

Os “ditos excomungados” sob a pena dos confessores no *Libro de las Confessiones* de Martín Pérez (Século XIV)

Rodolfo Nogueira da Cruz

Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"

Franca – São Paulo – Brasil

rodolfocruz93@hotmail.com

Resumo: Com o intuito de corrigir a prática do ofício sacramental durante o século XIV, documentos permeados por reflexões penitenciais e prescrições de coimas, voltados à ordenação de confessores e confessos, passaram a ser produzidos no reino de Castela em língua vulgar. Esses documentos buscavam instruir os clérigos confessores, vistos como “minguados de ciência”, substituindo em parte os escritos em latim. O *Libro de las Confessiones*, escrito por volta de 1316 por Martín Pérez, aponta a importância de excluir dos ritos religiosos – e também da própria comunidade – aqueles que apresentavam débitos a serem pagos perante os que legislavam sobre o foro interno da sociedade. Tal tratado confessional assume, então, um importante papel, ao prescrever para determinados desvios a insulação do confesso de sua comunidade religiosa, criando um espaço próprio para aqueles que cumprem suas penas em afastamento. Propomo-nos, neste artigo¹, observar de que modo as penas à excomunhão, recomendadas por Pérez, delinearam esse papel ao penitente e quais foram as funções atribuídas a ele no século XIV.

Palavra-chave: Confissão. Martín Pérez. Excomunhão. Sacramentos.

Introdução

Na Castela do século XIV, os canonistas e teólogos do reino transpareceram suas preocupações para com a educação do clero, apontando que a baixa erudição deste estamento provocava uma má prática dos ofícios religiosos. O ensinamento dos sacramentos e das reflexões espirituais que o clero deveria passar ao confesso, que de modo geral não compartilhava da cultura letrada, chegava, a este último, deturpada e pouco clara, criando um problema na ordenação dos costumes pensados pela Igreja.

Os diversos autores de tratados confessionais do século XIV apontavam que o baixo clero confessor era minguado de ciência por não compreender – ou compreender de forma

¹ Este trabalho é resultado de pesquisa desenvolvida no âmbito do Projeto Temático “Escritos sobre os Novos Mundos: uma história da construção de valores morais em língua portuguesa”, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). A mesma agência financiou, na iniciação científica, a pesquisa da qual o presente artigo se origina. Parte desse artigo foi apresentada no congresso internacional *XI Encontro de História Medieval A escrita da história dos dois lados do Atlântico Encontro Luso-brasileiro. Raízes Medievais do Brasil Moderno*, em maio de 2016.

errada – a língua tradicional utilizada nos principais documentos eclesiásticos de teor canônico, o latim. Este problema, apontado em diversos concílios dos séculos XIII e XIV, coincide com o momento em que a língua vernácula castelhana passou a se desenvolver, sendo esta uma forma que os pensadores religiosos encontram de atingir o setor de confessores minguados e instruí-los a fim de torná-los capacitados para transmitirem normas e regras aos fiéis com quem mantinham contato.

Nos mosteiros portugueses de Coimbra e Alcobaça, os monges pregavam que as obras literárias eram possuidoras de uma obrigação em disseminar expressões que levassem ao caminho virtuoso da salvação, ou seja, ao paraíso. A intenção dos monges era “confrontar e instruir” os homens à vida cristã por meio de escritos que narravam exemplos de seguidores dogmáticos. Os livros como ferramentas de trabalho e práticas, como um conhecimento especializado e técnico e não como um ócio inútil é encontrado nas mãos dos religiosos que, comparado com o clero em séculos posteriores ao XIV, muitas vezes não tinham recebido a devida instrução e por esta razão os religiosos passavam por um aprendizado sobre filosofia e ciências pelas “sete artes liberais”, além de um preparo de como falar de modo “clássico” (PITA, 2007, p.19).

Essas obras de ofício eram destacadas por serem escritas em latim, sendo essa a linguagem científica e erudita comum no Ocidente até meados do século XIV. Dos manuscritos de cunho doutrinário e prático originam-se manuais, compêndios, repertórios, comentários e interpretações e suas matérias apresentam três principais objetivos: a aprendizagem, a reunião dos principais conhecimentos sobre um assunto e, por final, o aprofundamento em temas e problemas concretos.

Os clérigos terminavam seus estudos em centros de saber que tinham como foco a praticidade e aplicação dos estudos maiores que abrangiam a medicina, a teologia e o direito (PITA, 2007, p. 19). Entende-se que a formação do saber nos períodos tratados estava relacionada com uma forma clássica de memorização de palavras e imagens. Durante os séculos XI e XIII o ensino da retórica nas universidades – destaca-se aqui a de Bolonha (YATE, 2009, p. 81-83) –, retoma a retórica narrada por Túllius voltando-se para a os exercícios que levava os homens a memorizar imagens voltadas à salvação e à danação, os artigos de fé, os caminhos para o Paraíso, as virtudes e os vícios (YATES, 2009, p. 78). Ao mesmo tempo, o espaço das universidades na Península Ibérica no século XIV pode ser visto como um centro de difusão da cultura letrada laica e clerical, portanto, baseada na tradição latina e erudita.

O conhecimento que o baixo clero castelhano possuía e a sua minguada erudição não acompanhavam as novas mudanças e exigências principalmente pelo mau domínio do

Latim, diferentemente da situação universitária dos séculos anteriores supracitados. Por esta razão, os pedidos em concílios e sínodos para uma difusão em língua vernácula da literatura pastoral se tornava cada vez mais gritante (MACEDO, 2006, p. 117-118) e, por mais que a transição quando se refere à aceitação do clero e dos fiéis no novo modo de se confessar fosse lenta e em certas paróquias ainda se aplicasse o antigo método de confissão tarifada, os documentos para confessores a partir do século XIII são lançados justamente com esta função.

O *Libro de las Confesiones*, de Martín Pérez (1992, p. 5), deixa claro tal propósito. Ao se apresentar diante do confessor recomendava-se a este, em caso de atender um fiel, que “[...] nunca contigo se confessou, pergunta-lhe se há tempo que se confessou. Depois pergunta-lhe se [...] está a consciência apagada e assossegada com ela”². Pode-se perceber aqui que o alvo do confessor ainda se mantinha na memória do fiel, apelando-se para que, na hora de se confessar, o fiel tivesse um arrependimento dos erros e relatasse com o maior detalhamento possível os pecados cometidos para que não voltasse mais a praticá-los. Mesmo com o foco na consciência do fiel, o confessor guiado por Martín Pérez se mostrava mais fraterno ao receber o fiel.

O caminho para o perdão dos pecados

O poder da Igreja em legislar sobre alguns dos costumes da sociedade e, em alguns aspectos, prevalecer como superior em relação ao poder real passou a ser melhor distinguido nos finais do século XIII, momento em que os concílios e sínodos religiosos afirmaram a função da Igreja em normatizar as práticas que tocavam a consciência dos homens (PRODI, 2005, p. 101-110). Este posicionamento propiciou que a sociedade se organizasse em determinados *foros*³, distinguindo as áreas de atuação dos diversos grupos castelhanos; marcando o momento em que a Igreja se voltou, de modo especial, para seus problemas internos da alma – como a ignorância e os desvios do clero.

Tal preocupação com a erudição eclesiástica e os desvios públicos e privados de conduta dos fiéis fez com que a prática da exclusão se configurasse por meio da aplicação penitencial da excomunhão, medida tomada como necessária para a não contaminação da

² Tradução minha, do original: “Perguntale si há tienpo que se confesso. Depues preguntale si se esfiuza em aquella confesion, quiero dezir si esta la conçiençia pagada e asosegada com ella”.

