pena de excomunhão servia como remédio para a honra perdida, não só do próprio indivíduo, mas igualmente da sociedade, que recebia o infrator absolvido de volta à comunidade. Aliás, a exclusão e a posterior reintegração do culpado na comunidade permitia uma compensação reconhecida, ou seja, uma espécie de restituição social pelo dano infligido ao grupo. Inclusive, de acordo com o *Livro das Confissões*, o propósito dos hostiários, isto é, porteiros, era guardar a igreja e as coisas

¹⁰³⁷ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 61.

¹⁰³⁸ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 62.

¹⁰³⁹ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 62.

¹⁰⁴⁰ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 62.

¹⁰⁴¹ GROSSE, Christian. Véronique Beaulande, *Le malheur d'être exclu? Excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen Âge*. Avant-propos de Claude Gauvard. Paris: Publications de la Sorbonne, **Histoire ancienne et médiévale**, n° 84, 383 pp., 2006.

que estavam dentro dela, sobretudo proibindo “todas as coisas sujas”, como os cães, as bestas e todas as pessoas que não fossem dignas de nela entrar, tais como os excomungados, judeus, mouros, pagãos e aqueles que portam “armas cruéis”.¹⁰⁴²

Enquanto as portas da igreja estivessem fechadas, o bispo proclamava que os penitentes estavam expulsos do seio da Santa Igreja devido às suas graves faltas, tal como o pecador Adão fora expulso do Paraíso, aliás, a expulsão do Paraíso supunha já a primeira excomunhão. Enfim, depois da absolvição, as portas da igreja abriam-se novamente, pois o propósito de abrir e fechar as portas da igreja conduzia a dinâmica que separava os bons que habitavam com Deus e seus santos dos pecadores que seriam lançados no inferno. Assim, excomungar implicava excluir de um território, da igreja ou do cemitério no âmbito terreno e ao mesmo tempo excluir do céu no âmbito espiritual. A premissa da excomunhão era, pois, a purificação, purificação do lugar e purificação das pessoas; melhor dizendo, purificação do lugar para permitir a purificação das pessoas.

Em outras palavras, a satisfação dos pecados era indissociável do local de culto.¹⁰⁴³ Neste caso, a excomunhão não fazia senão manifestar e tornar oficialmente visível aquela separação da caridade eclesial que o pecador já realizou pelo próprio fato de ter pecado gravemente.¹⁰⁴⁴ As prescrições determinavam como punição a interdição e a excomunhão, que excluía indivíduos da Igreja e do seio da comunidade cristã, bem como, do corpo de fiéis, dos lugares sagrados, como as igrejas e espaços de culto, e eram impedidos de participar de quaisquer ritos e sacramentos. Com isso, a pena de excomunhão, que se traduzia tanto no isolamento da pessoa das relações comunitárias como no despojamento das promessas de salvação e de inserção no Paraíso,¹⁰⁴⁵ motivava constantemente os fiéis excomungados a buscarem a reparação necessária por seus pecados, geralmente públicos, o que supunha necessariamente uma reparação pública, preferencialmente às portas da igreja.

¹⁰⁴² PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**. p. 395.

¹⁰⁴³ IOGNA-PLAT, Dominique. L'espace sacramentel de l'Église. **Bucema**. Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie : du discours clérical à la science du social. Hors-série n° 7, 2013.

¹⁰⁴⁴ RAMOS-REGIDOR, José. **Teologia do sacramento da penitência**. São Paulo: Paulus, 1989, p. 146.

¹⁰⁴⁵ GOLNÇALVES, Beatriz dos Santos. **Nas margens do reino...** p. 140.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No capítulo XLII do seu tratado *Leal Conselheiro*, intitulado *De muitos e desvairados frutos da penitência*, D. Duarte alega que “são muitos os frutos da penitência pelos quais vem a limpeza dos pecados”. O rei advertia que se podia amenizar “o peso dos pecados por desejo da caridade”, pois a caridade encobria a multidão dos pecados¹⁰⁴⁶ e ao mesmo tempo as esmolas ofereciam remédios às “nossas chagas”, assim, a água apagava o fogo tal como a esmola apagaria o pecado.¹⁰⁴⁷ D. Duarte, lembrava igualmente o poder das lágrimas na correção dos pecados, ao sugerir que a “chuva das lágrimas” tinha o poder de denunciar os pecados e o choro seria ouvido por Deus.¹⁰⁴⁸ Sua síntese sobre a penitência sugeria a confissão dos pecados como o caminho certo para o perdão¹⁰⁴⁹ e para o “tormento do corpo” como expressão da humildade. Apresentava, em seguida, com base em alguns versículos bíblicos, uma série de penitências para a remissão dos pecados, ou seja, uma lista dos “remédios” que convidavam à vida, em detrimento do pecado, que evidentemente levaria à morte eterna.¹⁰⁵⁰ Como vimos neste estudo, seja referindo-se à penitência, *pendença*, remédio, reparação ou satisfação, as emendas sistematizadas nestes tratados pastorais, ascéticos e edificantes, buscavam estabelecer normas de comportamentos destinadas à elevação espiritual, em vista da instrução individual e, em última instância, da ordenação da sociedade – que dependia da reparação do pecado e da dissolução do conflito.

A confissão dos pecados assumiu a condição, ela própria, de uma penitência, e a própria penitência passou a ser definida como satisfação, isto é, a reparação do dano infligido a Deus, a si mesmo e ao próximo.¹⁰⁵¹ Institucionalizada pelo IV Concílio de Latrão de 1215 e por um episcopado reformador, a confissão auricular foi se estabelecendo nos diversos reinos e de acordo com as circunstâncias de cada diocese, graças à promulgação dos estatutos sinodais.¹⁰⁵² Os sínodos constituíram um meio

¹⁰⁴⁶ Primeira Carta de Pedro 4, 8. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2488.

¹⁰⁴⁷ Mateus 6, 1-16;16-18. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2011-2012.

¹⁰⁴⁸ Salmos 39, 12. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 1036.

¹⁰⁴⁹ Primeira Carta de João 1, 9. **BÍBLIA do Peregrino**, p. 2500.

¹⁰⁵⁰ DUARTE. *Leal Conselheiro*, p. 162.

¹⁰⁵¹ PRODI, Paolo. **Uma História da Justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 54.

¹⁰⁵² MARTINS, Armando Alberto. **O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2013, p. 353.

privilegiado pelo qual os bispos, visando as necessidades administrativas locais, conseguiam comunicar ao clero as decisões e determinações promulgadas nos concílios ecumênicos nacionais e provinciais. Desse modo, os concílios e sínodos ajudaram a promover uma significativa renovação teológica, que instigou uma produção escrita, tanto sobre a própria confissão quanto sobre a matéria geral dos pecados.¹⁰⁵³ Tratava-se de obras de edificação espiritual em língua portuguesa, originais ou traduzidas, destinadas prioritariamente à formação do clero não familiarizado com o latim.

Os preceitos e as prescrições apresentadas nessas obras não podem ser tomados como um espelho fiel das práticas desviantes cometidas nas paróquias pelo clero local e pelos fiéis, uma vez que sua função primordial era instituir códigos de comportamento, traçando um ideal de vida para todos os integrantes da comunidade cristã. Assim, essa literatura moralista, edificante e pastoral, define um padrão de valores morais, cuja finalidade era, em última instância, a manutenção da ordem social.¹⁰⁵⁴ Não é por acaso que a prática da satisfação pretendia “reparar” o mal, ou o pecado cometido, como expressão última da vontade de Deus. Portanto, essas obras, traduzidas ou escritas em língua portuguesa entre os séculos XIV e XV, são peças indispensáveis e fundamentais de uma pastoral da salvação, cujo alvo era dar a conhecer as bases da doutrina cristã e, assim, corrigir o máximo possível as infrações individuais, para que, em unidade, a comunidade alcançasse a beatitude celeste.

A prática da satisfação ganhou sentido a partir da emergência da crença no purgatório, lugar intermediário entre o céu e o inferno, onde as penas se assemelhavam ao martírio dos santos. O que motivava a execução das penitências era a intenção de diminuir ou até mesmo anular as penas que poderiam ser impostas no purgatório, já que para todo o pecado existia uma emenda determinada, e através da satisfação, o fiel poderia garantir sua remissão ainda neste mundo. Entretanto, aqueles pecados que não fossem reparados em vida poderiam ser remidos pelos sufrágios, orações e missas rezadas por terceiros em prol da salvação do finado.

