

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LARISSA DE FREITAS LYTH

A PENITÊNCIA COMO FORMA DE REGULAR O PECADO DA *FORNICATIO* NO
CORRECTOR SIVE MEDICUS DE BURCARDO DE WORMS (SÉCULO XI)

CURITIBA

2021

LARISSA DE FREITAS LYTH

A PENITÊNCIA COMO FORMA DE REGULAR O PECADO DA *FORNICATIO* NO
CORRECTOR SIVE MEDICUS DE BURCARDO DE WORMS (SÉCULO XI)

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em História, Linha de Pesquisa Cultura e Poder, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Fátima Regina Fernandes Frighetto

CURITIBA

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Lyth, Larissa de Freitas

A penitência como forma de regular o pecado da *Fornicatio no corrector sive medicus de Burcardo de Worms* (século XI). / Larissa de Freitas Lyth. – Curitiba, 2021.

Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora : Prof^a. Dr^a. Fátima Regina Fernandes

1. Penitência (Sacramento) - Historia. 2. Sacro Império Romano-Germânico - História. 3. Historia eclesiástica – Idade média, 600-1500. 4. Comportamento sexual. I. Fernandes, Fátima Regina, 1962-. II. Título.

CDD – 270.3



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA -
40001016009P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **LARISSA DE FREITAS LYTH** intitulada: **A penitência como forma de regular o pecado da Fornicatio no corrector sive medicus de Burcardo de Worms (século XI)**., sob orientação da Profa. Dra. FATIMA REGINA FERNANDES FRIGHETTO, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 26 de Agosto de 2021.

Assinatura Eletrônica

26/08/2021 16:43:38.0

FATIMA REGINA FERNANDES FRIGHETTO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

26/08/2021 17:15:36.0

RENATA CRISTINA DE SOUSA NASCIMENTO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS)

Assinatura Eletrônica

27/08/2021 08:37:07.0

ADRIANA MOCELIM

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)

(Las herejías que debemos temer son las que pueden confundirse con la ortodoxia)

Jorge Luis Borges

RESUMO

Essa dissertação tem como tema a penitência sobre o pecado da *fornicatio* durante o século XI. O presente estudo foca nas relações entre as penitências prescritas sobre as práticas sexuais e de que maneira a preocupação em regular essas práticas se relaciona ao contexto da Reforma Papal. Para tanto, estudamos o *Corrector sive medicus*, um manual penitencial produzido entre o ano 1000 e o ano 1025 por Burcardo, bispo de Worms. Esta pesquisa se centra principalmente durante o Império Otoniano do Sacro Império Romano-Germânico e, portanto, procura contextualizar seus mecanismos de governança, bem como a sua relação com Burcardo. Por meio da análise do contexto político e também religioso – na figura da penitência – visamos compreender o pensamento de Burcardo acerca das práticas sexuais presentes em seu questionário e tentar formular uma lógica interna no documento, de acordo com a severidade das penitências prescritas para cada prática. Essa dinâmica demonstra uma relação peculiar entre a cultura e o poder, de modo que a cultura oficial tenta definir formas tidas como ideais das relações sexuais, como forma de afirmação do seu poder institucional. Assim, procuramos responder à pergunta: por que havia uma preocupação, por parte da Igreja, em regular as práticas sexuais durante a primeira metade do século XI? Esta pesquisa se insere na área de História da Igreja, com base nos trabalhos de Rust (2013), Brundage (1987) e Karras (2017).

Palavras-chave: penitência, império ottoniano, sexualidade, reforma papal, Idade Média.

ABSTRACT

This dissertation centres its theme around the penance and the sin of fornication during the 11th century. The present study is focused on the relationship between the penance prescribed for sexual practices and the reasons for regulating these practices on the eve of the Papal Reform. Therefore, we analyse the *Corrector sive medicus*, a penitential manual composed between the year 1000 and 1025 a.D, by Burchard, bishop of Worms. This research focuses on the Ottonian Kingdom and contextualises its kingship mechanisms as well as their relationship with Burchard. Through the analysis of the political and religious context of the Holy Roman Empire during the reign of the Ottonian dynasty we are looking to understand Burchard's thought when it comes to the sexual practices in his questionnaire and observe the document's internal logic, according to the severity of the penance prescribed for each practice. This dynamic shows a peculiar relationship between culture and power, in which the official culture, the church, attempts to define the ideal sexual relationship, as a means to attain institutional power. Finally, we answer the question: why was the Church concerned about regulating sexual practices this way during the first half of the 11th century? This study follows the framework of Church History, using the works of Rust (2013), Brundage (1987) and Karras (2017).

Keywords: Early Middle Ages, penance, Ottonian kingdom, sexuality, Papal Reform.

ABREVIATURAS

<i>Corrector</i>	BURCHARDUS WORMACIENSIS. <i>Libri decretorum</i> . Paris: J.P. Migne, 1853.
<i>Concilium Parisiense</i>	<i>Monumenta Germaniae historica. Legum sectio III: Concilia</i> . Vol. 2: Part 1. Hanover: Hahn, 1906.
<i>Dos bens do matrimônio</i>	AGOSTINHO DE HIPONA, <i>Dos bens do matrimônio: A santa virgindade; Dos bens da viuvez: carta a Proba e a Juliana</i> . São Paulo: Paulus, 2007.
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	SOBRE A PENITÊNCIA	20
2.1	O IMPÉRIO OTONIANO E OS ANTECEDENTES DA REFORMA PAPAL	20
2.2	Moderado em seus desejos, forte na tolerância e justo em julgamento: Burcardo e a cidade de Worms	28
2.2	A PENITÊNCIA E OS MANUAIS PENITENCIAIS DURANTE OS SÉCULOS X E XI	33
2.2.2.	As bases para o <i>Decretum Burchardi</i>	42
2.2.2.1	<i>Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis</i> , de Regino de Prüm	43
2.2.2.2	<i>Anselmo dedicata</i>	45
2.2.2.3	Os <i>Poenitentiale</i> , de Rabano Mauro	45
2.2.2.4	<i>De paenitentia</i> , de Halitgar de Cambrai e o Penitencial Romano	47
3	A REGULAÇÃO DA <i>FORNICATIO</i> SEGUNDO O PENITENCIAL <i>CORRECTOR SIVE MEDICUS</i>	50
3.1	Manual penitencial: um gênero textual	50
3.1.2.	Contextualizando o <i>Corrector sive medicus</i> : a obra e como ela se insere na tradição textual dos manuais penitenciais	53
3.1.3.	A fatalidade das práticas sexuais segundo os manuais penitenciais	55
3.2	Reflexões sobre pecados, vícios e o desejo	61
3.3	A regulação do pecado da <i>fornicatio</i> segundo o <i>Corrector sive medicus</i>	65
3.3.1.	<i>De adulterio</i>	65
3.3.2.	<i>De fornicatione</i>	70
3.3.2.1	Penitência sobre o incesto	72
3.3.2.2.	Penitência sobre a masturbação	79
3.3.2.3	Penitência sobre a <i>fornicationem contra naturam</i> : homossexualidade e zoofilia	82
3.3.2.4.	Demais práticas sexuais	90
3.3.3	<i>De abusione coniugi</i>	92
3.3.4	<i>Specialiter ad feminas</i>	98
3.3.4.1	A sexualidade feminina como ameaça: magia erótica	103
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
	REFERÊNCIAS	111

ANEXO A – TABELA DE CONTEÚDO DO DECRETUM BURCHARDI...120

1 INTRODUÇÃO

O final do século X e início do século XI na Europa foi marcado por uma crescente tendência de regulação das práticas sexuais. Segundo Le Goff (1992, p. 151):

com o cristianismo, efetivamente, uma primeira novidade é a ligação entre a carne e o pecado. [...] é possível perceber, ao longo de toda a Idade Média, com a lenta mudança de sentido, o processo utilizado pela autoridade suprema, a Bíblia, para justificar a repressão à grande maioria das práticas sexuais.

Isso não significa que a Igreja possuía de fato um controle efetivo em relação a essas práticas, mas que houve uma tentativa de regular as atividades sexuais primeiramente do monacato e, mais adiante, também a do clero secular. Essa iniciativa sai dos claustros dos mosteiros e penetra também as atitudes dos laicos. A penitência é uma prática essencial nesse contexto, pois permite um contato mais próximo entre clérigos e laicos – ainda que essa ainda não seja uma divisão consolidada no período em questão – bem como uma série de diretrizes, se podemos assim chamá-las, a serem seguidas.

Esta dissertação trata do *Corrector sive medicus*, um manual penitencial escrito pelo bispo Burcardo de Worms (965- ?), como uma tentativa de controlar o pecado da luxúria – que o autor denomina *fornicatio*, ou fornicação – no século XI. Tratamos especificamente do território então denominado como Sacro Império Romano-Germânico, pois não buscamos, aqui, observar as repercussões do documento em um espaço amplo, mas compreender o contexto no qual ele surgiu e os motivos pelos quais o documento se fazia necessário nesse recorte.

Os manuais penitenciais eram uma das ferramentas nessa tentativa de exercer controle sobre as pulsões sexuais. Eram manuscritos, geralmente de tamanho reduzido para que pudessem ser carregados nas mãos, com questões que deveriam ser perguntadas aos fiéis e a penitência correspondente a cada ato. Ele funcionava em duas direções: o olhar desatento pode pensar que se tratava somente de um controle hierarquizado, partindo da Igreja e indo em encontro aos fiéis; no entanto, o próprio ato de recomendar a penitência a outrem também ensina o clérigo o que deve e o que não deve ser feito e tem reflexos na sua conduta.

Os manuais penitenciais tratavam de diversos pecados, trazendo interrogações sobre o assassinato, o perjúrio, o furto, práticas mágicas, entre outros. O que nos chamou a atenção, contudo, foi o volume de questões dedicadas às atividades sexuais: das 194 questões presentes no *Corrector sive medicus*, 56 delas se referem a práticas sexuais. Um número considerável se

compararmos ao tratamento de outros vícios também presentes no documento como o homicídio (32 cânones) ou o roubo e o furto (5 cânones), por exemplo. Portanto, buscamos responder à pergunta: por que motivo a regulação das práticas sexuais se torna uma preocupação para a Igreja no início do século XI?

Para responder a esse questionamento, portanto, analisamos o *Corrector sive medicus*, também conhecido como *Corrector Burchardi* ou, ainda, *Da poenitentia*. Um manual penitencial produzido entre os anos 1000 e 1025¹. O *Corrector* é o décimo nono livro do *Decretum*, uma obra com um caráter mais amplo, no qual ele abordava diversos aspectos da lei canônica, como sínodos, a aplicação da Eucaristia, jejuns, entre outros. Muitos autores atestam à popularidade do *Decretum* durante o século XI, e a maioria deles atribui a sua popularidade à praticidade e a completude dos escritos de Burcardo, que tratava de temas tão variados em uma única obra (FOURNIER, 1910; HOFFMANN, POKORKY, 1991; AUSTIN, 2008). Austin (2008), porém, destaca não somente o caráter prático da obra de Burcardo, mas também a sua preocupação para com a legitimidade das fontes consultadas para a sua produção e também à sua consistência e ausência de contradições. Burcardo produziu uma obra que deveria fazer sentido do início ao fim e não – como a maior parte das obras até então – citar fontes diversas que se contradizem. Ainda que o *Decretum* não seja uma obra tão popular ou sofisticada como os tratados que surgem nos séculos seguintes, Austin (2008) argumenta que ele teria aberto caminho para obras como a *Panormia*, atribuída a Ivo de Chartres, e o próprio *Decretum* de Graciano.

Burcardo não produziu o *Decretum* sozinho². Conhecemos ao menos um assistente que participou na produção do *Decretum Burchardi*: Walter, o bispo de Espira. Além dele, o escritor francês Sigebert de Gembloux (?-1112), ativo na primeira metade do século XII, afirma que um monge chamado Olberto também contribuiu na produção do *Decretum*. Além disso, é possível verificar a presença de diversas caligrafias nas primeiras edições da obra (AUSTIN, 2008, p. 16). A historiadora americana Greta Austin (2008, p. 17) sugere a possibilidade de que o *Decretum* teria sido produzido por uma espécie de escola liderada por Burcardo, da mesma maneira que os canonistas teriam produzido as compilações atribuídas a Ivo de Chartres.

¹ Tanto o título da obra quanto sua datação são frutos de debate entre os pesquisadores. A maior parte dos autores aproximam a produção do documento ao ano 1000; outros, porém discutem se ele teria sido produzido por volta de 1008 ou 1012. Optamos por deixar o recorte mais amplo possível, buscando contemplar não somente a data exata da produção do documento, mas também o período no qual Burcardo exerceu a função de bispo de Worms.

² Escolhemos nos referir apenas a Burcardo durante o texto, devido à conveniência.

Os estudos da produção do *Decretum* foram feitos, em sua maioria, por Hoffmann e Pokorny (1990), da *Monumenta Germaniae Historica* (MGH), que tiveram acesso a uma série de cópias no *scriptorium* de Worms. Até então, a maioria dos estudos realizados havia utilizado diversas edições do século XVI. Existem 77 manuscritos completos do *Decretum*, dez parciais, cinco manuscritos com um ou mais livros do *Decretum* que circulavam independentes e vinte e quatro folhas individuais inseridas dentro de compilados. Ademais, o *Decretum* parece ter tido maior circulação na região da antiga Germânia e na Península Itálica; somente treze manuscritos parecem ter sido destinados à região da Francia (AUSTIN, 2008, p. 24).

Burcardo de Worms surge de um contexto muito específico de afirmação da autoridade episcopal. Ele teria nascido em uma família nobre e seu irmão, inclusive, também teria sido bispo de Worms antes que Burcardo assumisse o cargo. Mais tarde, quando já teria assumido o bispado, Burcardo se aproxima de Otão III e consegue também uma liderança temporal na diocese de Worms. Ainda que à primeira vista Worms pareça um lugar periférico, com mais atenção é possível perceber que a cidade foi um importante centro religioso e político durante o império dos Otões e também adiante, com a liderança sálica. Como veremos adiante, a liderança otoniana era vista de duas maneiras extremas pelas figuras do passado: enquanto alguns a viam como uma época de ouro, com uma forte liderança, outros a viam como uma época de desvios e corrupção, devido ao costume imperial de apontar pessoas aos cargos eclesiásticos, o que culmina no episódio conhecido como Querela das Investiduras – episódio no qual Worms também se mostra como um lugar significativo.

De fato, a Igreja cada vez mais buscava afirmar sua autoridade diante do poder imperial. A Igreja buscava a autonomia quanto as decisões feitas na estrutura da própria instituição, principalmente em relação à nomeação de figuras estratégicas para cargos eclesiásticos por parte do poder laico. A essa autonomia dá-se o nome de *libertas ecclesiae*, e muitos defensores da *libertas* acreditavam que essa autonomia era necessária para encaminhar a Cristandade a um caminho de retidão de acordo com os preceitos divinos. Para tanto seria necessário que a própria Igreja passasse por um processo de purificação³ dentro de sua própria estrutura. É daí que surgem as críticas em relação a conduta do clero, em especial do clero secular, e as propostas de mudanças. Esse processo recebe o nome de Reforma Gregoriana, Revolução Papal ou, ainda, Reforma Papal.

³ Aqui utilizamos a palavra “purificação” em oposição a ideia de “poluição”, ou *pollutio*, que é recorrente ao tratarmos das práticas sexuais no recorte determinado.

Esses conceitos têm sido muito debatidos pelos historiadores, principalmente a partir dos estudos de Augustin Fliche (1924) em seu *La Réforme Grégorienne*. Fliche (1924) defendia que o que ele denomina Reforma Gregoriana era um fenômeno de longa duração, separado em duas etapas distintas. A primeira etapa, segundo o autor, transcorria desde o século X e corresponde ao processo de formação dos ideais reformistas. Nesse período, a cúria papal vai ser formada por uma série de indivíduos com ideias de reforma; suas ideias, porém, não eram homogêneas: alguns acreditavam que o comportamento dos monges deveria guiar a reforma, outros insistiam que a erudição intelectual e que a disciplina conquistada por meio do celibato dos bispos seria o caminho para a purificação cristã (RUST, 2013, p. 27). As ideias a respeito do que a Igreja deveria ser eram diversas. Por fim, com o pontificado de Leão IX (1002-1054) todas essas ideias são amalgamadas e articuladas, sendo dotadas de alguns princípios fundamentais:

a autoridade apostólica como a instância máxima dos assuntos da Igreja, acima, inclusive, da voz imperial; a igreja de Roma na condição de verdadeira guardiã da tradição dos santos padres; a reforma moral como meio da restauração do direito canônico e do primado da norma escrita. Com Leão IX, o Papado imprimiu uma lógica especificamente romana aos objetivos da Reforma, distinguindo-a de projetos anteriores, especialmente aquele defendido pelos abades de Cluny (RUST, 2013, p. 27).

A ideia de Reforma Gregoriana segundo Fliche (1924), contudo, não foi concluída com Leão IX. Ela só foi concretizada mais tarde, com o pontificado de Gregório VII (1020?-1085), em 1073. O ano da entronização de Gregório VII é também o marco da segunda fase da Reforma Gregoriana segundo o modelo de Fliche (1924). O historiador defende que o novo pontífice teve papel preponderante na articulação da Reforma, pois todas aquelas ideias díspares formuladas e trazidas a Roma a partir do século X teriam sido organizadas e interligadas por Gregório por meio de uma série de alianças e compromissos, tendo como objetivo a *libertas*.

Assim, de acordo com Fliche (1924) Gregório VII teria assumido de forma plena os conflitos com o poder imperial: “apenas sob seu exemplo, dizia Fliche, os reformadores reconheceram que a ruína das instituições clericais era consequência da ascendência dos reis e senhores feudais sobre bispos e abades” (RUST, 2013, p. 29).

Outra vertente, a do canadense Norman Cantor (1958) elaborada em sua obra *Church, Kingship and Lay Investiture in England* (1089-1135), nega a perspectiva de longa duração, que ele atribui a uma característica do século XIX, e defende a reforma como uma profunda ruptura no cerne da Igreja a qual ele dá o nome de Revolução Papal. Segundo ele, Gregório

VII teria sido a principal figura por trás das ideias reformistas e suas ideias teriam se alastrado de forma profunda e repentina, causando mudanças de fato revolucionárias na sociedade medieval: “para ele, Fliche insistia na continuidade, quando deveria ter reconhecido a extraordinária ruptura que a documentação cintilava perante seus olhos” (RUST, 2013, p. 59).

Um dos estudiosos de Burcardo, Paul Fournier, se alinhava a um pensamento parecido ao de Cantor, porém desenvolvido na primeira metade do século XX. Ele afirmava que o *Decretum Burchardi* não era mais utilizado depois da Reforma Papal, pois foi superado por textos mais completos de cunho reformista. Estudos mais recentes demonstram que o *Decretum* continuou a ser lido e copiado, em especial na península itálica. Somente alguns reformistas o rejeitaram completamente (AUSTIN, 2008, p. 27).

Fliche (1924) olhava para o fenômeno indo de encontro ao passado, a reforma de uma Igreja que, como o nome já diz, buscava trazer à tona algo do passado que havia se desvencilhado da retidão, se perdido. Cantor (1958), por sua vez, olhava para o mesmo fenômeno no sentido da ruptura: o programa gregoriano estava trazendo algo completamente novo para a história.

Em 2013 o historiador Leandro Rust publicou a obra *A Reforma Papal: trajetórias e críticas de uma história*. Nesse trabalho, Rust desenvolve a ideia de que as ações reformistas do papado bem como a sua concepção de “sagrado” estavam pautadas não em um plano celestial alheio ao contexto temporal, mas em razão dele. A construção da ideia de pureza e sacralidade, para Rust (2013), estavam intimamente ligadas à ação social e ao contexto europeu como um todo.

Por isso, ao falarmos do movimento ocorrido durante o século XI, escolhemos utilizar o termo Reforma Papal, conforme sugerido por Rust (2013). Não nos cabe aqui fazer uma reflexão detalhada acerca das concepções apresentadas acima, mas sim instrumentalizar as ideias desenvolvidas por Rust (2013) em certos pontos da nossa análise. Em especial, suas reflexões acerca do desejo – ou *voluntas, desiderium, concupitus, libido*, alguns termos que aparecem na obra de Burcardo – se mostraram fundamentais para a compreensão do pensamento acerca da sexualidade na obra de Burcardo. Não nos referimos ao desejo com uma conotação sexual, mas as concepções positivas ou negativas em relação ao desejo estão intrinsicamente ligadas à intenção de conter qualquer afronta à autoridade (*auctoritas*) papal.

Vemos, aqui, portanto, o discurso teológico de combate aos vícios capitais como um mecanismo de diferenciação entre os laicos e os clérigos, em busca da afirmação da autoridade da Igreja:

[...] o discurso teológico é, em si, uma teoria política cuja lógica é recuperar o exercício do poder papal, eivado de fracassos, ao persuadir leitores e ouvintes de que era preciso radicalizar a separação entre quem decidia e o restante que devia obedecer, pois todos os demais eram território de ação de uma força perturbadora (RUST, 2013, p. 199).

Pautamos, assim, todas as ações reformistas de acordo com o contexto. A obra de Burcardo, como vimos, foi produzida em um período que antecede a Reforma Papal, porém apresenta um discurso que está em concordância com os preceitos reformistas que serão efetivados na segunda metade do século XI.

O papado encontrava-se em uma situação frágil e, acreditava-se, de decadência moral. Após a morte de Nicolau I e a controvérsia envolvendo o papa Formoso⁴, o papa eleito foi João XII (955-954), um jovem – apenas dezoito anos no dia em que foi entronizado – de temperamento difícil e que possuía diversas amantes (LOGAN, 2013, p. 100). Além disso haviam diversas controvérsias quanto a nomeação dos bispos de Roma, sendo que a Igreja apontava um e o poder imperial outro, gerando uma série de antipapas. Essa condição, diziam os eclesiásticos, se dava devido à interferência do poder imperial nos afazeres da Igreja. O poder laico, de acordo com eles, não estava dotado da sacralidade e da pureza necessárias para guiar a Igreja. Assim, o programa reformista promovia não somente a separação do poder laico (*regnum*) e do poder religioso (*sacerdotium*), mas também uma série de estratégias de diferenciação entre ambos os poderes. Essa diferenciação aparece na defesa ou condenação discursiva de diversas práticas correntes, visando a purificação do clero que, finalmente, seria o único grupo tido como puro o suficiente para reger a Igreja.

O programa reformista defendia, portanto, o casamento segundo o modelo clerical – monogâmico, exogâmico e indissolúvel. Além disso, haveria também uma delimitação mais estrita quanto aos graus de parentesco para que uma união fosse considerada exogâmica e, portanto, válida (MACCULLOCH, 2010, p. 372). Ademais, também havia a defesa da limitação das relações sexuais a determinados períodos; a proibição de certas atividades sexuais; a necessidade do mútuo consentimento (tanto da família quanto do cônjuge) para a

⁴ Formoso (891-96), após servir como bispo do Porto, serviu de conselheiro para alguns papas do período. No ano de 897, nove meses após sua morte, seu corpo foi exumado e colocado, com todo garbo papal, para fazer parte de um sínodo presidido por Estêvão VI. Ele foi considerado culpado por suas acusações, seu corpo foi despido das vestes pontifícias e seus dedos foram amputados. Anos depois, ladrões abriram sua sepultura comum, ao não encontrarem nada jogaram seu corpo Rio Tibre abaixo. A controvérsia gerou mais repercussões negativas para o papado, para mais informações ver: LOGAN, Donald F. **A history of the Church in the Middle Ages**. 2 ed. New York: Routledge, 2013.

realização do casamento; a proibição da simonia;⁵ a autonomia eclesiástica quanto à investidura dos clérigos; a defesa dos sacramentos – dos quais agora o casamento faz parte; e, por fim, a defesa do celibato clerical (DUBY, 1994, p. 46).

É possível perceber que as mudanças propostas ultrapassam o âmbito da Igreja e chegam também às pessoas comuns, os laicos. Nesse contexto, portanto, os manuais penitenciais são retratos importantes daquilo que a Igreja desejava promover tanto para o clero, quanto para o laicato. Esta pesquisa visa compreender o projeto realizado pela Igreja em um período que antecede a Reforma Papal e que constrói uma visão de mundo que nos conduz até a Reforma. A regulação das práticas sexuais, portanto, podem ser vistas como um reflexo de um contexto mais amplo.

Na Idade Média não é possível identificar um termo para “fazer sexo” ou “sexualidade”. O mais próximo que podemos encontrar é o termo latino *concupere*, ou seja, “se deitar com alguém”. Segundo Karras (2017, p. 5) à primeira vista pode parecer uma palavra neutra, mas parece designar a penetração feita por uma figura do sexo masculino. Assim, dá-se a entender que durante a Idade Média a atividade sexual é vista como algo que o sujeito faz para outrem, e não junto de outrem. Portanto, os papéis de passivo e ativo são fundamentais para que compreendamos a visão sexual acerca da sexualidade medieval. A suposta passividade feminina não significa que elas não iniciassem as atividades sexuais, ou que elas não sentissem prazer durante o ato – de fato, vários pensadores acreditavam que as mulheres tinham a libido mais alta do que os homens (KARRAS, 2017, p. 6). O papel de passivo e ativo relaciona-se diretamente àquele que performa a penetração.

Antes de avançarmos na pesquisa, o próprio termo “sexualidade” carece de definição:

Os termos “sexo”, “gênero” e “sexualidade” (como utilizados tanto nos discursos acadêmicos quanto nas conversas casuais, e como eles são utilizados aqui) têm significados distintos. “Sexo” se refere aos fatos físicos de corpos femininos ou masculinos: genes, hormônios, genitália, e assim por diante. “Gênero” se refere à masculinidade e à feminilidade, padrões de comportamento e identidade. “Sexualidade se refere à orientação e ao desejo. Assim, uma pessoa hoje nascida do sexo masculino pode ter uma identidade de gênero feminina e uma orientação bissexual. Esses três termos se sobrepõem no uso comum ainda hoje. É importante para os nossos propósitos reconhecer que na Idade Média a distinção entre os três não era somente enevoadada, mas não existia (KARRAS, 2017, p. 7).⁶

⁵ Essa era a denominação para uma forma de tratar os bens eclesiásticos. Ela era associada à figura de Simão Mago, descrito nos Atos dos Apóstolos (8: 9-24) que oferecia dinheiro a Pedro em troca de dons espirituais. Desse modo, na tradição cristã, denominava-se “simonia” a corrupção moral do clero, não somente por meio de dinheiro, mas também – de acordo com as ideias de Gregório Magno (540-604) – quando a ordenação de um cargo eclesiástico envolvia o pagamento por certos serviços ou acordos e, por fim, a concessão de presentes (RUST, 2013, p. 27).

⁶ “The terms “sex,” “gender,” and “sexuality” (as both scholarly discourse and casual conversation today use them, and as they are used here) have distinct meanings. “Sex” refers to the physical facts of male and female

No período em questão tanto o sexo, quanto o gênero e a orientação estavam interligados. Caso alguém se desviasse dos modelos predeterminados de “masculino” ou “feminino” haveria uma inversão do sexo e todos os padrões de comportamento associados a ele. Mesmo a questão da heterossexualidade é problemática na Idade Média, pois ser heterossexual não constitui em uma categoria. Não havia uma diferenciação entre “homossexual” e “heterossexual”, mas entre o ato sexual reprodutivo e aquele que não era capaz de reproduzir. Como veremos adiante, a atividade homossexual era não-reprodutiva, mas grande parte da atividade heterossexual também não levava à reprodução e nem por isso era tida como preferível. Não nos detemos, aqui, em questões de gênero pois ainda que analisemos práticas sexuais tanto femininas quanto masculinas – como vimos acima – o conceito de gênero não entra em questão. É necessário fazer uma tentativa de observar a fonte com os olhos e as concepções que Burcardo poderia ter acerca das práticas sexuais.

Payer (2010) sugere duas formas distintas de utilizar os manuais penitenciais como fonte. O primeiro deles seria a realização de um panorama das práticas sexuais e as modificações de suas expressões ao longo do recorte temporal proposto, sem se concentrar em nenhuma obra em particular. Devido à própria característica do gênero textual, os autores com frequência citam trabalhos anteriores e adicionam suas próprias ideias quando necessário. Isso faz com que seja possível traçar as concepções acerca de diversas práticas sexuais e de que maneira elas se desenvolvem. Um trabalho significativo com essa abordagem é o de Brundage (1987).

A desvantagem desse método, coloca Payer (2010) é justamente tirá-lo de seu contexto literário:

Não é possível perceber a sua relação com outros cânones que lidam com o sexo dentro do mesmo trabalho, sua relação com os cânones que lidam com outras ofensas é negligenciada, e eles são dissociados de provisões que são feitas para modificar as – com frequência – penitências demasiado severas designadas a determinadas ofensas. Em suma, a listagem cronológica nos cânones é, de certo modo, ahistórica. (PAYER, 2010, p. 6).⁷

bodies: genes, hormones, genitalia, and so forth. “Gender” refers to masculinity and femininity, patterns of behavior and identity. “Sexuality” refers to orientation or desire. Thus a person today born with a male sex might have a female gender identity and a bisexual orientation. The three terms overlap in common usage even today. It is important for our purposes to recognize that in the Middle Ages the distinction among the three was not just blurred, it did not exist” (KARRAS, 2017, p. 7).

⁷ “There is no sense of their relation to other canons dealing with sex in the same work, their relation to canons dealing with other offences is neglected, and they are dissociated from provisions that are made to modify the often harsh penances assigned to particular offences. In short, the chronological listing of canons is somewhat ahistorical” (PAYER, 2010, p. 6)

A segunda abordagem sugerida por Payer (2010) é a que desenvolvemos nesta pesquisa. Trabalhamos com somente um manual, o *Corrector sive medicus* e selecionamos do corpo de 194 perguntas do questionário do *Corrector*, cinquenta e seis questões que tratam das práticas sexuais e as devidas penitências.

Somente dessa forma alguém poderá capturar o caráter histórico dos cânones penitenciais em relação ao sexo. É possível visualizar a variedade de ofensas censuradas, a proporção dos cânones que lidam com o sexo, e as penitências cobradas, e a penitência de certas ofensas sexuais podem ser comparadas com as penitências de outras ofensas. Da mesma forma, é possível examinar de forma séria o contexto temporal, a relação entre penitenciais e as instituições seculares e eclesíásticas contemporâneas [à obra] e os escritos (PAYER, 2010, p. 6).⁸

O *Corrector* não se constitui apenas do questionário, mas também de outros elementos textuais, como as *ordines* e as redenções, como veremos adiante. Para a pesquisa, contudo, focamos apenas nas informações contidas no questionário. Também optamos por não realizar a comparação com a penitência recomendada a outras ofensas dentro da mesma obra, devido ao escopo limitado do nosso trabalho. Quando necessário, porém, retornamos a outros capítulos do *Decretum*, para ter uma visão mais ampla e os argumentos utilizados por Burcardo para aplicar a penitência de determinada maneira no capítulo XIX.

Kottje (1980) diversas vezes lança o questionamento de se os penitenciais tinham de fato alguma significância na vida dos indivíduos medievais ou se eles eram uma literatura estritamente eclesíastica que não tinha nenhum reflexo na vida dos cristãos. Ele mesmo responde sua pergunta, admitindo que não haveria uma maneira científica de responder a essa questão. O fato de que alguns manuais penitenciais foram copiados diversas vezes e continuam a serem citados do século XII em diante somente provam a sua relevância literária dentro das igrejas, mas não é possível verificar a sua aplicabilidade e a sua recepção pelos homens e mulheres da Idade Média. Assim, não pretendemos por meio deste estudo analisar os comportamentos sexuais em si ou se essas recomendações eram de fato obedecidas. O documento não traz as vozes daqueles que faziam a penitência, somente daqueles que a prescreviam.

⁸ “Only in this way will one capture the historical character of the penitential canons regarding sex. One can see the variety of types of offence censured, the proportion of canons dealing with sex, and the penances levied, and the penancing of sexual offences can be compared with the penancing of other offences. Likewise, one can seriously examine the temporal context, the relation between penitentials and contemporary ecclesiastical and secular institutions and writings” (PAYER, 2010, p. 6)

Esta pesquisa, portanto, busca focar no contexto que levou à Reforma Papal, sendo que o primeiro capítulo analisa o contexto do Sacro Império nos antecedentes da Reforma, bem como na figura de Burcardo de Worms e de que maneira ele se articulava dentro de sua diocese. Em seguida, buscamos analisar a prática da penitência, compreender como ela se dava e qual era sua relevância dentro do contexto estudado. Ora, compreender a penitência é necessário, pois os mecanismos discursivos utilizados para prescrever a penitência são um dos focos do nosso trabalho. Mais adiante fazemos um panorama do contexto intelectual que ajudou a formar o *Corrector sive medicus*. Não buscamos aqui visualizar o alcance da obra e seus desdobramentos, mas sim compreender os autores que Burcardo teve como base na composição de sua obra e o porquê de sua escolha.

No capítulo seguinte adentramos o *Corrector* de fato. Primeiramente com um panorama do que seria o manual penitencial como gênero textual, suas características e elementos e observamos de que maneira Burcardo se insere nessa tradição textual, se ele a subverte ou a acata. Em seguida dá-se uma discussão acerca da ideia burcardiana de *fornicatio*. Por fim, adentramos a análise do questionário e das práticas sexuais presentes no documento.

Para a nossa pesquisa, utilizamos diversas edições, pois não há tradução completa do *Decretum* em um único idioma. Utilizamos uma edição completa de 1549, produzida no original em latim e disponível em um repositório online, bem como as traduções parciais de Bragança Jr. E Birro (2015) para o português; a tradução completa do questionário feita por Gagnon (2010) para o francês; e, por fim, a tradução parcial do questionário de McNeill e Gamer publicada pela primeira vez em 1938 – utilizamos, aqui, a edição publicada em 1990. Ao citarmos o *Decretum*, escolhemos manter o original em latim nas notas de rodapé, pois realizamos uma tradução livre para o português tendo como base a edição latina e vários trechos não estão presentes em nenhuma das traduções consultadas.

Optamos também por traduzir para o português e inserir no corpo do texto todas as citações. Tal processo é significativo em um país no qual a população tem um acesso tão desigual à educação. Todas as traduções contidas no trabalho são nossas e, para o curioso que queira se aventurar, os originais encontram-se nas notas de rodapé.

2 SOBRE A PENITÊNCIA

2.1 O IMPÉRIO OTONIANO E OS ANTECEDENTES DA REFORMA PAPAL

Após a morte de Carlos Magno, com o Tratado de Verdun (843), o Império Carolíngio foi dividido em três reinos francos: França Oriental, França Ocidental e Lotaríngia. Esses reinos estavam sob constantes invasões do Norte e do Leste com vikings, magiares, eslavos e muçulmanos entre os invasores; além disso, sofriam com disputas internas.

O papado, por sua vez, encontrava-se em uma situação frágil. Após a morte de Nicolau I e a controvérsia envolvendo o papa Formoso, o papa eleito foi João XII. Ele recorreu a Otão I (936-973), então duque da Saxônia, buscando sua ajuda contra Berengário II de Ivrea (900-966). Esse rei comandava os territórios da parte Norte da península itálica, e desejava estender seus domínios até o Sul. Em troca da ajuda contra Berengário e das doações de terras ao papado, Otão I, em 962, conseguiu do papa o título de imperador.

FIGURA 1 - IMPÉRIO GERMÂNICO C. 1000



BACHRACH, 2014, p. 9.

Logo após receber esse título, contudo, Otão I vai tentar ampliar seu poder ainda mais:

o papel de protetor da Igreja leva Otão a intervir repetidamente na situação romana, degradada pelas disputas em redor do trono pontifício: pouco depois da coroação, depõe João XII e institui a necessidade do consentimento do imperador para a eleição do papa (*Privilegium Othonis*, 962). Este privilégio enquadra-se na perspetiva da *renovatio imperii*, o desígnio político-religioso já esboçado com Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), caracterizado pela ambição universalista e pela ligação do poder político às aspirações religiosas. (GIROLAMO, 2010, p. 214).

Deste modo, Otão I conseguiu se sobrepôr aos demais duques da localidade e conseguiu relativa centralização do poder em torno de si. Otão seguiu, então, a Aachen, onde em agosto do ano 936 ele recebeu a aprovação dos duques, condes e demais nobres do reino em uma cerimônia na qual trajava vestes cerimoniais dos francos. Otão I recebeu a unção real, ainda que seu pai tenha escolhido recusá-la.