³ Na antiguidade *foro* é usado para as praças de mercado, onde também se faziam as reuniões públicas e se julgavam as causas nas cidades romanas. Nos séculos posteriores a palavra passou a denominar os tribunais ou juízos em que se tratam as causas de natureza civil ou se decidem os casos litigiosos dos civis.

comunidade cristã pelo pecador. A purificação do espaço se dava, então, por meio do isolamento do indivíduo infectuoso – podemos pensar aqui no exemplo das medidas tomadas sobre os leprosos, excluídos do meio social para a salvação dos demais na comunidade –, sendo o pecador colocado à margem o quanto durasse sua penitência (FOUCAULT, 2014, p. 190-212).

O tratado confessional reunia leis do direito canônico com o objetivo de direcionar uma boa prática do Sacramento da Penitência. Apresenta-se dividido em três partes, cada uma das quais sendo iniciada por uma tábua em que se encontram os temas principais do artigo. Durante a primeira parte, voltada à reflexão dos pecados comuns e gerais a todos os estados, Pérez reflete sobre a forma como determinadas ações levam o fiel ao pecado e a maneira pelas quais determinados pecados são ligados a uma espécie de exclusão.

Para se chegar ao perdão, Pérez define um caminho que tanto o fiel quando o prelado, secular ou religioso, deve seguir a fim de cumprir o ritual. O processo iniciava-se com a chegada do fiel para a confissão, momento em que o confessor deveria refletir se havia algum motivo para confessar novamente pecados antigos. Pérez apregoa a existência de cinco motivos para tal. O primeiro é no caso de o pecador ter caído em algum pecado mortal, que justificava o início imediato do relato confessional. Recorrendo à fé na bondade divina e ao arrependimento, o fiel deveria se despir dos pecados que manteve em prática desde a última confissão, lembrando assim tanto dos erros quanto da penitência aplicada a ele pelo último prelado, pois para o confessor moldado por Pérez (1992, p. 13) verá que: “[...] quem não quer se separar do pecado não está bem arrependido; e quem não bem se arrepende não conhece bem seus pecados; e os pecados que não são bem conhecidos nunca são bem confessados”⁴.

O segundo e terceiro motivo pelo qual o fiel devia novamente relatar os pecados antigos demonstram que a constituição da hierarquia eclesiástica estava relacionada ao nível de erudição que o confessor castelhano apresentava. Desta maneira os menos cultos e conhecedores dos ritos estavam submetidos a um próprio exame de consciência em que reconheciam seus limites para aplicar tal Sacramento. Em ambos, Martín Pérez (1992, p. 14) apregoa que se confesse novamente no caso de o antigo confessor não ter poder para absolver algum pecado específico – pecados esses que veremos adiante – existindo então a necessidade “[...] se o primeiro confessor era tão míngua que não soubesse aconselhar o confesso [...]”⁵, este último deveria buscar outro clérigo, de preferência, melhor capacitado.

⁴ Tradução minha, do original: “[...] quien non quiere partir del pecado non es bien repentido, e quien bien nos se repiente nos conosco bien sus pecados, e los pecados bien non conosco, nunca son bien confessados”.

⁵ Tradução minha, do original: “[...] si el confesor primero era tan menguado que non sopiese consejar el confesado [...]”.

O ritual de acolhimento do fiel reforçava sua reintegração na comunidade em que participava, deixando assim de lado a marca do pecado que o afastava de sua comunidade. Estes caminhos iniciais do rito confessional implicam um esforço de rememoração tanto por parte do clérigo como por parte do penitente. Leva-se em conta que no caso em que o fiel não se dispôs a cumprir a penitência anterior, relatar o pecado juntamente com a antiga penitência e aceitar a nova penitência colocada por este confessor. No caso de não se lembrar de qual era a antiga, era recomendado que o fiel se confessasse novamente com o prelado, que deveria se lembrar do pecado do fiel, e este, caso realmente se lembrasse, poderia ouvir toda a nova confissão e depois aplicar uma penitência para todos os pecados.

Pode-se perceber aqui que o alvo do confessor deveria ser a memória do fiel e sua capacidade de reconhecer e organizar seus erros (YATES, 2009, p.111-121), apelando-se para que, na hora de se confessar, o fiel tivesse um arrependimento dos erros e relatasse com o maior detalhamento possível os pecados cometidos para que não voltasse mais a praticá-los, pois a memória serviria para conter o detalhado sistema de virtudes e vícios para seguir, assim, o caminho da virtude. Para isso o homem deveria fazer um exercício de rememoração dos pecados (YATES, 2009, 111-121). Desta maneira, os tratados de confissão fortaleceram a função da confissão em oferecer a oportunidade ao fiel de reexaminar sua consciência, seus desvios de condutas passadas, ao mesmo tempo em que memorizava as formas virtuosas de comportamento (TEODORO, 2012, p.207).

Leva-se em consideração que a memória neste período era tida como indispensável a diversas artes e estudos. As notas mnemônicas eram instrumentos utilizados para que se seguissem os passos da rememoração, podendo ser encontradas em diversos âmbitos, inclusive no livro de Martín Pérez. Encontram-se reflexões e correções morais ilustrativas do que foi dito em algumas das notas mnemônicas apontadas por um aluno da universidade de Bolonha em meados do século XIII:

[...] sabedoria, ignorância, sagacidade, imprudência, santidade, perversidade, bondade, crueldade, gentileza, fúria, astúcia, simplicidade, orgulho, humildade, audácia, medo, magnanimidade, pusilanimidade (BONCOMPAGNO *apud* YATES, 2009, p. 83).

Tal exercício de rememoração não era, vale destacar, algo recomendável somente ao fiel. Pérez deixa claro, em diversos momentos, a necessidade do prelado confessor não somente aprender o ofício e memorizar os detalhes do Sacramento como também exercitar a memória ao se lembrar dos antigos pecados de seus confessos. Recomendando ao confessor que, para o fiel que passou por uma penitência e “por se mal guardar ou por sua

fraqueza”⁶ (PÉREZ, 1992, p. 15), assim como uma abertura na cicatriz⁷, volta a cometer o mesmo pecado mortal; fica a cargo do prelado saber qual foi a penitência dada a este fiel e qual a condição física em que este se encontrava para realizá-la, a fim de que pudesse impor-lhe a mesma penitência. Desta maneira, reforçava-se a aproximação do clérigo com o fiel confesso e reafirmava-se a importância do lembrar e memorizar no cotidiano quatrocentista, particularmente para um melhor exercício do rito sacramental.

Ao final da recepção, Pérez aconselha que o confessor afirme o perigo que o pecado confessado poderia ter na sociedade. O prelado deveria então recomendar ao penitente que deveria dali “adiante tratar de vos guardar do pecado, e não confessais estes pecados a muitos, que por ventura poderia, então, nascer o perigo”⁸ (PÉREZ, 1992, p.15). Este ato de se guardar e não confessar a ninguém os pecados já anteriormente confessados ao clérigo acentuava a importância do isolamento que a pena por excomunhão trazia ao penitente, recordando-lhe, assim, a necessidade de manter o pecado longe da comunidade.

Outro ponto significativo destacado no tratado diz respeito ao perdão, valor fundamental dentro da religiosidade cristã. Podemos, a partir do que é registrado, refletir sobre o efeito que este tinha sobre os fiéis, bem como sobre o fato da forma da penitência apresentar o caminho para se reconciliar o pecador com a Igreja e com a sociedade, a qual, na época em questão, acabou por ser tanto a responsável pelo julgamento quanto a intermediária do perdão e da redenção, uma vez que, após a imposição da pena, a comunidade assumia o papel de corretora do penitente, submetendo-o ao isolamento pelo qual este deveria passar.