As emendas para reparação do pecado organizavam-se comumente em uma tríade, que respondia a diferentes grupos de pecados. O primeiro conjunto, referente aos bens da alma, era cumprido internamente, tinha Deus como único destinatário e manifestava-se sobretudo por meio da contrição, da vergonha e da humildade; ou seja, por meio de

¹⁰⁵³ BECHTEL, Guy. **A Carne o Diabo e o Confessor**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1999.

¹⁰⁵⁴ GUITTON, Laurent. **Chapitre IV. La pastorale des vices : Dire la norme morale**.

emoções, ou dores internas, destinadas a reparar exclusivamente os pecados veniais, testemunhados por Deus e seus confessores, os curas de alma. O segundo grande conjunto de emendas, consagrado a reparar os pecados corporais – especialmente os pecados mortais, como a gula, a luxúria e a cobiça –, era ordenado pela satisfação dos bens do corpo, por meio de penas que deveriam infligir dor ao próprio corpo, como a mortificação, o jejum, a peregrinação e a vida ascética. Por último, a terceira prática penitencial intitulava-se satisfação dos bens temporais da fortuna, que compreendiam emendas para reparar os pecados – como o roubo, a usura e o falso testemunho – cometidos contra o próximo, a serem corrigidos pelas práticas caritativas, pelo perdão, pela restituição dos bens alheios e, em último caso, pela pena de excomunhão.

Esses ensinamentos não ficaram, ao que tudo indica, restritos ao plano ideal e ao âmbito dos mosteiros, pois as igrejas paroquiais e as ordens mendicantes ajudaram a difundir-lhes e a dar concretude a essa pastoral no meio urbano. Por meio da pregação, da confissão, da comunhão e das recomendações de interiorização da fé, de comprometimento pessoal e de contenção, buscava-se aproximar de cada fiel para instruí-los e corrigi-los.¹⁰⁵⁵ Além disso, a piedade mendicante popularizou e incentivou o uso frequente do corpo como meio privilegiado de acesso e contato com o sagrado, passando do convento à comunidade.¹⁰⁵⁶ Inclusive, a ideia de renovação da Igreja chegou a Portugal pelos franciscanos da Observância no fim do século XIV e por intermediação dos portugueses que participaram do Concílio de Constança (1414-1418).¹⁰⁵⁷ Ora, até o século XIII, o regime espiritual ascético costumeiramente rejeitava o corpo como acesso a Deus. Desde então, com o incentivo dos mendicantes, o elo entre o espiritual e o corporal passou a desempenhar um papel central na piedade leiga, sendo a externalização do arrependimento pela palavra, pelas lágrimas e pelos gestos, admitida como uma forma de vincular o devoto a Deus, inaugurando, assim, uma piedade cada vez mais incorporada, pois, como sintetiza o dominicano Jacobo de Benavente: “a honestidade se conhece em primeiro lugar por gestos e em segundo lugar por palavras”.¹⁰⁵⁸ Portanto, quando a alma se unia a Deus, era a carne que tornava possível essa ligação. Por essa externalização,

¹⁰⁵⁵ COELHO, Maria Helena da Cruz. A festa – a convivialidade. In: MATTOSO, José (Dir.). **História da vida privada em Portugal**. v. 1, p. 146.

¹⁰⁵⁶ BOQUET, Damien; NAGY, Piroška (dir.). **Le sujet des émotions au Moyen Âge**. Paris: Beauchesne, 2008, p. 399.

¹⁰⁵⁷ DIAS, José Sebastião da Silva. **Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, p. 67.

¹⁰⁵⁸ BENAVENTE, Jacobo. **Virgeu de Consolação**. In: VEIGA, Albino de Bem (ed.) Porto Alegre: Livraria do Globo, 1958, p. 90

recordava-se e explicava-se o invisível na ordem do mundo visível, tornando-o minimamente compreensível aos fiéis leigos.¹⁰⁵⁹

Em Portugal, a prática da satisfação traduziu-se igualmente pela busca da perfeição moral e espiritual, atributos reunidos de forma elevada, por exemplo, pela Infanta Joana (1452-1490), beatificada em 1693. Contrariando os interesses de seu pai, D. Afonso V, e de seu irmão, a Infanta Joana,¹⁰⁶⁰ refugiou-se a partir de 1472 no Mosteiro de Jesus de Aveiro até sua morte, em 1490. Segundo a *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro e Memorial da Infanta Santa Joana filha del Rei Dom Afonso V*, escrita no primeiro quartel do século XV – certamente entre os anos de 1490 e 1525 –, D. Joana, reclusa no mosteiro, passava seus dias com muita devoção, meditação e exercícios espirituais. E mesmo que “mal-disposta do corpo”, seu espírito era forte, por isso fazia contínuos exercícios de penitência, em jejum, vigílias e lágrimas e com a face na terra, de modo que seus olhos e rosto “belos e formosos” ficavam cheios de terra e sua face parecia queimada. D. Joana ainda mandava comprar muitos livros e sermonários. Ainda segundo a crônica, a infanta “parecia arder em chamas de zelo e desejo de caridade”, por isso, ela se doía e chorava pela miséria dos pecados alheios, como se fossem seus. Inclusive, era muito solícita com suas irmãs enfermas, visitando, servindo e lhes dando de comer. E muitas vezes, ela atormentava a si mesma com graves disciplinas “de corda e sangue”.¹⁰⁶¹ Em outras palavras, a Infanta reparava sua alma pelas lágrimas e pela oração; reparava seu corpo através do disciplinamento e do jejum; e reconciliava-se com suas irmãs pela caridade fraterna.

O conjunto dessas emendas exemplificados pela Infanta Joana reunidos na *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro e Memorial da Infanta Santa Joana filha del Rei Dom Afonso V* amparava-se em um ideal de arrependimento verdadeiro, isto é, um ideal de que a contrição poderia purgar os pecados veniais e

¹⁰⁵⁹ NAGY, Piroška. *Au-Delà du Verbe...* pp. 441-471.

¹⁰⁶⁰ D. Joana de Portugal (1452-1490) foi uma princesa da Casa de Avis; filha de D. Afonso V (1432-1481, rei desde 1438) com D. Isabel de Avis (1432-1455), a Infanta D. Joana viveu metade de sua vida na corte em Lisboa e a outra metade no Mosteiro de Jesus de Aveiro. Somente dois séculos após sua morte da Infanta ela seria beatificada em 1693 sob o pontificado do Papa Inocêncio XII (1615-1700, papa desde 1691). SOUZA, Gabriel de Queiros. **A construção da narrativa da santidade da princesa Joana de Portugal (1452-1490)**. 2017. Dissertação (Mestre em História) – Curitiba, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, 2017, p. 17.

¹⁰⁶¹ **CRÓNICA da Fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro e Memorial da Infanta Santa Joana filha del Rei Dom Afonso V**. Edição do Prof. Francisco Ferreira Neves. Aveiro: Gráfica de Coimbra, 1939, p. 119; 140-142.

contribuir para o perdão dos pecados mortais, desde que bem confessados.¹⁰⁶² A boa confissão dos pecados, ali pressuposta, era aquela feita de modo que o que saísse pela boca, as palavras, estivesse de acordo com o que saísse pelos olhos, as lágrimas.¹⁰⁶³ Assim, as palavras, o pranto e os gestos eram tidos como manifestações externas do arrependimento. Dito de outra forma, as palavras, as lágrimas ou os gestos configuravam um desempenho genuíno de expressão das emoções não ditas, do sentimento de arrependimento.¹⁰⁶⁴

A contrição era uma resposta emocional a Deus e era o elemento essencial do rito penitencial, pois, via de regra, a única garantia de conversão era a sua manifestação externa. O ritual cristão era simultaneamente linguagem e contato com o sagrado, em movimento ascendente do homem para o divino.¹⁰⁶⁵ As lágrimas, especialmente, compunham parte do ritual da satisfação ou da remissão dos pecados através da purificação da alma pela lavagem simbólica do corpo, de forma que a dor não era da carne, mas da alma na carne,¹⁰⁶⁶ em benefício da salvação eterna. Sendo assim, a atitude exterior expressava a vivência interior, de modo que as lágrimas e as feridas nos peitos sensibilizavam o amor e a doçura de Deus pelo homem. Inflamado pela dor do arrependimento, o homem se comunicava gestualmente com Deus.