Historiadores como Reuter (1998, p. 148) destacam a tentativa de continuidade em relação aos francos, simbolizada pelas vestes de Otão, mas também pela atribuição do papel da Igreja na cerimônia da unção real. Segundo ele, era um costume “muito mais franco, no geral, do que especificamente da França Oriental” (REUTER, 1998, p. 149).⁹

Essa centralização do poder não deve ser comparada aos governos que antecederam os otônianos. Wangerin (2017, p. 2) diz:

uma das frustrações para os historiadores que procuram continuidade entre as eras Carolíngias e Otonianas tem sido a falta aparente de qualquer uso de uma estrutura administrativa como aquela utilizada pelos carolíngios, um aparato e burocracia altamente dependente em capitulários escritos, instruções e diretivas.¹⁰

De fato, a governança otôniana é por vezes difícil de ser compreendida quando a observamos com olhos contemporâneos: não se tratava tanto de uma questão de heranças e alianças familiares e não existia uma burocracia relativamente consolidada como a dos Carolíngios. Não havia uma capital na qual a administração estivesse centralizada, alguns historiadores, inclusive, denominam os otões de “reis sem Estado” (HOWE, 2016, p. 62).¹¹ A política era geralmente realizada face-a-face e não por meio de enviados da corte real e dependia em grande medida do itinerário real. A corte se movimentava constantemente, aproximando-se e conquistando a influência da aristocracia e dos clérigos das regiões por onde passavam (MAYR-HARTING, 2008, p. 3).

⁹ “[...] much more generally Frankish than specifically east Frankish” (REUTER, 1998, p. 149).

¹⁰ “One of the frustrations for historians searching for continuity between the Carolingian and Ottonian eras has been the apparent lack of any use of an administrative structure like that used by the Carolingians, an apparatus and bureaucracy dependent to a large degree on written capitularies, instructions, and directives” (WANGERIN, 2017, p. 2).

¹¹ “Kings without a state” (HOWE, 2016, p. 62).

Uma das principais ferramentas para a governança dos otonianos era a *iter regis*. A *iter* significava uma liderança itinerante na qual o imperador otoniano viajava com parte da sua corte, de forma a distribuir a autoridade imperial e real em uma grande extensão geográfica (WANGERIN, 2017, p. 3). O rei seguia um itinerário real que ia de acordo com o calendário litúrgico, de modo que o rei e sua comitiva celebravam as mesmas festas nos mesmos lugares ano após ano. Uma das funções mais importantes desse itinerário era “a facilitação da comunicação entre o rei e os nobres mais próximos, essencialmente assegurando ao rei um ‘quase-monopólio de comunicações a longa distância’ e provendo um local para reuniões formais com lordes seculares e eclesiásticos” (WANGERIN, 2017, p. 3).¹²

Tanto a historiadora Wangerin (2017), quanto Mayr-Harting (2008) destacam a importância da presença do rei nessas comitivas, pois “havia mais um motivo para o itinerário. Ele era sagrado” (MAYR-HARTING, 2008, p. 3-4).¹³ O caráter sacro do imperador era muitas vezes utilizado para resolver disputas entre a aristocracia local. O imperador, ele próprio um aristocrata, necessitava desse artifício para que ele permanecesse acima desses conflitos (MAYR-HARTING, 2008, p. 4).

Otão II (973-983), por sua vez, havia sido prometido para Teofane, uma princesa bizantina e, somente após muitas negociações, conseguiu concretizar o matrimônio. Seu irmão, Henrique, preparava sua filha para casá-la com Romanus II, o herdeiro do trono imperial do oriente. Mais tarde, com a Batalha de Lechfeld em 955, Otão II obteve uma vitória sobre os magiares e conseguiu cimentar sua posição. Finalmente, após a conquista da coroa imperial em 962, os imperadores romanos do oriente se sentiram ameaçados (HOWE, 2016, p. 62). Quando de sua morte, seu herdeiro tinha apenas quatro anos de idade, o que fez com que Teofane assumisse a regência em nome do filho, Otão III (983-1002), que só vai ser entronizado aos dezesseis anos (SOUZA, 2013, p. 80).

Em 996 Otão III nomeou seu primo, o sálico Gregório V (996-999) como papa e no dia da Ascensão, ele declarou que Otão III seria consagrado imperador “para a aclamação das pessoas de quase toda a Europa” (*ANNALES QUEDLINBURGENSES* apud LEYSER, 1994, p. 16).¹⁴ Enquanto para alguns eclesiásticos do período, o império otoniano era visto como uma época dourada; outros viam esse período como corrupto devido à prática da

¹² “[...] its facilitation of communication between the king and his magnates, essentially assuring the king a “near-monopoly of long-distance communications” and providing a venue for formal meetings with secular and ecclesiastical lords” (WANGERIN, 2017, p.3).

¹³ “There was yet another point to the itinerary. It was sacral” (MAYR-HARTING, 2008, p. 3-4).

¹⁴ “to the plaudits of the people of nearly all Europe” (*ANNALES QUEDLINBURGENSES* apud LEYSER, 1994, p. 16)

compra e venda de cargos eclesiásticos, em especial na Germânia, na Gália e na península itálica. Por esse motivo, uma parcela do clero concluiu que a extinção da linhagem dos otões – pois Henrique II, que assume após a morte de Otão III, não possuía herdeiros homens – era uma punição divina (STROLL, 2012, p. 2). Nesse contexto, as reformas monásticas também se tornam preponderantes, sendo que, segundo Iogna-Prat (*apud* HOWE, 2016, p. 4): “a Reforma Gregoriana foi, em grande medida, preparada pelo movimento de reforma monástica da primeira metade do século XI”.¹⁵

O ponto central da reforma monástica

era estabelecer ou destacar uma comunidade não somente na sua vida comunal, mas também na sua liturgia comunal (e elaborada), culto, e oração. Era um movimento da alta igreja, por assim dizer, com uma espiritualidade centrada em Cristo (MAYR-HARTING, 2008, p. 39).¹⁶

Segundo Morghen (1971, p. 20) “acima de tudo, [a reforma de Cluny] tentou ser uma reforma espiritual à prevalência daqueles interesses mundanos e externos que haviam enfraquecido e quase destruído o sentido dos valores cristãos”.¹⁷ Em um âmbito prático, essa reforma consistiu em uma série de mudanças na conduta do monacato, além de inspirar novas expressões de arte na arquitetura e no canto litúrgico.

Seria incorreto amalgamar todos os movimentos reformadores monásticos na figura de Cluny, já que houve outros movimentos de destaque, especialmente o de Gorze¹⁸ (HUNT, 1971, p.1). Nem o movimento da reforma e nem o monasticismo em geral eram fenômenos homogêneos. No entanto, no contexto otoniano talvez Cluny seja o mais significativo no âmbito germânico da reforma, em especial com a aproximação de Otão III e Odilon, abade de Cluny (SOUZA, 2013, p. 80).

Em termos práticos, “o foco da reforma eclesiástica era o celibato clerical e a rejeição à simonia, em termos simples, a compra e venda de cargos eclesiásticos” (STROLL, 2012, p. 3).¹⁹ Em se tratando da conduta do clero, o ponto que mais nos interessa a esse estudo é a

¹⁵ “the Gregorian Reform was largely prepared by the monastic movement of the first half of the eleventh century” (IOGNA-PRAT *apud* HOWE, 2016, p. 4).

¹⁶ The heart of tenth-century reform was to establish or enhance a community not only in its communal living, but also in its communal (and elaborate) liturgy, worship, and prayer. It was a high-church movement, so to speak, with a markedly Christ centred spirituality (MAYR-HARTING, 2008, p. 39).

¹⁷ “But above all it tried to be a spiritual reaction to the prevalence of those worldly and external interests which had weakened and almost destroyed the sense of inner Christian values” (MORGHEN, 1971, p. 20).

¹⁸ Mosteiro fundado em 950, na região leste da atual França. Gorze teria iniciado um movimento reformista independente do movimento de Cluny (HUNT, 1971, p. 4-5).

¹⁹ “The focus of ecclesiastical reform was clerical celibacy and the rejection of simony, in its most simple sense, the buying and selling of ecclesiastical offices” (STROLL, 2012, p. 3).

preocupação com as práticas sexuais do monacato e o celibato clerical. Odão (880-942), segundo abade de Cluny tinha uma concepção muito particular da libido. Para Odão

os pecados que, sobre todos os outros, trouxeram o homem à perdição são o orgulho e a luxúria – mas especialmente a luxúria. A libido é a raiz de todos os outros pecados [...]. Ela também implica um instinto pecaminoso primevo que afeta de maneira adversária até a relação sexual conjugal (MORGHEN, 1971, p. 24).²⁰

O pensamento de Odão teria sido inspirado por ideias agostinianas. Já no século X os monges que estavam vinculados à uma regra que exigia a abstinência completa, impuseram períodos de continência também na população casada. Isso ocorria ao mesmo tempo em que as figuras influentes do período favoreciam a imposição do celibato não somente aos monges, mas também no clero secular (BRUNDAGE, 1987, p. 174). Segundo o autor:

ainda que o casamento geralmente não fosse proibido aos clérigos no século X, as autoridades com frequência exortavam os clérigos do ocidente a expulsarem suas esposas, concubinas e crianças para fora de suas casas e abraçar a virtude do celibato, que poucos clérigos seculares pareciam desejar (BRUNDAGE, 1987, p. 174).²¹

Desse contexto surge toda uma nova literatura em relação ao casamento e à importância da castidade para a salvação; assim, os manuais penitenciais se tornaram significativos. Ainda que esses escritos fossem destinados aos monges, sua influência também teve repercussões nas vidas do laicato. A literatura em favor da virgindade e do celibato sempre existiu; no entanto, ao nos aproximarmos da Reforma Papal, no final do século X e início do século XI há um novo foco no clero secular e também na ideia de pureza ritual, pois certas atividades – como a comunhão – não poderiam ser realizadas caso o clérigo estivesse em um estado de impureza gerado pela atividade sexual (KARRAS, 2017, p. 53).

Esse estado de impureza era chamado de *pollutio*, ou poluição, e a atividade sexual não era o único meio para tal, outras ações como o derramamento de sangue e o ato de tocar um falecido também podiam estar associados à *pollutio* (KARRAS, 2017, p. 55). No entanto, o celibato também tinha a função de criar uma diferenciação efetiva entre os clérigos e os laicos. Outro motivo para a promoção do celibato como condição ao clero secular era evitar que as terras de propriedade da Igreja caíssem nas mãos de seus familiares:

²⁰ “For Odo, the sins which above all others have brought man to perdition are pride and lust - but especially lust. The libido is the root of all other sins [...]. It also implies a primeval sinful instinct which adversely affects even conjugal intercourse” (MORGHEN, 1971, p. 24).

²¹ “Although marriage was not generally prohibited to clerics in the tenth century, authorities often exhorted clerics in the West to cast their wives, concubines, and children out of their homes and to embrace a celibate virtue that few secular clerics seem to have desired” (BRUNDAGE, 1987, p. 174).

a terra passou a ser a primeira razão para discussões em assembleias aldeãs permanentes. As estruturas familiares mudaram, pois o parentesco – consanguíneo e espiritual – teria se consolidado como a principal estratégia de controle da circulação de bens e de sua integridade patrimonial por parte dos grupos rurais. A distinção de papéis entre os exploradores fez-se urgente para as comunidades agrárias: separar os senhores de castelos em clérigos e laicos, marcá-los em funções diferenciadas, era crucial para clarear a ordem da vida, normalizá-la impondo limites aos apetites de exploração – especialmente daqueles que deveriam viver para os bens espirituais, desapegados das riquezas deste mundo. Com isso, as multidões da economia rural passaram a reconhecer direitos de posse, propriedade e cobrança quando exercidos mediante a adesão a certos códigos de conduta e de moral sexual (RUST, 2013, p. 71-72).

Os sucessores dos Otões – os sálicos Henrique II (1002-1024), Conrado II (1024-1039) e Henrique III (1039-1056) – mantiveram a prática de nomear os papas. Em 1049 houve a nomeação de Leão IX (1049-1054), o que Fliche (1924) considera como a primeira fase rumo à reforma. Um sínodo vai ser reunido na cidade de Reims, onde serão tomadas diversas providências contra a simonia e a investidura efetuada pelos leigos. Além disso, diversas normas relativas ao comportamento sócio-religioso e moral do clero serão estabelecidas, entre elas: “as ordens sagradas e os ofícios eclesiásticos não podiam ser objeto de negociatas; nenhum leigo podia exercer qualquer ofício clerical; os clérigos não deviam levar armas consigo” (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 16). Havia certos pilares fundamentais que guiavam o pensamento reformista:

a autoridade apostólica como a instância máxima dos assuntos da Igreja, acima, inclusive, da voz imperial; a igreja de Roma na condição de verdadeira guardiã da tradição dos santos padres; a reforma moral como meio da restauração do direito canônico e do primado da norma escrita. Com Leão IX, o Papado imprimiu uma lógica especificamente romana aos objetivos da Reforma, distinguindo-a de projetos anteriores, especialmente aquele defendido pelos abades de Cluny (RUST, 2013, p. 28).

Havia, assim, uma tentativa de separar o *regnum* e o *sacerdotium* de modo que a *auctoritas* se sobrepusesse à *potestas*, em uma tentativa de dar fim às ideias gelasianas²², isto é, o chamado Agostinismo Político. Esse pensamento vai ser inspirado pelas ideias de Agostinho de Hipona (354-430)²³, segundo as quais a paz e a Justiça só poderiam existir no

²² Teoria que teve origem no papa africano Gelásio I (410-496?) e que dizia que duas ordens regem o mundo: a autoridade (*auctoritas*) e o poder (*potestas*). A prerrogativa da *auctoritas*, cabe aos clérigos e, ao imperador a *potestas*. A *auctoritas* teria a supremacia no âmbito espiritual e a *potestas* no âmbito temporal. Nesse momento temos a tentativa de uma hierarquização desses poderes, fazendo com que a *auctoritas* se sobreponha à *potestas* (SOUZA, 2013, p. 84).

²³ Agostinho (354-430) foi bispo de Hipona, no Norte da África. Escreveu a obra *Dos bens do matrimônio*, na qual trata do casamento e do tipo ideal de prática sexual. Ver: PORTELA, Ludmila N. S.; OLIVEIRA, Pablo G. A. de. A perversidade do desejo sexual: os discursos negativos de Agostinho de Hipona e a negação da atividade

âmbito da Igreja. Assim, estabelecia-se uma diferenciação daquilo que era do reino da carne e daquilo que era do reino do espírito. A Igreja e era a manifestação do reino do espírito e possuía, portanto, o primado sobre a matéria (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 18). Souza e Barbosa (1997, p. 13) colocam que essas ideias teriam sido inspiradas pelo pensamento neoplatonista:

para tanto, contribuiu fortemente o neoplatonismo e sua perspectiva de que as realidades superiores contêm em si, como em seu princípio, as inferiores; portanto, no poder papal, dada a sua superioridade espiritual, preexiste o poder temporal, ligado à materialidade das necessidades concretas da vida humana em sociedade.

Mais tarde, com base nesse pensamento, a Igreja insistia em obter certa independência do poder estatal e essa primazia dependia de uma diferenciação de funções. O controle dos códigos e das pulsões sexuais, portanto, vão alargar o fosso entre os clérigos e os leigos, tornando o clero a única categoria tida como digna de exercer a *auctoritas* (RUST, 2013, p. 195). Os bispos, principalmente, eram vistos como “os noivos da Igreja” (KARRAS, 2017, p. 56),²⁴ o que permitia a justificativa de uma série de privilégios como a ausência de taxaço bem como da justiça imperial. A linha que dividia o clero dos laicos, portanto, possuía também um fim prático e não somente espiritual (KARRAS, 2017, p. 56).

A relação entre clérigos e leigos é também dinâmica e repleta de nuances. Ela depende, em primeiro lugar, da complementaridade de suas funções. Enquanto os clérigos são “os mediadores obrigatórios entre os homens e Deus; por meio de preces, missas, liturgias” (SCHMITT, 2002, p. 237), os leigos “os sustentam materialmente por meio dos frutos do seu trabalho” (SCHMITT, 2002, p. 237). Uma das distinções normalmente associadas ao clero, o celibato, vai mais tarde fazer parte do sistema de diferenciação entre os clérigos e os laicos; contudo, no início do século XI, o celibato era encorajado, mas não obrigatório. Esse sistema de diferenciação vai continuar evoluindo até cristalizar-se – ao menos no discurso do clero – após a Reforma Papal.

Uma das nuances já estabelecidas a partir do século V é “entre os clérigos ‘que comandam’ (os bispos, os padres) e os casados (os leigos), a categoria dos monges, ‘virgens’ ou ‘castos’, cuja principal função é a contemplação” (SCHMITT, 2002, p. 239). Esse sistema promove a distinção entre um clero regular – os monges – e um clero secular – os bispos e padres das paróquias. Outra nuance vem de um modelo que surge no século X: a divisão ideal das sociedades em três grupos, os que oram (*oratores*), os que participam da guerra (*bellatores*

sexual. In: **Revista Nures**. Ano 15, n. 37, p.1-6, 2017. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/nures/article/download/43002/28608>.

²⁴ “Bishops, in particular, were bridegrooms of the church” (KARRAS, 2017, p. 56).

ou *militēs*) e os que trabalham (*laboratores*). Na aparência corporal o que os distingue é sobretudo a tonsura – definida por Schmitt (2002, p. 242) como “a coroa cuidadosamente raspada no topo do crânio” – que contrasta com o cabelo longo dos leigos, especialmente dos nobres.

O contexto do âmbito temporal também vai ter um papel no desenvolvimento nesse sistema de diferenciação. Com a morte de Henrique III, em 1056, Henrique IV assumiu o posto de herdeiro, na época com apenas quatro anos. O império, então, passou a ser regido por sua esposa, Inês, que não conseguiu interferir nas eleições do próximo papa Estéfano IX (1057-1058). O papa Nicolau II (1058-1061), seu sucessor, convocou um sínodo que foi realizado na cidade de Latrão. Nesse sínodo, houve o estabelecimento de novas regras para a eleição. Ao imperador só restou o direito de manifestar a sua aprovação à eleição papal. Ainda assim, esse direito poderia ser questionado pelos clérigos que suspeitassem de abuso de autoridade. A corte imperial não aceitou essas mudanças e quando da eleição do novo papa, Alexandre II (1061-1073) o imperador nomeou um antipapa, Honório II (1061-1064) (SOUZA, 2013, p. 84).

Quando do falecimento de Alexandre II tem-se início ao que Fliche (1924) coloca como sendo a segunda fase daquilo que ele denomina Reforma Gregoriana. Com a eleição de Hildebrando, monge de Cluny, que ficou conhecido por seu nome pontifício Gregório VII (1073-1085) ele “assumiu plenamente o enfrentamento com os poderosos laicos” (RUST, 2013, p. 29).

Além da autonomia clerical em relação ao poder laico (*libertas ecclesiae*), o programa reformista estabelecia diversas mudanças. Primeiramente, o casamento segundo o modelo clerical – monogâmico, exogâmico e indissolúvel. O casamento, até então, não era uma cerimônia feita pela Igreja e, portanto, não era considerado um sacramento. Após essa mudança, o casamento foi considerado indissolúvel, ou seja, não havia possibilidade de divórcio. Ademais, os graus de parentesco para que uma união fosse considerada exogâmica e, portanto, válida foi modificado aumentando os graus de parentesco e afinidade para até a sétima geração (MACCULLOCH, 2010, p. 372).

Além disso, também houve a limitação das relações sexuais a determinados períodos; a proibição de certas atividades sexuais; a necessidade do mútuo consentimento (tanto da família quanto do cônjuge) para a realização do casamento; a proibição da simonia; a autonomia eclesiástica quanto à investidura dos clérigos; a defesa dos sacramentos – dos quais agora o casamento faz parte; e, por fim, a defesa do celibato eclesiástico, que ainda assim não era obrigatório (DUBY, 1994, p. 46). Essa nova atitude para com a conduta sexual ultrapassa os claustros dos mosteiros para arraigar-se também entre a população laica, tendo reflexos

visíveis também nas relações de parentesco, do casamento, entre outros – vários deles abordados por Burcardo em seu *Corrector* conforme veremos no capítulo seguinte.

2.2 MODERADO EM SEUS DESEJOS, FORTE NA TOLERÂNCIA E JUSTO EM JULGAMENTO: BURCARDO E A CIDADE DE WORMS

A cidade de Worms teria sido fundada ainda durante o Império Romano do Ocidente, durante o reinado de Augusto (31 a.C. – 14 d.C.), ficando conhecida como *Borbetomagos*. Desde então teria tido um papel significativo no âmbito econômico e político da região central do Reno. O governo imperial teria terminado por volta de 413, quando os borgonheses estabeleceram controle da área conhecida como *Germania Prima* (JAMES; KRMNICEK, 2020, p.508). Ainda assim, mesmo depois da invasão Worms teria se mantido como centro econômico, hospedando uma casa da moeda que produzia moedas de ouro e prata – *tremisses* e *argentei*, respectivamente.

Mais tarde, Worms permanece como um centro econômico relevante:

talvez sendo o local de um palácio real durante o século VI, já na metade do século VIII, Worms certamente estava entre os centros políticos mais importantes no império carolíngio de Carlos Magno (768-814). [A localidade] frequentemente recebia assembleias reais e exércitos durante as duas primeiras décadas do reino de Carlos Magno, com onze paradas comprovadas no local entre 770 e 790. Seria justo caracterizar Worms durante o período anterior a 790, bem como o catastrófico incêndio que a cidade sofreu naquele ano, como tendo o mesmo papel no império de Carlos Magno que Aachen passaria a ter depois do ano 800, como a capital *de facto* (BACHRACH, 2014, p. 2).²⁵

Diante do império otôniano (919- 1024) Worms mantém sua posição central, servindo de sede a diversos sínodos, assembleias e ponto de mobilização para exércitos. Durante os séculos X e XI, a cidade tornou-se ainda mais significativa na manutenção da governança otôniana com o início da transferência da autoridade local dos condes para os bispos, de acordo com a indicação imperial (BACHRACH, 2014, p. 3). Nesse contexto de afirmação da autoridade episcopal, o bispo de Worms, Burcardo, vai ser uma figura significativa.

²⁵ “Perhaps the site of a royal palace in the sixth century, by the mid-eighth century, Worms certainly was among the most important political centers in the Carolingian empire of Charlemagne (768–814). It regularly hosted both royal assemblies and armies during the first two decades of Charlemagne’s reign, with eleven attested stops there between 770 and 790.3 It would be fair to characterize Worms in the period before 790, and the catastrophic fire that it suffered in that year, as playing the same role in Charlemagne’s empire as Aachen was to play after 800, namely as a *de facto* capital” (BACHRACH, 2014, p. 2).

Burcardo de Worms, de acordo com sua biografia, a *Vita Burchardi*²⁶ teria nascido no ano 965 d.C., em Hessen, dentro de uma família nobre. Burcardo teria se tornado cônego em Koblenz e, mais tarde, em 993 d.C. teria entrado ao serviço de Willigis, arcebispo da Mogúncia. Sob a tutela de Willigis, ele se tornou diácono e professor da câmara da cidade, aproximando-se, assim, de Otão III. Antes de se tornar bispo de Worms, seu irmão, Franco, teria alcançado o mesmo posto. Além de Franco, Burcardo possuía uma irmã chamada Matilda. Seus contemporâneos o descrevem como “moderado em seus desejos, forte na tolerância e justo em julgamento”²⁷ (BACHRACH, 2014, p. 40).

Por volta de 995 d.C., Burcardo teria se tornado membro da *Hofkapelle* (capela imperial) instituição a qual, segundo Neyra (2010, p.73):²⁸

cumpriu um papel de crescente importância sob o reinado de Otão III quanto às relações entre Igreja e Império: as tarefas dos capelães se viram estendidas e boa parte dos membros foram convertidos em bispos como forma de estabelecer um contrapeso frente aos poderes seculares, seguindo uma tendência inaugurada por Otão I.

Burcardo, portanto, teria feito parte de um contexto no qual a atuação dos bispos era fundamental para a manutenção do poder imperial, o chamado *Reichkirchsystem*. Mais do que um jogo de influências, os reis otônianos utilizavam o sistema como forma de administração imperial não somente no âmbito político, mas também na esfera econômica, principalmente no que tange a concessão de terras à Igreja: clérigos recebiam terras e títulos, mas também era esperado que esses eclesiásticos prestassem serviços ao rei como por exemplo receber a comitiva itinerante do rei ou prover ajuda militar (WANGERIN, 2016, p. 5).

Estudos como os de Mayr-Harting (2008) e os do historiador Rudolf Schieffer (2010) discutem a ideia do *Reichkirchsystem* como um “sistema” de fato e defendem que esse seria um método de governança e não um sistema organizado pelos otônianos. Segundo Mayr-Harting (2008, p. 7)²⁹ “talvez não um Sistema, mas uma abordagem consistente à governança; abordagem tal que foi desenvolvida durante um longo período e não estava lá em sua forma final sob Otão I”.

²⁶ Como podemos imaginar, o texto da *Vita Burchardi* é enviesado e narra a vida do bispo de forma demasiado grandiosa. O original em latim encontra-se disponível em MGH DH.

²⁷ “discretus in appetendo, fortis in tolerando, iustus in iudicio”, de uma carta régia datada de 1018, disponível MGH DH, no. 393, 3.

²⁸ “[...] cumplió un papel de creciente importancia bajo el reinado de Otto III en cuanto a las relaciones entre Iglesia e Imperio: 290 las tareas de los capellanes se vieron extendidas y buena parte de los miembros fueron convertidos en obispos como forma de establecer un contrapeso frente a los poderes seculares siguiendo una tendencia inaugurada por Otto I” (NEYRA, 2010, p. 73).

²⁹ “not perhaps a system but as a consistent approach to rule, one however which evolved over a long period and was not already there in final form under Otto I” (MAYR-HARTING, 2008, p. 7).

Outros, ainda, como a americana Wangerin (2016) defendem que a estrutura de igrejas, mosteiros e dioceses durante o reino otoniano formava um intrincado sistema. No entanto, o uso consciente desse sistema como parte da política real dos otonianos ainda é uma questão em debate, segundo Wangerin (2016, p. 10) “[...] reafirmando que o uso das igrejas imperiais era uma importante ferramenta dos reis, mas não necessariamente refletindo uma política coesa e aplicada de forma consciente”.

Mayr-Harting (2008) justifica a sua oposição à ideia de um sistema explicando que a ideia de um sistema consolidado remonta ao século XIX com os historiadores da *Monumenta Germaniae Historica* e se estende até o período após a Segunda Guerra Mundial, no qual diversos pesquisadores tentavam encontrar uma maneira de diferenciar a Alemanha dos demais países europeus.³⁰

Nesse contexto, os bispos tiveram um papel significativo, pois, segundo Neyra (2013, p.8)³¹ uma das estratégias para estender sua influência “[...] foi a implantação e a consolidação do cristianismo por meio de uma extensa rede episcopal”. Ou seja: bispos, por vezes familiares do imperador, eram nomeados para comandar dioceses estratégicas; em troca, apoiavam o imperador que os nomeava. Muitas vezes os candidatos locais eram rejeitados para darem lugar a alguém de confiança do imperador.

A *Hofkapelle* vai ser fundamental nesse contexto, pois os indivíduos apontados pelo imperador geralmente eram membros da capela imperial. Aqueles que não eram *capellani* e eram nomeados em geral tinham laços de sangue com o imperador.

Reuters (1982) aponta:

no que diz respeito aos homens escolhidos, historiadores tem chamado a atenção para dois grupos que se sobrepõe: membros da capela imperial e homens com relações de sangue ou casamento à casa real (REUTER, 1982, p. 352)³²

³⁰ Essas ideias recebem o nome de *Sonderweg* (caminho único), que acabou por influenciar grande parte da historiografia a respeito dos otões. Essa corrente de pensamento, considera a trajetória da unificação alemã ocorrida durante o século XIX como diferente das unificações de outros países europeus, especialmente a França devido ao Império Carolíngio. Enquanto os reis franceses e ingleses estavam centralizando o poder e a administração, os reis alemães renderam seu poder e independência à aristocracia. Para mais informações sobre o *Sonderweg* ver: WANGERIN, Laura. **The governance of Ottonian Germany in historiographical perspective.** History compass, vol. 15, n. 1, jan. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/hic3.12367>.

³¹ “[...] la política otoniana, en buena medida preocupada por extender su influencia a partir de diversas estrategias –una de las cuales fue la implantación y la consolidación del cristianismo a través de una extensa red episcopal [...]” (NEYRA, 2013, p.8).

³² “As far as the men who were chosen are concerned, historians have drawn attention to two overlapping groups: members of the royal chapel and men related by blood or marriage to the royal house” (REUTER, 1987, p. 352).

O papel dos *capellani*, era significativo. Ainda que eles também realizassem tarefas menores como a composição de cartas e outros documentos, o *capellanus* poderia, quando necessário, agir como representante do rei:

A importância da capela é óbvia: ao se tornar um *capellanus*, esse indivíduo se torna, em efeito, um vassalo clerical do rei. Um *capellanus* poderia participar de tarefas centrais no governo à maneira dos otões e dos reis sálicos: na escrita de cartas e escrituras (ainda que isso fosse um trabalho inferior, menos recompensado com promoções do que outros trabalhos realizados por *capellani*; em embaixadas; agindo como representante do rei (REUTER, 1982, p. 352).³³

Burcardo, portanto, teria feito parte desse contexto, porém como já ocupava o cargo de bispo, ele acabou por receber o direito a uma liderança temporal em sua diocese:

O duque Otão e seu filho Conrado, o avô e o pai do futuro imperador Conrado II (1024-39), controlavam a cidade de Worms. Em 1002, após a morte do imperador Otão III, Henrique da Baviera visitou os bispos de Worms e Mogúncia para requisitar seu apoio ao seu direito de se tornar rei da Alemanha. Burcardo concordou em apoiá-lo, mas pediu um favor em troca: a expulsão dos duques sálicos de Worms. Logo após se tornou rei, ele garantiu a Burcardo o controle de toda a cidade de Worms. (AUSTIN, 2009, p. 101).³⁴

Deste modo, Burcardo não ocupava somente a posição de bispo, mas também exercia controle direto sobre as tarefas militares que antes estavam sob a alçada do conde. Isso incluía “tanto a manutenção do muro da cidade, quanto a mobilização das tropas devidas às campanhas militares imperiais” (BACHRACH, 2014, p. 4).³⁵

O apontamento imperial de eclesiásticos para certos cargos era considerado necessário porque a nobreza laica não seria confiável: “esses governantes usavam bispos e abades, que eram apontados por eles, como um contrapeso a uma nobreza laica turbulenta e instável” (REUTER, 1987, p. 347).³⁶ Ainda assim, não é possível caracterizar o *Reichkirchsystem* como um sistema homogêneo: ele se alterou e ganhou força ao longo da dinastia otoniana. Enquanto

³³ “The importance of the chapel is obvious. By becoming a capellanus one became, in effect, a clerical vassal of the king.²⁷ A capellanus could take part in such central government as the Ottomans and Salians indulged in: in the writing of letters and charters (though this was menial work, less well rewarded with promotion than that done by other capellani); in embassies; in acting as the king's representative” (REUTER, 1982, 352).

³⁴ “Duke Otto and his son Conrad, the grandfather and father of the future Emperor Conrad II (1024-39), controlled the city of Worms. In 1002, after Emperor Otto III's death, Henry of Bavaria visited the bishops of Worms and Mainz to request their support for his bid to become king of Germany. Burchard agreed to support him, but asked for a favor in return: the eviction of the Salian dukes from Worms. Soon after he became king, he granted Burchard the control of all of Worms” (AUSTIN, 2009, p. 101).

³⁵ “[...] including both the maintenance of the city's wall, and the mobilization of the troops who were owed for royal military campaigns” (BACHRACH, 2014, p. 4).

³⁶ “These rulers used bishops and abbots, whom they appointed, as a counterweight to a turbulent and unreliable lay nobility” (REUTERS, 1987, p. 347).

não estava completamente consolidado com Henrique II, a dependência do Império em relação a Igreja passou a crescer principalmente com o reino de Otão I e o de Henrique II.

Burcardo foi um influente membro da corte do imperador Henrique II e participou de importantes sínodos da época, como o sínodo da Mogúncia, em 1007; o sínodo de Frankfurt, em 1016; e o sínodo de Seligenstadt, em 1023. Ao longo de sua carreira, é sempre visível o perfil de Burcardo como um rigoroso jurista. Sua obra consiste em duas compilações de coleções legais. Uma delas é o *Decretum Burchardi*, uma coleção de penitências e regulamentos da Igreja, compilado entre 1012 e 1023; a outra se trata de um código legal secular compilado para sua *familia* em Worms, a *Lex familiae*, produzida entre 1024 e 1025.

Nesse período, Worms também havia se tornado um importante centro comercial e político em todo o corredor do Reno, com um rápido desenvolvimento urbano e uma expansão tanto da sua riqueza, quanto da sua influência política do Sacro Império. Na segunda metade do século XI, com o episódio conhecido como Querela das Investiduras, sua relevância do cenário político e religioso da época.

Como já vimos, era costume entre os imperadores do Sacro Império nomear pessoas estratégicas para cargos eclesiásticos, inclusive o bispo de Roma. A Igreja, porém, buscava a sua *libertas* e não mais queria acatar às decisões do imperador. Essa disputa de poder entre a Igreja e o Império vai atingir o seu ápice com o reinado de Henrique IV (1056–1106) e a investidura de Gregório VII (1073-1085). Segundo Rust (2013, p. 127):

Henrique reagiu de forma drástica. Convocou arcebispos, bispos e os príncipes do reino até Worms, para um solene pronunciamento. Quando chegaram a Roma, as notícias daquela assembleia causaram viva comoção. O rei havia acusado o homem que se sentava na cadeira de São Pedro de ter sido eleito de maneira irregular e manter relações suspeitas com a condessa Matilde de Canossa (1046?-1115), sua suposta amante. Isso não era tudo. Dizia-se que Henrique havia se referido ao papa como “falso clérigo”, que atacava todas as leis divinas com as injúrias mais arrogantes e os abusos mais amargos porque pretendia separar o reino da Itália da unidade imperial. Em Worms, o monarca apelou aos grandes do reino para que julgassem o homem que se dizia “Gregório VII” por sua real natureza: a de um impostor da fé. E foi ouvido: com o consentimento deles, o papa foi condenado como simoníaco e deposto.

Os moradores de Worms bem como a comunidade judaica da cidade “ficaram do lado da monarquia nesse conflito, o que resultou em uma luta política contra seus próprios bispos e, finalmente, o estabelecimento da independência política na forma de uma comuna urbana” (BACHRACH, 2014, p. 5).³⁷ Estabeleceu-se, então, uma *communio civitatis* em Worms, uma

³⁷ “[...] sided with the monarchy in this conflict, which set in train an enduring political struggle against their own bishops, and ultimately the establishment of political independence under an urban commune” (BACHRACH, 2014, p. 5).

associação de cidadãos sob juramento que eram dedicados a proteger os direitos e liberdades da comunidade.

Por fim, o encerramento da Controvérsia das Investiduras também vai ter Worms como palco. O acordo de 1122, conhecido como Concordata de Worms vai pôr fim nas disputas entre o papado e o Império na questão das investiduras eclesiásticas. Novamente segundo Rust (2013, p. 151) “a Concordata não apenas assinalava uma mudança política capital, como costumava ser enaltecida como uma das grandes vitórias da diplomacia papal medieval”. Nos séculos seguintes Worms vai continuar sendo um local significativo no âmbito religioso, com as Dietas de Worms³⁸, em especial a de 1521.

2.2 A PENITÊNCIA E OS MANUAIS PENITENCIAIS DURANTE OS SÉCULOS X E XI

Para compreender as principais preocupações de Burcardo de Worms ao escrever seu manual penitencial é necessário que haja uma compreensão da prática da penitência e de seu significado para os clérigos do período³⁹.

Utilizamos aqui a definição de penitência proposta por Hamilton (2001, p. 2)

o processo pelo qual os cristãos procuravam expiar os seus pecados por meio da confissão, através de atos penitenciais que demonstrassem sua contrição e também de boas obras, com o objetivo de assegurar sua salvação no dia do Julgamento Final⁴⁰

Por outro lado, para o clero a penitência poderia ser vista a partir de dois aspectos distintos: como uma ferramenta sancionada pela Igreja para expiar os pecados dos fiéis, mas também como um procedimento eclesiástico para assegurar a disciplina tanto de fiéis como de outros clérigos.