O pecado do cristão configurava-se em faltas que chegavam a constituir uma grave destruturação da comunidade, um abandono do sentido da fé e da moral e uma contradição da vocação à santidade proporcionada pelo Sacramento do Batismo, frutos da imperfeição humana, necessitando serem purificados internamente e exteriormente com a penitência, exigindo uma correção disciplinar severa por parte da igreja. O exemplo de um homem que vivia com a mulher de seu pai ilustra tal aspecto, pois, dada a dimensão do pecado, deveria passar pela correção pública, justificada em muitos casos (GARCIA, 1971, p. 275-276). A comunidade, quando necessário, deveria ter a função de sacrificar o corpo corrompido para a salvação da alma do fiel e, uma vez estando excluída da comunidade e sob os olhos da Igreja, que deve perdoar ou não, deveria decidir sobre sua volta ao convívio social.

⁶ Tradução minha, do original: “[...] por su mala guarda o por flaqueza de si [...]”.

⁷ O termo aqui utilizado chega próximo ao que Martín Pérez escreve como “retaja”.

⁸ Tradução minha, do original: “De aqui adelante punat de vos guardar de pecado, e non confesedes estos pecados a muchos, ca por la ventura podría ende nascer peligro”

Martín Pérez (1992, p. 16), ao tomar a pena e iniciar a reflexão sobre a excomunhão, aconselha ao prelado que “pergunte [ao fiel] sobre as sentenças de excomunhão, se caiu em alguma delas, o pecador que aqui vem não poderia ser absolvido de seus pecados se primeiro não fosse absolvido de toda sentença de excomunhão”⁹. Assim deixa claro que algum empecilho existia nos pecados próprios à excomunhão, observando a necessidade do perdão na vida do penitente, para que este completasse o Sacramento da Penitência e alcançasse a salvação.

A preocupação em penalizar o fiel de uma maneira que vetasse sua participação no sacramento¹⁰ mais importante, a Eucaristia – entendida como o momento em que sua fé se realizava –, é indício claro de que a existência da prática da exclusão tinha um propósito moralizador e criador de padrões; ou seja, uma narrativa da forma com que a sociedade castelhana trecentista entendia os erros, o ato de se delatar e a punição alijadora. Porém, esta pena, ao mesmo tempo que excludente, tinha como objetivo remir o penitente, uma vez que era focando em sua reconciliação com Deus e na salvação da alma que o fiel sacrificaria seu corpo.

Martín Pérez (1992, p. 16-19) acaba por dividir as penas por excomunhão em dois tipos: as “excomunhões maiores” e as “excomunhões menores”, colocando no confessor a responsabilidade por saber conduzir o confesso em um caso ou em outro. A excomunhão maior

[...] priva o excomungado dos sacramentos da Santa Igreja e da participação com homens, não devendo os homens com ele comer nem beber, nem lhe devem saudar nem com ele falar nem dar-lhe paz, nem estar com ele nas Horas; podendo dar-lhe esmolas, mas que não coma com os outros¹¹ (PÉREZ, 1992, p.16).

Nesses casos, afirma Pérez que em seguida, às vezes por juízes eclesiásticos, às vezes pelo próprio erro do fiel, a excomunhão é empregada. A erudição de Pérez aparece de forma simples, ao enumerar e catalogar as providências das penas, atribuindo dezesseis casos ao direito antigo, vinte e seis casos ao Direito Novo presente no Libro Sexto, e dezenove casos prescritos pelo papa Clemente V.

⁹ Tradução minha, do original: “[...] demanda de las sentencias de descomunion, si cayo en alguna dellas, ca el pecador que viene a confesion non podria ser absuelto de sus pecados, si primero non fuese absuelto de toda sentençia de descomunion”.

¹⁰ Os sete sacramentos são: Batismo, Confirmação, Penitência, Unção, Ordem, Matrimônio e todos culminariam no sacramento da Eucaristia.

¹¹ Tradução minha, do original: “[...] priva al descomulgado de los sacramentos de santa Iglesia e del partiçipamiento de los omes, ca non devem los omes com el comer nim beber, nin le devem saludar nin com el fablar nin darle paz, nin estar com el em las Horas; e puedenle da limosna por Dios, mas non que coma com los otros”.

A exclusão e o isolamento penitencial: As penas de “Excomunhão Maior”

A pena de excomunhão maior é a que mais afetava a vida social do penitente. Esta privava o fiel da convivência com os outros, transformando o condenado em uma figura a se temer e se manter distância. Esse isolamento era possível por meio da prescrição de excomunhão também a quem entrasse em contato com o penitente. Na décima quarta prescrição, caso que se encontra entre os cânones do direito antigo, Pérez (1992, p. 23) afirma que, “[...] quando alguém participa com algum excomungado naquele pecado, por ter sido excomungado, dando-lhe conselhos, ou ajuda ou concessão [...]”¹², dado que também devia compartilhar da pena do pecador. Esse contato entre o penalizado e outra pessoa ficava restrito até mesmo aos próprios clérigos que, assim como o bispo aplicaria a excomunhão sobre as barregãs dos prelados, “se algum clérigo aconselha daí pra frente a sua concubina, cai naquela sentença que foi posta sobre ela”¹³ (PÉREZ, 1992, p. 23). O canonista deixa claro que, neste caso, quem

assim participar no pecado com a pessoa excomungada, deve se dirigir a aquele que pôs a sentença sobre a primeira pessoa excomungada pelo respectivo pecado [...] podendo absolver seu bispo ou seu sacerdote, jurando primeiramente que seguirá os mandamentos da santa Igreja¹⁴ (PÉREZ, 1992, p.23).

Deste modo, podemos observar que existia, entre as prescrições do direito canônico, uma preocupação em não deixar que o penitente afastado entrasse em contato com o resto da sociedade, evitando assim que esta também se corrompesse. O distanciamento que passava a existir entre o excomungado e a comunidade era mantido, então, pelo temor do próprio isolamento, uma condição para a correção e o resgate, porém, pouco desejada pelos homens e mulheres castelhanas do século XIV a quem era prescrita tal penitência.

Ainda dentro das penas de excomunhão maior, Pérez se volta às prescrições de casos que corrompem o fiel em sua relação com a comunidade. De outra maneira, os pecados que tinham como pena a excomunhão maior – ou seja, um expressivo isolamento – estavam entre os pecados públicos, que cometia o fiel em prejuízo direto à comunidade ou visíveis em seu meio. Referimo-nos aqui ao primeiro, segundo e terceiro casos do direito antigo, em que Pérez (1992, p. 17) prescreveu que “[...] todo aquele que cai em alguma heresia,

¹² Tradução minha, do original: “[...] quando alguno participa con alguno descomulgado en aquel pecado por que el fue descomulgado, dandole consejo o ayuda o otorgamiento [...]”.

¹³ Tradução minha, do original: “si algund clérigo oviere allegança de allí adelante a su mançeba, cae en aquella sentença que fue dada sobre ella”.

¹⁴ Tradução minha, do original: “asi participa en el pecado con la persona descomulgada, hase de enbiar a aquel que puso la sentença sobre la persona que primero fue descomulgada por el pecado [...] puedelo absolver su obispo o su saçerdote, jurando primeramente que andara a mandamiento de santa Iglesia”.

condenada por sentença da Santa Igreja [...], é excomungado de excomunhão maior”¹⁵. A heresia é salientada nos três casos por Pérez justamente pela proposta dos sínodos e concílios dos séculos XII e XIII¹⁶, que apontavam o crescimento dos heréticos e com isso a necessidade de combate a estes.