Concomitantemente às manifestações externas de arrependimento sincero, a vergonha, costumeiramente expressa durante o próprio rito da confissão, salvava e mostrava-se como um verdadeiro dispositivo íntimo para remir os pecados e disciplinar a vida; porém, por si só, a vergonha não dispensava a necessidade da confissão oral, antes era considerada um sentimento fundamentalmente aflitivo que poderia equivaler à prática de satisfação, ou seja, dispensava a necessidade de outras penitências. No entanto, os tratados pastorais e edificantes diferenciavam a “boa” da “má” vergonha, pois a boa vergonha era parte da confissão e auxiliava na remissão dos pecados, sugerindo verdadeiro arrependimento; enquanto a “má vergonha”, imobilizava o fiel de se confessar ou levava à soberba, pois ele negligenciava a gravidade dos próprios pecados.

Por fim, a humildade, diferentemente do arrependimento e da vergonha, não era uma manifestação emotiva que nascia em consequência dos pecados cometidos, mas

¹⁰⁶² PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 376

¹⁰⁶³ PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões**, p. 329

¹⁰⁶⁴ BOQUET, Damien; NAGY, Piroška. **Sensible Moyen Âge: Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval**. Paris: Édition du Seuil, 2015, p. 17.

¹⁰⁶⁵ NASCIMENTO, Aires. *Gesto Litúrgico...* p. 113.

¹⁰⁶⁶ MOWBRAY, Donald. **Pain and Suffering in Medieval Theology**. Suffolk: The Boydell Press, 2009.

deveria ser uma atitude propositalmente induzida e buscada para evitar os pecados e repará-los, sobretudo o pecado da soberba. A humildade fazia o homem reconhecer a própria baixeza, de onde nascia o ódio a si mesmo, a necessidade de mortificação, o amor a Deus e o desprezo do mundo. A desonra, de sua parte, redimia o pecador para que ele alcançasse a virtude da humildade, necessária para chegar ao céu. Em outras palavras, a contrição, a vergonha e a humildade eram manifestações emocionais do desejo salvífico do homem e componentes essenciais para a execução da confissão auricular e posterior penitência.

Como dores internas, desencadeadas pelo pecado, a contrição, a vergonha e a humildade satisfaziam os bens da alma, justamente porque a reconciliação iniciava-se internamente e em resposta direta a Deus – único que poderia conhecer o que se passava interiormente em cada indivíduo. Existia, pois, uma clara relação entre o interior e o exterior do homem, de modo que o corpo era considerado o reflexo, muitas vezes fiel, do que se passava interiormente. A única maneira que o confessor tinha para decodificar o que se passava internamente eram as manifestações emotivas do corpo, nomeadamente a partir do pronunciamento da palavra, da compunção das lágrimas, da teatralização dos gestos, da vermelhidão do rosto causada pela vergonha ou do olhar de reprovação do próximo, das roupas grossas e do hábito simples.

A citada D. Isabel de Aragão, por exemplo, casou-se com o rei D. Dinis, mas, segundo o cronista Rui de Pina, não deixou espiritualmente de ser casada com Deus, a quem com “abstinência, e contínuas orações, sempre servia e contemplava”, bem como, cotidianamente rezava todas as horas canônicas e, em seguida, lia outros livros de “coisas espirituais e devotas”, muitas vezes chorando com lágrimas de devoção.¹⁰⁶⁷ Igualmente, o Infante D. Pedro, depois de fazer um pacto de morte com o Conde d’Abranches, “com os olhos cheios de lágrimas e, com grande fervor de contrição, feria-se e acusava-[se] de seus pecados”.¹⁰⁶⁸ Também com lágrimas procurou redimir-se o outro filho de D. João, D. Fernando, que quando cativo em Tânger, mostrou-se, segundo Frei João Álvares, tomado pela “culpa e pena”, chorando a ponto dos seus lacrimais e de seu rosto ficarem assados, “como se lhe pusessem fogo”.¹⁰⁶⁹

¹⁰⁶⁷ PINA, Rui de. **Chronica delrey D. Diniz**. In: CRÓNICAS de Rui de Pina. Porto: Lello & Irmão, 1977, p. 230.

¹⁰⁶⁸ PINA, Rui de. **Chronica do Senhor Rey D. Affonso V**. Porto: Lello & Irmão, 1977, p. 733.

¹⁰⁶⁹ ÁLVAREZ, João. **Chronica do Infante Santo D. Fernando**. Ed. Mendes dos Remedios. Coimbra: Amado, 1911, p. 97-98.

Verdadeiramente arrependidos, os fiéis deveriam satisfazer os pecados corporais, para expurgar o mal, submetendo o corpo à aflição, pela abstinência alimentar do jejum, pela peregrinação e pela vida no ermo. O jejum era uma das práticas de satisfação do corpo mais correntes e regulamentadas, pois era tida como uma prática que dependia exclusivamente da vontade do fiel e não de condições econômicas específicas – como era o caso da peregrinação. Por meio dele, o fiel submetia a carne à alma para alcançar a salvação. O evidente paradoxo entre a negação do corpo ou sua exaltação encontrava, na prática do jejum, um certo equilíbrio, que colocava fim à dura batalha entre a alma do homem, afeita às coisas celestiais, e seu corpo, preso às coisas mundanas. Gomes Eanes de Zurara destaca, por exemplo, o hábito da rainha D. Filipa, de “grande abstinência” em seus jejuns, a ponto de ter sido advertida pelos seus abades e físicos a moderá-los para não colocar em risco sua vida.¹⁰⁷⁰ Seu argumento era justamente de desejo de satisfação de seus pecados, inclusive com “muitas esmolas e outras grandes obras de piedade”.¹⁰⁷¹ Além do jejum, para disciplinar seu corpo, D. Afonso V, por exemplo, tentou fugir da governação por três vezes, em busca de uma vida mais contemplativa.¹⁰⁷² Posteriormente, D. Manuel I, narra Damião de Góis, ausentou-se da corte durante dois meses para peregrinar a Santiago de Compostela no verão de 1502 para redimir seus pecados.¹⁰⁷³

Por fim, a prática da satisfação dos bens temporais da fortuna visava reparar essencialmente os pecados cometidos contra o próximo e, ao fim e ao cabo, era um instrumento de manutenção das relações sociais, a partir, sobretudo, da assistência aos pobres, do pagamento de dívidas, do sufrágio, do perdão, da excomunhão ou da reintegração do fiel à comunidade e à Igreja. A prática da esmola, por exemplo, era motivada pela caridade, amor ao próximo, na esperança de se receber a misericórdia divina. A esmola era um contraponto do pecado da avareza e, dessa forma, restituía os bens alheios adquiridos indevidamente, por usura ou furto. Embora, no entanto, a recompensa fosse estritamente espiritual, na prática, as esmolas ordenavam a sociedade, dando assistência aos desafortunados, órfãos, leprosos, peregrinos e cativos.

D. Isabel de Aragão, por exemplo, em sinal de humildade, costumava, em todas as sextas-feiras da Quaresma, lavar os pés de doze homens, “os mais leprosos” que se

¹⁰⁷⁰ ZURARA, Gomes Eanes de. **Crónica da tomada de Ceuta por el rei D. João I**, p. 116-117.

¹⁰⁷¹ ZURARA, Gomes Eanes de. **Crónica da tomada de Ceuta por el rei D. João I**, p. 125.

¹⁰⁷² GOMES, Saul António. **Afonso V**, p. 178; ROSA, Maria de Lurdes. Exercício do poder e salvação da alma. *A fuga mundi* nos círculos cortesãos tardo-medievais portugueses, p. 437-438.

¹⁰⁷³ COSTA, João Paulo Oliveira. **D. Manuel**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, p. 122.

pudesse encontrar. Na Semana Santa, especialmente na quinta-feira de Lava-Pés, a dita rainha lavava os pés de treze mulheres, pobres envergonhadas.¹⁰⁷⁴ E na calamidade da fome de 1333, em que homens e mulheres “comiam as carnes de bestas mortas e outras coisas que não são para comer”, fazia grandes esmolas, com pão e dinheiro.¹⁰⁷⁵ Por sua vez, D. Leonor, esposa de D. João II, concretizou a prática da caridade fundando a *Irmandade e Confraria da Misericórdia de Lisboa*, criada no mês de agosto de 1498, em Lisboa, com a finalidade de cumprir todas as obras de misericórdia espirituais e corporais.¹⁰⁷⁶

Outra forma de reparar o dano cometido contra o próximo era através da satisfação por restituição, uma espécie de “justiça distributiva”,¹⁰⁷⁷ pautada na partilha dos bens da comunidade, cujo efeito era ordenar a sociedade, já que, pela reparação, geralmente por pagamento de dívidas, se pretendia restabelecer a paz e se reforçar as relações entre as pessoas, assim, reparando igualmente as almas. A título de exemplo, D. Duarte, satisfez e corrigiu a destruição da Sé de Guarda, com numerosas doações que ajudassem a remir seus próprios pecados.¹⁰⁷⁸

Quando todas essas emendas não fossem suficientes para compensar a gravidade do pecado cometido, os confessores determinavam pena de excomunhão, já que a satisfação dos pecados era indissociável do local de culto.¹⁰⁷⁹ Cumpria-se, assim, com a confissão, o jejum, a esmola e seus corolários o plano perfeito da remissão dos pecados, em busca de uma ordem social, senão perfeita, ao menos regulada segundo princípios de bem comum fundados na fé. Esses modelos de conduta foram, assim, concebidos e sistematizados para homens de igreja, mas deslizaram, com alguma flexibilidade, para a comunidade dos fiéis.