A definição de penitência sugerida anteriormente pela autora é abrangente, pois a penitência não foi uma prática estática, houve diversas mudanças em sua administração ao longo do tempo. Autores como Hamilton (2001) e Meens (1998) defendem a ideia de um

³⁸ As Dietas de Worms eram assembleias imperiais. Várias delas foram realizadas na cidade de Worms entre os séculos IX e XVI, sendo que a mais conhecida delas foi a de 1521 que buscava lidar com os efeitos das ideias de Martinho Lutero e a Reforma Protestante. Ver: BAUTISTA, Francisco. Carlos V y Lutero en el espejo: la Dieta de Worms (1521) en la historiografía española del siglo XVI. *Studia Aurea*, 13, 2019, pp. 71-91.

³⁹ Para mais informações sobre a penitência do ponto de vista dos fiéis ver: MEENS, Rob. **Penitential Varieties**. In: ARNOLD, John. *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

⁴⁰ “[...] the process by which Christians sought to atone for their sins through confession, through penitential acts which demonstrated their repentance, and through good works, in order to ensure their salvation at the Last Judgment” (HAMILTON, 2001, p. 2).

sistema tripartido, segundo o qual o desenvolvimento da penitência teria ocorrido por meio de três estágios⁴¹.

Segundo Hamilton (2001, p. 3), o primeiro estágio das práticas medievais teria sido herdado do início da antiguidade tardia. No início da quaresma, o bispo faria a administração da penitência em um ritual público: os pecadores confessavam os seus pecados e eram enviados a um grupo de penitentes que trajavam o *cilicium*, até serem enviados para fora da igreja para realizar a penitência. “Eles trajavam roupas específicas, eram designados a uma área particular dentro da igreja e eram excluídos da congregação no momento da comunhão” (IOGNA-PRAT, 2008).⁴² Na quinta-feira santa os penitentes eram readmitidos em um ritual parecido. No entanto, os penitentes continuavam sendo proibidos de se casar ou de se ordenarem; além disso, a penitência poderia ocorrer somente uma vez ao longo da vida. Todos esses fatores faziam com que os fiéis hesitassem em procurar a penitência, de modo que a penitência pública praticada da forma descrita acima “passou a ser cada vez menos utilizada nos séculos VI e VII” (HAMILTON, 2001, p. 3).⁴³

Assim, houve uma mudança não somente no caráter da penitência, mas também no espaço onde ela ocorria. Nesse primeiro estágio, a penitência pública era realizada na forma de uma cerimônia solene, na catedral da cidade. Com a queda dessa prática, a penitência que antes era vista por todos vai passar a ocupar um espaço recluso: o dos mosteiros.

dentro de uma topologia de poderes que distinguiu de forma cada vez menos clara entre aquilo que pertencia de um lado ao poder temporal [*potestas*] e de outro à autoridade espiritual [*auctoritas*], o mosteiro era um lugar no qual tanto a disciplina eclesiástica quanto a justiça real eram exercitadas (IOGNA-PRAT, 2008, p. 153).⁴⁴

Desta forma a prática da penitência secreta⁴⁵ ganhou espaço. Acredita-se que essa prática tenha surgido dentro dos mosteiros. Para realizá-la, o penitente confessava seus pecados

⁴¹ Talvez o autor que tenha colocado essa discussão em evidência tenha sido Cyrille Vogel (1999). No entanto, outros autores como Bernhard Poschmann já trataram sobre o assunto, ainda que sob a perspectiva teológica. Veja: VOGEL, Cyrille. **Penitencia em la Edad Media**. Barcelona: Centre de Pastoral Liturgica, 1999; POSCHMANN, Bernhard. **Busse und letzte Olung**. Freiburg-im-Breslau: Herder, 1964.

⁴² “They wore clothes special to them, were assigned a particular zone in the church, and were excluded from the congregation at the point of communion” (IOGNA-PRAT, 2008).

⁴³ “It is thought to have been less and less used in the sixth and seventh centuries” (HAMILTON, 2001, p. 3).

⁴⁴ “Within a topology of powers that distinguished less and less neatly between what belonged to temporal power [*potestas*] on the one hand and spiritual authority [*auctoritas*] on the other, the monastery was a place in which both ecclesiastical discipline and royal justice were exercised” (IOGNA-PRAT, 2008, p. 153).

⁴⁵ Ainda que no latim haja o termo *poenitentia privata*, preferimos utilizar o termo “penitência secreta” em vez de “penitência privada”. Essa escolha foi feita porque tal termo ainda não era corrente durante o recorte proposto e vai passar a ser utilizado somente do século XII em diante. Além disso, a “penitência privada” pressupõe uma série de ideias contemporâneas a respeito dos conceitos antitéticos de “público” e “privado”. Para mais informações acerca dessa discussão, bem como a penitência durante o período Carolíngio ver: DE JONG, Mayke.

a um padre confessor que, em seguida, prescrevia a penitência adequada ao tipo de infração cometida. O clérigo, então, seguia o manual penitencial, um livro que dizia a ele qual pena era adequada a cada caso, de acordo com sua gravidade.

A produção dos primeiros manuais penitenciais se deu nas ilhas britânicas⁴⁶ a partir da metade do século VI, sendo que os mais conhecidos foram escritos por Columbano e Beda mas começaram a ser produzidos de forma mais intensa por volta do final do século VIII. Manuscritos insulares e outros de origem e autoria incerta, como o *Paenitentiale Oxoniense II*, continuaram a circular e foram copiados para compor outras obras como os penitenciais atribuídos a Beda.⁴⁷

Ainda que a penitência não pudesse ser feita em completa privacidade – era impossível esconder o jejum de vários dias de uma penitência, se você morasse em uma comunidade monástica pequena ou em uma casa com várias pessoas, por exemplo – o foco estava na relação do fiel com Deus, e não em sua relação com a comunidade cristã. Esse processo poderia ser administrado por um padre e não somente um bispo, e poderia ser feito quantas vezes fosse necessário.

Já na virada dos séculos VIII e IX, há o segundo estágio desse modelo. Isso ocorre quando os bispos carolíngios tentam recuperar a penitência como forma de reformar a Igreja Franca. Os carolíngios buscavam promover a prática de dois tipos distintos de penitência: a pública e a secreta, a chamada dicotomia carolíngia. De acordo com esse postulado, pecados públicos mereciam uma penitência pública e pecados privados mereciam uma penitência secreta. Essa dicotomia foi popularizada pelos textos jurídicos; porém, é importante ter em mente que essa divisão não era sempre tão precisa: “[...] a aparentemente coesa divisão de pecados entre públicos e secretos não se tratava tanto de uma prática real, mas sim como uma tentativa de classificar uma realidade desordenada” (DE JONG, 1997, p. 886).⁴⁸

Durante esse período houve uma grande produção de manuais penitenciais, tanto que houve tentativas de regulá-los, a exemplo do Concílio de Chalón (813) e do Concílio de Paris

What was ‘public’ about public penance? *Paenitentia publica* and justice in the Carolingian world. In: La giustizia nell’alto medioevo (secolo IX-XI). Spoleto, 1997, p. 863-904.

⁴⁶ Para os primeiros penitenciais insulares de origem celta ver: FARRELL, Elaine C. S. P. **Taboos and Penitence: Christian Conversion and Popular Religion in Early Medieval Ireland**. Tese (Doutorado em Filosofia) School of History and Archives, College of Arts and Celtic Studies, University College Dublin, 2013.

⁴⁷ Uma série de penitenciais atribuídos a Beda foram produzidos a partir de uma combinação de textos anteriores e têm sua autoria disputada. Para mais detalhes sobre essa discussão ver: FRANTZEN, A. J. (1983). The Penitentials Attributed to Bede. *Speculum*, n. 58 v. 3, 1983, pp. 573–597. Disponível em: <https://scihub.tw/10.2307/2848960>

⁴⁸ “[...] the apparently neat division of sins into public and secret was not so much a description of actual practice as an attempt to classify a disorderly reality” (DE JONG, 1997).

(829), para que somente textos com certa autoridade fossem utilizados. É possível perceber uma tentativa de um movimento de regulamentação da penitência, para que ela fosse de fato normatizada. Como resultado, teremos a composição de novos manuais penitenciais feitos por bispos carolíngios, como o *De institutione clericorum*, de Rabano Mauro e o *De Paenitentia*, de Halitgar de Cambrai, cujo livro VI possivelmente inspirou Burcardo na composição do *Corrector*.⁴⁹ O Concílio de Chalon também tratou da penitência pública, pois alguns membros do clero ressentiam que ela havia caído em desuso na maioria dos lugares e pediam que a penitência continuasse a ser administrada com base nos cânones antigos (MGH, 1906, p. 278).⁵⁰

Deste modo, durante o período carolíngio houve um certo reavivamento da penitência pública nos moldes antigos, em especial segundo os textos visigóticos. A *paenitentia publica*, como parte da dicotomia carolíngia, permanecia sendo prerrogativa do bispo. Somente aqueles que cometiam pecados severos careciam de tal prática “notadamente idolatria, assassinato e fornicação” (DE JONG, 1997, p. 870)⁵¹ e sua penitência era igualmente severa “eles não deveriam assumir o cinto de cavaleiro, *cingulum militare*, nem se casar, nem assumir quaisquer cargos públicos; eles não deveriam consumir carne alguma e deveriam viajar a pé a todos os lugares” (HAMILTON, 2001, p. 6).⁵²

A penitência mais conhecida nesses moldes foi a de Luís, o Piedoso⁵³ (778-840). Ele haveria quebrado o juramento feito a seu pai, utilizado violência contra seus familiares, violado a paz pública e cometido perjúrio com a quebra do *Ordinatio imperii*, forçando outros a fazerem o mesmo. Para se redimir de seus pecados, Luís participou de uma penitência pública. Chorando prostrado diante do altar principal ele confessou seus pecados. Todos eles haviam sido anotados em uma *cartula* preparada pelos bispos e Luís a segurava em suas mãos. Depois de confessar seus pecados a lista foi novamente entregue aos bispos. Luís, então, ainda diante do altar despiu-se de sua armadura e recebeu as vestes de penitente. A cerimônia se encerrou

⁴⁹ Austin (2009) sugere que Burcardo de Worms teria retirado ao menos 13 cânones da obra de Halitgar de Cambrai para a composição do *Decretum*, sendo que os cinco primeiros livros seguem os moldes de uma coleção de lei canônica, enquanto o livro seis segue a configuração em perguntas e respostas, bem como a penitência a ser administrada, nos moldes de um livro penitencial.

⁵⁰ “Paenitentia agere iuxta antiquam canonum constitutionem in plurisque locis ab usu recessit, et neque excommunicandi neque reconciliandi antiqui moria ordo servatur” (MGH, 1906, 278).

⁵¹ “[...] notably idolatry, murder and fornication” (DE JONG, 1997, p.870).

⁵² “[...] they should not assume the belt of knighthood, *cingulum militare*, nor marry, nor fulfil any public office; they should eat no meat and must travel everywhere on foot” (HAMILTON, 2001, p. 6).

⁵³ Para uma explicação mais detalhada da cerimônia de penitência pública de Luís, o Piedoso ver: DE JONG, Mayke. **Power and humility in Carolingian society: the public penance of Louis the Pious**. In: Early Medieval Europe, n. 1, 1992. Disponível em: https://www.academia.edu/15055880/Power_and_humility_in_Carolingian_society_the_public_penance_of_Louis_the_Pious

com cantos e rezas. Em menos de um ano, porém, Luís voltou a sentar-se no trono. No entanto, essa continua sendo a narrativa da penitência pública ideal, feita de acordo com as diretrizes dos cânones antigos (DE JONG, 1992, p. 29-30).

Alguns estudos mostram como o pranto e o derramar de lágrimas poderiam ser ritualizados durante a Idade Média, aquilo que Nagy (2004) denomina “ritual íntimo” (*intimate ritual*).⁵⁴ As lágrimas eram parte fundamental da penitência pública, pois “demonstrar uma contrição sincera era um passo crucial para receber o perdão divino” e para demonstrar “uma contrição proposital e honesta e triste requeria sinais e gestos externos e somáticos, e um dos mais efetivos era a expressão de lágrimas” (SWIFT, 2012, p. 82).⁵⁵ Assim, as lágrimas eram vistas como algo que mostrava a sinceridade da contrição do penitente ao mesmo tempo em que simbolizava o lavar e o purificar dos seus pecados: “o próprio fato do choro externo provava a transformação ocorrida internamente” (NAGY, 2004, p. 126).⁵⁶ Ainda as lágrimas sejam mais comuns nas narrativas referentes à penitência pública, elas também tinham um papel significativo nas penitências secreta e privada, como veremos adiante. Por ora, contudo, voltemos à penitência pública.

A penitência pública estava fortemente ligada à ideia de *res publica*.⁵⁷ Existia uma relação direta entre a proeminência do pecador, a transgressão cometida e a severidade da penitência pública a ser executada. Talvez por isso Luís, o Piedoso tenha sido uma exceção em ter a sua penitência administrada de maneira tão minuciosamente apoiada nos cânones. Destacamos o caráter moral presente na noção de *res publica* porque algumas das transgressões passíveis de penitência pública não eram fatores somente relativos à ordem pública, a exemplo do adultério, da fornicação e do incesto.

Outra penitência pública relevante é a de Henrique IV, do Sacro Império Romano-Germânico. Em meio a uma revolta da nobreza saxônica, sua legitimidade ficou ainda mais abalada após a excomunhão decretada pelo papa Gregório VII, decorrente da sentença de

⁵⁴ Ver: NAGY, Piroška. Religious Weeping as Ritual in the Medieval West. **Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice**, vol. 48, no. 2, 2004, pp. 119–137. Disponível em: www.jstor.org/stable/23178860. Acesso em: 20 jun. 2021. GERTSMAN, Elina (ed.). **Crying in the Middle Ages: tears of history**. London: Routledge, 2012.

⁵⁵ “Demonstrating sincere contrition was a crucial step towards receiving forgiveness from god. In light of the fact that contrition denoted “a corporeal passion,”¹⁶ honest, purposeful contrition and sorrow required outward, somatic signs and gestures, and one of the most effective was the expression of tears” (SWIFT, 2012, p. 82).

⁵⁶ the very fact of weeping on the outside testified to the transformation undergone on the inside” (NAGY, 2004, 126).

⁵⁷ Aqui vemos o conceito de *res publica* como não somente uma designação a respeito do Estado, mas também a uma ideia de responsabilidade moral e religiosa que um rei ou nobre possuía: o dever de servir de exemplo e guiar seu território de acordo com os preceitos divinos. Ver: JONG, Mayke. **What was ‘public’ about public penance? Paenitentia publica and justice in the Carolingian world**. In: *La giustizia nell’alto medioevo (secolo IX-XI)*. Spoleto, 1997, p. 863-904.

deposição lançada por Henrique IV contra o pontífice. Henrique foi então forçado a buscar perdão. Dirigiu-se a Canossa – uma pequena cidade ao sopé dos Alpes – onde Gregório estava abrigado e suplicou, trajando as vestes de penitente, para ser readmitido na Igreja Romana (RUST, 2010, p. 71-72).

Notamos que em ambos os casos a penitência é uma via de duas mãos: o penitente concede autoridade àquele que recomenda a penitência, obedece-o, pois visa não somente à absolvição, mas também porque necessita da aprovação da igreja para a manutenção de sua imagem. Aquele que recomenda a penitência, geralmente um bispo ou pároco, exerce sua autoridade por meio da penitência e, assim, também realiza a manutenção de sua imagem. Isso cria um vínculo de mútua necessidade entre ambos e também pode vir a criar um vínculo sentimental entre o penitente – em geral um laico – e aquele que recomenda a penitência – clérigo. Além disso, a posição de autoridade que o clérigo possui em relação ao penitente acaba por diferenciá-los ainda mais.

Algumas transgressões, como já vimos, não carecem de uma penitência pública como a de Luís, o Piedoso e Henrique IV. A penitência secreta é mais bem definida a partir daquilo que ela não é: caso o pecado cometido não afete a *res publica*, caso não haja a necessidade do arrependimento e da contrição em meio a uma multidão, trata-se de uma penitência secreta, ou oculta. Teodulfo de Orleans, em seu primeiro capitulário, encorajava os leigos a se confessarem no início da quaresma, como parte da preparação para a Páscoa. Mais tarde, essa prática vai ser recomendada pelo *Corrector*.

na semana anterior ao início da Quaresma, os presbíteros do povo devem convocar a plebe para si e reconciliar os discordantes, por meio da autoridade canônica, e cessar todas as disputas, e então darão a primeira penitência àqueles que se confessarem; para que, antes que ocorra o jejum citado, todos os que confessaram tenham a penitência aceita, e que eles possam dizer livremente: “Perdoai os nossos pecados, assim como nós perdoamos a quem nos tenha ofendido” (*CORRECTOR*, p. 522).⁵⁸

Esse tipo de penitência provavelmente ocorria durante as visitas episcopais às dioceses. Os bispos chegavam às vilas e cidades de maneira suntuosa, sob o som dos sinos, interrogavam os homens de confiança das cidades e vilas para inquirir sobre a vida religiosa dentro da

⁵⁸ “Hebdomada priori ante initium Quadragesimae, presbyteri plebium convocent ad se populum, et discordantes canonica auctoritate reconcilient, et omnia iurgia sedent, et tunc primum confitentibus poenitentiam dent; ita ut, antequam caput ieiunii veniat, omnes confessi poenitentiam acceptam habeant, ut liberius dicere possint: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris” (*CORRECTOR*, p. 522).

localidade.⁵⁹ Esses homens tinham o dever de contar aos bispos se algum fiel havia quebrado as regras; esse indivíduo, então, seria levado diante de um tribunal eclesiástico. Assim seria feito o uso dos manuais penitenciais⁶⁰ e era feita, assim, a confissão (MEENS, 2014, p. 144).

No início do *Corrector* temos a instrução a um clérigo que recebia a confissão dos fiéis:

quando o bispo ou os presbíteros receberem a confissão dos fiéis, eles devem se humilhar e, com suspiros de tristeza e lágrimas, orar, não somente por seus próprios delitos, mas também pelos erros de seus irmãos. Pois disse o Apóstolo: “quem fraqueja, sem que eu também me sinta fraco”? Então, se alguém vem ao sacerdote confessar seus pecados, que o sacerdote mande-o esperar um pouco antes de entrar na Igreja, ou num cubículo seu para oração. Porém, se não houver um lugar apto para tal, ele deve dizer essa oração em seu coração (*CORRECTOR*, p. 523).⁶¹

A passagem anterior instrui o bispo ou presbítero o ato de orar e de verter lágrimas que deveria ocorrer durante a confissão dos fiéis. O pranto era visto como um processo que explicava emoções que ocorriam entre o corpo e a alma e, como tal, expressava uma verdade interna (NAGY, 2004, p. 122). Os clérigos, contudo, estavam cientes de que nem sempre o pranto era sincero. Assim, em muitos casos, “esperava-se que o confessor induzisse e participasse nos sentimentos de remorso durante o ritual. [...] fazendo gestos para a duplicação mimética do penitente, bem como subsequentemente copiando as próprias expressões de remorso e tristeza do penitente” (SWIFT, 2012, p. 82).⁶² Isso era necessário pois a confissão só era válida caso a contrição fosse sincera (SWIFT, 2012, p. 83).

⁵⁹ Esse tipo de visita às dioceses foi descrita na biografia de Ulrich, bispo de Augsburg entre os anos de 923-973. Provavelmente, a chegada dos bispos era realizada segundo a cerimônia do *adventus*. O *adventus* era uma cerimônia oficial que celebrava a chegada de uma pessoa de renome, em especial o rei, em determinada localidade. Ela teria sido baseada em costumes romanos, quando celebrava-se a chegada do imperador em Roma. Para mais informações sobre as visitas episcopais ver: MEENS, Rob. Penitential varieties. In: ARNOLD, John. **The Oxford handbook of Medieval Christianity**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 254-271. Para uma análise detalhada sobre o *adventus* ver: WARNER, David A. **Ritual and Memory in the Ottonian Reich: The Ceremony of Adventus**. (2001). *Speculum*, 76(2), 255–283. Disponível em: <https://sci-hub.tw/10.2307/2903447>

⁶⁰ Autores como Hamilton (2001) e Meens (2014) concordam que o *Decretum* (e, portanto, também o *Corrector*) era uma coleção demasiado monumental para estar disponível nas paróquias locais e que servia de livro de referência para os bispos durante suas visitas às vilas e cidades. Por outro lado, tampouco se tratava de um livro de mão, feito para ser levado a todos os lugares. No entanto, o *Corrector* foi feito a partir do livro de mão composto no século anterior por Regino de Prüm. Por essa razão é provável que as passagens relativas à penitência tenham a intenção de aplicar a penitência nos moldes explicados nesse parágrafo.

⁶¹ “Episcopi vel presbyteri, quando fidelium recipiunt confessiones, humiliare se debent, et cum tristitiae gemitu lacrymisque orare, non solum pro suis delictis, sed etiam pro fratris casu. Ait enim Apostolus: ‘Quis infirmatur, et ego non infirmor?’ Cum ergo venerit aliquis ad sacerdotem confiteri peccata sua, mandet ei sacerdos ut expectet modicum donec intret Ecclesiam, aut in cubiculum suum ad orationem. Si autem locus non est aptus ad hoc, in corde suo dicat hanc orationem (*CORRECTOR*, p. 523).

⁶² “The confessor is expected to both induce and participate in the penitent’s feelings of remorse during the ritual. Priests were encouraged to bring about these feelings by providing gestures meant for mimetic duplication by the penitent, as well as subsequently mimicking the penitent’s own expressions of remorse and sadness” (SWIFT, 2012, p. 82).

Após os rituais de penitência, o fiel deveria ser submetido a uma outra cerimônia para ser reconciliado. Segundo Hamilton (2000, p. 18) “mesmo que a penitência tenha sido imposta por um clérigo, o penitente só pode ser absolvido pelo bispo”.⁶³ Porém há questionamentos a respeito da permanência dessa penitência em duas etapas – a aplicação da penitência e, em seguida, a absolvição – para os séculos seguintes.

Os séculos X e XI, por outro lado, “aparentam um declínio na produção de novos textos [penitenciais]” (MEENS, 2006, p. 11),⁶⁴ talvez como resultado de uma queda geral na produção de novos manuscritos se compararmos com o período Carolíngio. Meens (2006, p. 11) sugere que essa queda se dá devido ao grande número de manuscritos produzidos nos séculos anteriores e à durabilidade dos pergaminhos utilizados em sua produção, de modo que não haveria demanda para a produção de novos documentos.

TABELA 1 – MANUSCRITOS PENITENCIAIS INÉDITOS PRODUZIDOS NOS SÉCULOS X E XI*

Local de Produção	Número	Datação
Inglaterra**	3	século X
Península Itálica***	5	primeira metade do século X
Frância Ocidental****	2	primeira metade do século XI
Frância Oriental*****	1	primeira metade do século XI
Lotaríngia*****	1	século XI

FONTE: MEENS, 2008; HAMILTON, 2001.

NOTAS:

* Nem todos esses manuscritos possuem nome e autor definidos, de modo que colocamos abaixo apenas os nomes, quando possível, e as referências dos arquivos onde eles estão localizados.

** Inglaterra: dois dos penitenciais do arquivo Arundel (BL MS Arundel 201), Pseudo-fulberto (BL MS Arundel 173), *Paenitentiale Cantabrigiense* (BN lat 13452).

*** Península Itálica: i) *Valliceliana* Cod. C 6, ii) *Valliceliana* Cod. F 92, iii) *Valliceliana* Cod. E 15, iv) Monte Cassino Cod. 372, v) BAV, MS Vat. Lat. 5768.

**** Frância Ocidental: *Paenitentiali Fulberti* e o Penitencial Arundel.

***** Frância Oriental: *Decretum Burchardi*.

***** Lotaríngia: *Parisiense compositum*.

Hamilton (2000) nota uma mudança abrupta na natureza desses manuscritos entre os séculos IX e X:

parece haver uma mudança abrupta entre o século IX, quando a maioria dos penitenciais eram copiador para uso em um contexto pastoral e o século X, quando a

⁶³ “[...] penitents were expected to return after their penance to be reconciled in a separate ceremony, and even if penance had been imposed by a priest, the penitent could only be absolved by his bishop” (HAMILTON, 2001, p. 18).

⁶⁴ “Measured against the ninth century there seems to have been a decline in the production of new texts in the two following centuries” (MEENS, 2006, p. 11).

maioria dos manuscritos foram escritos para um contexto jurídico ou episcopal. Não fica claro se essa mudança significa uma queda nos padrões de cuidado pastoral (HAMILTON, 2001, p. 48).⁶⁵

Visão também compartilhada por Körntgen (2006) e Meens (1998). No século IX, portanto, os manuscritos tendem a ser voltados para o cuidado pastoral, ou seja, eram utilizados por baixos escalões do clero em seus cuidados diários dentro de determinada comunidade. Nos séculos X e XI, por outro lado, os penitenciais vêm acompanhados de escritos jurídicos e sobre a lei canônica, o que indica que eles provavelmente eram utilizados por bispos, como parte da assertividade do poder episcopal:

no século IX, capitulários episcopais haviam sido desenvolvidos que, em parte, assumiam as funções de um manual penitencial. Esses livros episcopais destacavam a autoridade episcopal sobre os demais clérigos e os leigos. Esses textos também marcaram uma crescente consciência das fronteiras entre as coleções de lei canônica e os manuais penitenciais (MEENS, 2014, p. 141).⁶⁶

Os manuscritos pastorais eram feitos para serem levados em visitas pela diocese (*Sendhandbuch*), enquanto os manuscritos de cunho canônico ou jurídico ficariam reservados às bibliotecas, para consulta.

Mais adiante, nos séculos XII e XIII,⁶⁷ segundo Hamilton (2001, p. 7) vai ocorrer a terceira fase do modelo de penitência. Esse vai ser o período que sofrerá influências do Quarto Concílio de Latrão (1215),⁶⁸ que pedia confissões anuais de todos os fiéis. Neste período, o

⁶⁵ “There seems to be an abrupt change between the ninth century, when the majority of penitentials were copied for use in a pastoral context, and the tenth century when the majority of manuscripts were written for a juridical or episcopal context. Whether this this change means a decline in standards of pastoral care is less clear” (HAMILTON, 2000, p. 48).

⁶⁶ “In the ninth century episcopal capitularies had been developed that partly took over these functions of a penitential book. These episcopal books stressed episcopal authority over the priesthood and the laity. Such texts also marked a growing awareness of the boundary between canon law collections and penitential handbooks” (MEENS, 2014, 141).

⁶⁷ Não nos deteremos nesse período por não ser pertinente ao recorte escolhido para a pesquisa. No entanto, para mais informações sobre a penitência nos séculos XII e XIII e adiante ver: MCLAUGHLIN, Emmet R. *Truth tradition and history: the historiography of high/late medieval and early modern penance*. In: **A new History of Penance**. Boston: Brill, 2008, p. 19-72; MACEDO, José Rivair. Os manuais de confissão luso-castelhanos dos séculos XIII-XV. In: *Aedos*, v.2, n.2, 2009. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/9829/5640>; LARSON, Arrai A. **Master of Penance: Gratian and the development of penitential thought and law in the twelfth century**. Washington: The Catholic University of America, 2014.

⁶⁸ O IV Concílio de Latrão foi convocado em 1215, pelo papa Inocêncio III e tratou principalmente das heresias dos cátaros, valdenses e outros. Além disso, foram promulgados setenta capítulos que passaram a fazer parte do Código Eclesiástico. Para o estudo da penitência, se destaca o capítulo 21, também conhecido por suas palavras iniciais *omnius utriusque sexus*: “Omnis utriusque sexus fidelis postquam ad annos discretionis pervenerit omnia sua peccata confiteatur fideliter saltem semel in anno &c” (ELLIOTT, 1814, p. 561). Tradução nossa: “Todos os fiéis, de ambos os sexos, após a idade da razão, deve confessar seus pecados ao menos uma vez ao ano &c.”. Veja: DOS REIS, Josué Callander. **Os Concílios ecumênicos (IV)**. Revista de História da USP, São Paulo. n. 64, 1965.

foco vai estar na contrição individual em vez da penitência externa. Vão também surgir tipos distintos de penitência, como a penitência privada, a peregrinação e a penitência solene.

A *paenitentia privata*, vai ser herdeira da penitência secreta realizada durante os estágios anteriores. Cada vez mais, porém, o foco vai ser na contrição interna do fiel e não na punição. Vogel (1999) argumenta que isso demonstra uma preocupação com o cuidado pastoral e não na realização da penitência em si, mas no arrependimento e no processo de contrição. A *paenitentia publica non sollemnis* vai ser a novidade do século XII e vai tomar forma com a peregrinação. A *paenitentia sollemnis*, por sua vez, vai ser herdeira da antiga penitência pública, porém vai ser administrada com frequência cada vez menor.

É possível notar uma crescente preocupação com a normatização do combate de certas práticas, entre elas as sexuais, e a demanda por textos legítimos e de autoridade comprovada, levando a produção de novos textos. Desse contexto surge o *Decretum*, de Burcardo de Worms. Diversas obras fundamentaram a escrita de Burcardo, vamos a elas.

2.2.2. As bases para o *Decretum Burchardi*

Quando Burcardo fez sua coleção, ele utilizou diversos manuscritos como base para o seu *Decretum*. Austin (2008) elenca as principais referências identificadas na obra de Burcardo até então:

TABELA 2 – OBRAS CONSULTADAS PARA A PRODUÇÃO DO *DECRETUM BURCHARDI*

Obras	Cânones no <i>Decretum</i>	Porcentagem
Indeterminados	725	41
<i>Libri duo</i>	640	36
<i>Anselmo dedicata</i>	325	18
Outros	95	5

FONTE: AUSTIN, 2008.

Para o Livro XIX, o *Corrector*, esses dados se modificam. Ainda que a maior parte das referências continue sendo indeterminada – o que sugere que Burcardo consultou um número muito maior de manuscritos do que temos conhecimento – as principais obras que serviram de referência para Burcardo parecem ser o *Poenitentiale Romano*, de autoria desconhecida, os *Poenitentiale*, de Rabano Mauro e o *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, de Regino de Prüm.

Nos tópicos a seguir faremos uma discussão a respeito desses documentos. Não visamos uma análise detalhada de cada uma das obras utilizadas como referência para a escrita do *Decretum*, mas, sim, fazer um panorama das obras disponíveis durante o século XI e de que maneira elas podem haver inspirado Burcardo na composição de suas obras. Ademais, apresentaremos de maneira um pouco mais minuciosa as obras que julgamos ser mais importantes para o Livro XIX, a saber, os manuais penitenciais.

2.2.2.1 *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, de Regino de Prüm

O *Libri duo* é considerada a fonte mais importante para a redação do *Decretum* (AUSTEN, 2008; MEENS, 2014; KÖRNTGEN, 2006). Ele teria sido dedicado ao arcebispo Hatto da Mogúncia e é uma espécie de compilação de regras retiradas de sínodos anteriores, penitenciais e capitulários, em especial os Carolíngios, “o objetivo com a redação era oferecer a Hatto um livro adequado para levar durante suas visitas pela diocese e utilizá-lo no tribunal episcopal” (SAPERRE; NEYRA, 2011, p. 4).⁶⁹ Posteriormente, o *Libri duo* será citado por autores como Ivo de Chartres e Graciano em seu *Decretum*, de modo que o texto passará a fazer parte da lei canônica (GINZBURG, 2012, p. 107).

Informações sobre a vida de Regino são escassas; contudo, acredita-se que Regino teria vindo de uma família nobre (SAPERRE; NEYRA, 2011, p. 4). Regino teria nascido por volta de 840, em Espira, no atual estado da Renânia-Palatinado. Ele teria iniciado sua carreira eclesiástica em um mosteiro beneditino em Prüm, na mesma localidade. Regino “foi eleito abade em 892, tendo renunciado dessa função em 899, ele foi então ao arcebispo de Treves, que o nomeou abade do mosteiro Saint Martin de Trèves (GRÉMY, 2008, p. 327).⁷⁰ Sapere e Neyra (2011, p. 4) afirmam que Regino teria sido substituído por Richar de Hennegau por motivos obscuros.

Em Trèves, Regino teria escrito suas obras de maior relevância. O *Chronicon*, uma crônica que aborda desde os princípios da era cristã até o ano de 907; é uma das principais crônicas a respeito dos francos e teria sido dedicado ao bispo Adalbero de Augsburgo. Além disso, escreveu um tratado sobre música chamado *De armonica institutione*. Os *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis libri duo* teria sido escrito nessa mesma época,

⁶⁹ “El objetivo con la redacción era procurarle a Hatto un libro adecuado para llevar durante sus visitas por la diócesis y utilizarlo em el tribunal episcopal” (SAPERRE; NEYRA, 2011, p. 4).

⁷⁰ “Il avait commencé sa carrière ecclésiastique au monastère bénédictin de Prum, dont il avait été élu abbé en 892 ; ayant démissionné de cette fonction en 899, il s’était alors rendu auprès de l’archevêque de Trèves, qui l’avait nommé abbé du monastère de Saint Martin de Trèves” (GRÉMY, 2008, p. 327).

devido ao incentivo do arcebispo Radbod de Trèves (SAPERE; NEYRA, 2011, p. 4). Sua morte teria ocorrido por volta do ano 915.

Os livros haviam sido feitos com a intenção de ser um compilado relativamente suscinto, para que não houvesse a necessidade de se levar tomos volumosos durante as visitas dos bispos às dioceses. Assim sendo, essa obra também se insere no contexto de afirmação do poder episcopal.

Na segunda metade do século IX, nós encontramos as primeiras fontes que nos informam sobre bispos viajando pelas dioceses e inquirindo tanto sobre vidas dos clérigos quanto dos laicos. Provavelmente a instituição dos sínodos episcopais para arguição era, de algum modo, relacionada ao uso dado pela política Carolíngia dos bispos como *missi dominici*, aqueles membros da elite eclesiástica e secular enviados pela corte para ficar de olho nos problemas locais. Particularmente quando um bispo era ordenado a agir como *missus* na sua própria diocese, os seus subordinados teriam ficado familiarizados com o bispo intervindo a nível local (MEENS, 2014, p. 142).⁷¹

No prefácio à obra, Regino discorre sobre as obras utilizadas na redação do *Libri duo*. Ainda que houvesse uma preocupação com a autoridade dos textos que serviram de referência, Regino demonstra interesse em incluir textos recentes, mesmo que suas autoridades fossem questionáveis, porque eles eram mais relevantes aos problemas contemporâneos a ele: “os textos que eu considerei mais necessários aos nossos tempos perigosos” (REGINO DE PRÜM *apud* WASSERSCHLEBEN, p. 299).⁷² Esses textos teriam sua origem em concílios realizados na Gália e na Germânia (*Galliarum ac Germaniae*) e não possuíam o aval do papa.

Talvez devido ao interesse de Burcardo em utilizar sua obra em um contexto parecido, muitos dos cânones dos *Libri duo* foram incluídos em sua coleção *ipsis litteris*. Segundo Austin (2008), mais de um terço dos cânones do *Decretum* vêm do *Libri duo*. No entanto, Burcardo expandiu os conteúdos abordados por Regino e tinha uma audiência diferente: enquanto o *Libri duo* era direcionado a bispos e arcebispos, Burcardo tinha a intenção de que sua obra fosse utilizada para ensinar.

Ademais, Regino compilava textos com diretrizes que se contradiziam entre si, “deixando ao julgamento do leitor o que ele selecionar como mais importante” (REGINO

⁷¹ “In the second half of the ninth century we find the earliest sources informing us about bishops travelling through their dioceses and inquiring into the religious life of the priesthood as well as the laity. Probably this institution of the episcopal synodal inquiry was somehow related to the use in Carolingian politics of bishops as *missi dominici*, those members of the ecclesiastical and secular elite sent out by the court to keep an eye on local affairs. Particularly when a bishop was asked to act as a *missus* in his own diocese, his subjects would have become acquainted with the bishop intervening at the local level” (MEENS, 2014, p. 142).

DE PRŪM *apud* WASSERSCHLEBEN, p. 299).⁷³ Burcardo, por outro lado, “eliminou a maioria dos textos repetidos e quase todos aqueles com informações conflitantes. Ao contrário de Regino, ele não presume experiência ou educação por parte de seu leitor” (AUSTIN, 2008, p. 41).⁷⁴ A partir dessas informações é seguro dizer que Burcardo tencionava uma audiência maior e mais diversa à sua obra.