A imagem do herético já era associada à exclusão. Assim como o contato com excomungados era temido, o herético – ou aquela pessoa de que se suspeitassem práticas heréticas – já era tido como indivíduo por si infectuoso, capaz de mal fazer à comunidade. Pérez prescreve: “O terceiro caso é quando alguém acredita, defende, recebe algum herege ou consente com ele, é excomungado de excomunhão maior”¹⁷, colocando o herege já como excluído e temido. Pérez afirmou, ainda, que a punição do herege é específica ao foro interno, sendo as autoridades seculares responsáveis por julgar o herético com base no direito canônico (PRODI, 2005, p. 94). Retomando o Libro Sexto, dos casos prescritos pelo Papa Bonifácio,

[...] todos os senhores e potestades temporais, reitores ou juízes, meirinhos, e todos os outros oficiais de justiça laicos, se conhecerem ou julgarem algum caso de heresia, que é puro eclesiástico, soltarem algum preso herege do cárcere ou da prisão sem mando do bispo ou dos inquisidores do papa, ou se trabalharem em de qualquer maneira, escondido ou manifesto, a atrapalhar os ditos juízes eclesiásticos, ou embargarem a justiça ou a sentença e todos os outros que derem ajuda ou conselho, são excomungados por excomunhão maior. E se por um ano estiverem nesta sentença ou se rebelarem, que sejam condenados como hereges¹⁸ (PÉREZ, 1992, p.17).

Esta atenção às autoridades laicas não é percebida somente nesses casos de heresia. Dentro dos cinquenta casos de excomunhão maior e os sete casos da excomunhão menor, dezenove são voltadas às potestades, reis, príncipes, meirinhos, escrivães, juízes, senhores temporais, governadores, oficiais, comissários, reitores, *cabidos*¹⁹ e outros funcionários laicos que, em muitos casos, embargavam e atrapalhavam a função do juiz eclesiástico ou inquisidor (SCHULZ, 2009, p. 399). Em meio à disputa pela atuação dos poderes em determinados *foros*, a Igreja buscava consolidar o seu espaço de atuação limitando a atuação

¹⁵ Tradução minha, do original: “todo aquel que cae en heregia alguna condenada por sentençia de santa Iglesia [...], es descomulgado de descomunion mayor”

¹⁶ Aqui destacamos os concílios papais e os concílios ecumênicos, já referenciados no trabalho.

¹⁷ Tradução minha, do original: “El terçero caso es quando alguno cree o defiende o resçibe algund herege o consiente con el, es descomulgado de descomunion mayor”.

¹⁸ Tradução minha, do original: “[...] que todos los senores e potestades tenporales, rectores o juezes, merinos e todos los otros oficiales de justiçia legos que se trabajaren de conoçer o de judgar algund caso de heregia que es puro eclesiástico, o soltaren algund preso herege de la carçel o de la prision sin mandado dei obispo o de los inquisidores de la fe, o recusaren de fazer la justicia que les mandare fazer el obispo en los hereges o los inquisidores dei papa, o se trabajaren en qualquier manera, ascondido o manifesto, a destorvar los dichos juezes eclesiásticos, o enbargaren la justicia o la sentençia, e todos los otros que en tales cosas dieren ayuda o consejo, son descomulgados de la descomunion mayor, e si por un ano estudieren en esta sentençia o rebeldia, que sean condenados por herejes”.

¹⁹ Dito de um cavaleiro ou frade que, por opção ou direito desfrutava ou se beneficiava de uma *encomenda*.

dos poderes laicos. Muito dos escritos eclesiásticos produzidos depois do século XIII estão imbuídos deste objetivo: atentar aos casos de consciência e ao *foro* interno, legislando por meio de regras e documentos específicos a este setor.

Também acerca da consolidação de um poder clerical e da limitação dos poderes laicos locais, os escritos de Martín Pérez deixam seu contributo, direcionando-nos a observar as penas voltadas a essas autoridades laicas e à delimitação do espaço religioso. No sexto caso, ainda dentro do direito antigo, e no que o sucede, Pérez (1992, p. 22) prescreve excomunhão aos “[...] cónsules, potestades, juízes, reitores, e todos os outros que tem poder nas cidades e vilas” e que tenham aplicado “derramas ou *pechos*²⁰ sem direito nos clérigos ou nas igrejas e, [assim] cerceiem a jurisdição dos prelados [...]”²¹. No caso dezesseis, trata de “[...] todos os reitores dos lugares, potestades, cónsules, meirinhos, juízes, alcaides que fizerem estabelecimentos ou tomem postura contra as liberdades das igrejas [...]”²² (PÉREZ, 1992, p. 24), recomendando-lhes afastamento da comunidade religiosa e isolamento pelas leis canônicas. Deste modo, a Igreja estaria tomando para si a responsabilidade sobre as igrejas e seus costumes.

Chama a atenção o cuidado que o poder clerical tinha para com seu espaço, regulando inclusive a defesa deste. No caso vinte, ficou prescrito que, se por arbitrariedade forem confiscados os bens das igrejas ou de outros lugares sagrados, quaisquer que sejam estes, enquanto os clérigos, monges e as pessoas que estiverem neste lugar vagueiam, estas pessoas presentes no lugar são excomungadas. Do mesmo modo, na situação em que o clérigo se recusar a defender a igreja ou o lugar sagrado, era recomendado ao papa que suspendesse tais clérigos. As medidas prescritivas, por meio da prática de se alijar, criaram formas de se normatizar o costume do cuidado e delimitar o espaço religioso em meio à comunidade religiosa.

Pérez, ao se referir à depredação do lugar sagrado como algo passível de excomunhão, demonstrou a importância que a sociedade trecentista concedia à vigília da comunidade sobre atos pecaminosos. O autor se volta a esta comunidade, no sétimo caso da excomunhão maior, ao dizer que, em caso de alguém “incendiar ou queimar igrejas ou lugares religiosos por maldade”²³ (PÉREZ, 1992, p. 22), a denúncia deveria ser feita pelo bispo, autoridade perante uma paróquia e representante desta.

²⁰ Tributo ou imposto que se paga ao rei.

²¹ Tradução minha, do original: “[...] los cónsules, potestades, juezes, rectores e todos los otros que han poder en las çibdades o vilias, echan cogechas o pechos sin derecho en los clérigos o en las iglesias e menguan la jurisdición de los prelados [...]”.

²² Tradução minha, do original: “[...] todos los rectores de los lugares, potestades, cónsules, merinos, juezes, alcaides que fizieren estableçimientos o posturas contra las libertades de las iglesias [...]”.

²³ Tradução minha, do original: “[...] ençiende o queima iglesias o lugares religiosos por mal fazer”.

Tamanha era a importância que Pérez (1992, p. 22) e o direito antigo concediam à denúncia, que o ato de delatar se tornava condição para o tipo de perdão: “Este tal [pecaminoso], antes que seja denunciado por carta do bispo, o próprio bispo pode absolvê-lo, mas, depois que for denunciado, não pode ser absolvido senão pelo papa”²⁴. A denúncia tornava-se, então, para os castelhanos deste tempo, uma função e um dever da comunidade em que o fiel estava inserido.