¹⁰⁷⁴ PINA, Rui de. *Chronica delrey D. Diniz*. In: CRÓNICAS de Rui de Pina, p. 231

¹⁰⁷⁵ **VIDA e milagre de santa D. Isabel, Rainha de Portugal**. Texto do século XIV, restituído á sua presumível forma primitiva e acompanhado de notas explicativas por J. J. Nunes. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921, p. 68-69.

¹⁰⁷⁶ PAIVA, J. P. (coord. cient.) Antes da Fundação das Misericórdias. **Portugaliae Monumenta Misericordiarum**, p. 385-386.

¹⁰⁷⁷ ORTIZ, Diogo. **O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz**. p. 211.

¹⁰⁷⁸ **CHANCELARIAS portuguesas**: D. Duarte. Org. e rev. geral João José Alves Dias. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 1999, tomo II, p. 19-20.

¹⁰⁷⁹ IOGNA-PLAT, Dominique. L’espace sacramentel de l’Église. **Bucema**. Les nouveaux horizons de l’ecclésiologie : du discours clérical à la science du social. Hors-série n° 7, 2013.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRINCIPAIS

A EXPLICAÇÃO das Obras de Misericórdia – Códice alcobacense do século XV. Volume 2, Anexo documental. In: SILVA, André Costa Aciole de (org.). **“Queremos e mandamos(...) que o dito hospital(...) cure os enfermos(...)”: Poder e medicina no Hospital de Nossa Senhora do Pópulo (séc. XV-XVII)**. 2005. 162 f. Tese (Doutorado) - Programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás, 2005.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

BENAVENTE, Jacobo. **Virgeu de Consolaçon**. In: VEIGA, Albino de Bem (ed.). Porto Alegre: Livraria do Globo, 1958.

BÍBLIA do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2017.

BOOSCO Deleitoso. Edição do texto de 1515, com introdução, anotações e glossário de Augusto Magne. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950.

CARTER, Henry H. **Paleographical Edition and Study of The Language of a Portion of Codex Alcobacensis 200**. Filadélfia, University of Pennsylvania, 1938.

CASTELO perigoso. Edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Colibri, 2001.

CAVALCA, Domingos. **Espelho da Cruz**. In: BICO, M. I. M Espelho da Cruz: tradição, transmissão e tradução. 2021. Dissertação (Mestrado em Crítica Textual) — Lisboa, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2021. 3 v. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10451/4893>. Acesso em: 26 jun. 2022.

CEPADA, Isabel Vilares. **A Linguagem da Imitação de Cristo: Versão Portuguesa de Fr. João Álvares**. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1962.

CORTE Enperial. In: CALADO, Adelino de Almeida. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2000.

DUARTE. **Leal Conselheiro**. Ed. crítica, introd. e notas de Maria Helena Lopes de Castro; prefácio de Afonso Botelho. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

DUARTE. **Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)**. Edição diplomática. Transcrição de João José Alves Dias. Lisboa: Estampa, 1982.

EVANGELHOS e Epístolas com suas exposições em romance. Ed. e estudo de José Barbosa Machado. Braga: Vercial, 2008.

HORTO do Esposo. NUNES, Irene Freire (ed.). Coord. Helder Godinho. Lisboa, Colibri, 2007.

NÍNIVE, Isaac. **Livro de Isaac: edição crítica da tradução medieval portuguesa da obra de Isaac de Nínive.** Edição César Nardelli Cambraia. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

ORTIZ, D. Diogo. **O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz.** Estudo literário e edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva Lisboa: Edições Colibri, 2001.

PÉREZ, Martín. **Livro das Confissões.** Ed. José Barbosa Machado e Fernando Torres Moreira. Braga: Edições Vercial, 2013.

PIZAN, Christine de. **O Livro das Tres Vertudes a Insinaça das Damas.** Edição crítica de Maria de Lourdes Crispim. Lisboa: Caminho, 2002.

SÁNCHEZ, Clemente. **Sacramental.** Tradução de José Barbosa Machado. S/L: Vercial, 2010.

SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi.** Ed. de José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, vol. I, 2010.

SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi.** Ed. de José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, vol. II, 2013.

SAXÔNIA, Ludolfo de. **Vita Christi.** Ed. de José Barbosa Machado. Braga: Edições Vercial, vol. III, 2012.

TEODORO, Leandro Alves (org.). **Guia dos costumes cristãos: os primeiros opúsculos pastorais em Língua Portuguesa.** São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

TRATADO de Confissão: Edição Semidiplomática, Estudo Histórico e Linguístico. In. MACHADO, José Barbosa. Braga: Edições Vercial, 2003.

FONTES DE APOIO

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Livro XIV, vol. II, 1996.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões: De magistro.** Coleção “Os Pensadores” 1º. ed. Tradução de J. Oliveira Santos, S. J. e A. Ambrosio de Pina, S. J. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ALIGHIERI, Dante. **Vida Nova.** Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

ÁLVAREZ, João. **Chronica do Infante Santo D. Fernando**. Ed. Mendes dos Remedios. Coimbra: Amado, 1911.

AMBRÓSIO, Santo. **Ambrósio de Milão**. São Paulo: Paulus, 1996.

AQUINAS, Thomas. **Commentary on the Sentences**. Sentences IV. D. 17 – Comparing the Parts of Perance. Q. 2 – Contrition. A. 1 – What contrition is. Disponível em: <https://aquinas.cc/la/en/~Sent.IV.D17.Q2.A1.Q2.2>. Acesso em: 04 de abril de 2022.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Porto Alegre: EDIPUCRS, Volume II, 1996.

AQUINO, Tomás de. **Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo**. Vol. I/1: El misterio de la trinidad. Navarra: Euns, 2002.

AQUINO, Tomás de. **Suplemento de la tercera parte de la Suma Teológica del divino santo Tomás de Aquino**. Traducida directamente del latín con presencia de las más correctas ediciones por D. Hilario Adad de Aparicio. Madrid: Nicolás Moya, Cuestión Primera, Artículo 21, 1883.

CERTIFICADO de indulgências de Inocêncio VIII. Lisboa? entre 1486 e 1493. Disponível em: <https://purl.pt/22009>. Acesso em: 30 de março de 2022.

CHANCELARIAS portuguesas: D. Duarte. Org. e rev. geral João José Alves Dias. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 1999. v. 2.

CRÓNICA da Fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro e Memorial da Infanta Santa Joana filha del Rei Dom Afonso V. Edição do Prof. Francisco Ferreira Neves. Aveiro: Gráfica de Coimbra, 1939,

CRÓNICAS dos sete primeiros reis de Portugal. Ed. crítica Carlos da Silva Tarouca. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2009. 3 v.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). **Synodicon Hispanum**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, v. 2, 1982.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). **Synodicon Hispanum**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, v. 5, 1990.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). **Synodicon Hispanum**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, v. 10, 2011.

GÓIS, Damião de. **Chronica d'el-rei D. Manuel**. Lisboa: Escripório, 1909. v. XI.

JOÃO. **Livro da Montaria**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918.

LAS SIETE Partidas del muy noble rey don Alfonso el Sabio, glosadas por el lic. Gregorio Lopez, del Consejo Real de Indias de S. M. Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reino, t. I. Partida 1. tít. XXIV, 1843.

LATERAN IV 1215. The Canons of the Fourth Lateran Council, 1215. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/lateran4.asp>. Acesso em: 30 de março de 2022.

LIVRO das Leis e Posturas. Ed. de Maria Teresa Campos Rodrigues. Lisboa: Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1971.

LOPES, Fernão. **Crónica de D. Fernando.** Ed. crítica, introd. e índices Giuliano Macchi; rev. Giuliano Macchi e Teresa Amado. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

LOPES, Fernão. **Crónica del rei dom Joham I de boa memoria e dos reis de Portugal o decimo.** Ed. William J. Entwistle. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1977. v. II.

PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja** (Status et Planctus Ecclesiae). Estabelecimento do texto e trad. Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, V. 8, 1998.

PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja** (Status et Planctus Ecclesiae). Estabelecimento do texto e trad. Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, V. 4, 1998.

PAIVA, J. P. (coord. cient.) Antes da Fundação das Misericórdias. **Portugaliae Monumenta Misericordiarum.** ed. lit. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Vol. 2, Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003.

PEDRO; VERBA, João. O Livro da Virtuosa Bemfeitoria. In: ALMEIDA, Manuel Lopes (dir.). **Obras dos Príncipes de Avis.** Porto: Lello & Irmão, 1981.

PEREGRINAÇÃO e lugares da Terra Santa. CHAVES, Álvaro Lopes. Livro dos Apontamentos (1438-1489). Códice 443 da coleção pombalina da B.N.L. Introdução e transcrição de Anastásia Mestrinho Salgado e Abílio José Salgado. Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda, 1983.

PINA, Rui de. **Chronica do Senhor Rey D. Affonso V.** Porto: Lello & Irmão, 1977.

PINA, Rui de. **Chronica delrey D. Diniz.** In: CRÓNICAS de Rui de Pina. Porto: Lello & Irmão, 1977.

PINA, Rui de. Chronica do Senhor Rey D. Duarte. In: **Crónicas de Rui de Pina.** Ed. M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão Editores, 1977.

PINA, Rui de. Chronica do Senhor Rey D. Affonso V. In: **Crónicas de Rui de Pina.** Porto: Lello & Irmão, 1977.

PRIETO, Pablo, Martín; SCHMITT, Jean-Claude; TEODORO, Leandro Alves. **Cativar as almas: Diretrizes para a instrução espiritual (séculos XII-XV)**. São Leopoldo RS: Editora Unisinos, 2022, p. 62-67.

REGRA não bulada. Disponível em: <https://bityli.com/PBZTcrRZi>. Acesso em: 22 nov. 2022.

VIDA e milagre de santa D. Isabel, Rainha de Portugal. Texto do século XIV, restituído á sua presumível forma primitiva e acompanhado de notas explicativas por J. J. Nunes. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921.

ZURARA, Gomes Eanes de. **Crónica da tomada de Ceuta por el rei D. João I**. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915.

ZURARA, Gomes Eanes de. **Crónica de Guiné**. Introd., novas anotações e glossário de José de Bragança. Porto: Livraria Civilização, 1973.

DICIONÁRIOS

ANCILLI, Ermanno. **Dicionário de Espiritualidade**. Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (org.). São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2012.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal. J-P**. Rio do Mouro: Círculo de Leitores SA e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001.

BLUTEAU, Rafael. **Suplemento ao vocabulario portuguez, e latino, que acabou de sahir a luz, Anno de 1721**. Dividido em oito volumes, dedicados ao magnifico rey de Portugal D. João V. Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1722.

BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; DEL GENIO, M. R.; SUFFI, N. (dir.). **Dicionário de Mística**. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003.

DOUGLAS, J. D. **Novo dicionário da Bíblia** (Org.). São Paulo: Vida Nova, 2006.

EICHER, Peter (dir.). **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. São Paulo: Paulus, 1993.

FLANDRIN, Jean-Louis. **O sexo e o Ocidente**: Evolução das atitudes e dos comportamentos. Tradução de Jean Progin. São Paulo: Editora brasiliense, 1988.

GRACIA RIVAS, Manuel. **Diccionario de términos religiosos y litúrgicos**. Zaragoza: Centro de Estudios Borjanos Institución Fernando el Católico, Volumen III [N-Z],

LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 2000.

LOYN, Henry R. (org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Braga: Edições Vercial, vol. I, II, III e IV, 2015.

MARCEL VILLER, ·S. J (dir.). **Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique**. Doctrine et Histoire. T. I, Paris: Byzance, 1937.

SAMANES, Casiano Floristán; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José (Org.). **Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999.

SARTORE, Domenico; TRIACCA, Archille M. (Org.). **Dicionário de Liturgia**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. **Elucidario**. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, Tomo I e II, 1865.]

ESTUDOS

ALEXANDRE, Hélder Miranda. **A figura do penitenciário no desenvolvimento histórico canónico do sacramento da penitência**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2013.

ALMEIDA, Angela Mendes de. **O gosto do pecado: Casamento e sexualidade nos manuais de confesores dos séculos XVI e XVII**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ANDRADE, Maria Filomena Andrade; PINA, Isabel Castro; SANTOS, Bernardo Vasconcelos e (Dir.); SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. **Ordens Religiosas em Portugal: das Origens a Trento. Guia Histórico**. Lisboa: Livros Horizontes, 2006.

ANSELMO, Artur. **Origens da imprensa em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981.

ANTONIO GONZALEZ, Francisco. Concilio de Valladolid del año 1322. In: **Colección de cañones de la Iglesia Española publicada en latín y traducida al castellano, con notas e ilustraciones por Juan Tejada y Ramiro**. Vol. 3. Madrid: Imp. J.M. Alonso, 1849-1862.

ARATA, Maria do Rosário Themudo; KRUS, Luís. **Olhares sobre a História. Estudos oferecidos a Iria Gonçalves**. Portugal: Caleidoscópio, 2009.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (Coor.). **As Sete Obras de misericórdia Corporais nas Santas Casas de Misericórdia (séculos XVI-XVIII)**. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018.

ARNOLD, Jonh. H. Inside and outside the medieval laity: some reflections on the history of emotions. In: **European Religious Cultures: Essays offered to Christopher Brooke on the occasion of his eightieth birthday**, ed. M. Rubin (London, 2020).

ARRANZ GUZMÁN, Ana. La buena fama del clero y el peligro de escándalo público: um tema de preocupação episcopal. In: BECEIRO PITA, Isabel (dir.) **Poder, Piedad y Devoción: Castilla y su entorno (siglos XII-XV)**. Madrid: Sílex, 2014.

AZEVEDO, Carlos Moreira. **História Religiosa de Portugal. Volume I: Formação e limites da cristandade**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000.

BAIKA, Gabriella Ildiko. **Lingua Indisciplinata: a study of transgressive speech in the “romance of the rose” and the “divine comedy”**. Pensilvânia: University of Pittsburgh, 2007. 326. Dissertação, Faculty of Arts And Sciences, 2006.

BALOUP, BANIEL. La muerte y la penitencia en la predicación de las indulgencias en Castilla a finales de la Edad Media. Edad Media. **Revista de Historia**, 6, 2003-2004.

BAPTISTA, Júlio César. **Portugal e o Cisma do Ocidente**. Lisboa: Lusitania Sacra, 1956.

BARBATO, Marcelo; CHAUVEAU, Jean-Paul; FERNÁNDEZ-ORDÉÑEZ, Inés. Entre o manuscrito e o impresso: a *Vita Christi* como testemunho de mudança linguística. **Actes du XXVIIe Congrès international de linguistique et de philologie romanes** (Nancy, 15-20) juillet 2013. Section 8: Linguistique variationnelle, dialectologie et sociolinguistique, 2016.

BAREIRA, Catarina Alexandra Martins Fernandes. **Gárgulas: Representação do feio e do grotesco no contexto português. Séculos XIII a XVI**. Volume I. 2010. 531f. Tese (Doutoramento em Belas Artes) – Faculdade de Belas Artes, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010.

BARREIRA, Catarina Fernandes; SEIXAS, Miguel Metelo (Coor.). **D. Duarte e a sua época: arte, cultura, poder e espiritualidade**. Lisboa: IEM - Instituto de Estudos Medievais; CLEGH - Centro Lusíada de Estudos Genealógicos, Heráldicos e Históricos, 2014.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: Do ano mil a colonização da américa**. São Paulo: Editora Globo, 2006, p. 404.

BAUBETA, Patrícia Anne Odber. **Igreja, pecado e sátira na Idade Média Portuguesa**. Portugal: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1997.

BECEIRO, Isabel (dir.). **Poder, piedad Y devoción: Castilla y su entorno**. Siglos XII-XV. Madrid: 2014.

BECHTEL, Guy. **A Carne o Diabo e o Confessor**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1999.

BECKWITH, Sarah. **Christ's body: Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings**. London : Routledge, 2005.

BEIRANTE, Maria Ângela. **Territórios do Sagrado: Crenças e Comportamentos na Idade Média em Portugal**. Lisboa: Edições Colibri, 2011.

BELINQUETE, José. **História da Catequese em Portugal, Brasil, Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Timor-Leste**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2011.

BÉRIOU, Nicole; BOUDET, Jean-Patrice; ROSIER-CATACH, Irène. **Le pouvoir des mots au Moyen Âge**. Domaines espagnol et portugais. Turnhout, Brepols, 2012.