2.2.2.2 *Anselmo dedicata*

A *Anselmo dedicata*⁷⁵, ou “Coleção dedicada a Anselmo” – bispo de Milão –, é elencada por Austin (2008) como sendo a segunda fonte mais importante para Burcardo, tendo inspirado pouco menos de um quinto dos cânones do *Decretum*. Ela provavelmente foi produzida na Península Itálica entre os anos 882 e 896. Era uma obra relativamente nova à localidade de Burcardo e, como tal, seu *status* como autoridade era mais frágil. No entanto, era importante pois “a coleção italiana tinha textos vindos de fontes materiais menos representadas no *Libri duo*, como excertos de escritos papais, particularmente de Gregório, o grande, bem como da lei romana” (AUSTIN, 2008, p. 41).⁷⁶

De acordo com Austin (2008) Burcardo teria retirado o modelo para a estrutura do *Decretum* da *Anselmo dedicata*. A coleção tratava dos assuntos mais diversos como a Igreja romana, bispos, clérigos, ordens religiosas, pagãos, entre outros, e todos os tópicos abordados eram organizados em doze capítulos. Burcardo teria expandido os tópicos tratados na *Anselmo dedicata* com o conteúdo do *Libri duo*, além de adicionar o último capítulo, que trata da teologia especulativa.⁷⁷ Grande parte da coleção é utilizada para compor os livros I a IV do *Decretum*, tendo papel menor nos demais capítulos. Assim, ao reunir referências de origens variadas, Burcardo buscava criar um amplo panorama da lei canônica em seu tempo.

2.2.2.3 Os *Poenitentiale*, de Rabano Mauro

⁷³ “quae his periculosis temporibus nostris necessariora esse cognovi” (REGINO DE PRŪM *apud* WASSERSCHLEBEN, 2004, p.299).

⁷⁴ “[...] eliminated most of the repetitive and almost all of the conflicting texts. Unlike Regino, he did not assume expertise or education on the part of his reader” (AUSTIN, 2008, p. 41).

⁷⁵ Para uma lista de referências a respeito da coleção *Anselmo dedicata*, ver: KÉRY, Lotte. *Collection Anselmo dedicata*. In: **Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140): A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature**. Washington, Catholic University of America Press, 1999. Para o uso que Burcardo de Worms faz da *Anselmo dedicata*, ver: FOURNIER Paul. Études Critiques sur le Décret de Burchard de Worms. **Nouvelle Revue Historique De Droit Français Et Étranger**, vol. 34, 1910, pp. 41–584. *JSTOR*, Disponível em: www.jstor.org/stable/43835500. Acesso em: 21 Jan. 2020.

⁷⁶ the Italian collection had texts from material sources less well represented in the *Libri duo*, such as excerpts from papal writings, particularly Gregory the Great, as well as Roman law (AUSTIN, 2008, p. 41).

⁷⁷ Para a estrutura do *Decretum Burchardi* ver Anexo A.

Rabano Mauro nasceu na Mogúncia entre 776 e 788, vindo de uma família nobre: Waluram, seu pai, foi um alto oficial em Wormsgau e seu irmão, Gunthram teria chegado à posição de conde em Oberrheingau (PRIETO, 2013, p. 32). Sua família estava vinculada a um mosteiro beneditino na cidade de Fulda, para o qual enviavam doações. Aos oito anos de idade, Rabano teria sido enviado a Fulda, onde começou sua vida eclesiástica e onde mais tarde se tornou abade. Após a morte de Otgário, Rabano assumiu o posto de arcebispo da Mogúncia, assim

sua autoridade não se estendia somente pela diocese da Mogúncia, mas também por todas as dioceses de sua província eclesiástica: Worms, Espira, Wurzburg, Eichstätt, Estrasburgo, Augsburg, Constanza, Chur, Paderborn, Halberstadt, Hildesheim e Verden (PRIETO, 2013, p. 53).⁷⁸

Enquanto arcebispo, Rabano produziu dois documentos que tratam da penitência⁷⁹: o *Poenitentiale ad Heribaldum* e o *Poenitentiale ad Otgarium*. Juntos, de acordo com Austin (2008, p. 45) “[...] forneceram dez cânones para o Decretum, ou menos de um por cento da coleção, embora é provável que esse número seja ligeiramente maior”.⁸⁰ Esses dois livros teriam provindo de cartas produzidas com o intuito de sanar as dúvidas de outros bispos a respeito das práticas penitenciais (MEENS, 2014, p. 132). Seus textos tiveram como base apenas documentos considerados como autoridades indisputáveis, a exemplo da Bíblia, dos pais da Igreja e de coleções de lei canônica, colocando seus comentários por entre as citações.

De acordo com Meens (2014) esses documentos, em especial o *Poenitentiale ad Otgarium*, tiveram alcance limitado e raramente foram citados em outros documentos do período. Talvez por esse motivo Burcardo tenha questionado a autoridade dos comentários de Rabano, de modo que apenas utilizou em seu *Decretum* as referências às escrituras e as explicações teológicas.

Austin (2008, p. 46)⁸¹ diz:

⁷⁸ “[...] su autoridad no solo se extendía por la diócesis de Maguncia, sino también por todas las diócesis de su provincia eclesiástica: Worms, Espira, Wurzburg, Eichstätt, Estrasburgo, Augsburg, Constanza, Chur, Paderborn, Halberstadt, Hildesheim y Verden” (PRIETO, 2013, p. 53).

⁷⁹ A obra mais detalhada sobre os penitenciais de Rabano Mauro é:

KOTTJE, Raymund. **Die Bussbücher Hailgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus**. Ihre Überlieferung und ihre Quellen, Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

⁸⁰ “supplied ten canons to the Decretum, or less than 1 percent of the collection, although the number is probably slightly greater” (AUSTIN, 2008, p. 45).

⁸¹ “Burchard did not take advantage of Hrabanus’ use of commentary. He did not include these personal comments – perhaps because he felt that he could not infringe upon the authority of the texts, and perhaps because he was compiling a canon law collection rather than writing a penitential” (AUSTIN, 2008, p. 46).

Burcardo não tirou vantagem dos comentários utilizados por Rabano. Ele não incluiu esses comentários pessoais – talvez porque ele sentiu que ele não poderia infringir a autoridade dos textos, e talvez porque ele estava compilando uma coleção de leis canônicas e não escrevendo um penitencial.

Assim, ainda que o *Poenitentiale ad Heribaldum* e o *Poenitentiale ad Otgarium* discorram sobre a prática da penitência, eles não podem ser considerados manuais penitenciais. Não havia a ambição por parte de Rabano Mauro de fornecer um conteúdo abrangente: ele somente respondia a questões pontuais e utilizava as escrituras e outros textos de autoridade para corroborar sua visão acerca dos temas abordados em suas obras.

2.2.2.4 *De paenitentia*, de Halitgar de Cambrai e o Penitencial Romano

Não se sabe muito sobre a vida de Halitgar de Cambrai. De acordo com Kottje (1980, p. 4) ele teria sido enviado ao Concílio de Paris no ano de 859 como emissário de Luis, o piedoso, junto de Amalar de Metz. Nesse concílio vários bispos criticaram os manuais penitenciais e iam contra os cânones de autoridade. Então Ebo, o arcebispo de Reims, pediu a por meio de cartas a Halitgar que fizesse um manual penitencial que estivesse de acordo com os cânones antigos.

Halitgar consentiu esse desejo e produziu um penitencial⁸² em seis livros, dos quais os primeiros cinco consistiam principalmente de excertos de Julianus Pomerius, Gregório, o grande e de importantes coleções canônicas carolíngias: a *Collectio Dacheriana* e a *Dionysio-Hadriana*. Aparentemente, contudo, Halitgar sentiu que tal coleção não poderia corresponder a todas as demandas dos clérigos ouvindo as confissões e, portanto, adicionou um sexto livro, particularmente para as “mentes simples dentre eles, que não eram capazes de entender as questões maiores” (MEENS, 2014, p. 131).⁸³

De acordo com Austin (2008, p. 46) o penitencial de Halitgar teria fornecido treze cânones ao *Decretum*; no entanto, é provável que sua influência tenha sido bem maior. O prefácio do penitencial é feito por meio da troca de cartas entre Ebo, quando ele pediu a

⁸² Novamente, a obra mais detalhada sobre o penitencial de Halitgar de Cambrai é: KOTTJE, Raymund. **Die Bussbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus**. Ihre Überlieferung und ihre Quellen, Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

⁸³ “Halitgar complied with this wish and produced a penitential in six books of which the first five consisted mainly of excerpts taken from Julianus Pomerius, Gregory the Great and the important Carolingian canonical collections, the *Collectio Dacheriana* and the *Dionysio-Hadriana*. 135 Apparently, however, Halitgar felt that such a collection could not fulfil all the demands from the clergy hearing confession and therefore he added a sixth book, particularly for ‘the simpler minds among them who were unable to understand the bigger issues’” (MEENS, 2014, p. 131).

composição do penitencial, e a resposta dada por Halitgar de Cambrai, criticando os penitenciais que circulavam até então. Halitgar (KOTTJE, 1980, p. 290) justificou a autoridade de suas fontes, explicando que elas haviam sido retiradas de um arquivo romano (*de scrinio Romane ecclesiae*), o que deu continuidade ao mito do Penitencial Romano.

Meens (2014, p. 76)⁸⁴ relata que a primeira menção a um penitencial romano aconteceu no século VIII, em um documento chamado *Excarpsus Cummeani*; todavia, os penitenciais teriam chegado à península itálica tardiamente, por volta do século X:

Os penitenciais chegaram a Roma tarde, no século X, e o único texto que poderia ser chamado de Penitencial Romano, o chamado *Paenitentiale Vaticanum*, data do século X. [...] Já no século VIII, o penitencial conhecido como *Excarpsus Cummeani* se refere a um penitencial romano, quando, na verdade, ele cita uma frase de um penitencial de Teodoro da Cantuária. Nos questionamos se essa atribuição a um penitencial romano tinha a intenção de aumentar o prestígio da frase em questão, como geralmente pensamos. Se esse fosse o caso, é de se esperar mais atribuições a um penitencial romano nesse texto. Possivelmente a alusão a Roma tem mais a ver com o contexto romano do monge grego Teodoro, que talvez tenha passado cerca de vinte anos em Roma antes de ser enviado à Cantuária pelo papa Vitaliano, em 668.

Há discussões entre os especialistas a respeito da origem do penitencial romano, contudo parece ser um consenso a ideia de que Halitgar teria inventado um Penitencial Romano para fornecer mais autoridade à sua obra que, na realidade, não seria tão diferente das demais obras em circulação.

Tanto Regino de Prüm quando Burcardo de Worms mencionam repetidamente o Penitencial Romano. Ele é uma das três fontes citadas nominalmente por Burcardo (HAMILTON, 2001, p. 28) – sendo que as outras duas são os penitenciais de Teodoro e o de Beda – provavelmente devido à posição de Regino, que somente considerava essas três fontes como possuidoras de autoridade.

⁸⁴ “penitentials reached Rome as late as the 10th century, and the one text that might properly be called a Roman penitential, the so-called *Paenitentiale Vaticanum*, dates from the 10th century. [...] Already in the early 8th century, the penitential known as the *Excarpsus Cummeani* referred to a Roman penitential, when it cites a sentence deriving in fact from the penitential of Theodore of Canterbury.⁶ It is questionable whether this attribution to a Roman penitential was meant to enhance the prestige of the sentence in question, as is generally taken for granted. If that were the case, one would expect more attributions to a Roman penitential in this text. Possibly, the allusion to Rome has more to do with the Roman background of the Greek monk Theodore, who spent perhaps as many as 20 years in Rome before being sent to Canterbury by Pope Vitalian in 668” (MEENS, 2014, p. 76).

3 A REGULAÇÃO DA *FORNICATIO* SEGUNDO O PENITENCIAL *CORRECTOR SIVE MEDICUS*

3.1 MANUAL PENITENCIAL: UM GÊNERO TEXTUAL

Os livros utilizados entre os séculos VI e XI ficaram conhecidos como livros penitenciais (*libri paenitentiales*) e diferem dos manuais de confesores (*summae confessorum*) que se tornaram prevalentes da metade do século XII em diante.

Os cânones⁸⁵ penitenciais são compostos de duas partes principais: a especificação das ofensas e a imposição das penas. Esses elementos têm como principal característica o formato de listagem dos pecados e o estabelecimento de uma penitência equivalente, seguindo o modelo de administração da penitência descrito no capítulo anterior. Os manuais penitenciais são obras relativamente curtas, já que muitas vezes deveriam ser carregadas pelos bispos em suas visitas às dioceses. Com frequência, os manuais penitenciais também continham outros elementos:

alguns penitenciais são precedidos por instruções gerais sobre o papel do confessor ou por um ritual litúrgico para a penitência, e alguns incluem regras complexas em relação à maneira a qual as penitências, frequentemente rigorosas, poderiam ser movidas ou compensadas por ações menos árduas ou mesmo por pagamentos monetários (PAYER, 2010, p. 4).⁸⁶

O *Corrector* contém todos os elementos citados acima. Portanto, antes de dar início à lista com os pecados e suas respectivas penitências, possui quatro capítulos destinados aos clérigos. Esses capítulos recebem o nome de *ordines* e explicavam a cerimônia litúrgica de penitência. O ato de incluir uma *ordo* demonstra uma continuidade com a tradição estilística dos manuais penitenciais produzidos a partir do século VIII.

Ordines regulando o procedimento legal para a penitência secreta não foram retirados de manuais litúrgicos existentes, mas eles foram compilados, editados e transmitidos junto dos textos penitenciais, ainda que o uso de rezas ou bênçãos singulares também

⁸⁵ Compreendemos por “cânone” frases que determinam uma regra, regulação ou censura (PAYER, 1984, p. 10).

⁸⁶ “Some penitentials are preceded by general instructions on the role of the confessor, or by a liturgical rite for penance, and some include complex rules on how the often harsh penances could be commuted or compensated for, by alternative, less arduous actions or even by monetary payments” (PAYER, 2010, p. 4).

possam ser encontrados nos sacramentários do período (KÖRNTGEN, 2006, p. 108).⁸⁷

Essas *ordines* discorriam a respeito da importância da confissão e da contrição dos pecados, bem como especificavam de que maneira a penitência deveria ser administrada – orações que devem ser proferidas pelo sacerdote, como este deveria iniciar a interrogação, entre outros elementos. Inclusive, como vimos no capítulo anterior, instruindo os clérigos a chorar e, assim, incentivar a contrição dos fiéis. As *ordines* também poderiam conter uma breve descrição da maneira a qual os fiéis devem se portar durante a confissão.

Outro elemento possível de ser encontrado nos *libri paenitentiales*, geralmente parte das *ordines*, era um material discursivo direcionado ao padre confessor, lembrando-o do discernimento necessário na aplicação das penitências e de como os pecados cometidos pelos fiéis deveriam ser pesados de acordo com cada situação, com o intuito de chegar a uma penitência justa.

Esse tipo de instrução seria muito valiosa para um novo padre que estava sendo iniciado no papel de confessor, e seria uma lembrete constante para que o confessor praticante não caia em um legalismo automático – algo que os estudiosos contemporâneos com frequência acusam indevidamente os penitenciais de incentivarem (PAYER, 1984, p. 9).⁸⁸

Depois das *ordines*, havia a principal parte do penitencial: a listagem dos pecados com as penitências correspondentes. Körntgen (2006) afirma que os cânones penitenciais eram uma forma de casuística na qual casos singulares eram descritos e, logo em seguida, recebiam a recomendação da devida penitência segundo o modelo: “se alguém fez isso e aquilo, ele deve realizar a seguinte penitência” (KÖRNTGEN, 2006, p. 109).⁸⁹ O sistema de questionário só foi desenvolvido mais tarde, provavelmente entre 870 e 880 na Lotaríngia⁹⁰. Esse modelo incentivava o padre a questionar o fiel em vez de esperar por sua iniciativa.

⁸⁷ “*Ordines* regulating the liturgical procedure for secret penance were not taken from existing liturgical handbooks, but they were compiled, edited and transmitted together with penitential texts, although with the use of singular prayers or benedictions which are also to be found in sacramentaries of the period” (KÖRNTGEN, 2006, p. 108).

⁸⁸ “This kind of instruction would be invaluable to a new priest who was being initiated into the confessor's office and would be a constant reminder to practising confessors not to fall into the legalistic automatism which contemporary scholars often improperly accuse the penitentials of fostering” (PAYER, 1984, p. 9).

⁸⁹ “If somebody has done such and such, he should do the following penance” (KÖRNTGEN, 2006, p. 109).

⁹⁰ Körntgen (2006) cita outros questionários que foram desenvolvidos: PRG CXXXVI.13, ed. VOGEL, C. e ELZE, R., *Le Pontifical Romano–Germanique du Dixième Siècle*, Cidade do Vaticano, 1963), p. 237, 240; Ver: DELEN, K.M., GAASTRA, A.H., SAAN, M.D. e SCHAAP, B., ‘*The Paenitentiale Cantabrigiense: A Witness of the Carolingian Contribution to the Tenth-Century Reforms in England*’, *Sacris erudiri* 41 (2002), pp. 341–73.

Em geral, os manuais penitenciais não possuíam títulos, sendo nomeados de acordo com os autores (a exemplo do penitencial de Beda ou de Halitgar de Cambrai) ou então de acordo com os manuscritos nos quais eles são encontrados (como o de Bobbio, ou o de Monte Cassino) (HAMILTON, 2001, p. 44).

Esse tipo de manual penitencial teve sua estilística minimamente alterada entre os séculos VI e XI. Sendo que os três desenvolvimentos mais nítidos — que se tornam mais evidentes a partir do século IX — são a) a crescente preocupação com a autoridade das obras de referência utilizada para a produção dos textos, b) o nível de detalhe das descrições dos pecados cometidos e c) o formato de questionário.

Por outro lado, os manuais que surgiram a partir da metade do século XII podem ser divididos em dois tipos: os manuais de confessores (*summae confessorum*) e os manuais para confissão (*summae confessionis*). Ambos os tipos eram manuais pastorais, muitas vezes caindo sob o leque generalizador do nome *pastoralia*, que tinham como intuito “educar o clero nas teorias de confissão e instruí-los quanto à sua administração adequada” (PAYER, 2010, p. 9).⁹¹

No entanto, eles diferiam quanto à profundidade de seu conteúdo e seu alcance. As obras do primeiro tipo, *summae confessorum*, eram detalhados tratados que dissertavam sobre lei canônica e teologia. Segundo Payer (2010, p. 9) “eles devem ser vistos por um lado como mediadores entre os produtos estritamente acadêmicos das escolas de teologia e lei canônica e, por outro, como a administração da confissão na prática”.⁹²

Entre as informações contidas nesses tratados, é possível encontrar uma sessão relativa ao comportamento dos sacerdotes, outra que tratava da conduta dos mesmos durante a confissão, além dos tipos de perguntas que deveriam ser feitas e das penitências que deveriam ser recomendadas. Ainda que estivessem distantes do ato de administrar a confissão, esses manuais forneciam informações que eram consideradas como pressupostos para os confessores que iriam efetivamente ouvir as confissões dos fiéis.

No entanto, é provável que houvesse uma enorme população de padres mais simples, que teriam achado essa leitura difícil, senão impossível. Padres precisavam de instruções muito mais práticas do que aquelas que os manuais de confessores ofereciam (PAYER, 2010, p.10).⁹³

⁹¹ “[...] educating the clergy in the theory of confession and in instructing them in its proper administration (PAYER, 2010, p. 9)”

⁹² “They should be seen as mediators between the strictly academic products of the schools of theology and canon law on the one hand and the actual administration of confession on the other” (PAYER, 2010, p. 9).

⁹³ “However, it is likely that there was a huge population of simple priests who would have found it difficult if not impossible to read them. Priests needed far more practical instructions than the summers offered” (PAYER, 2010, p.10).

As obras do segundo tipo, as *summae confessionis*, eram destinadas a essa parte do clero. Eram manuais práticos, para instruir os padres no ato de administrar a confissão e as penitências. Payer (2010) coloca que esse tipo de obra possuía vários formatos, desde pequenos fólios até tratados mais complexos como o de Paulus Hungarus (c. 1220).

Esses manuais mais tardios possuem características próprias, afastando-os dos *libri penitentiales*, a principal delas sendo a gradual eliminação das listas de pecados tarifados. A partir da metade do século XIII poucos escritos contêm esse tipo de lista. Nesse período, a ênfase é colocada na descrição e do discernimento do clérigo, que deveria seguir os princípios gerais fornecidos por essas obras para então determinar a penitência necessária. A segunda característica mais marcante da literatura confessional tardia é a sua complexa fundamentação teológica e legal, sendo que algumas obras são tomos colossais, comparáveis ao volume das obras acadêmicas de teologia.

3.1.2. Contextualizando o *Corrector sive medicus*: a obra e como ela se insere na tradição textual dos manuais penitenciais

Para a composição do *Corrector sive medicus*, Burcardo de Worms criou um sistema próprio dentro da tradição penitencial, tendo como base as obras que o antecederam. Segundo Körtgen (2006), Burcardo criou um esquema que dividia sua obra em três partes: “Burcardo compilou o seu décimo nono livro como uma espécie de penitencial exemplar, utilizando um esquema que incluía uma *ordo*, um questionário e redenções” (KÖRTGEN, 2006, p. 116).⁹⁴

No *Corrector*, antes da *ordo* temos um *argumentum libri* que elucida a intenção da obra, e aponta o papel do clérigo como “doutor” que, por meio da penitência, viria a curar as almas dos fiéis. A ideia de que o sacerdote seria uma espécie de médico para as almas dos cristãos remonta à Gregório Magno⁹⁵ e seu *Liber regulae pastoralis*, ou Regra Pastoral, o que talvez demonstre a preocupação pastoral da obra de Burcardo.

⁹⁴ “Burchard compiled his nineteenth book as a kind of exemplary penitential, by using a compositional scheme which included an *ordo*, questionnaire and redemptions” (KÖRTGEN, 2006, p. 116).

⁹⁵ Também conhecido como Gregório, o Grande ou Gregório I (540-604) foi papa entre 590 e 604. Teria nascido em Roma e, antes do papado, foi monge no mosteiro beneditino de Santo André. Ficou conhecido principalmente pelas missões de conversão de povos germânicos e pela atribuição da criação do canto gregoriano. Em sua Regra Pastoral, Gregório também utiliza a metáfora do “médico” que trata do coração e das almas dos fiéis. Ver: MCGRATH-MERKLE, Clare. Gregory the Great's Metaphor of the Physician of the Heart as a Model for Pastoral Identity. In: **Journal of Religion and Health**, Vol. 50, No. 2 (June 2011), pp. 374-388. Disponível em: <https://scihub.tw/https://www.jstor.org/stable/41349795?seq=1>.

Este livro é chamado de o *Corretor e Doutor*, porque ele contém plenamente correções para o corpo e remédios para a alma, e ele ensina a cada clérigo, até mesmo os simples, como podem vir a ajudar outrem: ordenado ou sem ordens, pobre, rico, garoto, jovem, senil, decrepito, saudável ou doente, de qualquer idade e de ambos os sexos (CORRECTOR, p. 281).

Logo em seguida, temos a *ordo*. Burcardo discorre sobre assuntos relevantes à aplicação da penitência, como datas específicas para a confissão, instruções aos sacerdotes sobre como se portar ao ouvir as palavras dos fiéis e até mesmo uma oração a ser proferida quando da chegada do penitente:

ó Deus, onipotente Deus, tendes compaixão de mim que sou pecador, e que com dignidade possa dar graças a ti que, apesar da minha indignidade [e] por tua misericórdia, me fizeste ministro dos assuntos sacerdotais e, ainda que humilde e exíguo, constituíste a mim como mediador para orar e interceder a nosso Senhor Jesus Cristo, teu Filho, pelos pecados e para a penitência daqueles que retornam. Por conseguinte, soberano Senhor, que desejas salvar todos os homens e vieste para o conhecimento da verdade, que não desejas a morte dos pecadores, mas que eles se convertam e vivam, aceita minha oração, que derramo diante da presença de tua clemência, por teus servos e tuas servas que vieram fazer a penitência, de maneira a dar-lhes um espírito de compunção e para que possam se recuperar das armadilhas do diabo, as quais estão ligados e para ti retornam com satisfação condigna. Por nosso Senhor Jesus Cristo, teu filho [...]” (CORRECTOR, p. 282-283)

Körtngen (2006) afirma que Burcardo teria retirado a junção de uma *ordo* e o material penitencial do *Libri duo*, de Regino de Prüm, que seria, como já vimos, a principal referência consultada por Burcardo, ainda que não seja creditada. Assim, Burcardo se inspirou no método adotado por Regino, porém também o ampliou, desenvolvendo as questões de Regino e aplicando seu método para a obra completa.

Para tanto, Burcardo teve de adaptar as fontes consultadas para um questionário, adaptando-as quando necessário para que fosse possível utilizá-las em um diálogo entre o sacerdote e o penitente. Não se tratava de uma reformulação superficial, pois: “Burcardo não somente substituiu a tradicional terceira pessoa pela segunda pessoa [do singular], mas em seu questionário ele frequentemente elucidava o texto de cânones individuais” (KÖRNTGEN, 2006, p. 112).⁹⁶

A intenção de Burcardo era criar uma obra livre de contradições internas entre as questões e as respectivas penitências. Enquanto Regino retira o questionário da sua fonte, o *Paenitentiale mixtum Pseudo-Bedaegberti*, sem alterações, e apresenta as devidas penitências mais adiante em capítulos separados, sem mencionar a questão novamente,

⁹⁶ “Burchard not only replaced the traditional third person with the second person, but in his questionnaire he often also elucidated the text of singular canons” (KÖRNTGEN, 2006, p. 112).

causando certas incongruências. Burcardo retira grande parte das questões dos próprios livros anteriores do *Decretum* e não hesita em citar outras fontes repetidas vezes ao longo do questionário para, em seguida, assinalar a penitência correspondente. Isso faz com que Burcardo evite contradições entre o questionário e o restante da obra.

Finalmente, o último dos itens do modelo do *Corrector sive medicus* de acordo com Körntgen (2006) são as redenções. As redenções são informações sobre como comutar as penitências de modo que elas fiquem mais praticáveis. As redenções ou comutações teriam sido introduzidas na tradição penitencial pelos penitenciais celtas (OAKLEY, 1932, p. 342-343). Burcardo atribui grande parte de suas comutações ao Penitencial Romano. No entanto, as comutações feitas por Burcardo são mais variadas do que as de obras anteriores, sendo que muitas delas são originais e não retiradas de outros manuscritos: “as prescrições de Burcardo eram mais variadas e formam uma das partes mais originais do Livro XIX, menos de 6% do qual é original” (HAMILTON, 2001, p. 42).⁹⁷

Em geral, a penitência era medida em dias de jejum a pão e água. Burcardo sugere que, para aqueles que não podem jejuar e contemplar o que está escrito no penitencial⁹⁸, os dias de jejum poderiam ser substituídos, por exemplo, pelo entoar dos Salmos ou pelo recitar do Pai-Nosso. Burcardo sugere uma série de variações de acordo com aquilo que o fiel pode fazer. O número de salmos ou de orações poderia variar de acordo com o tamanho da penitência inicial, assim como a posição do penitente: caso as orações fossem feitas de joelhos e dentro da igreja, um menor número de preces seria necessário para a comutação; mas se o fiel não conseguisse passar tanto tempo ajoelhado, as orações poderiam ser feitas de pé, ainda que tivessem menor valor ou, ainda, em um lugar conveniente que não a igreja, sendo necessário também alimentar um pobre. Outra variação sugerida é a encomenda de uma missa, que equivalia a um ano de penitência. Ainda assim, o penitente deveria confessar seus crimes caso eles fossem *crimina capitalia*, ir à missa e abster-se de vinho, carne e gorduras naquele dia.

Burcardo novamente se insere no contexto mais amplo da literatura penitencial, mas adaptando-a para sua realidade, em uma tentativa de reforçar a penitência junto dos fiéis por meio da educação dos sacerdotes leitores do *Corrector*.

3.1.3. A fatualidade das práticas sexuais segundo os manuais penitenciais

⁹⁷ “Burchard’s prescriptions were more varied and comprise some of the most original parts of book XIX, less than 6 per cent of which is original” (HAMILTON, 2001, p. 42).

⁹⁸ “De illis que ieiunare et adimplere non possunt, quod in poenentials scriptum est” (*CORRECTOR*, p. 564).

O panorama da penitência durante a Idade Média descrito no capítulo anterior demonstra uma preocupação com a penitência em vários âmbitos, dentre eles o pastoral e o direito canônico, além de diversas tendências na prática da penitência que se modificaram ao longo dos séculos.

Ainda que a forma das obras se modifique a partir do século XII, ambos os estilos possuem em comum as constantes referências a textos de épocas anteriores, demonstrando continuidade com as tradições legais e literárias precedentes. A repetição e a referência a obras escritas nos séculos anteriores, contudo, provocam as seguintes questões: as práticas contidas no *Corrector Burchardi* ocorriam de fato, ou seja, teriam essas práticas sido compiladas durante confissões reais? Ou teriam essas práticas sido copiadas de documentos anteriores como parte da tradição da estilística textual dos manuais penitenciais, ainda que não correspondessem à realidade?

Parte dessa discussão surge devido às teorias em relação à função dos manuais penitenciais. A maioria dos autores estabelece uma dicotomia quanto à função e utilização dos manuais, uma discussão que se estendeu ao Livro XIX do *Corrector*. Nós esquematizamos essa discussão teórica da seguinte forma: *contexto didático – ações ideais* e, por outro lado, *contexto confessional – ação efetiva*.

Historiadores como Brundage (1990) insistem que não somente as práticas sexuais contidas nos manuais penitenciais seriam oriundas de experiências reais de fiéis, vindas do contexto confessional, como também sugere que a intenção dos manuais penitenciais seria prescritiva e teria aplicações no mundo real: “o conselho oferecido pelos autores dos penitenciais era baseado na sua experiência prática como confessores, bem como na sua leitura da literatura espiritual e doutrinal” (BRUNDAGE, 1990, p. 152).⁹⁹ Ann Smith (2001), por sua vez, aponta que as práticas sexuais contidas nos penitenciais faziam parte do dia-a-dia e que o penitencial teria a intenção de ensinar os leigos e controlar o seu comportamento.

No entanto, outros autores discordam. Chadwick (1961) atribui parte do conteúdo dos penitenciais à imaginação dos clérigos: “Eles formam um compêndio abstrato de *supostos* crimes e pecados inaturais, pensados em um claustro pelo intelecto torturado de um escriba clerical” (CHADWICK, 1961, p. 148, grifo do autor).¹⁰⁰ Bieler (1966 *apud* PAYER 1984, p. 13) diz: “Eu tenho certeza de que a frequência dessas referências com suas especificações

⁹⁹ “The advice offered by the penitential authors was grounded on their practical experience as confessors, as well as on their reading in spiritual and doctrinal literature” (BRUNDAGE, 1990, p. 152).

¹⁰⁰ “We may be sure that many of these cases are the webs spun in the casuistry of the monkish brain. They form an abstract compendium of *suppositious* crimes and unnatural sins, thought up in the cloister by the tortuous intellect of the clerical scribe” (CHADWICK, 1961, p. 148).

detalhadas de atos obscenos possuem pouca ou nenhuma relação com a realidade” e ainda “grande parte de tudo isso parece existir devido a um desejo de completude material e um prazer em distinções sutis e classificações, que é uma notória fraqueza da mente legal”.¹⁰¹ Acreditamos que, ainda que os juristas medievais demonstrem certa propensão à arrumação e à esquematização, a hipótese de Chadwick (1961) seja a menos acertada.

Retornamos à questão: teriam as práticas citadas pelos manuais penitenciais sido copiadas de documentos anteriores como parte da tradição da estilística textual dos manuais, ainda que não correspondessem à realidade? Pierre Payer (1984, p. 13) insiste que as práticas contidas nos manuais penitenciais refletem o que ocorria de fato no cotidiano, pois as repetições não eram estáticas e, com frequência, continham adições feitas pelos novos autores:

a persistência de certas regulações, empréstimos seletivos, modificações feitas em cânones anteriores e novas adições, indicam que os penitenciais eram documentos vivos usados para fins práticos, o que eles próprios alegam. Tanto as recomendações quanto as condenações encontradas no século IX sugerem que esses manuais estavam sendo utilizados. Se eles eram utilizados é justo acreditar que o seu conteúdo reflete o que era feito de fato).¹⁰²

Assim, durante esse período, essas adições e alterações refletem o uso prático dos manuais penitenciais pelos padres confessores. Como já vimos no capítulo anterior, todavia, a virada para o século X vai trazer uma mudança relevante nesse contexto: “no século IX estes livros seriam usados pelos sacerdotes, mas já no século seguinte seriam copiados em um contexto episcopal ou jurídico removidos de seu ambiente pastoral original (NEYRA, 2007, p. 8).¹⁰³ Durante o século IX os manuais penitenciais eram utilizados em um contexto confessional; no século X, contudo, o contexto no qual os manuais eram utilizados é alterado e eles passam a ser mais utilizados em um contexto didático.

As pesquisas que focam no contexto didático determinam que os manuais penitenciais listavam informações gerais, citando obras anteriores, devido ao espírito arquivístico dos autores medievais, que listavam uma série de práticas que não necessariamente eram realizadas

¹⁰¹ “I feel sure that the frequency of these references with their detailed specifications of obscene acts bear little if any relation to reality. [...] A great deal of all this would seem to owe its existence to a desire for material completeness and a delight in subtle distinctions and classifications, which is a notorious weakness of the legal mind” (BIELER, 1966 *apud* PAYER 1984, p. 13).

¹⁰² “[...] the persistence of certain regulations, selective borrowings, modifications made to previous canons and the new additions all indicate that the penitentials were living documents used for the practical ends which they frequently frequently claim for themselves. Both the recommendations and the condemnations encountered in the 9th century suggest that these manuals were being used. If they were used, then it is reasonable to believe that their contents reflect what was in fact being done” (PAYER, 1984, p. 13).

¹⁰³ “en el siglo IX estos libros serían usados por los sacerdotes, pero ya en el siglo siguiente habrían sido copiados en un contexto episcopal o jurídico y removidos de su ambiente pastoral original” (NEYRA, 2007, p. 8).

no mundo real, mas que correspondiam a um tipo ideal: “caracteriza a lei canônica como *aspirational*, é dizer que o que ele propunha era uma aspiração, os desejos das autoridades, mais que uma realidade” (NEYRA, 2007, p. 7).¹⁰⁴

No entanto, Gurevich (1990), que estuda as práticas supersticiosas relatadas no documento, discorda:

Como alguém pode explicar que os teólogos medievais gastaram tanto tempo e energia copiando textos sem nenhuma correspondência com a sua própria experiência? Harmening inclui entre esses copistas descompromissados figuras políticas e eclesiásticas ativas, como Burcardo de Worms, como se ele também fosse completamente dependente em Cesário de Arles. Mas como pode ser esse o caso, quando várias das sessões do seu penitencial oferecem um desenho etnográfico completo de superstições populares contemporâneas e não uma repetição monótona dos textos antigos? A composição do seu penitencial foi parte integral das tentativas gerais de Burcardo organizar a diocese de Worms, ele possuía objetivos práticos (GUREVICH, 1990, p. 36).¹⁰⁵

De fato, ao falarmos especificamente do *Corrector* a questão se torna mais complexa. Como já vimos no capítulo anterior, Burcardo retira grande parte do material para o seu questionário do *Libri duo*, de Regino. No entanto, a obra de Regino consiste em cerca de quarenta perguntas, enquanto o questionário de Burcardo contém mais de cento e noventa. Algumas das questões do *Libri duo* se desdobram, no *Corrector*, em diversas questões específicas. Grande parte das questões relativas às práticas sexuais, contudo, não possuem fontes identificáveis: “[...] no questionário de Burcardo encontramos um rico material para o qual fonte alguma pôde ser identificada, incluindo as conhecidas descrições em detalhes de rituais mágicos e práticas sexuais” (KÖRTNGEN, 2006, p. 110).¹⁰⁶

Körtngen (2006) sugere que essas perguntas tenham sido formuladas com base em experiências reais, ainda que não necessariamente retiradas da diocese de Worms. O historiador aponta para a posição de Burcardo dentro da diocese e sugere que “o bispo [...] estava em contato mais próximo com a realidade dos laicos, e particularmente a camada mais baixa do

¹⁰⁴ “Por un lado, destaca la repetición y caracteriza la ley canónica como *aspirational*, es decir que lo que proponía era una aspiración, los deseos de las autoridades, más que una realidad” (NEYRA, 2007, p. 7)

¹⁰⁵ “[...] how is one to explain medieval theologians and writers spending so much time and energy on copying texts without any correspondence to their own experience? Harmening includes among these detached copyists such an active ecclesiastical and political figure as Burchard of Worms, as if he too were completely dependent on Caesarius of Arles. But how can this be the case with the many sections of his penitential which offer entire ethnographic sketches of contemporary popular superstitions and not a monotonous repetition of ancient texts? The composition of his penitential was an integral part of Burchard’s general attempts at reorganizing the Worms diocese; it pursued practical goals” (GUREVICH, 1990, p. 36).