A norma acima também se aplicava ao caso oitavo da mesma lista, referindo-se àquele que “quebrar a igreja ou fizer alguma confusão dentro dela, assim como derrubar o altar ou quebrar a cruz ou imagem, ou fizer muita confusão dentro da igreja”²⁵ (PÉREZ, 1992, p. 22). Se fosse denunciado, somente poderia ter o perdão concedido pelo papa. No caso de não haver a carta de denúncia, o próprio bispo pode, assim como no sétimo caso, proporcionar o perdão.

Não somente o costume do cuidado com os espaços dos conselhos de Martín Pérez tendiam a normatizar. A própria relação hierárquica entre a sociedade, Igreja e poderes civis eram cotejadas nas prescrições à excomunhão nos tratados de confissão. Com o intuito de transmitir conhecimento aos fiéis laicos, os confessores eram aconselhados, no décimo terceiro caso do direito antigo, pelo tratadista castelhano, a excomungar o confesso quando este era “algum monge, cônego regular, Arcediago, decano, chantre²⁶, ou outro qualquer que tenha dignidade, ou o clérigo *missacanto*²⁷”; ofícios que são preenchidos pelo baixo clero paroquial e, no caso de algum destes “ouvir as leis da física²⁸” (PÉREZ, 1992, p. 23)²⁹ ficavam todos excomungados, esquadrinhando, assim, a diferença entre o bom conhecimento e o saber pecaminoso. A delimitação hierárquica fica mais clara no nono caso, em que se prescreve a excomunhão para aquele que se considerar papa, sem que tenha sido eleito pelo grupo legítimo de cardeais.

A norma da hierarquia, no tratado de Martín Pérez, era manifesta quando ele passou a aconselhar os confessores para que penalizassem aqueles que feriam os prelados regulares e religiosos. O quinto caso, presente no direito antigo, é prescrito por Pérez (1992, p. 17) ao dizer que quando “alguém fere ou mete a mão enraivecida em qualquer clérigo a partir da coroa de cima, monge ou monja ou em monjal, em converso ou conversa, ou em qualquer

²⁴ Tradução minha, do original: “Este tal, antes que sea denunciado por carta dei obispo, el obispo lo puede absolver, más después que fuere denunciado, non lo puede absolver sinon el papa [...]”.

²⁵ Tradução minha, do original: “que quebranta iglesia o faze alguna cosa muy desaguisada dentro en ella, asi como si derribase altar o quebrantase cruz o ymagen, o fiziese otra cosa muy desaguisada dentro en la iglesia”.

²⁶ Diretor do coro responsável pela *dignidad* (setor financeiro ou tesouraria) das catedrais.

²⁷ Um clérigo simples; de baixo status hierárquico.

²⁸ Pode ser entendido também como medicina.

²⁹ Tradução minha, do original: “[...] algund monge o canonigo reglar o arçediano o dean o chantre o otro qualquier que aya dignidat, o clérigo misacantano, oyen las leyes o la física [...]”.

religioso ou religiosa de ordem aprovada pela santa Igreja, professos ou noviços”. O homem responsável, seja diretamente praticando a violência, ou seja, mandando alguém em seu lugar para praticá-la, “segundo manda o direito novo, é excomungado por sentença maior”³⁰.

Grande atenção era dada pelo canonista a este desvio. A normatização sobre o caráter sagrado do setor eclesiástico é vista aqui como uma das grandes preocupações de documentos voltados aos confessores. A importância da imagem do clérigo como aquele que não poderia ser tocado por mãos pecadoras é ressaltada pelas passagens em que Pérez prescreve quais são os momentos em que não é considerado pecado colocar as mãos sobre um prelado. Ao todo são sete, e os casos tratam de momentos em que o laico “não sabia se era clérigo e fere-o por não saber”³¹, ou “quando algum fere com cuidado e amor a algum moço ordenado por castigo, assim como pai e mãe”³² (PÉREZ, 1992, p. 18), e outros casos que nos possibilitam mapear costumes próprios à época castelhana.

Observamos, logo, que a violência em si não era um problema que tangia aos homens da época. Violentar e agredir não eram tidos como pecados graves, que justificassem excomunhão, dentro do foro interno ordenado pela Igreja. O erro principal, ligado ao ato de violentar um prelado, era ignorar a imagem do prelado como uma figura exemplar, a ponto de a função deste e sua posição hierárquica dentro da Igreja se igualar à de seu agressor.

O terceiro e o sétimo caso em que não se é pecado colocar as mãos sobre um clérigo são formas de se entender o momento em que este prelado sai de sua imagem exemplar. O terceiro caso refere-se à situação em que, “[...] se algum flagra o clérigo cometendo a infâmia da luxúria com sua mulher, sua filha, sua mãe ou irmã [...]” e, por isso, “[...] o fere ou mata [...]”, é tratado da mesma maneira como alguém que fere ou mata um homem e “[...] não é por isso excomungado [...]”³³ (PÉREZ, 1992, p. 18).

Do mesmo modo, o caso sétimo, dentre os casos de exceção para a agressão ao clérigo, prescreve que, “quando o clérigo deixa a clareza de todo, quando toma este estado que nunca mais possa tornar a ela, assim como se casar com uma mulher viúva ou corrupta,

³⁰ Tradução minha, do original: “[...] alguno fiere o mete manos ayradas en qualquier clérigo de corona e dende arriba, o monge o monja o en monial o en converso o en conversa, o en qualquier religioso o religiosa de orden provada por santa Iglesia, profesos o noviços. Segund manda el derecho nuevo, es descomulgado de sentença mayor”.

³¹ Tradução minha, do original: “[...] non sabía si era clérigo e ferio lo por non saber [...]”.

³² Tradução minha, do original: “[...] quando alguno fiere con buen zelo de amor a algund moço ordenado, por razon de castigo, asi commo padre o madre [...]”.

³³ Tradução minha, do original: “[...] alguno falia el clérigo faziendo torpedat de luxuria con su muger o con su fija o con su madre o con su hermana, si lo fiere o lo mata, commoquier que peque, commo quien mata o fiere ome, non es por eso descomulgado [...]”.

ou quando se arma de cavaleiro”³⁴ (PÉREZ, 1992, p. 18), percebemos que o pecado transforma a imagem do clérigo, que passa a ser visto como um homem comum, justificando a violência com este e eximindo o agressor da excomunhão.

Estas prescrições, apresentadas por Martín Pérez, pretenderam funcionar, e em parte acabaram por obter êxito, como ordenadoras de uma moral e de costumes com a finalidade de regular a imagem que os fiéis deveriam ter dos clérigos e a maneira pela qual os próprios clérigos deveriam entender a organização da hierarquia eclesiástica. Outros tratados de confissão reafirmam a importância dada à obediência hierárquica a partir de prescrições para os eclesiásticos de como deveriam se reportar no momento da confissão, especificando os respectivos oficiais clericais.

A obra de Guillaume Durand, *Aureum confessorium*³⁵ (PRODI, 2005, p. 92-93), assim como outras obras do mesmo autor, situa estas prescrições ressaltando que a cúria romana deveria dirigir-se ao penitenciereiro; o arcebispo ao papa ou patriarca; o bispo ao arcebispo; diocesanos ao bispo; e os fiéis ao pároco. Hierarquia esta que ajuda a entender as indicações de Pérez, ao recomendar que, no caso de determinados pecados, o pároco ou o bispo deveriam enviar o pecador a alguém de ofício maior, como o papa ou um juiz eclesiástico. Tal costume é visível no momento em que Pérez fala das punições que eram aplicadas pelos juízes eclesiásticos e não estavam prescritas nas normas. Mais ainda, que o dever de absolver uma determinada sentença é de quem a aplica, refortalecendo o caráter hierárquico. Diz o canonista:

Aqui convém saber da excomunhão que se põe por sentença de juiz eclesiástico, da qual não convém ao confessor outra coisa saber se não que aquele que disser que foi excomungado por carta ou por sentença de algum prelado, que logo o envie; aqui diz o direito que quem põe a sentença que deve a absolver ou outro maior, se o maliciosamente negar a absolvição (DURAND *apud* PRODI, 2005, p. 33-34).