BERLIOZ, Jacques. **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: TERRAMAR, 1994.

BERTOLI, André Luiz. Guerra, Legitimação e Poder no norte da África. As fontes portuguesas (1415-1471). **Roda da Fortuna**. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo 2013, Volume 2, Número 1-1 (Número Especial), pp. 335-353. Disponível em: <https://run.unl.pt/handle/10362/13298>. Acesso em: 30 de março de 2022.

BOISSELLIER, Stéphane; DARBORD, Bernard & MENJOT, Denis. **Langue Médiévales Ibériques. Domaines espagnol et portugais**. Turnhout, Brepols, 2012.

BOQUET, Damien. *Christus dilexit verecundiam*. La honte admirable d'Angèle de Foligno et la cause des franciscains spirituels. **Rives nord-méditerranéennes [En ligne]**, 31, 2008, mis en ligne le 07 décembre 2012. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/rives/2813>>. Acesso em: 29 jan. 2022.

BOQUET, Damien; NAGY, Piroska (dir.). **Le sujet des émotions au Moyen Âge**. Paris: Beauchesne, 2008.

BOQUET, Damien; NAGY, Piroska. **Sensible Moyen Âge: Une histoire des émotions dans l'Occident medieval**. Paris: Édition du Seuil, 2015.

BOUDON, Raymond. **Crer e saber: Pensar o político, o moral e o religioso**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

BRAGA, Theophilo. **O Povo Portuguez nos seus costumes, crenças e tradições**. Vol. I. Lisboa: Livraria Ferreira, 1885.

BRATU, Anca. Fin des temps et temps du Purgatoire dans quelques Jugements Derniers de la fin du Moyen Age. In: **Fin des temps et temps de la fin dans l'univers médiéval**. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 1993.

BRETEL, Paul. **Bouleversants voyages : Itinéraires et transformations** [en ligne]. Perpignan: Presses universitaires de Perpignan, 2000 (généré le 30 mars 2022). Disponível em: <http://books.openedition.org/pupvd/29159>. Acesso em: 30 de março de 2022.

BRONISLAW, Geremek. **A piedade e a força: história da miséria e da caridade na Europa**. Lisboa: Terramar, 1986.

BROWN, Peter. **Poverty and Leadership in the Later Roman Empire**. Hanover and London: University Press of New England, 2001.

BUESCU, Ana Isabel. **Cultura impressa e cultura manuscrita em Portugal na Época Moderna: uma sondagem**. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Penélope 21, 1999.

BUESCU, Ana; MIRANDA, Maria Adelaide; SOUSA, João Silva de (coord.). **O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval**. Actas do Encontro (11-13 de Novembro de 2003). Lisboa, Edições Colibri, 2006.

BYNUM, Caroline Walker. **Holy feast and holy fast the religious significance of food to medieval women**. London: University of California Press; Berkeley and Los Angeles, 1998.

CACHO BLECUA, Juan Manuel. Vergüenza, sabiduría y pecado en la literatura medieval castellana (del *Bonium* a don Juan Manuel). **Príncipe de Viana**. Anejo, N.º. 18, págs. 75-102, 2000.

CALAFATE, Pedro (Dir.). **História do pensamento filosófico português Volume I – Idade Média**. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.

CAMBRAIA, César Nardelli. A circulação do *Livro de Isaac* em Portugal. **Filologia Linguística Portuguesa**. Minas Gerais. N. 6, p. 101-114, 2014.

CANDOLO, Teresa. Desejo de Deus e lágrimas – uma chave de leitura monástica para textos de espiritualidade medievais. TESSITURAS, INTERAÇÕES, CONVERGÊNCIAS, XI Congresso Internacional da ABRALIC, São Paulo. **Anais**, 13 a 17 de junho de 2008,

CANDOLO, Teresa. **Desejo de Deus: as lágrimas e a representação do ideal monástico primitivo em hagiografias medievais portuguesas**. Tese, Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, p. 432, 2002.

CAROZZI, Claude; LE BLÉVEC, Daniel; TAVIANI-CAROZZI, Huguette (dirs.). **Vivre en Société au Moyen Âge: Occident chrétien VI^e-XV^e siècle**. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 2017.

CARRUTHERS, Mary. **A Técnica do Pensamento: Meditações, Retórica e a Construção de Imagens (400-1200)**. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

CARVALHO, José Adriano de Freitas. **Antes de Lutero: A Igreja e as Reformas Religiosas em Portugal no século XV. Anseios e Limites**. Porto: CITCEM; Edições Afrontamento, 2016.

CASAGRANDE, Carla.; VECCHIO, Silvana. **Histoire des pechés capitaux au Moyen Age**. Paris: Flammarion, 2003.

CHRÉTIEN, Jean-Louis Chrétien. **L'arche de la parole: Épiméthée**. Paris: Presses universitaires de France, 1998.

COELHO, Maria Helena da Cruz. **D. João I**. Lisboa: Temas e Debates, 2008.

COELHO, Maria Helena da Cruz (Coor.). **Forais de D. Dinis**. Textos, transcrições e índices de autoria de Maria Helena da Cruz Coelho e Ana Rita Rocha. Portugal: Imprensa Nacional, 2022.

COSTA, João Paulo Oliveira. **D. Manuel**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.

COSTA, P. Avelino de Jesus da. A Virgem Maria Padroeira de Portugal na Idade Média. **Lusitania Sacra**, Lisboa, vol. 2, p. 7-49, 1957.

D'AVRAY, D. L. **Medieval Religious Rationalities: A Weberian Analysis**. New York: Cambridge University Press, 2010.

DELUMEAU, Jean. **A confissão e o Perdão. A confissão Católica: séculos XIII a XVIII**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DIAS, A. J. Dinis. Antecedentes da expansão ultramarina portuguesa: os diplomas pontifícios dos séculos XII a XV. **Revista Portuguesa de História**. Coimbra, Tomo X. Homenagem ao Doutor Damião Peres. 1962.

DIAS, José Sebastião da Silva. **Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.

DOMINGUES, José. A tradição medieval das sete partidas em Portugal. *7PartidasDigital. Edición crítica digital de las «Siete Partidas»*, 1, pp. 1-14. Disponível em: <https://7partidas.hypotheses.org/692>. Acesso em: 30 de março de 2022.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). **História das Mulheres no Ocidente Vol. II**. Porto: Edições Afrontamento, 1994.

ELLIOTT, Dyan. "Flesh and spirit: the female body". In: MINNIS, Alastair; VOADEN, Rosalynn (ed.) **Medieval holy women in the Christian tradition, c. 1100-c.1500**. Turnhout: Brepols, 2010.

ESPÍRITO SANTO, Arnaldo do. Imagem da sociedade nos Livros Penitenciais. In: MORA, Carlos de Miguel (Coor.). **Vt par delicto sit poena: crime e justiça na Antiguidade**. Coimbra: Universidade de Aveiro, 2005.

FERNANDES, Maria de Lurdes C. **As Artes da Confissão: Em torno dos Manuais de Confessores do século XVI em Portugal**. Humanística e teologia, Porto, 1990.

FERNÁNDEZ, Ángela Muñoz. Llanto, palabras y gestos. La muerte y el duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias). **CHE LXXXIII**, 2009.

FERRER, Michel et al (ed). **Fragmentos para una Historia del cuerpo humano**. Madrid: Taurus, 1990.

FLÓREZ, Gonzalo. **Penitencia y Unción de enfermos**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

FOUCAULT, Michel. Aula de 19 de fevereiro de 1975. In: **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Historia da sexualidad IV: Las confesiones de la carne**. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2019,

FRANÇA, Susani Silveira Lemos; LIMA, Marcelo Pereira; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **Peregrinos e peregrinação na Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2017.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

G. VILLOSLADA, Ricardo. **Rasgos característicos de la “Devotio Moderna”**. MANRESA, Vol.28, 1956.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. **Historia del Concilio IV Lateranense de 1215**. Centro de Estudios orientales y ecuménicos “Juan XXIII”, Salamanca, 2005.

GARCIA, Gonzalo Florez. **La reconciliación con Dios. Estudio teológico-pastoral sobre el sacramento de la penitencia**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GODINHO, Vitorino Magalhães. **A expansão quatrocentista portuguesa**. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2008.

GOMES, Saul António. **Afonso V**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.

GOMES, Saul António. Organização Paroquial e Jurisdição Eclesiástica no Priorado de Leiria nos séculos XII a XV. **Lusitania Sacra**. Vol. 4, pp. 163-310, 1992.