¹⁰⁶ “Firstly, it is mainly in Burchard’s questionnaire that we find the rich material for which no sources could be identified, including the well-known detailed descriptions of magical rites and sexual practices” (KÖRTNGEN, 2006, p. 110).

laicato, do que os autores dos penitenciais antigos haviam estado (KÖRTNGEN, 2006, p. 110),¹⁰⁷ o que pode sugerir que o contato com esses indivíduos fez com que Burcardo formulasse questões específicas para lidar com os problemas locais.

Estabelecemos, portanto, que Burcardo demonstra continuidade para com a tradição textual de citar os manuais de autoridade comprovada produzidos nos séculos anteriores. A repetição, porém, não deve ser vista como uma simples característica estilística do gênero textual, tornando o texto desconectado da realidade vivenciada pelo autor. Havia a necessidade da repetição pois os fenômenos descritos nos penitenciais antigos continuavam sendo relevantes. Ademais, Burcardo, assim como outros autores, faz uma série de adições originais – como as passagens referentes às práticas sexuais – além de alterações e acréscimos aos textos antigos. A partir disso, determinamos que as práticas listadas por Burcardo podem ter vindo de experiências reais com as quais ele se deparou em seu ofício de bispo, porém ainda podemos dizer que ele buscava um ideal e não que esse controle era efetivo, pois

textos produzidos em determinada época frequentemente repetem uma fonte anterior já que grande ênfase era colocada no precedente [...] a lei da igreja é geralmente aspiracional; ela representa somente aquilo que as autoridades queriam que acontecesse, por isso a confiança no precedente. Finalmente, a lei da igreja não era universal nesse momento (HAMILTON, 2001, p. 35).¹⁰⁸

Assim sendo, uma parte das práticas citadas no *Corrector* pode ter correspondido às ações correntes dos fiéis de sua diocese. No entanto, resta a questão: isso significa que o *Corrector* era utilizado no contexto confessional ou no contexto didático?

As pesquisas de Hamilton (2001) destacam o caráter didático, mas também jurídico e acadêmico do *Corrector*. Para a autora, sua principal função era educar bispos e clérigos da catedral local, ainda que não fosse consultado durante a administração da penitência:

a ênfase do *Decretum* na autoridade e a preocupação dos demais dezenove livros que cobrem tópicos como incesto e disciplina clerical sugerem que, como Regino, ele era destinado primeiramente para uma audiência de bispos e os clérigos de suas catedrais (HAMILTON, 2001, p. 29).¹⁰⁹

¹⁰⁷ “[...] the bishop and his associates were in much closer contact with the daily life of the laity, and particularly the lower strata of the laity, than the authors of older penitentials had been, hemmed in as they were by their monastic routine and principles” (KÖRTNGEN, 2006, p. 110).

¹⁰⁸ “Texts produced at a particular time often repeat an earlier source as great emphasis was placed on precedent... church law is usually aspirational; it represents only what the authorities wanted to happen, hence the reliance on precedent. Finally, church law was not at this time universal” (HAMILTON, 2001, p. 35).

¹⁰⁹ “The *Decretum*’s emphasis on authority, and the concern of its other nineteen books which cover topics such as incest and clerical discipline, suggest that, like Regino, it was intended primarily for an audience of bishops and their cathedral clergy” (HAMILTON, 2001, p. 29).

Essa seria uma tendência ainda mais proeminente durante os séculos X e XI, pois as principais obras canônicas do período estavam associadas a contextos episcopais. Essa afirmação, contudo, não corresponde à afirmação contida na *ordo* do *Corrector*¹¹⁰, que especifica a intenção de ensinar os clérigos, até os mais simples (*sacerdotem etiam simplicem*).

Körntgen (2006) discorda de Hamilton (2001) na medida em que ele acredita que o *Corrector*, ainda que fosse utilizado em um contexto didático, não se limitava à escola da catedral e tinha o intuito de chegar também ao baixo clero:

Ele [Burcardo] revelou que o propósito didático do livro era direcionado a uma audiência mais geral do que apenas da escola da catedral e que o trabalho deveria alcançar o padre local que tinha que ouvir a confissão e determinar penitências específicas (KÖRNTGEN, 2006, p. 115).¹¹¹

Segundo o autor, Burcardo esquematiza sua obra devido à preocupação com a aplicabilidade do questionário durante a confissão. Uma das *ordines* que constam no início do *Corrector* explicam o motivo pelo qual o questionário seria aplicado aos fiéis:

assim, o sacerdote, tendo visto qualquer vergonha, por outro lado, prossiga: “Talvez, caríssimo, não te venhas à memória neste momento tudo que tenhas feito. [Portanto], eu te interrogarei. Tenha cuidado para não presumir esconder alguma coisa por sugestão diabólica. Então, que se lhe interroge por uma série [de perguntas]” (*CORRECTOR*, 284-285).

No entanto, devido ao volume de perguntas – 194 no total – determinamos que o número total das perguntas não deveria necessariamente ser utilizado durante a confissão, mas que, devido ao caráter didático da obra, essas perguntas teriam o intuito de instruir àqueles que fossem realizar a confissão.

Tanto os manuais penitenciais quanto as *pastoralia* que vão surgir mais tarde tratam de práticas sexuais. No entanto, os manuais penitenciais produzidos até o século XI focam nesses aspectos muito mais do que os textos tardios. Em grande parte das obras “o número de cânones que lidam com o sexo como porcentagem do total é desproporcionalmente grande em

¹¹⁰ “[...] ele ensina a cada clérigo, até mesmo os simples, como pode vir a ajudar outrem: ordenado ou sem ordens, pobre, rico, garoto, jovem, senil, decrépito, saudável ou doente, de qualquer idade e de ambos os sexos” (*CORRECTOR*, p. 281).

¹¹¹ “He thereby revealed that the didactic purpose of the book was aimed at a more general audience than just that of the cathedral school, and that the work was meant to reach the local priest who had to hear confession and determine specific penances” (KÖRNTGEN, 2006, p. 115).

comparação àqueles que lidam com outros tipos de ofensas” (PAYER, 2010, p. 5).¹¹² Podemos nos perguntar, por que havia tanto interesse na regulação do comportamento sexual? Como vimos no capítulo anterior, a Reforma Papal foi significativa “como um amplo movimento de reforma moral, disciplinar e administrativa que atingiu toda a sociedade, e não apenas o papado e o clero” (KNOWLES; OBOLENSKY, 1983, p. 179). As práticas sexuais, relacionadas ao pecado da luxúria, sempre estiveram presente nos manuais penitenciais. Ao nos aproximarmos do século XI, contudo, elas tomam um espaço cada vez mais central como uma estratégia, por parte do clero, de diferenciar-se do restante da população e colocar-se como os únicos dignos de exercerem a autoridade.

3.2 REFLEXÕES SOBRE PECADOS, VÍCIOS E O DESEJO

Todas as práticas presentes no *Corrector* podem ser classificadas como pecado (*peccatum*). Porém, o que seria o pecado?

Em termos muito gerais, o pecado é o ato humano pelo qual o homem, enquanto criatura racional, se separa do bem, ou fim. Em um sentido mais específico, consiste na violação de uma lei que ele se comprometeu a observar. (MAGNAVACCA, 2015, p. 511).¹¹³

Nas tradições patrísticas medievais, o pecado difere do vício (*vitium*) na medida em que o pecado implica o ato, enquanto o vício é um hábito, ato contínuo.

Na Idade Média, a concepção e definição de “vício” está indissolúvelmente ligada a de seu oposto *virtus* [...]. Assim pois, dado que, ao menos no sentido ético, se caracteriza a virtude humana como o hábito operativo moralmente bom, o v[ício] é, fundamentalmente, um hábito da potência apetitiva ao mal (MAGNAVACCA, 2015, p.738).¹¹⁴

Burcardo não discorre sobre o conceito de pecado dentro do *Corrector*, porém dedica o capítulo seis aos oito vícios capitais. No início do capítulo Bucardo atribui esse capítulo ao Penitencial de Teodoro. No entanto, pesquisas de Hoffmann e Pokorny (1991) apontam que

¹¹² “The number of cannons dealing with sex as a percentage of the total is disproportionately large in comparison to those dealing with other types of offence” (PAYER, 2010, p. 5).

¹¹³ “En términos muy generales, el pecado es el acto humano por el que el hombre, en cuanto criatura racional, se separa del bien o fin. En sentido algo más específico, consiste en la violación de una ley que se há comprometido a observar” (MAGNAVACCA, 2015, p. 511).

¹¹⁴ “En la Edad Media, la Concepción y definición de “vicio” está indisolublemente ligada a las de su opuesto *virtus* (véase *virtus* 2.). Así pues, dado que, al menos en sentido ético, se caracteriza la virtude humana como el hábito operativo moralmente bueno, el v. es, fundamentalmente, un hábito de la potencia apetitiva al mal” (MAGNAVACCA, 2015, p. 738).

essa passagem não faz referência ao Penitencial de Teodoro e sim ao *Libri duo*, de Regino de Prüm.

Como já vimos, ao compor sua obra Burcardo tinha a intenção de fornecer informações fundamentais para a confissão e a penitência e uma de suas principais preocupações era fornecer informações legítimas, tendo como base obras de autoridade comprovada. Por esse motivo Burcardo modifica a referência de certas passagens, atribuindo-as a obras tidas como de maior autoridade. Em várias passagens é possível ver a alteração da autoria das referências, sempre buscando atribuí-las a uma dessas três obras: o Penitencial Romano, o Penitencial de Beda ou o Penitencial de Teodoro, obras citadas no prefácio. Austin (2008) nos certifica de que Burcardo não estaria “corrigindo” as inscrições de Regino de Prüm e fornecendo a referência correta, pois não haveria um padrão nessas atribuições que correspondesse às obras originais “ele parece ter adicionado qualquer um dos três nomes de forma arbitrária” (AUSTIN, 2008, p. 120).¹¹⁵

A noção de pecado durante a Alta Idade Média é, em grande parte, inspirada pelas teorias de Agostinho de Hipona. Segundo o pensamento agostiniano, o indivíduo deseja tudo aquilo que lhe é ausente. No entanto, o livre arbítrio e a imperfeição, características intrínsecas da humanidade, fazem com que tal desejo seja direcionado ao fútil e efêmero. Desse modo o indivíduo se afasta de Deus e adentra o âmbito do pecado (RUST, 2013, p. 186). Leandro Rust (2013) utiliza o conceito de desejo para definir aquilo que era o negar da *auctoritas*

No instante em que o desejo começava a consumir desgovernadamente a habilidade de decidir, ele deixava de ser questão pessoal e tornava-se político. Pois sua ação devastava a vida comum, despertava a indiferença perante as regras e as proibições. Ele entorpecia o discernimento e semeava uma incapacidade de distinguir os lugares e as funções cabíveis a cada pessoa no interior da sociedade cristã. [...] tornavam compreensível aos homens de sua época a causa da inadequação pública de um cristão, fosse ele um rei ou um “povo”: ao desejar, eles tornavam-se incapazes de obedecer, pois teimavam em optar, escolher. Gravada como *voluntas*, *desiderium*, *concupitus* ou *libido*, aquela era a ideia cabível para descrever o que levava o “outro” a agir quando o que se esperava dele era passividade [...] Os partidários papais operavam aqui uma transfiguração histórica. Convertiam a negação social da autoridade, sua falta e seu vazio, em uma presença semântica: a visão de um arqui-inimigo metafísico, “o desejo” (RUST, 2013, p. 195-198).

O autor não se refere especificamente ao desejo sexual, mas a reflexão acerca do desejo é fundamental para compreendermos a ideia de pecado em Burcardo bem como os mecanismos utilizados pelos reformistas para estabelecer sua autoridade. Todos aqueles que sucumbiam ao desejo – seja ele sexual, ou de poder – ainda estavam ligados às amarras

¹¹⁵ “He seems to have added one of the three names arbitrarily” (AUSTIN, 2008, p. 120).

mundanas e, portanto, não eram dignos de exercer a *auctoritas*. Retornemos à oposição entre “reino da carne” e “reino do espírito”, que mencionamos no capítulo anterior.

Segundo Le Goff (1992, p. 153) a construção discursiva do que ele denomina “nova ética sexual” se inicia no século IV, quando ocorre a difusão de uma série de conceitos tais como: carne, fornicção, concupiscência, entre outros. Segundo ele é a partir desse momento que ocorre o endurecimento da oposição carne e espírito: “a mudança do sentido de *caro*, humanidade assumida pelo Cristo na Encarnação, para o de carne fraca, corruptível, e o de carnal para sexual” (LE GOFF, 1992, p. 153). Designar algum aspecto da natureza humana como *caro* (carnal) também passa a ter o sentido da sexualização dessa mesma natureza.

O desejo era necessariamente ligado ao reino da carne, enquanto aqueles tidos como dignos de exercer a *auctoritas* deveriam pertencer somente ao reino do espírito, somente à manifestação do reino do espírito, ou seja, à Igreja. Deste modo, qualquer obstrução da autoridade laica agora estaria dotada de sentido. Para o clero, por outro lado, a supressão dos sentimentos carnis também ganhava um sentido religioso. O controle das pulsões não se tratava de um ato contra sua própria natureza, mas de uma tentativa de transcender e chegar mais perto do divino.

Neste capítulo, Burcardo cita os oito vícios capitais e explica por que eles são considerados como tal. Seriam eles: soberba (*superbia*), vaidade (*vana gloria*), inveja (*invidia*), ira (*ira*), tristeza (*tristitia*), avareza (*avaritia*), gula (*ventris ingluuia*) e luxúria (*luxuria*). De acordo com Neyra (2010, p. 114), a primeira enunciação da lista dos vícios capitais teria sido feita por João Cassiano¹¹⁶ em uma ordem crescente de gravidade, com a soberba figurando por último, pois seria ela a origem de todos os demais vícios. Mais tarde Gregório Magno¹¹⁷ também escreveu sobre os vícios capitais, porém ele vai reduzi-los a sete, buscando obter a

¹¹⁶ João Cassiano (360-435) foi um teólogo proeminente durante a Antiguidade Tardia, principalmente quanto à estruturação dos mosteiros. Fundou o Mosteiro de São Vítor, em Marselha, e escreveu diversas obras teológicas entre as quais *De coenobiorum institutis*, em 419. Nessa obra de cunho normativo, João Cassiano busca erradicar os vícios do âmbito monástico. A lista de oito vícios capitais, segundo João Cassiano seria: gula, fornicção (*fornicatio*), avareza, ira, tristeza (*tristitia*), langor (*accedia*), vaidade e soberba. Para mais informações sobre João Cassiano, ver: PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. **Da institucionalização do monacato à monaquização do episcopado na Provença de João Cassiano e dos Ierínianos (séculos IV e V)**. 2010. 180 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280777>. Para mais informações sobre os pecados capitais em um contexto penitencial ver: McNEILL, John T.; GAMER, Helena M. **Medieval handbooks of penance: a translation of the principal libri poenitentiales and selections from related documents**. New York: Columbia University Press, 1990 (1938).

¹¹⁷ Além do *Liber regulae pastoralis*, citado anteriormente, Gregório também escreveu a obra *Moralia*, na qual ele lista sete pecados capitais. A lista de Gregório de dá da seguinte forma: soberba, inveja, ira, tristeza, avareza, gula e luxúria (*luxuria*). Para mais informações sobre Gregório Magno, ver: CHARRONE, João Paulo. **Construindo a Hegemonia na Alta Idade Média: Gregório Magno e as Monarquias Ocidentais**; 2017; Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1960.pdf>

simetria com as sete virtudes cardeais. McNeil e Gamer (1990, p. 341-342) apontam que a ordem em que os pecados são listados corresponde à do penitencial de Pseudo-Teodoro e é idêntica à tabulação feita por F. H. Dudden¹¹⁸ em um estudo sobre Gregório Magno. Neyra (2010) acaba por concluir que existe na obra de Burcardo uma indiscutível influência gregoriana, ainda que Burcardo escolha manter a listagem de oito pecados, como Regino e Cassiano:

Se considerarmos a ordem em que se desenvolvem, a união de *acedia* e *tristitia*, e a troca de *fornicatio* por *luxuria*, a influência gregoriana é indiscutível. Sem embargo, o bispo de Worms fala explicitamente em oito vícios – igual a Regino e Cassiano (NEYRA, 2010, p. 115).¹¹⁹

Tanto Regino como Burcardo escolhem seguir a ordem da listagem dos pecados como fizera Gregório; no entanto, ambos escolheram manter separadas a soberba e a vaidade, pois elas não possuem a conotação bélica¹²⁰ que Gregório coloca em sua obra. A autora ainda acrescenta que a mudança da denominação *luxuria* para *fornicatio* também teria vindo de Gregório Magno.

remetendo-se mais uma vez a seu princípio acerca de que de um vício nasce outro, Gregório escreve que a excitação dos órgãos genitais é provocada por uma prisão de ventre, enchido devido a um excesso de alimento e bebida. Não é por acaso que precisamente o nosso autor faça a alteração do nome desse vício. Chamado antes de “fornicação”, a partir de Gregório se denomina “luxúria” derivado de *luxus*, a saber, excesso (MAGNAVACCA *apud* NEYRA, 2010, p. 115).¹²¹

O capítulo seguinte, capítulo VII, discorre sobre as virtudes que devem ser praticadas para que os vícios sejam superados. Nesse capítulo Burcardo pede ao penitente que ele tenha humildade perante Deus e recomenda as virtudes a serem seguidas “se a gula o tentou para que

¹¹⁸ DUDDEN, Frederick Holmes. **Gregory the Great: his Place in History and Thought**. New York, NY: Longmans, Green, and Co, 1905

¹¹⁹ “Si se considera el orden en el que se desarrollan, la unión *acedia* y *tristitia*, y el reemplazo de *fornicatio* por *luxuria*, la influencia gregoriana es indiscutible. Sin embargo, el obispo wormaciense habla explícitamente de ocho vicios – igual que Regino y Casiano” (NEYRA, 2010, p. 115).

¹²⁰ Magnavacca (2006) e Neyra (2010) apontam que as condições da vida monástica na época de João Cassiano eram diferentes das de Gregório Magno, portanto a *acedia* não era uma preocupação tão relevante quanto havia sido para o monasticismo oriental nos séculos anteriores. Para mais informações sobre Gregório Magno e a relação entre os vícios capitais e as imagens bélicas ver: MAGNAVACCA, Silvia. **Gregorio Magno: los vicios capitales, dimensión social e imagen bélica**. In: ZURUTUZA, Hugo; BOTALLA, Horacio (Comps.). **Gregorio Magno y su Época**. Homenaje al XIV Centenario de su muerte. Vol. III. Buenos Aires: Universidad de Filosofía y Letras, U.B.A., 2006

¹²¹ “Remitiéndose una vez más a su principio acerca de que de un vicio nace otro, Gregorio escribe que la excitación de los órganos genitales es provocada por una presión del vientre, henchido a causa de un exceso de alimento y bebida. No es casual que precisamente a nuestro autor obedezca el cambio de nombre de este vicio. Llamado antes ‘fornicación’, a partir de Gregorio se denomina ‘luxuria’, derivada de *luxus*, es decir, exceso” (MAGNAVACCA *apud* NEYRA, 2010, p. 115).

devorasse a si mesmo, siga a temperança; se [houve] luxúria, prometa a castidade” (*CORRECTOR*, p. 559).¹²² Nesse trecho o autor novamente retoma a ideia da penitência como remédio para a alma ao utilizar o princípio da escola metódica de medicina segundo o qual “contrários seriam curados pelos seus contrários” (*contraria contrariis sanatur*)¹²³.

3.3 A REGULAÇÃO DO PECADO DA *FORNICATIO* SEGUNDO O *CORRECTOR SIVE MEDICUS*

Dos 194 cânones presentes no *Corrector Burchardi*, 56 deles se referem a práticas sexuais. Um número considerável se pensarmos a abordagem de outros vícios também presentes no documento como o homicídio (32 cânones) ou o roubo e o furto (5 cânones), por exemplo.

Para que se compreenda o pensamento acerca das práticas sexuais que o *Corrector* buscava regular, é necessário que compreendamos alguns conceitos apresentados pelo autor na forma de subdivisões dentro de seu questionário. Não existem tratados medievais sobre o “sexo” ou “sexualidade” e nem mesmo equivalentes em latim para essa concepção. Assim é necessário partir do contexto medieval e dos conceitos utilizados pelo próprio autor.

Burcardo traz uma série de subdivisões com conceitos relevantes às práticas que ele buscava regular; no entanto, ele não oferece nenhuma definição para esses conceitos ao longo do Livro XIX. Para fins metodológicos, escolhemos organizar o presente capítulo de acordo com a ordem em que as práticas aparecem dentro do documento.

3.3.1. *De adulterio*

As autoridades cristãs, desde o princípio da história do cristianismo tentaram regular as condutas sexuais dos fiéis. As Epístolas Paulinas, um dos primeiros documentos cristãos,

¹²² “Si ventris ingluuies te ad deuorandum pertrahit, sobrietatem sectare. Si luxuriae, castitatem voue” (*CORRECTOR*, p. 559).

¹²³ Escola fundada por Themison da Laodicéia (123 – 43 a. C.), que se desenvolveu em Roma em cerca de 50 a.C. Themison é geralmente visto como fundador dessa escola, ainda que a ideia dos contrários seja anterior a ele. A escola teve o seu auge com os trabalhos de Sorano de Éfeso (98 – 117 d. C), que trabalhou em Roma e é citado por Tertuliano e Agostinho. O princípio dos contrários dominou a medicina no período clássico tardio e teria chegado aos penitenciais por meio de Cassiano, em suas *Collationes*. Séculos depois esse princípio vai aparecer no penitencial do abade irlandês Finian de Clonard, no Penitencial de Columbano, nos Penitenciais de Cumeano, entre outros, não sendo exclusividade de Burcardo, que apenas se insere na tradição textual dos penitenciais. Ver: McNEILL, John T.; GAMER, Helena M. *The penitentials*. In: McNEILL, John T.; GAMER, Helena M. **Medieval handbooks of penance: a translation of the principal libri poenitentiales and selections from related documents**. New York: Columbia University Press, 1990 (1938).

tratam de práticas sexuais e estabelecem que relações heterossexuais dentro do casamento eram o único tipo de relação permitido aos cristãos.¹²⁴

Mais tarde, diversos autores cristãos vão se debruçar sobre o tema. Dentre eles o que mais se destaca é Agostinho de Hipona (354-430). De acordo com a vertente agostiniana, as práticas sexuais quando da criação de Adão e Eva não eram iguais as da sua época. Os primeiros humanos não possuíam as mesmas concepções acerca do prazer e do desejo carnal do que os indivíduos de seu período. Portanto, o sexo como o conhecemos hoje é proveniente de um contexto de inerente desobediência e afronta a Deus. Assim, todos os indivíduos deveriam buscar uma vida pura, livre de desejos e atos sexuais.

O ideal, pensava-se, era a abstinência completa – o que poucos conseguiam atingir.

O matrimônio e a virgindade são dois bens: a segunda é maior; a sobriedade e a obediência são louváveis, a embriaguez e a desobediência são execráveis. É mais vantajoso possuir todos os bens, embora os menores, que possuir um grande bem juntamente com um grande mal: como nos bens do corpo é melhor ter a estatura de Zaqueu com saúde, que a estatura de Golias com febre (DOS BENS DO MATRIMÔNIO, p. 29).

Autores como Brundage (1987) e McLaughlin (2010) afirmam que casamento era algo aceito, ainda que não fosse ideal: “o sexo marital era uma concessão, eles acreditavam: Deus permitia que pessoas casadas fizessem sexo apenas para procriação, nunca por prazer (BRUNDAGE, 1987, p. 155).¹²⁵

Burcardo não nos oferece uma definição de casamento, porém trazemos aqui a definição de casamento de Duby (2011, p. 10):

um código de comportamento coletivo, de um conjunto de regras que aspiram a ser igualmente inquebráveis e que pretendem definir antes de tudo o estatuto respectivo do masculino e do feminino, repartir entre os dois sexos o poder e as funções, controlar em seguida esses eventos fortuitos que são os nascimentos, substituir à filiação materna, a única evidente, a filiação paterna, indicar finalmente entre todas as uniões possíveis, as uniões legítimas, ou seja, as últimas as únicas consideradas suscetíveis de garantir convenientemente a reprodução do grupo – em resumo: regras cujo objetivo é claramente instituir um casal, oficializar a confluência de dois “sangues” e também (mais necessariamente) organizar, para além da conjunção de duas pessoas, a de duas células sociais, de duas “casas”, a fim de que seja engendrada uma célula de forma semelhante.

¹²⁴ Ver: Romanos 1 :27; 1 Cor. 6:9-10,15-19 e 7:9-16; Efe. 5:21-23; 1 Tim. 1:10.

¹²⁵ “Marital sex was a concession, they believed: God allowed married persons to have sex only for procreation, never for pleasure” (BRUNDAGE, 1987, p. 155).

Como vimos anteriormente, na época da produção do *Corrector* o casamento ainda não se tratava de um sacramento e o celibato clerical ainda não era mandatório. No entanto, durante este período é nítida uma tentativa de normatização por parte da Igreja em diversos âmbitos que perpassam as relações interpessoais – a ver, as relações matrimoniais, de parentesco, sexuais – a fim de estabelecer uma diferenciação entre o clero e os leigos. Nos séculos seguintes o casamento vai passar a ser um dos pontos centrais dessa diferenciação sendo que temos os que “comandam” – bispos e padres – e os “casados” – os leigos (SCHMITT, 2002, p. 239). Ou, segundo Le Goff (1992, p. 160): “para estes o casamento, para aqueles a virgindade, o celibato e a continência. Um muro separa a pureza a impureza”.

As relações sexuais, portanto, perpassam tanto as relações matrimoniais quanto as relações de parentesco e, ao avançarmos rumo ao século XII, cada vez mais elas são alvos de tentativas de regulação por parte da Igreja. Segundo seus preceitos, as relações sexuais deveriam ocorrer somente em um contexto conjugal e somente com a pessoa com a qual o indivíduo fosse casado. Os Pais da Igreja não eram sempre precisos em suas definições e “usavam o termo ‘adultério’ indiscriminadamente para descrever o que era propriamente fornicação (ou seja, relações sexuais entre pessoas solteiras) bem como relações sexuais extramaritais entre pessoas casadas” (BRUNDAGE, 1987, p. 104).¹²⁶

Ainda assim, havia uma diferença entre o adultério cometido por um homem e o adultério cometido por uma mulher:

os homens também eram condenados legalmente pelo adultério; eles de maneira alguma passavam impunes. Ainda assim, sua pena era frequentemente mais leve, e o dano à reputação aos homens poderia ser bem menor do que às mulheres. Desde a Alta até a Baixa Idade Média, homens muito privilegiados, da realeza e da alta nobreza, podiam cometer adultério (contra seus próprios casamentos e aquele de suas parceiras) não somente sem punição, mas até sem a condenação dos cronistas eclesiais (KARRAS, 2017, p. 169).¹²⁷

Tal prática tem origem na concepção de que o adultério seria, como J. A. McCulloch explica no artigo sobre adultério na *Encyclopedia of Religion and Ethics*, de 1928: “a mulher, sendo concebida como pertencente ao homem, qualquer interferência [com ela] iria

¹²⁶ “[...] used the term ‘adultery’ indiscriminately to describe what was properly fornication (that is, sexual relations between unmarried persons) as well as extramarital sexual relations among married persons” (BRUNDAGE, 1987, p. 165).

¹²⁷ “Men were prosecuted for fornication and for adultery; they by no means always escaped scot-free. Yet their punishment was often lighter, and the reputational damage to men could be a good deal less than to women. From the early to the later Middle Ages, very privileged men, royalty and high nobility, could commit adultery (against their own marriages or those of their partners) not only without punishment, but even without condemnation by ecclesiastical chroniclers” (KARRAS, 2017, p. 169).

imediatamente ultrajar o senso de propriedade instintivo do homem” (McCULLOCH, 1928, p. 122).¹²⁸ Assim sendo, segundo o autor, o adultério seria uma contravenção em termos de propriedade e, portanto, só seria aplicável às mulheres.

As concepções de adultério da alta Idade Média têm origem em um amálgama das tradições germânicas e das tradições romanas. De acordo com Bullough (1997) os códigos germânicos relatam com frequência casos de adultério feminino; não porque eles seriam mais frequentes, mas sim porque “é mais um crime de propriedade do que sexual” (BULLOUGH, 1997, p. 6).¹²⁹ O homem, por outro lado, estava livre para ter relações sexuais contanto que não a fizesse com a esposa de outrem (BULLOUGH, 1997, p. 6).

A tradição romana, por sua vez, também via a mulher como uma espécie de propriedade. Segundo Bullough (1997, p. 6): “Homens casados podiam ter todo o sexo extramarital que eles desejassem; o adultério só existia para eles quando se envolviam com uma mulher casada”.¹³⁰ A tradição romana, no entanto, é vista como sendo mais lassa quanto ao adultério do que a germânica, tanto que o historiador romano Tácito escreve sobre a suposta estabilidade da família germânica frente à família romana. Mais tarde, a legislação romana tenta remediar essa situação com a criação de leis contra o adultério¹³¹ (BULLOUGH, 1997, p. 5).

Ademais, uma série de passagens bíblicas condenam o adultério, ainda assim com um foco maior em casos de infidelidade feminina. Desta forma, o adultério passou a ter nova importância para a sociedade medieval, pois não era somente a lei que o condenava, mas também as escrituras (WEBER, 2020, p. 326).

Uma diferença significativa entre o sistema adotado para definir o adultério na Idade Média é a culpabilidade por parte da mulher. Na lei canônica, tanto homens quanto mulheres eram culpados pela prática do adultério, sendo que alguns autores consideravam o adultério por parte do homem pior pois, como chefe de família, deveria ser mais virtuoso do que a esposa

¹²⁸ “Woman being conceived as belonging to man, any interference with her would immediately outrage man’s instinctive sense of property” (McCULLOCH, 1928, p. 122).

¹²⁹ “[...] it is more a crime of property than of sex” (BULLOUGH, 1997, p. 6).

¹³⁰ “Married men could have all the extramarital sex they desired; adultery only existed for them when they were involved with a married woman” (BULLOUGH, 1997, p. 6).

¹³¹ As punições para esse tipo de ato variam ao longo do tempo, sendo tratado inicialmente como um crime civil e exclusivamente feminino com a *Lex Iulia de adulteriis* e partindo para punições mais severas sob Constantino, que o tratava como um crime público passível de morte. De acordo com o costume germânico, o adultério também era considerado como um crime apenas feminino, pois causava a desonra do marido e punha em dúvida a legitimidade de sua linhagem. Nesse caso, o marido tinha direito de matar ambos os partidos sem consequências legais. No século XI, porém, o adultério era visto não como um crime legal, mas como um crime moral e era regulado por meio da penitência.

e servir de exemplo para os demais (BULLOUGH, 1997, p. 10). No entanto, na prática isso se dava de forma mais complexa não somente no âmbito do adultério

o campo da sexualidade masculina, nos limites da sexualidade lícita, não se restringe absolutamente ao quadro conjugal. A moral aceita, aquela que todos fingem respeitar, obriga evidentemente o marido a satisfazer-se apenas com sua esposa, mas não o força nem um pouco a evitar outras mulheres antes do casamento [...] nem depois, na viuvez (DUBY, 2011, p. 17).

Burcardo não oferece uma definição própria de “adultério” no *Corrector*, porém é possível observar que as perguntas do questionário se referem a pessoas casadas e condenam atividades sexuais extramaritais mesmo que somente uma das partes esteja em matrimônio. A penitência contudo, é mais severa caso ambos os indivíduos envolvidos fossem casados.

Assim, na primeira pergunta a respeito do adultério Burcardo se dirige a um homem solteiro que haveria cometido um ato sexual com a esposa de outrem: “Cometeste adultério com a esposa de outrem e tu não tens esposa? Quarenta dias a pão e água, que na fala comum se chama *carina*, com penitência pelos próximos sete anos” (*CORRECTOR*, p. 533).¹³² Como podemos ver, ainda que o indivíduo em questão não fosse casado, o ato era considerado como adultério. No entanto, na questão seguinte, ele se dirige a um homem casado que comete adultério com a esposa de outro. Nesse caso, a penitência passa a ser de quatorze anos “duas *carinas*, por quatorze anos seguidos, uma por ter tido outra em lugar de sua esposa e uma pelo adultério, que nunca deve passar sem penitência” (*CORRECTOR*, p. 533).¹³³

Seria possível inferir, portanto, que o adultério se trata do ato sexual com a esposa de outrem? Ao analisarmos as questões do item *idem adulterio*, mais adiante, é possível concluir que não. No entanto, as questões anteriores demonstram uma herança da tradição romana e germânica que, conforme vimos anteriormente, condenavam as relações sexuais com a esposa de outrem por infringir a propriedade e, conseqüentemente, a linhagem de outro homem. Ademais, segundo Weber (2020, p. 329):¹³⁴

se a relação de parceria entre duas pessoas casadas é rompida por outra pessoa, então ocorre o adultério. Se essa pessoa mesma é casada, então outro caso de adultério é

¹³² “Moechatus es cum uxore alterius, tu non habens uxorem? XL dies in pane et aqua, quod in communi sermone *carina* vocatur, cum septem sequentibus annis poeniteas” (*CORRECTOR*, p. 533).

¹³³ “[...] duas *carinas*, cum quatuordecim sequentibus annis poeniteres debes, unam quia super uxorem tuam alteram habuisti, ecce unum adulterium, et nunquam debes esse sine poenitentia” (*CORRECTOR*, p. 533).

¹³⁴ “If the partner relationship between the two married people is broken apart by another person, then adultery has occurred. If this person himself or herself is married, then another case of adultery is added to this – namely the breach of the partner relationship between the adulterer and his or her marital partner” (WEBER, 2020, p. 329).

somado a esse – nomeadamente a quebra do relacionamento de parceria entre o adúltero e o seu parceiro ou parceira.

Assim, o adultério não ocorre somente quando há o ato sexual com a esposa de outro homem. Um homem casado que tenha relações sexuais com uma mulher solteira também está cometendo adultério. No entanto, é mais sério quando ambas as partes são casadas e a duração da penitência reflete esse aspecto.

A primeira questão do item *idem adultério* se refere a cometer adultério com a irmã da esposa. Nesse caso, Burcardo estabelece que a penitência deve ocorrer durante o resto da vida. Na questão seguinte, Burcardo pergunta ao homem se a irmã de sua esposa entrou em sua cama, que, sem saber, a tomou por sua esposa e teve relações sexuais com ela. Nesse caso, o marido estaria livre para retornar à esposa após o fim da penitência, “mas a adúltera deve cumprir a punição devida e se privar do matrimônio para todo sempre” (*CORRECTOR*, p. 543).¹³⁵

Ao analisarmos a totalidade das questões sob a categoria de *adulterio* e *idem adulterio* é possível perceber três elementos. Em primeiro lugar, a) as questões, a penitência e o termo “adultério” são direcionadas àqueles que iniciaram o ato sexual, possivelmente porque seria esse o indivíduo buscando a confissão; b) a penitência é mais severa se ambas as partes forem casadas e, por fim, c) a penitência se torna ainda mais severa quando existe algum parentesco entre as partes.

3.3.2. *De fornicatione*

A segunda categoria de práticas sexuais presente no documento é *fornicatione*. O bispo não oferece uma definição própria do termo, porém temos que:

todas as relações sexuais fora do casamento eram consideradas fornicação. Os escritores da patrística sabiam que a fornicação era excessivamente comum, mas eles também a viam como uma grave falha moral. Nenhuma experiência sexual, exceto por relações maritais, era possível sem o pecado (BRUNDAGE, 1987, p. 103-104).¹³⁶

Assim, o termo *fornicatione* se refere a qualquer relação sexual fora do casamento. Alguns autores, a exemplo de Brundage (1987), trazem a noção de “fornicação simples” que seria aquela na qual “nenhum dos indivíduos era casado” (BRUNDAGE, 1987, p. 165).¹³⁷ As

¹³⁵ “illa autem adultera, digna vindicta debet affligi et in aeternum coniugio priuari” (*CORRECTOR*, p. 543).

¹³⁶ “All sexual relations outside of marriage amounted to fornication. Patristic writers realized that fornication was exceedingly common, but they also viewed it as a grave moral failing. No kind of sexual experience, save for marital intercourse, was possible without sin” (BRUNDAGE, 1987, p. 103-104).