O afastamento dos sacramentos e as penas de “Excomunhão Menor”

Outra tentativa de ordenação moral pode ser observada nas prescrições é a excomunhão menor. A excomunhão menor é descrita por Martín Pérez (1992, p. 35) entre aquelas que “[...] não privam de participar com os homens, mas priva do recebimento dos

³⁴ Tradução minha, do original: “[...] quando el clérigo dexa la clerezia dei todo, quando toma tal estado que nunca pueda tornar a ella, asi commo si casa con muger viuda o corrupta, o quando se faze armar Cavallero [...]”.

³⁵ Paolo Prodi cita esta obra com o intuito de demonstrar a regulamentação da hierarquia da Igreja e a quem os eclesiásticos deveriam se reportar na hora de se confessarem.

sacramentos [...]”³⁶, impedindo assim que o fiel se mantenha nos ritos próprios dos cristãos. Nessa situação, poder-se-iam encontrar todos aqueles que se envolvessem em sete casos, que são em sua maioria relacionados aos principais pecados capitais.

O primeiro desses casos é voltado a todo aquele que “participar com excomungados de excomunhão maior”³⁷ (PÉREZ, 1992, p. 35), porém, diferentemente do que está prescrito nos casos da excomunhão maior, aqui Pérez (1992, p. 36) mapeia um grupo que fica intocado por esta punição:

A mulher, filhos ou filhas do excomungado, se com ele moram e sob seu poder de pai estão, de outro modo não; outrossim mancebos, concubinas, servos, servas e todos os oficiais e todos seus homens que trabalham para os herdeiros [...], contanto que sejam seus [...]”³⁸.

A este grupo era permitido o contato com outros, pois entendemos que, se retomarmos a analogia do indivíduo infectuoso, a marca do pecado que partia do excomungado de excomunhão maior se encontraria diluída neste com quem podemos contar como o terceiro indivíduo a entrar em contato com o pecado. Desta forma, a necessidade de se alijar por completo o pecador não se fazia mais necessária, pois o exemplo de forma mais assídua já havia sido ordenado por meio do penitente que cumpria a excomunhão maior.

Assim como as confusões e o incêndio eram punidos com a excomunhão maior, as danificações causadas às “igrejas, os cemitérios em que se enterram os cristãos, clérigos e pessoas eclesiásticas, bem como todas as outras coisas que são usadas para ministrar os sacramentos nas igrejas e para celebrar os ofícios divinos”³⁹ (PÉREZ, 1992, p. 38), são punidos com a menor. A punição aqui se volta para aqueles que praticam propriamente o pecado de sacrilégio, definido por Pérez (1992, p. 38) como “danificação ou mau uso das coisas sagradas, que são as coisas eclesiásticas [...]”⁴⁰. Tal tipo de penalização reforça a ideia de ligação da excomunhão menor com os pecados graves dispostos pela Igreja. O sacrilégio pode ser visto como o fazer tudo referente ao mal dentro das igrejas, disposto entre o direito novo, Livro Sexto, e os casos de Clemente V, como o caso das pessoas pegadas

³⁶ Tradução minha, do original: “[...] non priva dei partiçipar con los omes, mas priva dei rescibimiento de los sacramentos [...]”.

³⁷ Tradução minha, do original: “[...] partiçipar con descomulgado de descomunion mayor [...]”.

³⁸ Tradução minha, do original: “[...] la muger, fijos o fijas dei descomulgado, si con el moran e en su poder dei padre son, en otra manera non; otrosi mançebos, mançebas, siervos, siervas e todos los sus ofiçiales e todos los sus omes que le labran las heredades [...] tanto que sean suyos [...]”.

³⁹ Tradução minha, do original: “las iglesias, los çementérios en que se entierran los christianos, clérigos e personas eclesiásticas, e todas las otras cosas que son dadas para ministrar los sacramentos en las iglesias e para los divinales ofiços celebrar”.

⁴⁰ Tradução minha, do original: “Sacrilégio es danamiento o mal tresnamiento de las cosas sagradas, que son las cosas eclesiásticas [...]”.

[...] furtando ou roubando coisas eclesiásticas de dentro da igreja [...], furtando de lugar não sagrado coisas eclesiásticas, assim como vestimentas benzidas ou o cálice consagrado de alguma casa; outrossim, furtando coisas não sagradas nem eclesiásticas de um lugar sagrado, assim como pão, dinheiro, roupa ou carne das igrejas ou cemitérios [...] ⁴¹ (PÉREZ, 1992, p. 38).

Por meio desta, percebemos também a valoração que o canonista castelhano pretendia passar aos homens trecentistas. Comparadas com os sacrilégios apontados nos casos anteriores, estes eram relacionados à danificação de objetos menores, como roupas, pães, dinheiros, cálices⁴², mas que não perdiam sua importância ritualística. As outras cinco prescrições que acarretavam na pena de excomunhão menor faziam referência: às práticas simoníacas; ao desvio do clérigo no momento em que este deixava manifesto publicamente sua relação com concubinas; às pessoas que recebiam igrejas das mãos de leigos e assumiam a função de reitores ou prelados; e o caso deste tipo de excomunhão se volta aos que “estão em discórdia ou mal querer manifesto contra os cristãos”⁴³ (PÉREZ, 1992, p. 41).

Martín Pérez dá grande importância a três modos de organizar os pecados e os divide em: “ternário”, “sistema decálogo” e o “sistema setenário”: o sistema da organização ternária faz referência aos pecados por pensamentos, atos e ações, bem como pecados veniais, mortais ou espirituais; o sistema decálogo organiza-se em torno das infrações aos dez mandamentos⁴⁴; a organização dos desvios por meio do sistema setenário diz respeito aos atos que remontam aos sete pecados capitais, reflexões recordadas a partir de Tomás de Aquino e outros teólogos da Igreja. Há, ainda, uma preocupação de Pérez em incorporar os chamados “pecados da língua”, que se configuravam em ações que afetavam diretamente o outro e rompiam com uma imagem exemplar, são eles: mentira, perjúrio, contenda verbal, zombarias, palavras chulas, impropérios e blasfêmia (MACEDO, 2006, p. 117-118).

Considerações Finais

Desse modo, buscamos pensar que não se deve reduzir a confissão a um simples processo de “disciplinamento social”. Se fosse esse o caso, a confissão iria ser entendida

⁴¹ Tradução minha, do original: “furtando o robando cosa eclesiástica dentro en la iglesia [...]furtando de lugar non sagrado cosa eclesiástica⁶, asi commo vestimenta bendita o calice consagrado de alguna casa; otrosi, furtando cosa non sagrada nin eclesiástica de lugar sagrado⁷, asi commo pan o dineros o ropa o carne de la iglesia o dei çementeri”.

⁴² Enquanto isso, era prescrito às excomuniões menores aos homens que danificassem igrejas, derrubassem o altar ou quebrassem a cruz.

⁴³ Tradução minha, do original: “[...] estan en discórdia o en malquerença manifesta contra sus christianos [...]”.