GOMES, Saul António. **Visitações a Mosteiros Cistercienses em Portugal: Séculos XV e XVI**. Lisboa: Edição do Instituto Português do Património Arquitectónico (IPPAR), 1998.

GONÇALVES, Beatris dos Santos. **Nas margens do reino: Marginalidade, Justiça e Relações de Poder na Baixa Idade Média Portuguesa**. Curitiba: Appris Editora, 2018.

GONÇALVES, Iria. A colheita régia medieval, padrão alimentar de qualidade (um contributo beirão). **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, Lisboa, v. 6, p. 175-189, 1992-1993.

GONÇALVES, Iria. **À mesa nas terras de Alcobaça em finais da Idade Média**. Alcobaça: Direção-Geral do Património Cultural/ Mosteiro de Alcobaça, 2017. p. 167.

GRABOÏS, Aryeh. **Le pèlerin occidental em Terre sainte au Moyen Âge**. Paris, DeBoeck Université, 1998.

GREEN, Monica H. Pandemic Disease in the Medieval World: Rethinking the Black Death. **The Medieval Globe**, Volume 1, Inaugural Double Issue 2015, pp. 9-26. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/758492>. Acesso em: 19 de out. 2022.

GREEN, Monica H. Putting Africa on the Black Death map: Narratives from genetics and history. *Afriques* [En ligne], 09 | 2018, mis en ligne le 24 décembre 2018. Disponible em: <https://journals.openedition.org/afriques/2125>. Acesso em: 19 de out. de 2022.

GRAES, Isabel. O Pretenso Tribunal de Resgate de Cativos (O Regimento de 20 de Março de 1416). In: SEIXAS, Cristina Nogueira da Silva Margarida (coord.). **Luso-Hispanos de História do Direito de Historia del Derecho**. Madrid: Editorial Dykinson, 2021

GROSSE, Christian. Véronique Beaulande, Le malheur d'être exclu? Excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen Âge. Avant-propos de Claude Gauvard. Paris: Publications de la Sorbonne, **Histoire ancienne et médiévale**, n° 84, 383 pp., 2006.

GUERREAU-JALABERT, Anita. Caritas y don en la sociedad medieval occidental. **Hispania**, LX/1, n.º 204, 2000.

GUITTON, Laurent. **Chapitre IV. La pastorale des vices : Dire la norme morale**. In: La fabrique de la morale au Moyen Âge: Vices, normes et identités (Bretagne, XII^e-XV^e siècles) [en ligne]. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2022 (généré le 20 octobre 2022). Disponible em: <https://doi.org/10.4000/books.pur.184947>. Acesso em: 19 de out. de 2019.

GUNN, Cate. **Ancrene Wisse: From Pastoral Literature to Vernacular Spirituality**. Cardiff: University of Wales Press, 2008.

GUREVITCH, Aron I. **As categorias da cultura medieval**. Lisboa: Caminho, 1990.

HASENOHR, Geneviève. *Lacrimae pondera vocis habent*. Typologie des larmes dans la littérature de spiritualité française des XIII^e-XV^e siècles. **Le Moyen Français**. Revue d'études linguistique et littéraires fondée par Giuseppe di Stefano. França, volume 37, Disponible em: <https://www.brepolonline.net/doi/10.1484/J.LMFR.3.55>.

HENRIET, Patrick. **La parole et la prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles**. Bruxelles: De Boeck Université, 2000.

HERRERA MESA, Pedro Pablo. La práctica de las Obras de misericordia en las Cofradías cordobesas, siglos XIV-XVII. In: JAVIER CAMPOS, Francisco; SEVILLA, Fernández de (Coord.). **La Iglesia Española y las Instituciones de Caridad**. Actas del Simposium 1/4 – IX – 2006. Madrid: Estudios Superiores del Escorial San Lorenzo del Escorial, 2006.

HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média**. Lisboa: Editora Ulisseia, 1985.

JAEGER, C. Stephen. **A inveja dos santos. As escolas catedrais e os ideais sociais na Europa medieval (950-1200)**. Tradução de Nelson Dias Corrêa. Campinas: Kíron, 2019.

JUSTO FERNÁNDEZ, Jaime. Los libros en los sínodos medievales de la Península Ibérica. **Revista Española de Derecho Canónico**. Vol.71, n. 176, p. 165-207, Universidad Pontificia de Salamanca, 2014.

IOGNA-PLAT, Dominique. L'espace sacramental de l'Église. **Bucema**. Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie : du discours clérical à la science du social. Hors-série n° 7, 2013.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Campanhia das Letras, 1998.

KERBASTARD, Nolwenn. **La pratique du jeûne à la fin du Moyen Âge: l'exemple des mystiques pèlerines**. Édition électronique du CTHS (Actes des congrès des sociétés historiques et scientifiques), 2014.

LANGUM, Virginia. **Medicine and the Seven Deadly Sins in Late Medieval Literature and Culture**. London : Palgrave macmillan, 2016.

LAVELLE, Louis. **La parole et l'écriture**. Paris: Éditions du Félin, 2005.

LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida: A usura na Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do Corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEÃO, Ângela Vaz. Novas leituras, novos caminhos: **Cantigas de Santa Maria de Afonso X, O Sábio**. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2008.

LENVAL, H. Lubienka. **Silêncio, gestos e palavras**. Lisboa, Editorial Aster, 1961.

LEVELEUX-TEXEIRA, Corinne; PETERS-CUSTOT, Annick. Gouverner les hommes, gouverner les âmes: XLVI Congrès de la SHMESP (Montpellier, 28-31 mai 2015). **Nouvelle édition [en ligne]**. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2016 (généré le 27 mai 2022). Disponible sur : <http://books.openedition.org/psorbonne/28658>.

LIDA DE MALKIEL, Maria Rosa. **La Idea de la Fama en la Edad Media Castellana**. Españã: Fondo de Cultura Económica, 1983.

LÓPEZ OJEDA, Esther (Coord.). **Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión**. XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012.

LOSADA, Carolina M. **Los tópicos de la carne, ayuno, purificación y penitencia en la predicación cuaresmal vicentina de 1413**. Memorie Domenicane, Nerbini, 12/2017.

MACEDO, José Rivair. **Disciplina do silêncio e comunicação gestual: os signa loquendi de Alcobaça**. SIGNUM: Revista da ABREM, v. 5, p. 88-107, 2003.

MACINTYRE, Alasdair. **Animales racionales y dependientes**: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes. Traducción de Beatriz Martínez de Mugá. Barcelona, España: Espasa Libros, 2001.

MAGNOLI, Demétrio. (Org.). **História das guerras**. São Paulo: Contexto, 2006;
 RICHARD, Jean. **Histoire des Croisades**. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1996;
 HEERS, Jacques. **Histoire des Croisades**. Paris: Perrin, 2014.

MARQUES DA SILVA, Maria João Violante. **Norma e desvio: comportamentos e atitudes face ao sagrado na diocese bracarense (século VI-XVI)**. In: IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga: Congresso Internacional. Volume II/2. Braga: Colecção Memorabilia Christiana, 1990.

MARQUES, A. H. de Oliveira. **A sociedade medieval portuguesa: aspectos de vida cotidiana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1971.

MARQUES, A. H. de Oliveira. **Portugal na crise dos séculos XIV e XV**. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

MARQUES, João Francisco. Franciscanos e Dominicanos Confessores dos Reis Portugueses das duas Primeiras Dinastias. **Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas**. Porto, Anexo V. 53-60, 1993.

MARQUES, José. **A Pregação em Portugal na Idade Média. Alguns aspectos**. Universidade de Sevilha. Via Spiritus, 2002.

MARQUES, José. Peregrinos e peregrinações medievais do Ocidente peninsular nos caminhos da Terra Santa. In: **Estudos em homenagem a João Francisco Marques**. Porto: Universidade do Porto, 2001.

MARTINS, Armando Alberto. **O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2013, p. 353.

MARTINS, Mário. **Estudos de literatura medieval**. Braga: Livraria Cruz, 1956.

MARTINS, Mário. Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média. **Revista Portuguesa de História**. Coimbra, Tomo V. Homenagem a Gama Barros, Vol. II, 1951.

MARTINS, Mário. O mito de Édipo na Idade Média portuguesa. **Euphrosyne**, 1975, vol. 7, 73-101. Disponível em: <https://bit.ly/3POKZyL>. Acesso em: 29 de jul. de 2022.

MARTINS, Mário. **Vida e obra de frei João Claro**. Doctor Parisiensis e professor universitário. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1956.