¹³⁷ “Simple fornication, where neither person was married” (BRUNDAGE, 1987, p. 165).

relações sexuais entre parceiros solteiros, contudo, não era necessariamente condenada. Isso talvez ocorra devido a ideia compartilhada por diversos autores medievais que consideravam o sexo e as excreções liberadas durante as práticas sexuais como necessárias para a saúde e para o equilíbrio dos fluidos corporais (CADDEN, 2010, p. 57). Ou seja, “assim como um espirro mantém o nível de fleuma em equilíbrio, o orgasmo regula o nível de superfluidades generativas”.¹³⁸ A retenção de fluidos, por outro lado, poderia causar problemas de saúde. Assim, práticas sexuais não eram necessariamente condenadas pelos pensadores medievais.

O matrimônio, portanto, era uma condição significativa ao analisarmos as práticas sexuais durante o século XI. Um total de 11 das 28 questões dentro das sessões “*de fornicatione*” mencionam o casamento como agravante ao pecado sexual cometido.

O matrimônio garantiria uma forma supostamente segura da reprodução do grupo e, para tanto contava com certas regras. Por ser o único contexto no qual a sexualidade era aceita, ela se torna parte central da relação matrimonial. Ainda de acordo com Duby (2011, p. 11):

Por um lado, esses interditos e esses ritos decorrem do profano. Por outro, eles decorrem do religioso, já que pela *copulatio* [cópula] entreabre-se a porta que dá para o domínio tenebroso, misterioso, terrificante da sexualidade e da procriação, isto é, para o campo do sagrado. O casamento se situa, conseqüentemente, no cruzamento de duas ordens, a natural e a sobrenatural.

O projeto de diferenciação entre clérigos e leigos vem também com a tentativa de regular. A Igreja vai estabelecer uma série de regras que devem guiar essas relações, simultaneamente afastando o clero das práticas consideradas como impuras e aos poucos cristalizando a ideia do casamento. Como já vimos, o casamento não era considerado um sacramento e, portanto, não era necessário que ele ocorresse em um espaço sagrado. Segundo a historiadora Ruth Mazo Karras (2017) clérigos encorajavam (*encouraged*) que os casamentos fossem acompanhados de uma bênção da igreja, embora não fosse necessário (KARRAS, 2017, p. 82). O ápice dessa interposição ocorre quando os sacerdotes passam a ser necessários para a realização da cerimônia do matrimônio:

os sacerdotes se intrometem pouco a pouco no cerimonial do casamento para sacralizar seus ritos, especialmente os de núpcias, acumulando em torno do leito nupcial as fórmulas e gestos destinados a expulsar o satânico e a conservar os cônjuges na castidade (DUBY, 2011, p. 19).

¹³⁸ “Thus, just as sneezing keeps the body's level of phlegm in balance, sexual release regulates the level of generative superfluities. Conversely, the retention of such substances causes imbalance and thus ill health” (CADDEN, 2010, p. 58).

Conforme avançamos em direção ao século XII, contudo, a distinção entre clérigos e laicos fica mais nítida, bem como a diferenciação entre o espiritual e o carnal. O casamento, por se tratar de uma relação que perpassa ambos espaços, passa a ser regulado com mais afinco por parte da Igreja. Tanto que não há no *Corrector*, contudo, uma pergunta e penitência correspondente para as relações sexuais fora do casamento, ou seja: a fornicação simples. Isso contrasta a ideia de que qualquer prática sexual fora do casamento era veementemente proibida pela Igreja. De acordo com Payer (2010, p. 13) “há inúmeras indicações de que a fornicação não era considerada um pecado sério”.¹³⁹ As únicas práticas sexuais entre pessoas não casadas encontradas nessa subdivisão possuem outros agravantes que qualificam a ação como desviante da norma, a principal delas sendo a consanguinidade.

3.3.2.1 Penitência sobre o incesto

Um total de 13 das 27 perguntas sob as categorias *de fornicatione* ou *item de fornicatione* se referem a relações sexuais com membros da família. O item *de incestu*, presente mais adiante no Livro XIX, não se refere ao incesto como o compreendemos hoje, mas como práticas consideradas como impuras.¹⁴⁰

O sétimo livro do *Decretum*, porém, também intitulado *De incestu*, discorre sobre relações de consanguinidade. De acordo com o bispo, todas as relações consanguíneas baseadas nos sete graus de parentesco mencionados por ele são proibidas (FIGURA 2).

FIGURA 2 –PARENTESCO NA EDIÇÃO DE 1549 DO *CORRECTOR*

¹³⁹ “[...] there are numerous indications that fornication was not taken to be a serious sin” (PAYER, 2010, p. 13).

¹⁴⁰ *Incestus*, do Latim, vem da junção do prefixo negativo *in* com a palavra *castus*, que significa casto, puro. Portanto, o termo *incestus*, no *Corrector*, não se refere à consanguinidade, mas a atos tidos como impuros no geral. O item *de incestu* possui apenas duas questões. Na primeira delas, o *Corrector* questiona o ato de ver a nudez de uma mulher. A penitência sugerida para esses casos não é muito severa: se fosse casado deveria passar cinco dias a pão e água e dois dias a pão e água caso fosse solteiro. A segunda pergunta é sobre o ato de se banhar com outras mulheres e vê-las nuas; nesse caso, a penitência seria um jejum de três dias a pão e água.

(BRUNDAGE, 1987, p. 89). Na literatura do período o tom adotado é severo; ainda assim, “até o fim do século IV o casamento com um primo de primeiro grau era lícito” (DE JONG, 1998, p. 107).¹⁴⁴

Isso ocorria porque no sistema romano, o grau (*gradus*) de parentesco na linha colateral era definido pelo ancestral em comum. Assim, irmão e irmã teriam um parentesco de segundo grau, e primos um parentesco de quarto grau. O sistema germânico (*generatio*), contudo, contava o número de gerações que separavam determinado indivíduo de um familiar em comum e foi esse o sistema adotado para definir o parentesco nos séculos seguintes. A adoção desse sistema ampliou a noção de parentesco, fazendo com que o número de parceiros sexuais em potencial fosse reduzido.

A partir do século VIII, a questão do incesto se torna mais evidente. Com Gregório III, inicia-se a ideia de que o parentesco se estendia até a sétima *generatio*, além disso os laços familiares espirituais – o apadrinhamento por meio do batismo – também passaram a ser suscetíveis às proibições do incesto (DE JONG, 1998, p. 107).

A tradição agostiniana, por sua vez, chega até Burcardo via Isidoro de Sevilha. Nos *capituli* IX e X do sétimo livro do *Decretum*, Burcardo cita as Etimologias de Isidoro de Sevilha: “[...] Isidoro repetiu Agostinho quando ele afirmou que *propinquitas* entre parentes de sangue ‘se esvai’ quanto mais distante é a relação, mas é ‘chamada de volta’ pelo matrimônio” (ROLKER, 2012, p. 150-151).¹⁴⁵ A perspectiva agostiniana também possui como ponto central a ideia da importância do vínculo social para além do círculo familiar, impedindo que a família se torne um círculo fechado dentro de si e, conseqüentemente, impedindo a prática da caridade para com outrem. Le Goff (1989) coloca que:

[Santo Agostinho] associa a obrigação de contrair matrimônio com pessoas com quem não se tenha laços de parentesco, ou seja, a obrigação da exogamia, à necessidade de garantir o vínculo social, de basear a coesão da sociedade na «caridade» e no amor que duas pessoas unidas pelo matrimônio devem sentir uma pela outra; as solidariedades de sangue, pelo contrário, fazem correr o risco de se colocar grupos familiares demasiado fechados uns contra os outros (LE GOFF, 1989, p. 195).

¹⁴⁴ “[...] until the end of the fourth century marriage with a first cousin remained licit” (DE JONG, 1998, p. 107)

¹⁴⁵ “Instead of linking the prohibited degrees to the biblical incest prohibitions, Isidore repeated Augustine when he stated that *propinquitas* among blood relatives ‘fades away’ the more distant the relation is, but is ‘called back’ by matrimony” (ROLKER, 2012, p. 150-151).

Essa concepção se torna relevante no *Corrector* na medida em que não é somente a consanguinidade que é passível das proibições do incesto, mas também a afinidade por meio do casamento.

Uma das questões, por exemplo, se refere à fornicação com uma mulher que depois se torna a esposa do irmão. Os dois homens devem fazer penitência por sete anos, nos dias estabelecidos, e depois disso podem casar-se. A mulher – presumidamente por ter tido um relacionamento com ambos os familiares – deve fazer penitência até a morte e não pode casar-se. Nesse caso, fica implícito que ambos sejam solteiros e que não haveria relações de sangue entre os indivíduos. Ainda assim, haveria um grau de afinidade entre as partes, o que torna a relação incestuosa de acordo com o sistema descrito anteriormente. Nas questões seguintes Burcardo também vai inquirir a respeito da *forticatione* com a esposa do irmão e, em outra questão, com a noiva do filho. Em ambos os casos aqueles que combinaram o ato sexual ao adultério devem fazer penitência até a morte.

O caráter da “poluição” causada pelas relações incestuosas, vindo da tradição bíblica e da lei romana; a concepção de parentesco por meio do sistema de *generatio*, do costume germânico; e a ideia de afinidade, da tradição agostiniana vão ser amalgamados por Burcardo no Livro VII e também no *Corrector* para construir seu pensamento sobre o incesto.

A noção de “poluição” – *pollutio* – é significativa para que compreendamos todas as proibições do incesto:

“poluição” não significa necessariamente uma sujeira detectável, mas sim um estado de impureza derivado de uma violação dos limites considerados como fundamentais em determinada sociedade. [...] A ideia de poluição é usada para delimitar esferas da vida que não deveriam ser unidas (DE JONG, 1998, p. 49).¹⁴⁶

Deste modo, aquilo que era impuro não deveria ter contato com a esfera do sagrado. Assim, uma pessoa que houvesse praticado atividades consideradas como “impuras” era inapta para o contato com o sagrado: construções sagradas, ações, rituais e até relacionamentos. Assim como o clérigo que após uma emissão seminal não poderia rezar uma missa, o laico que estivesse em um estado de poluição não poderia receber a comunhão. Como já vimos, as relações sexuais em geral eram consideradas impuras, e é por isso que mesmo as práticas sexuais entre pessoas laicas casadas possuíam restrições.

¹⁴⁶ “‘Pollution’ does not necessarily mean detectable dirt but rather a state of impurity, deriving from a violation of limits regarded as fundamental in a given society. [...] The idea of pollution is used to delimit spheres of life that should not be united” (DE JONG, 1998, p. 49).

Duas questões se referem à realização de práticas sexuais com “parentes espirituais”, ou seja, aqueles que não possuem laços de sangue, mas que possuem afinidade por meio do batismo. A primeira questão se refere à *fornicatione* com a madrinha (*commatre*) e a segunda com a afilhada (*filiola spiritali*). Em ambos os casos a penitência recomendada seria a separação entre os indivíduos e uma *carina* por sete anos consecutivos.

É relevante compreender os mecanismos utilizados para justificar essa proibição, já que as consequências biológicas¹⁴⁷ não se aplicam a esse caso.

Inicialmente os familiares espirituais eram vistos como próximos do batizado de uma maneira pura, por meio da graça divina e não de concepção carnal. Subsequentemente, na segunda metade do século VII e no século VIII, o relacionamento entre os pais de batismo e os pais biológicos da criança também foi levado à esfera espiritual. Assim, os pais espirituais e os naturais compartilhavam a criança e eram conectados pelo laço da graça, o que também demandava que eles não tivessem conectados por laços sexuais (LYNCH, 1986, p. 276)¹⁴⁸

Assim, o batismo era visto como a ocasião na qual uma nova família era criada: a família espiritual. As relações sexuais entre padrinhos e afilhados, portanto, eram quase tão impuras quanto aquelas entre pais e filhos. O ato de *fornicatione* com a própria mãe, por exemplo, recebe como penitência um jejum de quinze dias por ano a pão e água pelo resto da vida.

Entre outros atos incestuosos mencionados pelo documento estão a fornicção com a nora, pela qual ambos devem fazer penitência até a morte (*ad mortem poenitere debetis*); fornicção com a madrasta, pela qual ambas as partes devem se separar e não poderão se casar novamente; a fornicção com a esposa do irmão, pela qual ambos também devem fazer penitência até a morte; e, por fim, a fornicção com a noiva do filho que, em seguida, se casa com a mulher: o homem e a esposa devem fazer penitência até a morte e não poderão se casar novamente. Nesses casos, a penitência é mais severa pois além das relações consanguíneas ou de afinidade soma-se também a infidelidade de uma ou ambas as partes.

¹⁴⁷ Algumas coleções medievais, notadamente Benedictus Levita em seu *Capitularia spuria*, justificavam a proibição do incesto explicando os possíveis defeitos de nascimento: “Exhis autem procreari solent caeci, claudi, gibbi et lippidi sive alii turpibus maculis aspersi” (LEVITA, ed. Online, 179). Ou seja, “dessas uniões geralmente saem crianças cegas, corcundas, zarolhas ou manchadas por todos os tipos de enfermidade” (LEVITA, ed. Online, 179).

¹⁴⁸ “Initially the spiritual parents were perceived as related to the baptizee in a pure way, through divine grace and not through carnal begetting. Subsequently, in the late seventh and eighth centuries, the baptismal parents' relationship to the child's natural parents was also drawn into the realm of the spiritual. Thus the spiritual and natural parents shared the child and were bound together by ties of grace, which demanded that they not also be bound by ties of sex (LYNCH, 1987, p. 276).

Entre as penitências mais severas e detalhadas do *Corrector* está a de aceitar como esposa uma cognata. Burcardo determina que ambos devem separar-se,

pois os santos padres e seus santos estatutos de maneira alguma reservam vênias às relações incestuosas, e nem definem o número de gerações. Mas determinam que não é lícito a nenhum cristão aceitar como esposa [uma pessoa] da própria consanguinidade ou de cognação até que as gerações se recordem, se conheçam e a memória retenha. Pois como são Gregório disse: “Se alguém aceita como cônjuge uma consanguínea ou cognata própria, que seja excomungado¹⁴⁹” (*CORRECTOR*, p. 534-535).¹⁵⁰

Duby (2011, p. 16) aponta que o principal motivo para os casamentos endogâmicos seria econômico:

uma propensão, consciente ou não, à endogamia, a encontrar esposas entre as primas, entre a descendência de um mesmo ancestral, entre os herdeiros do mesmo patrimônio, cuja união matrimonial tende assim a reunir os fragmentos esparsos em vez de dissociá-los ainda mais.

O casamento possuía um significativo aspecto econômico que era levado em consideração para a escolha do parceiro ou parceira. Cabia à família fazer com que seus bens fossem passados adiante de maneira adequada e também conseguir uma “posição” respeitável para os seus descendentes. Uma maneira de atingir esse objetivo era o casamento entre familiares, que permitia a união do patrimônio familiar, bem como uma garantia para as gerações futuras (DUBY, 2011, p. 16).

Como abordamos anteriormente, Burcardo em seu Livro VII, condena as relações sexuais entre familiares ou cognatos até a sétima geração. Nessa passagem, contudo, ao citar Gregório II, Burcardo não define o número de gerações. Gagnon (2010, p. 116) afirma que “Essa passagem de Gregório [...] não está em contradição com o sétimo livro do *Decretum (De incestu)* onde Burcardo estabelece uma proibição até a sétima geração: é o princípio geral que

¹⁴⁹ Essa frase é atribuída ao Sínodo de Roma de 721, no qual Gregório II elaborou uma série de cânones restringindo o casamento, entre eles o casamento com a *commater*, ou seja, a mãe espiritual. Ver: MANSI, Giovan Domenico. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima Collectio*, vol. 12. Paris: H. Welter, 1901-1927, disponível em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1692-1769_Mansi_JD_Sacrorum_Conciliorum_Nova_Amplissima_Collectio_Vol_012_LT.pdf.html

¹⁵⁰ “[...] quia sancti Patres et sancta illorum statuta incestis conjunctionibus nil prorsus veniae reservant, neque numerum generationum definiunt. Sed id statuerunt, ut nulli Christiano liceat de propria consanguinitate seu cognatione uxorem accipere, usquem dum generatio recordaretur, cognosceretur, aut memoria retineretur. Quia sanctus Gregorius dicit: "Si quis de propria cognatione, vel quam cognatus habuit in conjugium duxerit, anathema sit" (*CORRECTOR*, p. 534-535).

guia suas decisões”.¹⁵¹ Deste modo, o princípio geral de que o casamento fica proibido até que as gerações se recordem não impede que Burcardo mantenha sua determinação a respeito da sétima geração. Nas frases seguintes ele censura os padres que oferecem penitência para o casamento consanguíneo, pois para Burcardo a penitência não é eficaz quando os indivíduos escolhem retornar ao estado de pecado.

Contudo, permanece a questão: por que Burcardo e a Igreja teriam interesse em regular as relações sexuais consanguíneas até a sétima *generatio*? De Jong (1989) analisa o contexto da legislação anti-incesto principalmente a partir do século VIII, quando um maior número de sanções passa a ser aplicado e chega a algumas conclusões relevantes.

A proibição do casamento até a sétima geração fez com que fosse necessária uma investigação nas práticas matrimoniais do laicato. A comunidade e os padres locais interviriam na busca dos antecedentes dos parceiros em potencial o que garantiria certo controle da Igreja sobre os casamentos (DE JONG, 1989, p. 46). Ao promover a necessidade da participação da Igreja em algo que normalmente seria privado amplia-se o esquema de diferenciação entre os clérigos e laicos – aqueles que casam e aqueles que não casam; aqueles fiscalizam e aqueles que são fiscalizados – há também uma afirmação da autoridade da Igreja. Esse fenômeno chega ao seu zênite com a fiscalização das núpcias (*nuptiae*). Conforme coloca Duby (2011, p. 21):

Publicidade, inquérito, – junto aos “parentes”, aos “vizinhos”, aos “*veteres populi*” [pessoas mais velhas] – mas, em primeiro lugar, junto ao padre, junto ao bispo, chamados assim, daí por diante, legalmente, a participar das cerimônias nupciais. Não apenas para benzer, para exorcizar, não apenas para moralizar, mas para controlar e autorizar. Para julgar. Portanto, para dirigir.

Contudo, ainda que o contexto de afirmação da autoridade episcopal seja relevante,

é uma coisa presumir que as leis anti-incesto contribuíram para o controle clerical das práticas matrimoniais ou do crescimento da riqueza eclesiástica, mas é outra completamente diferente creditar a Igreja da baixa Idade Média de promover uma política unificada contra o incesto que serviu para levar os interesses da própria instituição adiante (DE JONG, 1989, p. 49).¹⁵²

Ademais, a legislação por si só não seria capaz de criar um sentimento anti-incesto tão forte *ex nihilo* na população: Lynch (1986, p. 260) coloca que: “as leis da alta idade média

¹⁵¹ “Ce passage de Grégoire, visant un interdit absolu, n’est pas en contradiction avec le septième livre du Decretum (de incestu), où Burchard établit l’interdit à sept générations; il s’agit du principe général qui guide ses décisions” (GAGNON, 2010, p. 116).

¹⁵² “It is one thing to assume that anti-incest laws contributed to clerical control of marriage practices or the growth of ecclesiastical wealth, but it is quite another to credit the early medieval church with a unified policy against incest that served to further institutional self-interest” (DE JONG, 1989, p. 49).

sobre o assunto eram basicamente uma reação em vez de uma causa”.¹⁵³ Mesmo com um tabu cultural acerca do incesto, as leis e as medidas eclesiásticas – a exemplo da penitência – para combater os casamentos até a sétima geração, eles ainda ocorriam. Essa situação era especialmente significativa em vilas pequenas, nas quais as opções de parceiro eram limitadas, e também entre a nobreza.¹⁵⁴

De Jong (1989) conclui que essas medidas serviam simplesmente para diminuir o número de parceiros lícitos e, conseqüentemente, diminuir a atividade sexual entre os fiéis: “nesse contexto é mais fácil entender a extrema extensão da legislação sobre o incesto, pois ela também restringia a sexualidade legítima: o número de parceiros legais era drasticamente reduzido” (DE JONG, 1989, p. 52).¹⁵⁵ Restringir os possíveis parceiros para o casamento e, conseqüentemente, as práticas sexuais consanguíneas e por afinidade entra em acordo com a crescente tendência do período de tentar regular as práticas sexuais. Além disso, como vimos anteriormente, o parentesco era uma forma de controle da circulação de bens (RUST, 2013, p. 71), sendo que alguns autores afirmam que “quanto mais limites fossem colocados no casamento legal, maiores as chances de que não houvesse um herdeiro legal, para que as terras e os bens fossem deixadas para a Igreja” (MACCULLOCH, 2010, p. 372).¹⁵⁶ O controle do sistema de parentesco, portanto, pode ser visto como uma forma de tentativa de assertividade do poder da Igreja não somente no âmbito do privado, mas também em relação à propriedade no período que antecede a Reforma Papal.

3.3.2.2. Penitência sobre a masturbação

Ao falarmos sobre a masturbação no século XI, é importante ter em mente de que esse se trata de um conceito relativamente recente. No penitencial de Burcardo de Worms não há a palavra “masturbação”. Em diversos manuais penitenciais tal prática é descrita por meio de diversas expressões a exemplo de *per se ipsum fornicaverit* (fornica consigo mesmo) no Penitencial de Columbano ou *propriis membris se ipsum violaverit* (se violou com seu próprio membro) na mesma obra (PAYER, 1984, p. 46).

¹⁵³ “The early medieval written law on the matter was basically a reaction rather than a cause” (LYNCH, 1986, p. 260).

¹⁵⁴ Para mais informações quanto ao incesto entre a nobreza ver: BOUCHARD, Constance B. Consanguinity and Noble Marriages in the Tenth and Eleventh Centuries. In: *Speculum*, Vol. 56, No. 2 (Abr., 1981), pp. 268-287. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2846935?origin=JSTOR-pdf>.

¹⁵⁵ “In this context it is easier to understand the extreme extension of legislation regarding incest, for this also restricted legitimate sexuality: the number of licit partners was drastically reduced” (DE JONG, 1989, p. 52).

¹⁵⁶ “The more limits were placed on legal marriage, the more chance there was of there being no legal heir, so that the land and wealth would be left to the Church” (MACCULLOCH, 2010, p. 372).

O bispo novamente utiliza o verbo *fornicatio*, mas em seguida adiciona uma descrição – mais detalhada, inclusive, do que as dos demais penitenciais do período – do ato:

fizeste a fornicação sozinho consigo próprio, como alguns o fazem, ou seja, pegaste o teu membro viril em tua mão, e conduziste o teu prepúcio, e moveste tua própria mão até que por meio desse prazer tu projetaste tua semente? Se o fizeste, [farás] penitência por dez dias a pão e água (*CORRECTOR*, p. 546).¹⁵⁷

Isso sugere uma distinção em relação às emissões noturnas, outro tópico bastante trabalhado pela literatura medieval.¹⁵⁸ Embora haja uma menção às emissões noturnas no *Decretum*, ela não aparece no questionário *Corrector*. Burcardo atribui a pergunta de Agostinho de Hipona sobre um clérigo que recebeu a eucaristia após emissões noturnas¹⁵⁹ e cita verbatim a resposta sugerida por Gregório Magno. Nesse capítulo do *Decretum* também é possível encontrar mais diretrizes quanto ao comportamento sexual dos clérigos, sendo que a emissão de sêmen dentro de uma igreja resultaria em uma penitência de vinte dias a pão e água.

Como vimos no primeiro capítulo, havia uma crescente preocupação com a pureza ritual do clero, que deveria estar livre da *pollutio* para realizar atividades tidas como sagradas ou adentrar lugares sacros. Como coloca Le Goff (1992, p. 160): “os líquidos impuros são banidos de um lado (os clérigos não devem espalhar nem esperma, nem sangue, e tampouco transmitir o pecado original procriando) [...]. A Igreja torna-se uma sociedade de celibatários”. Esse fenômeno também faz parte do processo de diferenciação entre cleros e leigos, como vimos anteriormente. O controle das pulsões sexuais visava primeiramente o clero e a tentativa de controle das relações entre os leigos surgiu como um subproduto do controle da Igreja em relação ao clero. Esse pensamento é visível nessa passagem da obra de Burcardo.

De acordo com as concepções tanto de Agostinho quanto de Gregório, as emissões noturnas são respostas fisiológicas da luta entre o corpo e a mente, a natureza humana e o sagrado e, portanto, involuntárias a não ser que sejam provocadas (MURRAY, 1997, p. 5). Ao se referir às poluições noturnas Burcardo utiliza a frase *dormiendo saepe semen effluere* (aquele que costuma liberar sua semente enquanto dorme). Na questão supracitada, contudo, Burcardo

¹⁵⁷ “Fecisti solus tecum fornicationem, ut quidam facere solent, ita dico ut ipse tuum virile membrum in manum tuam acciperes, et sic duceres praeputium tuum, et manu propria commoveres ut sic per delectationem semen a te proiiceres? Si fecisti, X dies in pane et aqua poeniteas” (*CORRECTOR*, p. 546).

¹⁵⁸ Para mais informações sobre as discussões relacionadas à emissão noturna ver: MURRAY, Jacqueline. Men's Bodies, Men's Minds: Seminal Emissions and Sexual Anxiety in the Middle Ages. In: **Annual Review of Sex Research**, n. 8, v. 1, 1997, pp. 1-26. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/10532528.1997.10559917>.

¹⁵⁹ “De presbyteris, quibus solet dormiendo saepe semen effluere: Si post illusionem, quae per somnium solet accidere, vel corpus Domini quilibet accipere valeat, vel si sacerdos sit, sacra mysteria celebrare” (*DECRETUM*, p. 275). “Sobre o presbítero, que tem o costume de liberar sua semente enquanto dorme: Se após as ilusões, que acontecem no sono, ou que aceita o corpo de Deus ou que celebra os mistérios divinos” (*DECRETUM*, p. 275).

utiliza o verbo *fornicatio* justamente porque sugere que a masturbação não se trata de uma reação involuntária, mas intencional.

Em geral, as restrições à masturbação masculina fazem referência a Onan. Destaca-se a legislação feita por Teodulfo, bispo de Orleans, datada de 813: “é chamado de impuro ou pecado detestável não se deitar naturalmente com uma mulher; onde lê-se que Onan, filho de Judá, foi golpeado por Deus quando, tendo adentrado sua esposa, ele lançou sua semente sobre a terra” (TEODULFO DE ORLEANS *apud* NOONAN, 1966, p. 162).¹⁶⁰ Gradualmente, a ideia da masturbação é dissociada do onanismo, sendo que a masturbação é vista como uma forma de excitação sexual enquanto o onanismo é visto como uma prática contraceptiva (PATTON, 1985, p. 137).

Na pergunta citada anteriormente, temos uma penitência de dez dias a pão e água, o que sugere que o onanismo não era visto de maneira particularmente negativa, ainda que fosse indesejável. A penitência é mais severa caso haja a masturbação mútua entre dois homens, passando a um jejum de trinta dias a pão e água.

Outra prática descrita pelo documento é a masturbação entre as coxas (*intra coxas fornicatione*) realizada por dois homens. A penitência recomendada é ainda mais severa do que a anterior, sendo necessário um jejum de quarenta dias a pão e água para que a penitência fosse completada. Burcardo também interroga a respeito da masturbação mecânica, com um pedaço de madeira perfurado (*lignum perforatum*), para tanto, novamente faz o uso da palavra *fornicatione*. A penitência recomendada é de um jejum de vinte dias a pão e água.

Salisbury (2010) afirma que as concepções medievais em relação à masturbação vêm das ideias da antiguidade a respeito da secreção dos corpos que foram, mais tarde, somadas às ideias presentes na Bíblia (Gênesis 38: 8-10) e às teorias de sexualidade agostinianas. Segundo a autora, os pensadores medievais herdaram uma visão particular da sexualidade masculina; nessa visão, a ideia do masculino era fortemente associada ao sêmen:

se o sêmen vem do cérebro e é a essência do homem, então a masculinidade é igualada à razão. O sêmen também era visto como muito puro e valioso. [...] Era feito da melhor e “mais pura substância” de um homem, e do sangue mais refinado. Essa atitude continuou a visão clássica que via no sêmen a essência e o melhor de um homem (SALISBURY, 2010, p. 89).¹⁶¹

¹⁶⁰ “It is called uncleanness or the detestable sin not to lie naturally with a woman, whence it is read that Onan, son of Juda, was struck by God when, having entered into his wife, he poured out his seed on the earth” (THEODULF OF ORLEANS *apud* NOONAN, 1966, p. 162).

¹⁶¹ “If semen comes from the brain and is the essence of a man, then masculinity is equated with reason. Semen was also seen as very pure and valuable. [...] it was made of the best “purest substance” of a man, and the most refined blood. This attitude continued the classical view that saw in semen the essence and the best of a man” (SALISBURY, 2010, p. 89).

Essa visão do sêmen como sendo algo valioso e intrinsecamente relacionado à natureza masculina vai influenciar, portanto, as recomendações quanto a masturbação. O sêmen deveria ser utilizado unicamente para a concepção e procriação, qualquer outro tipo de emissão tocava o âmbito do impuro.

A maioria dos teólogos concordavam que a masturbação era uma ofensa sexual relativamente menor. [...] Um dos motivos para essa leniência é que as pessoas tendiam a casar-se mais tarde na Idade Média, principalmente no Norte da Europa. Ainda que a masturbação fosse um pecado mortal, os clérigos estavam inclinados a tratá-la com gentileza porque, de toda as maneiras com as quais as pessoas poderiam lidar com seus desejos sexuais, a masturbação era o menos pecaminoso (STONE, 2017, p. 41-42).¹⁶²

Ainda que fosse considerada impura e digna de penitência, a masturbação masculina era vista com certa leniência, ao contrário do que algumas pesquisas conduzidas na primeira metade da década de 1980, como a de Patton (1985) afirmam. Segundo o autor “na Idade Média a masturbação era vista pela Igreja com horror, e colocada acima de outros pecados sexuais (PATTON, 1985, p. 137).¹⁶³

A penitência mais severa encontrada nas nossas referências é a de três anos encontrada no Penitencial de Columbano (BRUNDAGE, 1987, p. 600), o que talvez demonstre a preocupação em relação à masturbação em um contexto monástico, mas que não reflete um contexto mais amplo. Segundo Karras (2017, p. 171) “escritores medievais, ao menos do lado de fora dos mosteiros, parecem não se preocupar com ela [a masturbação], embora fosse proibida tanto na lei judaica quanto na lei cristã”.¹⁶⁴ Em geral, a masturbação entre os laicos parece ser vista como um pecado menor diante do adultério ou das práticas “contra a natureza”, como veremos adiante.

3.3.2.3 Penitência sobre a *fornicationem contra naturam*: homossexualidade e zoofilia

¹⁶² “Most theologians concluded that masturbation was a relatively minor sexual offense. [...] One reason for this relative lenity was that people tended to marry older in the Middle Ages, particularly in Northern Europe. Although masturbation was a mortal sin, the clergy were inclined to treat it gently because, of all the ways people might cope with their sexual desires, masturbation was the least sinful” (STONE, 2017, p. 41-42).

¹⁶³ “In the Middle Ages masturbation was regarded by the Church with horror, and placed above other sexual sins” (PATTON, 1985, p. 137).

¹⁶⁴ “[...] medieval writers, at least outside the monastery, do not seem to have been as concerned about it, although it was prohibited in Jewish as well as Christian law” (KARRAS, 2017, p. 171).

A homossexualidade é um tema que aparece repetidas vezes nos manuais penitenciais, ainda que não com essa denominação.¹⁶⁵ O conceito de “orientação sexual” é problemático no período pesquisado, pois a concepção de “sexo” ou “atividade sexual” estava ligada à reprodução e não à ideia contemporânea de orientação sexual. Assim, temos aqueles que reproduzem e aqueles que não são capazes de reproduzir.

Se os indivíduos medievais não pensavam em “homossexual” como uma categoria, eles tampouco pensavam em “heterossexual” como uma. Pode ser o caso de que a maioria dos homens medievais faziam sexo somente com mulheres e a maioria das mulheres faziam sexo somente com homens, mas seria errado atribuir a eles uma consciência de uma orientação heterossexual a não ser que encontremos evidência para isso (KARRAS, 2017, p. 9).¹⁶⁶

No entanto, muito da atividade heterossexual também não envolve a reprodução. Assim, por essa conceitualização não se tratar do foco da pesquisa e para fins de compreensão, escolhemos utilizar o termo homossexualidade quando aplicável, pois entendemos que o termo possui um potencial generalizador ainda que não seja a palavra utilizada pelo autor. Nos referimos, contudo, à atividade sexual em si e não qualquer noção de orientação sexual.

Os livros do período trazem a ideia de *fornicationem contra naturam* – fornicação contra a natureza – o que seria uma prática tão incomum que não aconteceria de forma natural entre os animais. Seu uso ficou mais conhecido pela passagem na Epístola aos Romanos

26: Por isso Deus os abandonou às paixões infames. Porque até as suas mulheres mudaram o uso natural, no contrário à natureza. 27: E, semelhantemente, também os homens, deixando o uso natural da mulher, se inflamaram em sua sensualidade uns para com os outros, homens com homens, cometendo torpeza e recebendo em si mesmos a recompensa que convinha ao seu erro (BÍBLIA, Romanos, 1, 26-27).

O historiador americano John Boswell (1980) atribui essa frase a Platão, *παρά φύαν*, porém critica o anacronismo das leituras feitas sobre a frase pois, segundo ele “o conceito de ‘lei natural’ não estava completamente desenvolvido até um milênio após a morte de Paulo e é

¹⁶⁵ O termo “homossexualidade” é atribuído a Károly Mária Kertbeny, e apareceu em formato impresso pela primeira vez em um panfleto anônimo de 1819. O termo “gay”, por outro lado teria origem em uma gíria da comunidade homossexual estadunidense, tendo aparecido pela primeira vez com esse significado no Oxford English Dictionary em 1932 (JOHANSSON; PERCY, 2010, p. 156). Outros termos continuam surgindo, pois existem diversas identidades distintas na comunidade LGBTQIA+.

¹⁶⁶ “If medieval people did not think of “homosexuals” as a category, they did not think of “heterosexuals” as one either. It may be the case that most medieval men had sex only with women and most medieval women had sex only with men, but it would be wrong to attribute to them a consciousness of a heterosexual orientation unless we find evidence for it” (KARRAS, 2017, p. 9).

anacrônico fazer essa leitura em suas palavras” (BOSWELL, 1980, p. 110).¹⁶⁷ Mais adiante, Boswell (1980) oferece sua própria leitura da ideia de *παρά φύαν* e conclui:

Romanos I não condenava o comportamento homossexual como “contra a natureza” no sentido de violação da “lei natural”. Nenhuma ideia clara de “lei natural existia no tempo de Paulo ou por muitos séculos depois. Para Paulo, as atividades em questão estavam *além* da natureza no sentido de “extraordinário, peculiar”, assim como era a salvação dos gentis, descrita na mesma frase (BOSWELL, 1980, p. 114, grifo do autor).¹⁶⁸

No entanto, é necessário tomar as afirmações do autor com uma certa ressalva. Sua obra *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* publicada pela primeira vez em 1980, parece ter se aproveitado da falta de estudos anteriores para criar a tese de que os cristãos não eram particularmente contrários a homossexualidade antes do século XIII.¹⁶⁹

A noção de “contra a natureza” também foi estudada por outros pesquisadores, a exemplo dos americanos Warren Johansson e William Armstrong Percy (2010). De acordo com ambos a fornicção contra a natureza estaria dividida em três categorias. A primeira delas seria a *ratione generis*, ou seja, por motivo de espécie; esse termo se refere à zoofilia. A segunda categoria seria a *ratione sexus*, por motivos de sexo, ou seja, relações sexuais entre pessoas que possuam os mesmos órgãos reprodutivos. E, por fim, e a *ratione modi*, por motivos de modo, o que corresponde às práticas sexuais entre pessoas de gêneros diferentes, mas em qualquer orifício que não pudesse levar à procriação.

Em diversos documentos todas as práticas citadas acima são chamadas de sodomia, de acordo com a passagem bíblica¹⁷⁰ da queda de Sodoma e também devido às proibições contidas em Levítico 18: 22-23, que condena as relações sexuais entre dois homens, bem como as relações sexuais entre seres humanos e animais.

¹⁶⁷ “The concept of “natural law” was not fully developed until more than a millennium after Paul's death, and it is anachronistic to read it into his words” (BOSWELL, 1980, p. 110).

¹⁶⁸ “Romans I did not condemn homosexual behavior as “against nature” in the sense of the violation of “natural law.” No clear idea of “natural law” existed in Paul's time or for many centuries thereafter. To Paul, the activities in question were beyond nature in the sense of “extraordinary, peculiar,” as was the salvation of the Gentiles, described with the same phrase” (BOSWELL, 1980, p. 114).