⁴⁴ São eles: amar a Deus sobre todas as coisas; não tomar seu santo nome em vão; guardar domingos e festas de guarda; honrar pai e mãe; não matar; não pecar contra a castidade; não roubar; não levantar falso testemunho; não desejar a mulher do próximo; não cobiçar as coisas alheias.

como um instrumento de poder político para a instauração da disciplina e da ordem (PRODI, 2005, p. 236). Esse tipo de literatura, assim como outras após o IV Concílio de Latrão, faz parte de uma transição no tipo de salvação. O que antes era escrito para que o fiel compensasse o erro com um sacrifício espiritual, carnal ou material, passou a constituir um modelo de constrição em que o foco do clero estava em redimir os pecados através do arrependimento e da confissão obrigatória, anual e auricular, visando intervir na consciência e na moral dos fiéis e aproximando-os do molde correto e verdadeiro (MACEDO, 2006, p. 116).

Ao analisarmos o pecado com ênfase na relação entre o sujeito pecador e aquele que é responsável por organizar e manter o ritual, bem como a confissão como forma de exercício da verdade, o objetivo foi desmontar o “ritual de produção de verdade” na qual se inseriu no contexto específico apresentado. Assim, o estudo não pretendeu ser uma história da exclusão, mas sim uma análise de como a verdade da exclusão se construiu e foi se impondo aos poucos (FOUCAULT, 2014, p. 190-212).

O tratado de Pérez faz parte de um conjunto discursivo que foi favorecido por diferentes acontecimentos. Considerando a ideia de que o saber é fruto da concepção particular que uma disciplina exerce dentro de uma relação de poder, aqui exercida pela prática confessional, buscamos observar tal documento como parte de um processo cuja origem é difícil de estabelecer, mas cuja trama histórica no século XIV tentamos traçar, ao menos em parte (VEYNE, 1998).

A importância de tal análise se deve ao seu potencial para o entendimento de como se dava a credulidade religiosa castelhana e de que maneira inspirava valores morais na sociedade. Os documentos que servem de ponte entre o clero letrado e o público de fiéis foram examinados aqui como produtos da relação de poder que partia da Igreja e podia ser observada em uma zona periférica, onde se destaca o poder pastoral, com objetivo de esclarecimento interior e produção subjetiva da verdade, através da prática da confissão.

É observado, primeiramente, que a preocupação de integrar e excluir foi presente durante o século XIV e que os historiadores vêm se debruçando com certa frequência sobre a relação entre indivíduo e sociedade. Emílio Mitre Fernández (2013, p. 520) demonstra, por meio de uma observação etimológica da palavra Igreja, que o termo se refere a algo que é compartilhado socialmente, em comunidade. Propõe que a Igreja, como instituição, é uma construção realizada por meio de diversas influências: primeiramente a cultura hebraica e palestina, seguida da influência da cultura helenística e, por fim, a organização hierárquica e jurídica romana (FERNÁNDEZ, 2013, p. 521). Fernández aponta que o meio de se

alcançar o objetivo da religião, ser onipresente, é justamente por meio da comunhão com a comunidade e, sendo desse modo, a excomunhão se mostra o meio mais severo de exclusão.

O autor busca demonstrar que, desde a institucionalização da Igreja, por volta do século III, há um objetivo focado na universalização e em apresentar a religião como um fator unificador da comunidade. A unificação da comunidade se dá por meio da comunhão, entendida e classificada a partir de duas características, sendo estas: a sacramental e a comunitária. A Comunhão Sacramental refere-se à repetição do sacrifício de Jesus, realizado por meio da transfiguração do pão em corpo e do vinho em sangue, milagre este que deveria ligar todos os crentes à figura de Cristo sacrificado e ressuscitado. Quando se fala em comunhão, tendo em vista um companheirismo, foca-se em uma participação nos rituais litúrgicos e no convívio horizontal com os da mesma posição hierárquica, e vertical, os de uma posição hierárquica diferente, sendo acima ou abaixo.

Tal dualidade das características da comunhão pode ser entendida como um modo de organização não só religiosa transcendental como jurídica. Paolo Prodi (2005) busca também uma dualidade na organização dos foros jurídicos canônicos, defendendo que há uma conciliação entre os foros internos – que aqui podemos ligar à consciência da responsabilidade do fiel para com a comunidade e o papel desse fiel na sociedade religiosa – e os foros externos, sendo esta a normatização da Comunhão sacramental.

O aspecto “comunidade”, discutido acima, foi um dos guias na interpretação do documento trabalhado. Martín Pérez, como se procurou observar, busca examinar qual o lugar do fiel na sociedade religiosa e sua importância para a salvação do mesmo. A participação nos ritos sacramentais e a comunhão comunitária direcionaram o caminho que o fiel deveria tomar para seguir bem os mandamentos religiosos. Mesmo as recomendações voltadas para o fiel em particular visam orientar as ações que afetam toda a comunidade. Nos trechos já demarcados, o canonista apresenta as penas que excluem o pecador do convívio social, a fim de manter o equilíbrio e o bom exemplo entre os fiéis.

Pensa-se aqui em diferenciar-se das concepções que demonstram a confissão ou a pregação dogmática como uma mera coerção social por parte da igreja. A crença no papel do pecado e da punição era aceita pelas diferentes esferas da sociedade castelhana. Martín Pérez apresenta em diversos momentos a diferenciação intelectual e literária entre os setores do clero e da comunidade laica, porém, demonstra também que estes tinham consciência de suas funções dentro do grupo social a que estavam ligados – demarcado este pela fé católica.

Dessa maneira, a análise das práticas permite observar a difusão de uma cultura local e singular, em que a exclusão, um ato de segregação da comunidade, pretendia, ao mesmo

tempo, agregar o pecador à sociedade. Entende-se que aquele que é alijado da comunidade, mesmo que sua pena seja o não pertencimento aos ritos sacramentais e, em alguns casos, o isolamento da sociedade laica e religiosa, encena um papel na sociedade cristã.

THE "EXCOMMUNICATED" UNDER THE PENALTY OF THE CONFESSORS IN THE BOOK OF CONFESSIONS OF MARTÍN PÉREZ (CENTURY XIV)

Abstract: In order to correct, the practice of sacramental office during the fourteenth century, documents permeated by penitential reflections and prescriptions of fines, aimed at ordination of confessors and confessed they have been produced in the Kingdom of Castile in the vernacular. These documents sought instruct the confessors' clerics, seen as "meager science", replacing in part the writings in Latin. The *Libro de las Confessions*, written around 1316 by Martin Perez, showed the importance of excluding religious rites - and the community - those with debts to be paid to those who legislated on the internal forum of society. Such confessional treaty therefore assumes an important role, when prescribing for certain deviations from the insulation confess their religious community, creating a space for those serving their sentences in clearance. It is proposed in this paper to analyze how feathers to the excommunication, recommended by Pérez, outlined this role to the penitent and what were the roles assigned to it in the fourteenth century.

Keywords: Confession. Martín Pérez. Excommunication. Sacraments.