MATTOSO, José (Dir.). **História da vida privada em Portugal. Idade Média**. Coord. de Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, v. 1, 2011.

MATTOSO, José. **Naquele tempo: ensaios de história medieval**. Lisboa: Temas e Debates - Círculo de Leitores, 2014.

MATTOSO, José. **O Monaquismo Ibérico e Cluny**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002.

MATTOSO, José (dir.). **O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular**. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1995.

MEENS, Rob. The Practice and Literature of Penance. In: Reynolds P. (Ed.). **Great Christian Jurists and Legal Collections in the First Millennium**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

MIATTELO, André Luis Pereira. **O Pregador e a Sociedade: A luta pelo poder pastoral no ceio das cidades da Baixa Idade Média**. Revista Territórios & Fronteiras; Cuiabá, vol. 7, n. 2, jul.-dez., 2014

MICHAUD-QUANTIN, Pierre. Les méthodes de la pastorale du XIII^e au XV^e siècle. **Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters**, edited by Albert Zimmermann and Rudolf Hoffmann, Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.

MINNIS, Alastair; VOADEN, Rosalynn (ed.) **Medieval holy women in the Christian tradition, c. 1100-c.1500**. Turnhout: Brepols, 2010.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Integrar y excluir (comuni  n y excomuni  n en el medioevo. **Hispania Sacra**, LXV 132, julio-diciembre 2013.

MOLLAT, Michael. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

MONGELLI, L  nia Márcia (coord.). **A literatura doutrinária na corte de Avis**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MONTANARI, Massimo. FLANDRIN, Jean-Louis. **História da Alimentação**. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

MORA, Carlos de Miguel (Coor.). **Vt par delicto sit poena: crime e justiça na Antiguidade**. Coimbra: Universidade de Aveiro, 2005.

MOWBRAY, Donald. **Pain and Suffering in Medieval Theology**. Suffolk: The Boydell Press, 2009.

NAGY, Piroska. Les Larmes du Christ dans l'exégèse médiévale. **Médiévales** 27, automne 1994.

NAGY, Piroska. *Au-Delà du Verbe*. L'efficacité de la prière individuelle au Moyen âge entre   me et corps. In: **La prière en latin, de l'Antiquité au XVI siècle: forms, évolutions, significations**. Brepols Publishers, January 2006, pp. 441- 471.

NAGY, Piroska. **Le don des larmes au Moyen   ge: Um instrument spirituel quête d'institution (V – XIII siècle)**. Paris: Albin Michel, 2000.

NAGY, Piroska. Les traces invisibles: De la matérialité des larmes spirituelles au Moyen   ge. In: Emotions and material culture: international round-table-discussion. October 7 and 8, 2002, Wien, **Proceedings**, Wien, 2003.

NASCIMENTO, Aires. A tradução portuguesa da *Vita Christi* de Ludolfo da Saxônia: obra de príncipes em "serviço de Nosso Senhor e proveito comum". **Didaskalia**, XXIX, p. 563-587, 1999

NASCIMENTO, Aires. Viajar com livros, na construção de si mesmo. **Via Spiritus**. VS 26 (2019), p. 5 – 31. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/vsp/article/view/6840/6277>. Acesso em: 30 de março de 2022.

NASCIMENTO, Aries. **Língua portuguesa e mediações religiosas**. Revista ICALP, vol. 14, dezembro de 1988.

NORTE, Armando José Gomes do. **Letrados e Cultura Letrada em Portugal (sécs. XII e XIII)**. 2003. 708 f. Tese (Doutoramento em História Medieval) – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2013.

OERTZEN, Monica von. A unidade da alma com o corpo em Tomás de Aquino. **Reveleto**, São Paulo, Vol. 9, n. 15, jan/jun, 2015.

OLIVEIRA, Ana Rodrigues. **Rainhas Medievais de Portugal: Dezesete mulheres, duas dinastias, quatro séculos de História**. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010.

ORLANDIS, JOSÉ. Las peregrinaciones en la religiosidad medieval. In: **Ejemplar dedicado a: Homenaje a José María Lacarra**. Nº. 2-3, 1986.

OURSEL, Raymond. **Pèlerins du Moyen Age**. Paris: Fayard, 1978.

PALAZZO, Éric. **L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge**. Paris: Cerf, 2014.

PEREIRA, Isaías da Rosa. As obras de misericórdia na Idade Média: as mercearias de Maria Esteves In: **A Pobreza e a Assistência aos Pobres na Península Ibérica durante a Idade Média**. Actas das 1.as Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval, Lisboa 25-30 de Setembro de 1972, vol. I, Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973.

PIMENTEL, Antonio Marcos Gonçalves. **O monge, a irmã e o Orto do Esposo**. Niteroi: Editora da Universidade Federal de Fluminense, 2009.

PINHEIRO, A. C. Manso *et al.* **Estudos de História de Portugal, volume I – sécs. X-XV**. Lisboa: Editorial Estampa, 1982, p. 380.

PRODI, Paolo. **Uma História da Justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RÁBANOS, José Maria Soto. **Visión y tratamiento del pecado em los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana**. Madrid: Hispania Sacra, 2006.

RAMOS-REGIDOR, José. **Teologia do sacramento da penitência**. São Paulo: Paulus, 1989.

RICARD, Robert. **Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal**. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1970.

ROCHA, Ana Rita Saraiva da. **A assistência em Coimbra na Idade Média: Dimensão Urbana, Religiosa e Socioeconómica (séculos XII a XVI)**. 2019. 577 f. Tese. (Doutorado em História) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2019.

RODRIGUES, Ana Maria S. A. A formação da rede paroquial no Portugal Medieval. In: Departamento de Ciências e Técnicas do Património; Departamento de História. (org.). **Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006.

ROULLET, Antoine. **Corps et pénitence: Les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560 – ca 1640)**. Madrid: Casa de Velázquez, 2015.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Igreja e Assistência em Portugal no século XV. **Separata do Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira**. Volume LIII, 1995.

SÁNCHEZ HERRERO, José. **La literatura Catequética en la Península Ibérica, 1236-1553**. En la España Medieval. Tomo y. Editorial de la Universidad Complutense. Madrid, 1986.

SARAIVA, António José. **O crepúsculo da Idade Média em Portugal**. Lisboa: Gradiva, 1998.

SCHELER, M. **Le Sens de la souffrance**. Paris: Aubier, 1936.

SCHMITT, Jean-Claude. **La raison des gestes dans l'Occident Médiéval**. Paris, Éditions Gallimard, 1990

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos e o tempo: ensaios de antropologia medieval**. Petrópolis: Vozes, 2014.

SHERWIN, Michael S. **By knowledge & by love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas**. Washington: The Catholic University of America Press. 2005,

SOUSA, Ivo Carneiro. **A Rainha D. Leonor (1458-1525): Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento**. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação Para a Ciência e a Tecnologia, 2002.

SOUSA, Ivo Carneiro. **Da descoberta da Misericórdia à fundação das Misericórdias (1498-1525)**. Porto: Granito, Editores e Livreiros, Lda, 1999.

SOUZA, Gabriel de Queiros. **A construção da narrativa da santidade da princesa Joana de Portugal (1452-1490)**. 2017. Dissertação (Mestre em História) – Curitiba, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, 2017.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. **Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

TEODORO, Leandro Alves. O revigorar do sacramento da penitência em Portugal. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 32, p. 50-65, jan./jun., 2016.

TEODORO, Leandro Alves. Vocábulo para ordenar o espírito (Portugal – século XV). **História Unisinos**, Unisinos, 23 (1), p. 38-46, janeiro/abril 2019.

V Centenário do Livro Impresso em Portugal, 1487-1987 - Actas de Colóquio sobre o Livro Antigo, Lisboa: Biblioteca Nacional, 1992.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na idade média ocidental séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

VECCHIO, Silvana. **Vizi “carnalli” e vizi “spiritual”: il peccato tra anima e corpo**. Università di Ferrara. Etica & Politica / Ethics & Politics, 2002.

VENTURA, Margarida Garcez. **Igreja e poder no séc. XV: Dinastia de Avis e Liberdades Eclesiásticas (1383-1450)**. Lisboa: Colibri História, 1997.

VINCENT, Catherine. Rites et pratiques de la pénitence publique à la fin du Moyen Âge: essai sur la place de la lumière dans la résolution de certains conflits. **Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public**. 31, pp. 351-367, Année 2000.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WOLLASCH, J. **Memoria. Die Geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter**. Munique: W. Fink, 1984.

YATES, A. Frances. **A arte da memória**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

ZINK, Michel. **L’humiliation, le Moyen Âge et nous**. Paris: Albin Michel, 2017.