¹⁶⁹ A tese de Boswell (1980) se baseia na literatura homoerótica medieval, entre outras fontes, para criar a tese de que a visão contrária às atividades sexuais não provinha da Igreja e sim do poder laico. Embora seja um estudo significativo, e que ainda gera muitos debates, sua leitura deve ser feita com um grão de sal. Ver: BOSWELL, John. **Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century.** Chicago: University of Chicago Press, 1980, e também KUEFLER, Matthew. **The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality.** Chicago: University of Chicago Press, 2006.

¹⁷⁰ Gênesis 19.

Burcardo não utiliza os termos citados acima; no entanto, é possível observar que as práticas são tratadas e reguladas de maneira semelhante.

Fornicaste como faziam os Sodomitas, ou seja, introduziste teu pênis na parte traseira de um homem, assim realizando o coito com ele como faziam os sodomitas? Se tens esposa, e o fizeste uma ou duas vezes, farás penitência por dez anos nos dias determinados, um deles a pão e água. Se tens o costume de fazê-lo, farás penitência por doze anos nos dias determinados. Se fizeste um crime semelhante com teu irmão de sangue, deverás fazer penitência por quinze anos nos dias determinados (*CORRECTOR*, p. 546).¹⁷¹

A penitência recomendada é demasiado severa quando a comparamos aos demais atos estudados – com exceção, como já vimos, do casamento incestuoso. É significativo notar que Burcardo diferencia o ato ocorrido apenas uma ou duas vezes (*semel vel bis*) do ato contínuo, que ele qualifica como *vitium*, sendo este um agravante. Além disso, o ato sexual somado ao incesto também se torna um agravante, estendendo a penitência a até quinze anos.

Ademais, é relevante notar que em outros manuais penitenciais não há uma explicação do que se entende por sodomia, de modo que qualquer prática sexual que não seja vaginal seja considerada como tal. Burcardo, ao contrário do que outros autores do período faziam, descreve em detalhes o que ele entende por sodomia – isto é, a penetração anal entre dois homens. Isso também exclui qualquer prática heterossexual, de modo que o que Burcardo entende por sodomia seria uma prática exclusivamente homossexual.

No capítulo 56 do Livro VII, *De fornicatione*, do *Decretum*, denominado *De Sodomitico peccato*, também é possível ter uma ideia daquilo que Burcardo entendia por sodomia. Nesse capítulo, o bispo fornece informações sobre a penitência dessa prática, porém o capítulo não segue o formato de um livro penitencial, com perguntas e respostas. Burcardo se dirige apenas aos membros da Igreja, e determina penitências específicas de acordo com a hierarquia eclesiástica.¹⁷² Ainda que este não seja o foco da pesquisa, esse capítulo confirma a

¹⁷¹ “Fecisti fornicationem sicut Sodomitae fecerunt, ita ut in masculi terga et in posteriora virgam tuam immitteres, et sic secum coires more Sodomitico? Si uxorem habuisti, et semel vel bis fecisti, X annos per legitimas ferias poenitere debes, unum ex his in pane et aqua. Si in consuetudine habuisti, XII annos per legitimas ferias poenitere debes. Si cum fratre tuo carnali idem scelus perpetrasti, XV annos per legitimas ferias poenitere debes” (*CORRECTOR*, p. 546).

¹⁷² Esse capítulo encontra-se disponível no repositório digital da Universidade de Zurique, ver: *DE FORNICATIONE*:

http://www.mlat.uzh.ch/MLS/xfromcc.php?table=Burchardus_Wormaciensis_cps2&rumpfid=Burchardus_Wormaciensis_cps2,%20Libri%20decretorum,%20%2017a,%20%202056&id=Burchardus_Wormaciensis_cps2,%20Libri%20decretorum,%20%2017a,%20%202056,%20%20%20%20%2031&level=99&level9798=&satz=31&hilit e_id=Burchardus_Wormaciensis_cps2,%20Libri%20decretorum,%20%2017a,%20%202056,%20%20%20%20%2031&string=naturam&binary=&corpus=&target=&lang=0&home=&von=suchergebnis&hide_apparatus=1&inf rame=1&jumpto=31#31

hipótese levantada de que Burcardo via a sodomia como uma prática essencialmente homossexual, de modo que o sexo não vaginal não é identificado por esse nome, conforme veremos adiante.

Em seguida, Burcardo questiona nominalmente quanto às práticas de fornicção contra a natureza:

fizeste a fornicção contra a natureza, ou seja, fizestes o coito com homens ou com animais, isto é, com um cavalo, com uma vaca ou com um asno, ou com qualquer outro animal? Se o fizeste uma ou duas vezes e se não tens esposa com quem possas satisfazer sua libido, farás penitência por quarenta dias a pão e água, o que chamam de *carina*, pelos próximos sete anos e tu nunca ficarás sem penitência. Se, contudo, tens esposa, farás penitência por dez anos nos dias estabelecidos. Se, no entanto, tens costume de [cometer] esse crime, deverás fazer penitência por quinze anos nos dias determinados. Se o fizeste na juventude debes fazer penitência por cem dias a pão e água (*CORRECTOR*, p. 546-547).¹⁷³

A zoofilia, ou seja, a relação sexual com animais, é uma prática presente em diversas culturas e presente em diversas mitologias, notadamente a germânica e greco-romana. Em ambas é possível encontrar relatos sobre relações sexuais entre seres humanos e animais, na literatura germânica, inclusive, heróis eram descritos como fortes ou corajosos devido aos seus ancestrais animais (SALIBURY, 1994, p. 85). Na tradição clássica, por sua vez, é possível encontrar uma série de eventos nos quais a zoofilia ocorre. A obra mais significativa em se tratando dessa prática é a *De natura animalium*¹⁷⁴, de Cláudio Eliano.

As primeiras restrições contra esse tipo de prática iniciaram-se com os escritos patrísticos. A tradição jurídica germânica não traz nenhum tipo de sanção legal contra a zoofilia, ainda que fosse repleta de regulações sobre a vida cotidiana (SALISBURY, 1994, p. 87). Salisbury (1994) sugere que essa omissão poderia ter duas causas: ou essas práticas não ocorriam; ou as pessoas simplesmente não davam importância se elas ocorressem ou não. A autora aponta para a segunda hipótese como sendo mais provável, pois

¹⁷³ “Fecisti fornicationem contra naturam, id est ut cum masculis vel cum animalibus coires, id est cum equa, cum vacca, vel cum asina, vel cum alio aliquo animali? Si semel vel bis fecisti: et si uxorem non habuisti, quod adimplere tuam libidinem potuisses, quadraginta dies, in pane et aqua, quod carinam vocant, cum septem sequentibus annis poenitere debes, et nunquam sis sine poenitentia. Si autem uxorem habuisti, decem annos per legitimas ferias poenitere debes. Si autem in consuetudine habuisti illud scelus, XV annos per legitimas ferias poenitere debes. Si in pueritia tibi contigerat, C dies in pane et aqua debes poenitere” (*CORRECTOR*, p. 546-547).

¹⁷⁴ Cláudio Eliano (175 – 235 d.C) foi um autor e professor de retórica romano. O seu *De natura animalium* consiste em uma obra com 17 vinhetas de histórias sobre o mundo natural. Nessa obra é possível encontrar cerca de doze menções a atos de bestialismo entre humano e uma variedade de animais: cavalo, babuínos, cabras, cães entre outros. Curiosamente, em suas histórias, os animais geralmente iniciam as investidas sexuais (SALISBURY, 1994, p. 84-85).

primeiramente, parece improvável que em uma sociedade rural que esse tipo de contato com os animais não ocorresse e, em segundo lugar, assim que a legislação cristã começou a aparecer, proibições contra a zoofilia apareceram, o que sugere que a atividade acontecia (SALISBURY, 1994, p. 87).¹⁷⁵

No caso cristão, um marco vai ser o Concílio de Ancira¹⁷⁶, de 314, que estabelece uma série de penitências para aqueles que realizassem tal prática, de acordo com sua idade: quinze anos de penitência para jovens com menos de vinte anos de idade, vinte e cinco anos de penitência para pessoas casadas com mais de vinte anos e, por fim, para uma pessoa casada acima dos cinquenta anos de idade, ele ou ela só poderia receber a comunhão no final da vida (SALISBURY, 1994, p. 88).

A idade como fator mitigante das penitências é visível no discurso de Burcardo, que determina apenas cem dias a pão e água caso o ato tivesse sido praticado na juventude. Salisbury (1994, p. 89) aponta que essa característica provavelmente remete a uma herança da tradição jurídica germânica que “reconhecia a idade como fator mitigante para determinar penas por todos os tipos de crimes”.¹⁷⁷

Além da idade, o matrimônio, novamente, aparece como condição agravante para a penitência. Segundo a autora, a idade sugeria maior maturidade e responsabilidade e o matrimônio também; assim, o homem casado deveria canalizar suas energias para a relações dentro do casamento. Salisbury (2019) atribui essa lógica ao Concílio de Ancira, pois assim como o concílio, os penitenciais estipulavam que essa determinação servia para “qualquer um acima de 25 anos e casado” e que “os penitenciais acreditavam que o pecado era maior se um indivíduo violasse o laço marital por meio de relações sexuais com um animal” (SALISBURY, 2019, p. 352).¹⁷⁸

Burcardo segue essa norma ao aumentar uma penitência se quarenta dias para uma pessoa solteira para dez anos, caso o indivíduo fosse casado. Além disso, Burcardo retoma a

¹⁷⁵ “First, it seems unlikely in rural society that such animal contacts did not occur, and second, as soon as Christian legislation appeared, prohibitions against bestiality appeared, suggesting the activity was going on” (SALISBURY, 1994, p. 87).

¹⁷⁶ O Concílio de Ancira aconteceu em 314, na capital da Galácia. Estritamente falando, Ancira foi um sínodo local e não um concílio ecumênico. No entanto, mais tarde seus cânones foram considerados ecumênicos. Teria tido como principal intenção se dirigir a questão dos *lapsi*, mas também teve diversas resoluções quanto as práticas sexuais que vão ser de grande influência para os penitenciais insulares, que, por sua vez, influenciaram os manuais tardios. O concílio ocorreu, conforme os cânones apostólicos, na quarta semana depois da Páscoa (HEFELE, 2007, p. 199; CROMPTON, 2003, p. 154).

¹⁷⁷ “recognized age as a mitigating factor in determining penalties for all kinds of crimes” (SALISBURY 1994, p. 89).

¹⁷⁸ “Anyone over twenty-five and married, so did the penitentials believe the sin was greater if an individual violated the marital bond by having intercourse with an animal” (SALISBURY, 2019, p. 352).

questão do vício ao atribuir uma penitência mais longa àqueles que possuem o hábito (*autem in consuetudine habuisti*) de realizar tais atos.

Por que haveria a necessidade, por parte da Igreja, de proibir as relações sexuais com animais? De acordo com a autora, a severidade dessas penitências se baseia na preocupação patrística de diferenciar os animais dos seres humanos, bem como diferenciar os cristãos dos pagãos – que, como já vimos, tinham a zoofilia como parte central de sua literatura – e impedir que os humanos se rebaixem ao nível de racionalidade de um animal.

Os manuais penitenciais, novamente, se tornam fundamentais para a regulação dessas práticas. A zoofilia consta na maioria dos penitenciais, sendo que tanto Salisbury (1994) quanto Brundage (1987) destacam a presença dessas práticas nos manuais penitenciais devido ao caráter majoritariamente rural da sociedade medieval, na qual parceiros em potencial para relações sexuais eram restritos e animais domésticos eram facilmente encontrados.

Os primeiros penitenciais insulares tratavam da zoofilia como um pecado menor¹⁷⁹, geralmente associado à masturbação. Há uma mudança de pensamento quanto as relações sexuais com animais. As primeiras leis germânicas medievais viam os animais como sendo, primeiramente, propriedade e alimento: “tal atitude foi refletida na visão dos penitenciais irlandeses, que a relação sexual com animais era a mesma coisa que uma relação sexual com coisa alguma” (SALISBURY, 1994, p. 91).¹⁸⁰ Os penitenciais continentais mais tardios tendem a ver tais práticas como associadas à homossexualidade e por esse motivo as penitências nas obras tardias são mais severas.

Essa mudança de percepção também teria se iniciado com o Concílio de Ancira, que foi utilizado amplamente como referência para os manuais penitenciais insulares que, por sua vez, influenciaram os manuais penitenciais tardios da tradição continental. Essa visão passou por Martinho de Braga e chegando até o século IX, quando uma capitulária carolíngia cita Ancira ao igualar a zoofilia à homossexualidade (SALISBURY, 2019, p. 364).

Essa é uma tendência seguida por Burcardo, que denomina tanto as práticas homossexuais, como as práticas zoofílicas *fornicationem contra naturam*. Não fica claro, contudo, o motivo da aproximação entre zoofilia e homossexualidade. Salisbury (1994) sugere que essa mudança surge da maneira de ver os animais: “em vez de ser um objeto inanimado,

¹⁷⁹ O penitencial de Cumeano determinava uma penitência de 40 dias caso fosse jovem e um ano caso fosse adulto; o penitencial de Beda determinava um ano de penitência para um laico e dois anos de penitência para um monge; o penitencial de Egberto determina três anos de penitência, sem demais explicações. Nas obras tardias, as penitências começam a aumentar, chegando a 25 anos para adultos no penitencial de Halitgar (BRUNDAGE, 1987, p. 600)

¹⁸⁰ “[...] and this attitude was reflected in the view of the early Irish penitentials that sexual intercourse with animals was the same as sexual intercourse with nothing at all” (SALISBURY, 1994, p. 91).

irrelevante, o parceiro animal se torna exatamente isso, um parceiro em um ato não natural, assim como a homossexualidade” (SALISBURY, 1994, p. 91).¹⁸¹

O historiador Louis Crompton (2003), todavia, oferece uma hipótese mais plausível para essa aproximação. Como vimos no capítulo anterior, no século VIII os manuais penitenciais vão sofrer diversas críticas quanto a sua autoridade, culminando no Concílio de Chalon de 813, que proibiu o seu uso. De acordo com o autor, um dos motivos para essa denúncia contra os penitenciais seria: “por falhar em citar as autoridades escriturais, patrísticas e conciliares e por sua leniência, especialmente em relação à homossexualidade” (CROMPTON, 2003, p. 156-157).¹⁸²

Alguns anos mais tarde, no Concílio de Paris de 829, o Cânone 34 fala àqueles “cujos perpetradores admitem diversas poluições com homens e rebanhos” (*CONCILIUM PARISIENSE*, 1909, p. 634)¹⁸³ e novamente iguala a zoofilia à homossexualidade:

ainda que a miséria humana com frequência provoque o amargor do Criador [em vez de sua] incomparável doçura, devido ao excesso multifacetado de sua fragilidade, eles desobedecem a ele mais gravemente e criminalmente quando pecam contra a natureza. Pois nós lemos que, para que Ele tomasse conta dos seres humanos, o Senhor vindicou esses pecados de maneira terrível, de três maneiras. Que dentre todos os pecados que a espécie humana irremediavelmente cometeu desde o início da criação, acredita-se que é esse o pecado máximo – como mantêm certos professores – que provocou Sua ira, [Deus] disse: eu me arrependo de fazer o homem sobre a terra¹⁸⁴. Por esse motivo Ele extirpou toda a raça humana com um cataclisma, exceto oito almas. Ademais, devido a esse crime esqueletos foram queimados por um fogo celeste, e a raça de Benjamim¹⁸⁵ foi perfurada pela espada fraterna. Essas são as evidências [de Seu] vindicar e declara o quão detestáveis e execráveis são esses vícios contra a divina majestade (*CONCILIUM PARISIENSE*, 1906, p. 634).¹⁸⁶

Haveria uma mudança de percepção quando à gravidade das práticas homossexuais. Essa alteração não se deve a uma humanização dos animais com os quais as relações sexuais

¹⁸¹ “Instead of being an inanimate, irrelevant object, the animal partner became just that, a partner in an “unnatural” act, just as homosexuality was an act between two partners” (SALISBURY, 1994, p. 91).

¹⁸² “[...] were denounced by church councils for failing to cite scriptural, patristic, and conciliar authorities and for their leniency, especially with regard to homosexuality” (CROMPTON, 2003, p. 156-157).

¹⁸³ “quod patratores diversarum pollutionum quas cum masculis et pecoribus admittunt” (*CONCILIUM PARISIENSE*, 1909, p. 634).

¹⁸⁴ Gênesis 6:6.

¹⁸⁵ Juizes 20.

¹⁸⁶ “Cum miseria humana multifariis fragilitatis suae excessibus creatoris incomparabilem dulcedinem saepissime ad amaritudinem provocet, tunc gravius sceleratiusque in eum delinquit, quando contra naturam peccat. Hoc quippe peccatum tribus modis Dominum, ut res humanas curare videretur, terribiliter vindicasse legimus. Inter cetera manque peccata, que in exordio creationis mundi genus humanum inretractabiliter admiserat, hoc maxime peccato, ut quidam tradunt doctores, ad iracundiam provocatus dixisse creditur: Penitet me hominem fecisse super terram. Nam et ob id cataclysmo, exceptis octo animabus, cunctam generis humani fundirum delevit stirpem. Pro quo etiam scelete igne caelesti conflagrate infernique stirpis Beniaminae mucrone fraterno confossa sunt. Haec porro indicia et evidentes vindicte declarant, quam detestabile et execrabile apud divinam maiestatem hoc vitium extet” (*CONCILIUM PARISIENSE*, 1906, p. 634).

ocorriam, mas uma desumanização das práticas homossexuais. Qual seria, então, o motivo dessa mudança?

Crompton (2003, p. 158) aponta para as crises políticas enfrentadas por Luís, o Piedoso. Sarracenos invadiam o sul da península itálica e da Provença, hordas vindas da Bulgária surgiam a leste e povos da Escandinávia saqueavam o Norte do reino: “ao representar essas derrotas como um castigo divino, elas se tornam não um sinal da fraqueza do cristianismo, mas manifestações da ira de Deus” (CROMPTON, 2003, p. 158).¹⁸⁷ Deste modo, esse enquadramento das práticas “contra a natureza” vai influenciar a literatura dos séculos seguintes, que tratam tais práticas com maior severidade inclusive dentro da própria Igreja, culminando também na Reforma Papal.

3.3.2.4. Demais práticas sexuais

Além das práticas anteriores, cuja penitência era mais severa, o *Corrector* também traz uma série de questões em relação a práticas que eram vistas de maneira mais branda. Entre elas temos o *stuprum*. Não fica claro o que Burcardo compreendia por *stuprum*. A palavra, durante o período estudado, tinha a conotação de “deflorar” ou “causar desonra” o que poderia significar tanto uma atividade sexual violenta – ainda que de início tenha tido o consentimento da vítima – quanto a atividade sexual com uma virgem com a qual o indivíduo não estivesse casado (PAYER, 2010, p. 12; SAUNDERS, 1997, p. 244).

Brundage (1987, p. 173) considera que Regino de Prüm dedicou parte considerável de sua obra para discorrer sobre o estupro como o entendemos hoje e que para tanto se baseou nos escritos conciliares, cartas papais e capitulares. Como grande parte do penitencial de Burcardo foi retirada da obra de Regino, é possível inferir que ambos tinham a mesma compreensão quanto ao termo. Ademais, mais adiante há uma questão que se refere ao ato de “corromper” (*corrupisti virginem*) uma virgem, o que nos leva a crer que o termo *stuprum* tenha a conotação de ato sexual sem o consentimento da vítima.

Assim sendo, caso um homem solteiro perpetrasse o estupro a penitência recomendada seria de dez dias a pão e água. Para o ato de corromper uma virgem, por sua vez, recomendava-se um ano de penitência caso ambos se casassem mais tarde; caso não o fizessem a penitência seria de dois anos nos dias estabelecidos.

¹⁸⁷ “But by representing defeats as acts of divine chastisement, they became not signs of Christianity’s weakness but manifestations of God’s wrath. The mood was one of terror, a terror focused on a special class of sinners” (CROMPTON, 2003, p. 158).

Também há uma questão sobre a prática do *raptus*, que consistia

no rapto e violação de mulheres [o que] ainda era um problema urgente [...]. Ainda que *raptus* continuasse a significar qualquer tipo de rapto, quer a vítima tenha sido sexualmente molestada ou não, na época de Ivo de Chartres a lei canônica já tinha começado a igualar o rapto com a violação sexual (BRUNDAGE, 1987, p. 209).¹⁸⁸

Burcardo parece estar no limiar colocado pelo autor para essa definição de *raptus*, pois o autor coloca que a visão de *raptus* como um ato sexual só teria se cristalizado no final do século XI (BRUNDAGE, 1987, p. 209). Burcardo não especifica nenhum ato sexual em seu questionamento; contudo, a pergunta sobre o *raptus* encontra-se em meio a outras questões sobre práticas sexuais.

Raptaste a tua esposa, e trouxeste-a sem a vontade da mulher e sem a vontade dos pais? Se o fizeste não poderás tê-la, segundo a autoridade dos cânones, nem os cânones te permitirão que a tenha. Porém se ela não consentiu, ela terá a liberdade de se casar diante do Senhor. Tu deverás fazer penitência de quarenta dias a pão e água, ou seja, uma *carina*, por sete anos consecutivos [...] (CORRECTOR, p. 534).¹⁸⁹

O homem que cometeu o rapto deve fazer uma penitência relativamente severa, uma *carina* por sete anos consecutivos e não poderá se casar. Geralmente o foco do consentimento, nesses casos é entre o homem e a família da mulher; não entre o homem e a “vítima”. Aparentemente esses casos eram relativamente comuns e muitas vezes a mulher tinha a intenção de se casar com quem a raptou, o que tornava a punição desses casos difícil (BRUNDAGE, 1987, p. 148).

Conforme caminhamos em direção ao século XII e a ideia do matrimônio começa a cristalizar-se a Igreja passa a trabalhar a ideia do *consensus*, ou seja, o compromisso das almas:

essa troca espiritual em nome da qual, depois de São Paulo, o casamento pode se transformar na metáfora da aliança entre Cristo e sua Igreja; isso os impede com efeito para um caminho que leva à libertação das pessoas frente às obrigações familiares, fazendo dos esposais uma questão individual (DUBY, 2011, p. 19).

¹⁸⁸ “the abduction and ravishment of women was still an urgent problem in the reform period. Although raptus continued to mean any type of abduction, whether the victim was sexually molested or not, by the time of Ivo of Chartres, canon law had begun to equate abduction with sexual violation” (BRUNDAGE, 1987, p. 209).

¹⁸⁹ “Rapuisti uxorem tuam, et vi sine voluntate mulieris, vel parentum in quorum mundiburdio tenebatur, illam adduxisti? Si fecisti; nec illam habere debes, secundum canonum auctoritatem, nec aliam unquam canones te habere concedunt. Si autem illa consentiens non fuerat, in Domino licentiam habeat nubendi. Tu autem XL dies, id est, carinam, in pane et aqua poeniteas, et VII sequentes annos: et, quia legitima coniugia Dei praecepto sunt ordinata, et quia ex duobus corporibus unum ex Dei iussu conficitur, et quia non debet fieri legitimum coniugium nisi ex consensu amborum et parentum, tu, qui sanctum illud constitutum turbasti et violasti, sine spe coniugii permanes” (CORRECTOR, P. 534).

Assim, haveria haver um consenso entre aqueles que tinham a intenção de casar e também suas famílias. Ainda que o consentimento feminino não fosse o principal, a mulher ainda era parte significativa das relações familiares e “[...] é justo insistir na carga explosiva que, para as relações familiares e para as relações entre os dois sexos, representava a necessidade do consentimento, inclusive o das mulheres” (LE GOFF, 1989, p. 199).

Por fim, a questão seguinte questiona o fiel quanto ao ato de fornicar com uma freira. Tal pecado gerava como penitência uma *carina* por sete anos consecutivos. Não é possível saber por meio do documento o quão comum era essa prática à época de Burcardo, mas podemos ver que a penitência contra ela era relativamente severa. É possível encontrar documentação de períodos anteriores, porém, que estipulava penas ainda mais graves¹⁹⁰. Brundage (1987, p. 148-149) afirma que havia uma preocupação não somente em proteger as freiras de uma relação forçada, mas também impedir que elas fugissem de maneira voluntária – especialmente aquelas que haviam sido enviadas aos conventos pelos pais, contra sua vontade.

3.3.3 *De abusione coniugi*

Como já vimos, a única situação na qual a atividade sexual era permitida era dentro do casamento. Há quem diga, inclusive, que o casamento ideal deveria ser um livre de relações sexuais, um casamento casto.¹⁹¹ Ainda assim, os seres humanos necessitam da cópula para a reprodução da espécie, e o casamento é visto como um mal menor. Mesmo dentro do casamento o ato sexual era considerado impuro e, por esse motivo, ele vai ser passível de regulações. A Igreja propõe “uma moral da boa vida conjugal” (DUBY, 2011, p. 18).

De acordo com Duby (2011, p. 18), a Igreja possui um projeto.

Seu projeto: tentar retirar da união matrimonial essas duas corrupções maiores, a mácula inerente ao prazer carnal, as demências da alma apaixonada, desse amor selvagem no estilo de Tristão que os *Penitentiels* [penitenciais] procuram sufocar quando eles perseguem os filtros e as outras beberagens sedutoras. Quando se unem, portanto, os cônjuges não devem ter outra ideia na cabeça além da procriação. Se eles se permitem sentir algum prazer na sua união, ficam logo “maculados”; “transgridem”, diz Gregório, o Grande, “a lei do casamento”.

¹⁹⁰ Há registros de penas contra o estupro e rapto de freiras no Concílio de Lérida (546), no Concílio de Paris (614) e também do édito de Clotário II. Ver: WEMPLE, Suzanne. **Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500 to 900**. Filadélfia: University of Philadelphia Press, 1981.

¹⁹¹ Para mais informações sobre essa prática ver: MCGLYNN, Margaret; MOLL, Richard. Chaste marriage in the Middle Ages: it were to hire a greet merit. In: In: BULLOUGH, Vern; BRUNDAGE, James. **Handbook of medieval sexuality**. New York: Routledge, 2010. pp. 103-122.

À primeira vista, para um falante do português, a palavra *abusione* remete a uma associação imediata ao termo “abuso”; no entanto, não é esse o caso. O termo *abusio*, ou *abusione*, no genitivo, significa o mau emprego de algo, ou utilizar algo de maneira incorreta e remete a palavra “abusão” (GLARE, 1982, p. 171). Assim sendo, o segmento *de abusione coniugi* consiste em seis questões que oferecem penitência para práticas sexuais tidas como incorretas dentro do contexto conjugal.

As regulações quanto a essas práticas geralmente sugerem que deveria haver um período de abstinência sexual entre os cônjuges em datas determinadas. Como dizia Gregório de Tours (*apud* DUBY, 2011, p. 18-19): “que eles se abstenham de todo contato carnal durante os períodos sagrados, se não Deus se vingará”. Além de evitar certas datas, a própria escolha dos parceiros conjugais deveria seguir certas regras: como vimos anteriormente, os parceiros deveriam ter a aprovação dos pais e não poderiam ter laços consanguíneos ou de afinidade até a sétima geração. Ainda não havia uma ideia cristalizada do papel do casamento – tanto de laicos quanto de membros da Igreja – como sacramento durante o período estudado, mas é evidente que era uma questão relevante e que estava sendo amplamente discutida, em especial devido ao contexto da Reforma Papal (MCGLYNN; MOLL, 2010, p. 108).

As práticas sexuais dentro do casamento têm sido parte dos manuais penitenciais desde suas primeiras versões insulares. Contudo, com frequência os manuais não especificavam uma penitência para aqueles que não respeitassem essa norma (BRUNDAGE, 1987, p. 155). O autor continua:

Já no início do século XI, a abstinência periódica parece ser uma prática comum entre casais conscientes. A abstinência sexual agendada [...] marcava uma diferença essencial entre sexo conjugal e a fornicação. Ademais, crianças nascidas do coito durante períodos proibidos eram bastardas aos olhos de Deus, senão na lei humana (BRUNDAGE, 1987, p. 155).¹⁹²

Em geral, a abstinência deveria ser observada de acordo com dois fatores: ciclo fisiológico feminino e o calendário litúrgico. Quatro perguntas do questionário de Burcardo se referem à quebra da abstinência devido a esses fatores. Temos primeiramente

¹⁹² “[...] by the beginning of the eleventh century, periodic abstinence seems to have become common practice among conscientious couples. Scheduled abstinence from sex [...] marked an essential difference between married sex and fornication. Moreover, children born of intercourse during forbidden periods were bastards in God's eyes, if not in human law” (BRUNDAGE, 1987, p. 155).

Te uniste a tua esposa em tempo de menstruação? Se o fizeste, farás penitência a dez dias a pão e água. Se a tua mulher adentrar a igreja antes de ter seu sangue purificado após o parto, ela deverá fazer penitência por todos os dias que ela deveria ter se ausentado da igreja. No entanto, se tu te uniste a ela durante esses dias, farás penitência por dez dias a pão e água (*CORRECTOR*, p. 535).¹⁹³

Neste caso, há a proibição das relações sexuais durante o período menstrual feminino, provavelmente tendo como base as regras sobre pureza da Lei de Moisés somadas as crenças sobre os poderes nefastos da menstruação da tradição clássica, principalmente de Plínio, o Velho (BRUNDAGE, 1987, p. 156).

De acordo com essa tradição, o sangue menstrual era feito de impurezas residuais excretadas:

Já que eles acreditavam que as mulheres eram muito frias para queimar impurezas residuais, o sangue menstrual servia a essa função. Esse processo explicava por que as mulheres não tinham características secundárias que marcavam os homens: barbas, veias pronunciadas e, de acordo com Aristóteles, sangramentos nasais. Em homens, a matéria supérflua era expelida dessas formas, mas em mulheres era removida por meio da menstruação. Essa função purificadora da menstruação mostrava que o sangue menstrual era derivado da imperfeição; ele marcava a inabilidade do corpo de se tornar quente o suficiente para refinar o sangue. Ademais, isso significava que o sangue em si era tóxico, já que ele era constituído de impurezas brutas (SALISBURY, 2010, p. 89).¹⁹⁴

Por ser uma impureza, havia uma restrição não somente para a mulher que menstruava, mas também para o homem que se tornava impuro ao entrar em contato com ela. Le Goff (1989) menciona o caso do pregador Bernardino de Siena e o mercador Paolo da Certaldo, que discorrem sobre essa prática séculos mais tarde, segundo eles:

“se se gerar nesses períodos, nascerão filhos monstruosos ou leprosos” e que “nunca a criatura gerada nesse período nasce sem grande e terrível defeito”; além disso, a nódoa cairá sobre o pai que não respeitou a proibição: “E também te pode fazer muito mal a ti...” (LE GOFF, 1989, p. 202).

¹⁹³ “Unxisti te uxori tuae menstruo tempore? si fecisti, decem dies in pane et aqua poeniteas. Mulier tua si intraverit ecclesiam ante mundum sanguinem post partum, tot dies poeniteat, quot ecclesia carere debuerat. Si autem concubuisti cum ea his diebus, viginti dies in pane et aqua poeniteas” (*CORRECTOR*, p. 535).

¹⁹⁴ “Since they believed women to be too cold to burn off residual impurities, menstrual blood served this function. This process explained why women did not have secondary characteristics that marked males: beards, pronounced veins, and according to Aristotle, nosebleeds. In men, superfluous matter was expelled in these ways, but in women it was removed through menstruation. This purifying function of menstruation showed menstrual blood to be derived from imperfection; it marked the inability of the body to become warm enough to refine blood. Furthermore, this meant that the blood itself was toxic, since it was made up of unrefined impurities” (SALISBURY, 2010, p. 89).

Contudo, não é possível identificar se essa era uma crença contemporânea a Burcardo. Ainda assim, é possível identificar o caráter de impureza associado ao sangue menstrual. Burcardo impõe uma penitência de dez dias a pão e água para a atividade sexual com a esposa durante o período menstrual e mais dez dias de penitência durante o sangramento resultante do parto.

A pergunta seguinte se refere às relações sexuais realizadas durante a gravidez, ou como coloca Burcardo “quando a criança começa a se movimentar no útero ou quarenta dias antes do parto” (*CORRECTOR*, p. 535).¹⁹⁵ Nesse caso, a penitência recomendada é de um jejum de vinte dias a pão e água.

As proibições quanto à atividade sexual durante a gravidez eram comuns nos livros penitenciais e geralmente contava-se desde os primeiros sinais da concepção até o nascimento da criança (BRUNDAGE, 1987, p. 156). Burcardo, portanto, tem uma pergunta específica para esse caso: “te deitaste com tua esposa após manifestada a concepção?” (*CORRECTOR*, p. 535).¹⁹⁶ Nesse caso, enquanto a gravidez ainda não estivesse em um estágio avançado, a penitência era relativamente mais branda, um jejum de dez dias a pão e água.

Não é possível identificar com exatidão a origem das proibições quanto as relações sexuais durante a gestação pois, segundo Brundage (1987, p. 156) essa prática não tem precedentes nas escrituras. É ponto pacífico que tal prática é comum em diversas culturas “há um grande número de povos em todas as partes habitadas do globo entre as quais o coito com uma mulher grávida é estritamente proibido” (PLOSS; BARTELS; BARTELS, 1935, p. 442).¹⁹⁷

Ele levanta a hipótese de influências da antiguidade clássica amalgamadas às concepções medievais de poluição. Assim, a impureza resultava do fato que a gravidez veio da atividade sexual e essa impureza continuava latente durante toda a gestação. Payer (1993, p. 103), contudo, aponta novamente para a questão da procriação: era impossível conceber uma vez que a mulher estivesse grávida. Assim, a atividade sexual era desnecessária devido a essa impossibilidade física e, como tal, indesejável perante os olhos da Igreja.

Além disso, alguns documentos demonstram certa preocupação com a saúde do feto (LE GOFF, 1989, p. 202). Acreditava-se que qualquer atividade sexual durante a gestação poderia machucar o feto. Não encontramos nenhuma explicação contra essa proibição na obra

¹⁹⁵ “infans motum in utero fecerat vel saltem XL dies ante partum” (*CORRECTOR*, p. 535).

¹⁹⁶ “Concubuisti cum uxore tua post manifestatam conceptionem?” (*CORRECTOR*, p. 535).

¹⁹⁷ “there are a great number of peoples in all parts of the inhabited globe among whom coitus with a pregnant woman is most strictly forbidden” (PLOSS; BARTELS; BARTELS, 1935, p. 442).

de Burcardo, porém cerca de um século mais tarde, Graciano, em seu *Decretum*, cita essa passagem de São Gerônimo:

Certamente aqueles que dizem ter se unido às esposas para procriar pelo bem da república e da raça humana têm de, ao menos, imitar ao gado. Depois que o ventre de suas esposas incharem eles não deveriam destruir as crias, nem se apresentar às suas esposas como amantes, mas como maridos (SÃO GERÔNIMO *apud* PAYER, 1993, p. 103).¹⁹⁸

Ainda que Burcardo não nos forneça essa justificativa, trata-se de mais uma hipótese contundente para justificar a proibição das relações sexuais durante a gravidez, especialmente porque demonstra o mesmo raciocínio de Burcardo ao apontar o inchar da barriga da mulher grávida.

Em seguida temos duas perguntas a respeito das restrições das atividades sexuais devido ao calendário litúrgico. Realizar atividades sexuais no domingo resulta em uma penitência de quatro dias a pão e água (*CORRECTOR*, p. 535). Essa proibição provavelmente surge diante da crença de que “a atividade sexual era incompatível com o acesso a pessoas, lugares e coisas sagradas” (LYNCH, 1986, p. 265),¹⁹⁹ tradição presente na cultura greco-romana, mas também, e de maneira mais decisiva, no Antigo Testamento²⁰⁰.

Realizar atividades sexuais durante a Quaresma, por sua vez, gera uma penitência mais severa:

deves fazer 40 dias de penitência a pão e água ou doarás 26 moedas como esmola. Se ocorrer por embriaguez, farás penitência por 20 dias a pão e água; vinte dias antes do Natal e todos os dias do Senhor, além de todos os jejuns legítimos – em todos os aniversários dos apóstolos, em todas as festas principais e públicas – debes guardar a castidade. Todavia, se não a guardares, farás penitência por 40 dias a pão e água (*CORRECTOR*, p. 535-536).²⁰¹

¹⁹⁸ “Certainly those who say they have been joined with wives to procreate for the sake of the republic and the human race ought at least to imitate cattle. After the womb of their wife has swelled they should not destroy the offspring, nor present themselves to their wives as lovers but as husbands” (JEROME *apud* PAYER, 1993, p. 103).