Referências

- AQUINO, Tomás de. *Sobre o ensino (DE MAGISTRO). Os sete pecados capitais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ALBERGIO, Giuseppe (org.). *Historia de los concílios Ecumenicos*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- ALTAMIRA, Rafael. *Manual de Historia de España*. Buenos Aires: Sudamericana, e.2, 1946, p. 258-264.
- ARROYO, Gustave. *Les Manuels de confession en catillan das l'Espagne médiévale*. Mantréal : Institut d'Études Médiévales /Faculté des Arts et des Sciences, 1989.
- BALOUPE, Daniel. La muerte y la penitencia en la predicación de las indulgencias en Castilla a finales de la Edad Media. *Edad Media. Revista de Historia*. Valladolid, 6, 2003-2004, pp. 61-89.
- _____. L'enseignement et les pratiques du salut en Castille au XV siècle. In: _____. (Org.). *L'Enseignement religieux dans la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales : XIII-XV siècle* (Colloque tenu à la Casa de Velázquez, 17-18 février 1997). Madrid: Casa de Velázquez, 2003.
- BECHTEL, Guy. *A Carne o Diabo e o Confessor*. Lisboa. Edição: 1999BLOCH, M. L. B. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- CARRASCO, Ana Isabel Manchado; RÁBADE, María del Pilar Obradó (coord.). *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex, 2008.

CASAGRANDE, Carla.; VECCHIO, Silvana. *Histoire des pechés capitaux au Moyen Age*. Paris: Flammarion, 2003.

COELHO, Maria Filomena. *Justiça, Norma, Ordenamento e os manuscritos medievais da península ibérica*. In: Instituições, Cultura e Poder na Idade Média Ibérica Brasília: UNB, 2006.

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

_____. *O Pecado e o Medo. A culpabilização no ocidente (sécs. XIII – XVIII)*. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 1003. 2v.

DIAZ y DIAZ, Manuel Cecilio. *Para um estudio de los penitência les hispanos*. In: *Études de Civilisation Medieval* (IX-XII siècles). Mélanges offerts à Edmond-René LABANDE. Poitiers: CESCUM, 1985. p. 216-222.

FERNÁNDEZ, Emílio Mitre. Intregar y Excluir (Comunión y Excomunión en el Medioevo). *Hispania Sacra*, LXV. Univerdidad Complense: Madrid, 2013.

FONSECA, Celso Silva. Portugal (século XIII): “A política e a excomunhão”. In: *Instituições, Cultura e Poder na Idade Média Ibérica*. Atas da VI Semana de Estudos Medievais / I Encontro Luso-Brasileiro de História Medieval. Brasília: UNB, 2006, pp. 98-112.

FORTINI, F. Literatura. In: *Enciclopédia Einaudi*. Volume 17 Literatura – Texto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989, p. 177.

FOUCAULT, Michel. *A Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

_____. Aula de 10 de janeiro de 1979. In: *Nascimento da biolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 3-31.

GARCIA y GARCIA, António. *El libro de las confesiones de Martín Pérez*. In: *Estudios sobre la canonista portuguesa medieval*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976, p. 201 – 217.

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

LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1993 (236.5 L528n)

_____. Mester e profissão segundo os manuais de confessores da Idade Média. In: _____. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Ed. Estampa, 1980, p. 151-167.

_____. SCHIMITT, Jean Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDSC, 2002, Vol. 1.

MACEDO, José Rivair. “Os Códice Alcobacenses do *Libro de las confesiones* de Martín Pérez (Ms. Alc. 377-378: Elementos para o seu estudo”. In: *Instituições, Cultura e Poder na Idade Média Ibérica*. Atas da VI Semana de Estudos Medievais/ I Encontro Luso-Brasileiro de História Medieval. Brasília: UNB, 1006, p 113-130.

_____. *Os manuais de confissão luso-castelhanos dos séculos XIII-XV*. Conferencia ministrada no I Encontro Estadual de Estudos Medievais/ RS – Porto Alegre, 23 -26 de junho de 2009.

MARQUES, José. *Relações entre Portugal e Castela nos finais da Idade Média*. Braga: Fundação Calouste Gubekian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994.

_____. *Tratado de Confissom: novos dados para o seu estudo*. Vila Real: biblioteca Pública e Arquivo distrital de Vila Real, 1986.

MARTINS, Mário. “O Livro das confissões, de Martim Perez”. In: *Estudos de Literatura medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1956.

_____. *O penitencial de Martim Perez, em medievo-português*. Lusitana Sacra, Tomo II, 1957.

MORIN, Laejandro. *Crímenes ocultos. La política de develamiento en las lógicas penitencial y jurídica medievales*. Temas Medievales (Buenos Aires), dic. 2006, vol. 14, p1441-156.

NASCIMENTO, Aires Augusto. *Os códices alcobacenses da Biblioteca Nacional de Lisboa e o seu significado cultura*. Exposição Evocativa dos Códigos Alcobacenses no VIII Centenário da Fundação do Mosteiro de Alcobaça. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1979.

PÉREZ, Martín. *Libro de las Confesiones. Una radiografía de la sociedad Medieval Española*. Edição crítica, introdução e notas de GARCI Y GARCIA Antonio; RODRÍGUEZ Bernardo Alonso; RODRÍGUEZ Francisco Cantelar. Revista Española de Derecho Canónico (Salamanca), vol. 49 n 132, 1992.

PITA, Isabel Beceiro. *Libros, Lectores e Bibliotecas em la España Medieval*. Espanha: Nausícaä, 2007.

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça. Do pluralismo dos fóros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005

PROSPERI, Adriano. Uma discussão com Paolo Prodi. In: *Revista de História, num 160 / Universidade de São Paulo*. São Paulo: USP, 2009. Pp 131 – 146.

RÀBANOS, José María Soto. *A espiritualidade da Idade Média ocidental: séc. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995.

_____. *Derecho Canónico y praxis pastoral en la España bajomedieval*. Monumenta juris canonici, series C: Subsidia, Vol. 7 595-617. Vatican: Biblioteca apostólica vaticana, 1985.

_____. Visión y Tratamiento del Pecado en los Manuales de Confesión de la Baja Edad Media Hispana. In: *Hispania Sacra, LVIII*. Madrid: Instituto de Historia, CSI, 2006, p. 411-447.

Real Academia Española. (2014). Diccionario de la lengua española [Dictionary of the Spanish Language] (23rd ed.) <disponível em: <http://dle.rae.es/?w=diccionario>>. Acesso em: 14/03/2016.

RODRÍGUEZ, Bernardo. *El libro de las Confesiones de Martín Pérez*. Revista Española de Derecho Canónico (Salamanca), vol. 49 n 132, 1992.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. *A moralização do clero Castelhana no século XIII*. Veritas, Porto Alegre, v. 40, nº159, setembro 1995, pp 559-576.

SYNODICON HISPANUM. Ed. António Garcia y Garcia e Isaias Rosa Pereira. Madrid: Editorial Católica, 1982, v. II.

SCHULZ, Marcos. O conflito entre as autoridades Religiosas e Laicas e o Direito Medieval: Os casos de excomunhão do ‘Livro das Confissões’ de Martin Perez. In: *AEDOS: Revista do corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS* v.2, n.2. 2009. p. 395-402.

TEJADA y RAMIRO, Juan. *Colección de los cánones y de todos los concílios de la iglesia española*. Madrid, 1855, t. 5.

THOMAS, P.C. *Os concílios gerais da igreja*. Aparecida, SP: Santuário, 1999.

VERGER, Jacques. *As universidades na Idade Média*. São Paulo: Unesp, 1990

VENTURA, Margarida Garcez. Poder real e poder eclesiástico: cooperação e confronto. In: *Instituições, Cultura e Poder na Idade Média Ibérica*. Brasília: UNB, 2006.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a História e Foucault revoluciona a História*. Brasília: Universidade de Brasília, 1998

YATES, Frances. *A arte da memória*. Campinas: Editoria da Unicamp, 2009.

SOBRE O AUTOR

Rodolfo Nogueira da Cruz é mestrando em História pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP), campus de Franca; bolsista FAPESP.

Recebido em 30/05/2016

Aceito em 28/07/2016