¹⁹⁹ “[...] sexual activity was incompatible with access to holy persons, places, and things” (LYNCH, 1986, p. 265).

²⁰⁰ Êxodo 19:15; Deuteronômio 23:9-11; Levítico 18, entre outros.

²⁰¹ “XL dies in pane et aqua poenitere debes, aut XXVI solidos in elemosynam dare. Si per ebrietatem evenit, XX dies in pane et aqua poeniteas. Viginti dies ante Natalem Domini, et omnes dies Dominicos, et in omnibus legitimis ieiuniis, et in natalitiis apostolorum, et in praecipuis festis et in publicis, castitatem debes custodire. Si autem non custodisti, XL dies in pane et aqua poeniteas” (*CORRECTOR*, p. 535-536)

A Quaresma²⁰² seria um período no qual os fiéis deveriam se abster de diversas coisas, alimento, bebida e também das relações sexuais; além disso “períodos em que a igreja proibia que se celebrassem casamentos e recomendava, embora sem fazer disso uma obrigação, a continência” (LE GOFF, 1989, p. 202). Novamente se aplica a noção de poluição e de pessoas que teriam participado de atos sexuais se tornariam impuras, de modo que elas poluiriam uma festa sagrada. Somado a isso, temos o fato de que havia o costume de receber a comunhão na Páscoa e no Natal e era necessário que o fiel se abstinêsse para o recebimento da comunhão (BRUNDAGE, 1987, p. 159). É relevante ressaltar que a substituição do jejum pela esmola é um caso singular no documento, pois Burcardo oferece a redenção já na resposta do questionário e não ao final da obra, como ocorre com as demais perguntas.

Por fim, Burcardo questiona “te deitaste com a tua esposa ou com outra mulher por trás, à maneira de um cão? Se o fizeste, farás penitência por dez dias a pão e água” (*CORRECTOR*, p. 535).²⁰³

Segundo Payer (1980, p. 357) “as expressões latinas usadas para descrever as posições são *retro* e *in tergo* e resta pouca dúvida de que a última deve significar ‘sexo anal’”.²⁰⁴ O termo *retro*, contudo, apresenta um problema. Literalmente, o termo significa “por trás”, o que não significa que se trate de uma penetração não vaginal. Na obra de Regino, existem duas questões separadas, uma para a atividade sexual “por trás” e outra para o sexo anal. Burcardo utiliza uma única pergunta, de modo que não fica claro o que ele entendia por *retro*. Em outros penitenciais atribui-se uma penitência mais severa para a prática anal; o fato de que Burcardo utiliza somente uma questão e, conseqüentemente, uma penitência, deixa o significado do termo ainda mais ambíguo (PAYER, 1980, p. 357-358).

Todavia, é ponto pacífico que qualquer atividade sexual dentro do casamento que não tivesse como resultado a procriação era vista de maneira negativa pelos membros da Igreja (KARRAS, 2017, p. 185). Brundage (1987, p. 163) sugere também a hipótese de que essa restrição também buscava reduzir o prazer sexual, bem como demonstrava uma certa

²⁰² Brundage (1987) destaca que, ao contrário dos costumes contemporâneos, haveria três quaresmas durante o ano: uma no período anterior à Páscoa, uma no Advento – período anterior ao Natal – e outra próxima ao Pentecostes. Não haveria uma data definitiva para o início desses períodos de abstinência, de modo que sua duração vai variar de acordo com a região. Essa característica do calendário litúrgico fazia com que as atividades ficassem proibidas entre onze e treze semanas do ano somente por conta da Quaresma, sem contar os outros fatores já citados. (BRUNDAGE, 1987, p. 158). No entanto, não fica claro se esse sistema para a Quaresma era utilizado por Burcardo. Ele parece ter retirado essa passagem do questionário de Regino, que especifica a quaresma como “quarenta dias antes da Páscoa” (MCNEILL; GAMER, 1990, p. 318).

²⁰³ “Concubuisti cum uxore tua vel cum alia aliqua retro, canino more? Si fecisti, decem dies in pane et aqua poeniteas” (*CORRECTOR*, p. 535).

²⁰⁴ “The Latin expressions used to describe the positions are *retro* and *in tergo*. There is little doubt that the latter should be rendered ‘anal intercourse’” (PAYER, 1980, p. 357).

desconfiança em relação a qualquer prática não ortodoxa e Noonan (1966, p. 163) sugere que a noção de que essa posição seria “não natural”, ou similar a dos animais, seria pecaminosa. Payer (2010) apresenta uma ideia parecida:

as autoridades da Igreja medieval estavam preparadas para aceitar como “natural” somente o sexo conjugal conduzido naquela que os escritores modernos chamam de “posição missionário”, com a esposa em supino e o marido em cima dela. Relações em qualquer posição na qual a mulher fica acima do homem parecia aos canonistas como não natural, pois eles acreditavam que tal postura revertia a ordem apropriada do relacionamento entre os sexos por fazer com que a mulher fique superior ao homem (PAYER, 2010, p. 40).²⁰⁵

É possível notar que ainda que existam penitências mais severas, como aquelas direcionadas àqueles que tiveram relações sexuais na Quaresma, é possível notar que, em geral, as penitências para as atividades sexuais dentro do casamento são mais brandas. Isso se deve à crença de que a atividade sexual só poderia ocorrer em um contexto conjugal.

É importante ressaltar também que não é possível determinar se essas proibições eram respeitadas ou não e de que maneira elas eram vistas pela população laica. Elas não representam um controle efetivo, mas uma tentativa perante a Igreja não só de regular as práticas sexuais tanto de clérigos quanto do laicato, mas também de definir o papel do matrimônio e o que seria aceitável ou não dentro desse contexto.

3.3.4 *Specialiter ad feminas*

A partir da questão de número 151 há uma mudança no tom do documento. As perguntas agora são direcionadas especificamente às mulheres, sendo que várias delas se iniciam com a frase “fizeste como algumas mulheres o fazem” (*CORRECTOR*, p. 551).²⁰⁶

As informações sobre a atividade sexual das mulheres durante a Idade Média são escassas e, portanto, é difícil compreender as concepções acerca da sexualidade feminina, pois pouco se escreve sobre o assunto no recorte estudado. A própria categoria “mulher”, no entanto, parece ser definida, antes de mais nada, por seu aspecto sexual. Conforme coloca Klapisch-Zuber (1989, p. 22):

²⁰⁵ “Medieval church authorities were prepared to condone as “natural” only marital intercourse conducted in what modern writers usually call the “missionary position,” with the wife supine and the husband on top of her. Intercourse in any position where the woman lay or sat atop the man seemed to canonists “unnatural,” since they believed that such a posture reversed the proper order of relationship between the sexes by making the female superior to the male” (PAYER, 2010, p. 40).

²⁰⁶ “Fecisti quod quaedam mulieres facere solent” (*CORRECTOR*, p. 551).

se, para os homens da Idade Média, existe uma categoria “mulher”, durante muito tempo a mulher não é definida por distinções profissionais, mas pelo seu corpo, pelo seu sexo, pelas suas relações com determinados grupos. A mulher define-se como “esposa, viúva ou virgem”.

O que percebemos ao fazermos uma contraposição com as concepções a respeito da sexualidade masculina é que o ato sexual tinha uma função preponderantemente reprodutiva e qualquer atividade que desviasse da procriação era considerada negativa. O papel da mulher, portanto era se manter casta até o casamento e, depois do matrimônio, ser fiel de modo a assegurar a linhagem do marido e produzir herdeiros:

para a moça, o que se exalta e o que toda uma teia de interditos procura cuidadosamente garantir é a virgindade e, no que diz respeito à esposa, a fidelidade. Porque o desregramento natural desses seres perversos que são as mulheres comporta o risco, não havendo vigilância, de introduzir no seio da parentela, entre os herdeiros da fortuna ancestral, intrusos, nascidos de outro sangue, clandestinamente semeados, da espécie desses bastardos que os celibatários da linhagem disseminam, com expansiva generosidade, fora da casa ou entre os serviçais (DUBY, 2011, p. 17).

A maior parte das obras que chegam até nós, em especial durante o período tratado, foram escritas por homens, de modo que a visão feminina raramente é descortinada. Mesmo quando buscavam regular certas práticas femininas, o olhar masculino parece se interessar no comportamento feminino somente quando ele afeta aspectos da vida masculina. Segundo Karras (2017, p. 149):²⁰⁷

o comportamento das mulheres é importante na medida em que ele afeta os homens: adúlteras deprivam os homens de seus direitos à exclusividade sexual, prostitutas são uma tentação aos homens, e assim por diante. As mulheres poderiam ser vistas como agressivamente luxuriosas, mas elas permaneciam passivas no sentido de que a sociedade esperava que os homens permanecessem em controle e fizessem as escolhas.

O papel da mulher como ser intrinsecamente passivo é relevante na discussão sobre a sexualidade da mulher. Qualquer situação em que a mulher não agisse de forma passiva era considerada como uma reversão da ordem natural e digna de uma penitência severa. A primeira pergunta dessa subdivisão que se refere a atividades sexuais é a seguinte:

²⁰⁷ “Women’s behavior is important insofar as it affects men: adulteresses deprive men of their rights to sexual exclusivity, prostitutes tempt men, and so forth. Women might be seen as aggressively lustful, but they remained passive in the sense that society expected men to remain in control and make the choices” (KARRAS, 2017, p. 149).

fizeste como algumas mulheres o fazem, fizeste um objeto ou um instrumento (*molimen*) à forma do membro masculino, do tamanho da tua vontade, e o prendeste com um cinto no local da tua genitália, ou [na genitália] da outra, e fornicaste com outra mulher, ou a outra contigo, com esse instrumento ou outro semelhante? Se o fizeste, farás penitência por cinco anos nos dias estabelecidos (*CORRECTOR*, p. 551).²⁰⁸

A penitência recomendada para a masturbação feminina é, em geral, mais severa do que para a masturbação masculina. No caso acima, de masturbação mecânica, a penitência recomendada é de cinco anos; enquanto as práticas masculinas recebem no máximo quarenta dias de penitência. Uma justificativa simplista diria que a penitência é mais pesada para as mulheres justamente pelo fato de elas serem mulheres; no entanto, a comparação entre a penitência severa para as mulheres e a penitência branda para os homens nem sempre se dá dessa forma quando analisamos todas as questões do penitencial de Burcardo, conforme podemos ver a partir da pergunta que se segue:

Fizeste como algumas mulheres fazem, quando elas querem extinguir seu desejo sexual, elas se unem como se elas devessem e pudessem realizar o coito, elas mutualmente se unem e esfregam suas genitálias, e por meio desse esfregar elas buscam extinguir seu desejo? Se o fizeste, farás penitência de três *carinas* a pão e água (*CORRECTOR*, p. 551).²⁰⁹

Nesse caso, ainda temos uma atividade sexual protagonizada por duas mulheres, mas a penitência recomendada é de três *carinas*. Primeiramente, é relevante ressaltar que a palavra *fornicatione* não é utilizada em nenhuma das questões direcionadas às mulheres. Não é possível determinar se isso ocorre devido à metodologia de Burcardo – pois a subdivisão que falava da fornicção já teria sido concluída anteriormente – ou se ela se isso ocorre devido à própria concepção do bispo em relação à sexualidade feminina.

Se compararmos essa penitência com aquelas recomendadas para as atividades homossexuais entre dois homens, é possível notar que a penitência masculina é demasiado severa em comparação – o mínimo de dois anos, mas podendo chegar até quinze, dependendo do caso. Qual seria o motivo, então, para essa disparidade?

²⁰⁸ “Fecisti quod quaedam mulieres facere solent, ut faceres quoddam molimen aut machinamentum in modum virilis membri, ad mensuram tuae voluntatis, et illud loco verendorum tuorum, aut alterius, cum aliquibus ligaturis colligares, et fornicationem faceres cum aliis muliereculis, vel aliae eodem instrumento, sive alio, tecum? Si fecisti, quinque annos per legitimas ferias poeniteas” (*CORRECTOR*, p. 551).

²⁰⁹ “Fecisti quod quaedam mulieres facere solent, quando libidinem se vexantem extinguere volunt, quae se coniungunt quasi coire debeant et possint, et coniungunt in invicem puerperia sua, et sic confricando prurimum illarum extinguere desiderant? Si fecisti, tres quadragenas per legitimas ferias debes poenitere” (*CORRECTOR*, p. 551).

No primeiro caso, lançamos a hipótese de que a justificativa para tal diferença entre a severidade entre as penitências sobre práticas relativamente similares – a masturbação mecânica com homens e a masturbação mecânica com mulheres – é a questão da inversão dos papéis de gênero já que “se um falo artificial fosse usado, havia uma perpetradora, e ela estava transgredindo os papéis de gênero por ser a parceira ativa” (KARRAS, 2017, p. 152).²¹⁰

A pergunta é direcionada a mulher que utiliza o falo e se encontra no papel ativo durante a relação sexual; assim, podemos justificar a presença do falo e a presença feminina no papel ativo da relação sexual era considerado mais grave do que na prática masculina, onde tal inversão não ocorre. Além disso, é possível inferir que no caso masculino, a atividade era considerada como um ato solitário, enquanto no caso feminino, o ato era conjunto e se tratava de uma emulação distorcida daquilo que era considerado como “natural”.

Em seguida, o documento traz a masturbação mecânica solitária. Nesse caso, a penitência seria de um ano nos dias estabelecidos. Ainda que seja um ato solitário, a prática realizada por uma mulher ainda recebe uma penitência mais alta, pois “a questão era considerada mais séria quando um falo estava envolvido” (KARRAS, 2017, p. 152)²¹¹ e ainda haveria uma distorção dos papéis de gênero. Devido à importância dada ao falo, seria possível determinar que qualquer ato sexual realizado entre duas mulheres não se qualifica como *fornicatione*? Karras aponta que os (2017, p. 5-6) “textos medievais revelam, por exemplo, certa confusão sobre o status moral dos atos eróticos entre mulheres que, com frequência, não eram considerados como sexo a não ser que uma mulher penetrasse a outra com um dildo”.²¹²

No segundo caso do documento citado anteriormente, portanto, a penitência seria mais branda pois não haveria essa inversão de valores causada pelo uso do falo. Devido a essa ausência, o ato sexual entre duas mulheres sem um instrumento mecânico, quando comparado à atividade homossexual masculina, recebe uma penitência mais leve. Em comparação com o adultério, essa atividade também recebe uma penitência mais branda: “o comportamento homossexual entre mulheres não envolve reprodução ou causa dúvidas quanto à paternidade de crianças e, conseqüentemente em heranças e, assim, apresentava uma ameaça menor do que o adultério” (KARRAS, 2017, p. 152).²¹³ Ademais, as relações sexuais entre duas mulheres

²¹⁰ If an artificial phallus was used, there was a penetrator, and she was transgressing gender roles by being the active partner (KARRAS, 2017, p. 152).

²¹¹ “the matter was considered more serious when a phallus was involved” (KARRAS, 2017, p. 152).

²¹² “Medieval texts reveal, for example, a good deal of confusion about the moral status of erotic acts between women, which often were not considered sex unless one of the women penetrated the other with a dildo” (KARRAS, 2017, p. 5-6).

²¹³ “[...] same-sex behavior did not involve reproduction or cast doubt on the paternity of children and therefore on inheritance claims, and thus presented less of a threat than heterosexual adultery in that regard (KARRAS, 2017, p. 152).

não geravam um “desperdício” de sêmen, que, como já vimos, tinha papel significativo nas regulações entre dois homens.

A pergunta seguinte tem o primeiro uso do termo *fornicatione* na subdivisão do documento que trata das mulheres. Essa questão descreve o ato de colocar o filho pequeno (*filio parvulo*) sobre as partes torpes (*turpitudinem*) e imitar o ato da fornicção. Nesse caso, a penitência recomendada seria de dois anos nos dias determinados.

Há também uma questão que se refere à prática da zoofilia por parte das mulheres. A questão inquir se a mulher se colocou sob um animal de trabalho (*iumento*) e incitou o coito com tal animal. A penitência para tal ato seria de uma *carina* por sete anos consecutivos e a mulher nunca deveria ficar sem penitência. Essa penitência, como já vimos, se iguala à de um homem solteiro que pratica o mesmo ato. Não há uma penitência específica para uma mulher casada ou para uma mulher jovem como havia na questão voltada aos homens. Entendemos que não haveria associação com a homossexualidade feminina e, portanto, não havia a inversão de gêneros como no caso masculino; por esse motivo a penitência recomendada não alcança a duração da penitência masculina para o mesmo ato.

Em geral, as questões direcionadas às mulheres tendem a ver qualquer inversão do papel da mulher como passivo de maneira negativa. Isso ocorria porque acreditava-se que o papel passivo era intrinsecamente ligado à natureza feminina e qualquer inversão do papel considerado “natural” era tratado como um pecado:

a sexualidade da mulher também era vista como oposta ao papel ativo do homem. A sua sexualidade era percebida como sendo aberta e receptiva, assim dando uma lógica metafórica para um papel sexual para as mulheres de passividade e submissão. [...] Ser aberta significava que as mulheres eram concupiscentes e receptivas (SALISBURY, 2010, p. 87).²¹⁴

No entanto, as práticas sexuais que não apresentassem tal inversão, ainda que fossem desvios – e, como tal, passíveis de penitência – as penitências direcionadas às mulheres muitas vezes eram mais brandas do que aquelas direcionadas aos homens. A sexualidade das mulheres, contudo, possui outra faceta: já que as mulheres eram vistas como abertas e receptivas, isso também vai influenciar a visão da mulher como concupiscente em excesso e, portanto, sedutora. O que nos leva ao tópico seguinte.

²¹⁴ “Women's sexuality was also seen as the opposite to man's active power. Her sexuality was perceived to be open and receptive, thus giving a metaphorical logic to a sexual role for women of passivity and submission. [...] Being open meant that women were lustful and receptive; it also labeled them as passive recipients of men's power (SALISBURY, 2010, p. 87).

3.3.4.1 A sexualidade feminina como ameaça: magia erótica

Segundo a historiadora americana Karras (2017), a sexualidade feminina ameaçava aos homens de três formas:

elas podem ser sedutoras e atraírem os homens para a fornicação ou outros pecados piores, elas podem se comportar de um jeito masculino umas com as outras e usurpar o privilégio de gênero masculino, ou elas podem usar sua sexualidade de outras formas para controlar os homens (KARRAS, 2017, p. 161).²¹⁵

Cinco perguntas do questionário de Burcardo podem ser classificadas como “magia erótica” ou “amatória”. A historiadora Neyra (2010) define o termo e separa a magia erótica em duas categorias: “uma que se vincula com as emoções, o amor, o ódio e a paixão; e o outro relacionado com as precauções que certas mulheres tomam para evitar ou pôr fim a uma gravidez” (NEYRA, 2010, p. 86).²¹⁶

A primeira pergunta que pode ser classificada como magia erótica lida com o ato de pôr fim a uma gravidez:

Fizeste como algumas mulheres o fazem, ou seja, fornicam e querem matar seu fruto concebido em seu ventre com seus malefícios e suas ervas e agem de modo a matar ou expelir o seu feto e se ainda não o conceberam o fazem para não conceber? Se o fizeste, ou consentiste, ou ensinaste, farás penitência por dez anos nos dias determinados. Mas a antiga determinação remove [tais mulheres] da Igreja até o fim da vida. Pois quando impediram a concepção se tornaram reis de homicídios. Porém é diferente quando se é pobre, ou pela dificuldade de alimentar ou se cometeu o crime para esconder a fornicação (*Burchardus Wormaciensis*, p. 552).²¹⁷

A penitência determinada nesse caso é a mais severa dos atos classificados como magia erótica, com a duração de dez anos. A condição financeira da mulher seria, contudo, um atenuante. Essa passagem teria sido retirada do penitencial de Regino de Prüm e mais tarde, no século XIII, teria se tornado parte da lei canônica com o nome de *Si aliquis* (“se alguém”, as primeiras palavras do cânone sobre práticas abortivas). Essa passagem reúne diversos

²¹⁵ “[...] they might be temptresses and lure men into fornication or worse sins, they might behave in masculine ways with each other and so usurp male gender privilege, or they might use sexuality in other ways to control men” (KARRAS, 2017, p. 161).

²¹⁶ “uno, que se vincula con las emociones, el amor, el odio, y la pasión; y otro, relacionado con los recaudos que toman ciertas mujeres para evitar o poner fin a un embarazo” (NEYRA, 2010, p. 86).

²¹⁷ “Fecisti quod quaedam mulieres facere solent, quae, dum fornicantur et partus suos necare volunt, agunt ut utero conceptus excutiant suis maleficiis et suis herbis, ita ut aut conceptum interficiant aut excutiant, vel si nondum conceperunt, faciunt ut non concipiant? Si fecisti, aut consensisti, aut docuisti, decem annos per legitimas ferias poenitere debes. Sed antiqua definitio usque ad exitum vitae tales ab Ecclesia removet. Nam quoties conceptum impedierat, tot homicidiorum rea erit. Sed distat multum, utrum paupercula sit, et pro difficultate nutriendi, vel fornicaria causa, et pro sui sceleris caelandi faciat” (*Burchardus Wormaciensis*, p. 552).

elementos que até então eram encontrados separados na literatura penitencial: a ênfase em poções, a referência à magia, a ideia de contracepção como forma de homicídio e seu uso para condenar o pecado sexual – todos esses aspectos fielmente refletiam a abordagem dos penitenciais no assunto (NOONAN, 1986, p. 169).

A questão seguinte também menciona poções abortivas, porém estas seriam utilizadas para ocultar um adultério. Nesse caso, a penitência recomendada seria de sete anos consecutivos.

Noonan (1986) apresenta três tipos distintos de magia abortiva: os *venificii*, os *maleficia* e os *sterilitas*. *Venificium* vem do grego *pharmakeia* e pode ser traduzido como “remédio”, embora possa ter a conotação tanto de remédio quanto de magia (NOONAN, 1986, p. 25). *Maleficium*, por sua vez, segundo Russell (1995, p. 13) “poderia ser qualquer crime ou maldade” e aqueles que praticavam maleficia “eram geralmente tratados como qualquer outro criminoso que faz mal a alguém”.²¹⁸ No entanto, no contexto sexual, Noonan (1986, p. 156) define que: “*maleficium* às vezes se refere mais especificamente a um ato causando o aborto ou a esterilidade com ajuda mágica, ou seja, diabólica”.²¹⁹ *Sterilitas*, por fim, seria qualquer veneno ou poção que causasse a esterilidade (NOONAN, 1986, p. 215).

Em diversos manuais penitenciais a palavra *maleficium* seria associado à uma mistura de ervas que seria ingerida de forma líquida. A principal conotação do termo seria uma poção esterilizante e não contraceptiva. Burcardo não esclarece de que forma esse malefício seria feito, mas menciona ervas e, nas questões seguintes menciona poções, o que sugere que o malefício abortivo também fosse uma poção à base de ervas. De fato, poucas referências parecem conter informações mais detalhadas sobre essas poções. Havia diversos tratados médicos e herbais – a exemplo de Rabano Mauro, ou do herbal de Macer – que possuíam informações sobre ervas com funções abortivas. No entanto, “existia uma concorrência entre o saber escrito e a medicina dos homens e o saber transmitido oralmente entre as mulheres” (Neyra, 2010, p. 86).²²⁰ É pouco provável que esses tratados tenham chegado ao alcance das mulheres que procuravam o aborto; isso não exclui, porém, a possibilidade de que esse conhecimento possa ter sido transmitido de maneira oral.

²¹⁸ “[...] could mean any crime ore evil doing [...] were usually treated like any other criminals who cause harm to others” (Russell, 1995, p. 13).

²¹⁹ “Maleficium sometimes refers more specifically to an act causing an abortion or producing sterility with magical, that is, diabolical, help” (Noonan, 1986, p. 156).

²²⁰ “existía una competencia entre el saber escrito y la medicina de los hombres y el saber transmitido oralmente entre las mujeres” (Neyra, 2010, p. 86).

Vários *libri paenitentiales* relatam a prática, ou a crença, de práticas mágicas em um âmbito sexual. Ainda que seja possível encontrar referências a supostas práticas mágicas sendo feitas por homens – clérigos, inclusive – acreditava-se que a magia erótica era restrita às mulheres (PAYER, 1980, p. 361). O *Corrector* é singular na medida em que várias das práticas descritas no questionário não aparecem em nenhum outro livro penitencial: “outra particularidade a respeito desse tipo de magia e o documento produzido por Burcardo [é que] as descrições das manifestações distintas da mesma não se encontram em livros precedentes” (NEYRA, 2010, p. 85).²²¹

A primeira questão que pode ser classificada como magia erótica se refere ao ato de provar o sêmen do marido para que “o amor dele por ti seja mais ardente” (*CORRECTOR*, p. 553).²²² A lógica por trás de tal prática é provavelmente que “a mulher absorve elementos do corpo de seu marido para amarrá-lo a ela” (FILOTAS, 2005, p. 427).²²³ A penitência recomendada para esse até é de sete anos nos dias estabelecidos.

Outra questão descreve a suposta magia de maneira mais detalhada:

Fizeste como algumas mulheres o fazem? Elas pegam um peixe vivo, o inserem em sua vagina, e o mantem lá até que esteja morto; e depois de terem cozido ou grelhado esse peixe elas o dão de comer ao marido, para que seu amor seja mais ardente? Se o fizeste, deverás fazer penitência por dois anos nos dias estabelecidos (*CORRECTOR*, p. 554).²²⁴

O uso do verbo *facisti* que sugere uma ação e não somente uma crença; já que as questões relacionadas a crenças sobre práticas mágicas ou superstições são fraseadas por meio do verbo *credisti*. O peixe, nesse caso, era considerado como um afrodisíaco e o seu contato com as partes íntimas da mulher somado ao seu consumo por parte do homem gerariam uma espécie de desejo (NEYRA, 2010, p. 87). Essa questão não é inédita e provavelmente teria sido retirada do *Poenitential Arundel* (GAGNON, 2010, p. 146). A penitência para tal ato seria de dois anos nos dias estabelecidos.²²⁵

²²¹ “otra particularidad con respecto a este tipo de magia y el documento producido por Burchard [...] las descripciones de las distintas manifestaciones de la misma no se encuentran en textos precedentes” (NEYRA, 2010, p. 85).

²²² “Gustasti de semine viri tui, ut propter tua diabolica facta plus in amorem tuum exardesceret? Si fecisti, septem annos per legitimas ferias poenitere debes (*CORRECTOR*, p. 553).

²²³ “the woman absorbed elements of her husband's body to bind him to her.” (FILOTAS, 2005, p. 427)

²²⁴ “Fecisti quod quaedam mulieres facere solent? Tollunt piscem vivum, et mittunt eum in puerperium suum, et tam diu eum ibi tenent, donec mortuus fuerit, et, decocto pisce vel assato, maritis suis ad comedendum tradunt, ideo faciunt hoc, ut plus in amorem earum exardescant? Si fecisti, duos annos per legitimas ferias poeniteas” (*CORRECTOR*, p. 554).

²²⁵ Existe uma menção de um penitencial tardio, do século XII, a uma prática similar: “As mulheres colocavam três peixes pequenos: um na boca, o segundo sobre os seios, o terceiro nas partes inferiores, até que eles morram; elas o reduzem os peixes mortos a uma farinha e os dão aos homens como comida e como bebida”. (“Les femmes

A questão seguinte se refere a uma prática que buscava obter o mesmo fim daquela citada anteriormente: fazer com que o amor do marido seja mais ardente:

Fizeste como algumas mulheres o fazem? Elas se prostram, faces voltadas ao chão, nádegas descobertas, e confeccionam pão sobre as nádegas nuas, e o dão de comer os seus maridos para que o amor por elas seja mais ardente? Se o fizeste, farás penitência por dois anos nos dias estabelecidos (*CORRECTOR*, p. 554).²²⁶

Segundo Gagnon (2010, P. 146) o próprio ato de se desnudar a paixão e o desejo sexual são passados ao pão que, por meio do ato de ingeri-lo, passaria esses aspectos de forma simbólica para o marido. Praticar esse ato com a face voltada para a terra, segundo o autor, asseguraria o seu bom funcionamento.

A prática seguinte é mencionada por diversos manuais a partir do século VIII, às vezes como remédio e às vezes como afrodisíaco. Essa prática teria sido retirada da obra de Rabano Mauro (GAGNON, 2010, p. 147) e consiste em pegar o sangue menstrual e misturar com a comida ou a bebida (*cibo vel potui*), tendo como consequência o proporcionar dos desejos amorosos pela mulher. Como podemos ver, Burcardo apresenta tal prática como fazendo as vezes de afrodisíaco, não de remédio, e estabelece uma penitência de cinco anos nos dias determinados.

Substâncias derivadas de animais no cio às vezes aparecem em obras sobre práticas mágicas como ingredientes em poções e rituais que visavam despertar desejo. Substâncias provenientes do corpo humano, especialmente aquelas oriundas de partes íntimas ou que estivessem diretamente conectadas à sexualidade eram vistas como ainda mais eficientes (THORNDIKE, 1923, p. 353). Assim, o sêmen visto anteriormente era usado como uma poção de amor, ingerida pela mulher com a intenção de provocar desejo e amor. Ao contrário do sêmen, o sangue menstrual, o pão e o peixe vistos anteriormente não eram ingeridos pela mulher: eles eram dados ao homem ao qual elas desejavam. Ao oferecer uma parte delas mesmas que deveria ser ingerida elas estariam supostamente adentrando os corpos desses homens e conectando-se a eles.

Não fica claro se todas essas práticas se referem ao desejo, no geral, ou especificamente ao desejo sexual. A última questão relativa à suposta magia erótica visa causar a impotência, o

posent trois petits poissons, l'un dans la bouche, le deuxième sous les seins, le troisième plus bas [in loco inferiori], jusqu'à ce qu'ils meurent; elles réduisent en farine les poissons morts et la donnent aux hommes comme nourriture et comme boisson" (VOGEL *apud* GAGNON, 2010, p. 147).

²²⁶ "Fecisti quod quaedam mulieres facere solent? Prosternunt se in faciem, et discoopertis natibus, iubent ut supra nudas nates conficiatur panis, et eo decocto tradunt maritis suis ad comedendum. Hoc ideo faciunt, ut plus exardescant in amorem illarum? Si fecisti, duos annos per legitimas ferias poeniteas" (*CORRECTOR*, p. 554).

que sugere que as questões anteriores tenham também um sentido sexual. A crença de que práticas mágicas podem causar a impotência estão presentes em diversas culturas e diversas temporalidades, desde a França, passando pela Rússia e chegando até o Sudão a Etiópia e o Oriente Médio. Isso ocorre pois é algo que pode ir e vir sem razão aparente e também tem um componente psicológico, já que um indivíduo pode ser impotente com um parceiro e não com outro (RIDER, 2006, p. 2).

Assim, sendo é uma crença que também aparece na obra do bispo de Worms. Nessa questão Burcardo se dirige às mulheres adúlteras que, por meio de artifícios maléficos (*arte malefica*) desejam causar a impotência (*libidinem virorum extinguunt*) nos maridos para que eles não consigam se unir às mulheres legítimas. A penitência recomendada para tal ato seria um jejum de quarenta dias a pão e água.

As penitências para as ocorrências de magia erótica são relativamente brandas. A mais pesada delas, como vimos, seria de sete anos para a mulher que ingerisse o sêmen do marido. Presumidamente essa é a penitência mais severa porque o sêmen masculino não é utilizado para a concepção, que seria a função natural de tal emissão. As demais práticas recebem penitências mais leves pois, segundo Vogel,

o bispo de Worms não considera as crenças e as condutas que ele relata como atividades criminais, as quais os poderes diabólicos aportariam uma eficácia medíocre. Ele não cria nelas, ele, praticamente, ria delas. O bispo reprovava tais crenças e práticas, mas é, segundo ele, porque elas realçam a necessidade de uma imaginação pueril ou de técnicas aberrantes e indignas de um cristão – e não porque elas são manifestações efetivas de um demônio (VOGEL, 1974, p. 721).²²⁷

Assim sendo, de acordo com o autor francês, para Burcardo, tais práticas não representavam um perigo à cristandade, mas sim um comportamento pueril de mulheres desinformadas. A penitência não era, portanto, um cuidado efetivo contra o perigo que essas práticas representavam, mas uma forma de reformar a conduta dessas mulheres e impedir que elas se desviem das práticas estabelecidas pelo costume cristão.

²²⁷ “Manifestement l’évêque de Worms ne considère pas les croyances et les agissements qu’il rapporte comme des activités criminelles, auxquelles les puissances diaboliques apporteraient une efficacité quelconque. Il n’y croit pas; pour peu, il en rirait. L’évêque réprovoque ces croyances et ces pratiques, mais c’est, selon lui, parce qu’elles relèvent de la sottise, d’une imagination puérile ou de techniques aberrantes indignes d’une chrétienne - et non parce qu’elles sont des manifestations effectives du démon” (VOGEL, 1974, p. 721).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer desta pesquisa procuramos traçar os caminhos percorridos pela prática da penitência como forma de regular o pecado da *fornicatio* na obra *Corrector sive medicus*, composta por Burcardo, bispo de Worms. O *Corrector* surgiu de um contexto singular de relação entre o episcopado e a autoridade imperial do Sacro Império Romano-Germânico. No qual a Igreja cada vez mais buscava afirmar sua autoridade diante do poder imperial. Buscava-se a autonomia quanto às decisões feitas na estrutura da instituição – notadamente em relação à nomeação de figuras estratégicas para cargos eclesiásticos – que até então o poder laico tentava impor de acordo com suas próprias necessidades políticas. Essa autonomia, ou seja, a *libertas ecclesia*, era tida como necessária para governar a sociedade cristã de acordo com os preceitos divinos.

Para conquistar a *libertas* houve a necessidade de implementar uma série de mecanismos. O discurso rodeando a ideia da *libertas* defendia a distinção do sagrado e do profano, do reino da carne e do reino do espírito. Essa dicotomia também perpassa as relações

de poder de modo que a *auctoritas* teria a supremacia no âmbito espiritual e a *potestas* no âmbito temporal. A prerrogativa da *auctoritas*, por sua vez, cabe aos clérigos e, ao imperador a *potestas*. A Igreja, portanto, se sobressaía como arauta do reino do espírito e a única instituição digna de exercer a *auctoritas*. Mas para que isso ocorresse seria necessário que a própria Igreja passasse por um processo de purificação dentro da sua estrutura. Um desses mecanismos, portanto, foi também um processo de purificação e diferenciação entre o *regnum* e o *sacerdotium* de modo que a *auctoritas* se sobrepusesse à *potestas*, ou seja, o chamado Agostinismo Político. Temos então, no início do século XI, um prelúdio ao processo de diferenciação entre clérigos e leigos que mais tarde tomaria forma com a Reforma Papal.

Nesse contexto, é relevante a ideia de “desejo”, proposta por Leandro Rust (2013). A rejeição do desejo, muitas vezes com as alcunhas *voluntas*, *desiderium*, *concupitus* ou *libido*, era o elemento que diferenciava aqueles que eram tidos como dignos de governar daqueles que não o eram. Aqueles que sucumbiam ao desejo não estavam simplesmente sucumbindo à mera vontade, ou capricho, mas sim a um “arqui-inimigo metafísico” (RUST, 2013, p. 198). Deste modo, qualquer derrota sofrida por parte da Igreja tinha agora uma justificativa, já que as forças temporais não agiam sozinhas, mas por meio do ordenamento de uma força maior e primeva, o desejo.

A *auctoritas* era, por excelência, a manifestação daquilo que era o desvencilhar das amarras da carne. A *auctoritas* era a manifestação do poder divino e qualquer obstrução a esse poder tornava-se também o negar do divino. Negar a própria vontade e obedecer à *auctoritas* era considerado, em si só, “um gesto de perfeição cristã” (RUST, 2013, p. 199).

Nossa pesquisa buscou responder à questão: por que havia uma preocupação, por parte da Igreja, em regular as práticas sexuais durante a primeira metade do século XI? As regulações sobre o desejo sexual e o pecado da *fornicatio* têm origem nesse contexto. A intenção primordial era livrar clérigos e leigos da poluição (*pollutio*) decorrente do exercício supostamente equivocado das práticas sexuais. O clero, em primeiro lugar, deveria manter-se livre da *pollutio* ao evitar o derramamento de sangue bem como as emissões seminais. O *Decretum* composto por Burcardo de Worms contém diversas informações referentes à pureza ritual do clero; o capítulo XIX, o *Corrector sive medicus*, contudo, visa reformar o comportamento do laicato por meio da penitência. Como vimos, o processo de recomendar a penitência a outrem também ensina ao clérigo o que deve ou não ser feito, especialmente se levarmos em conta o uso didático dos manuais penitenciais. Podemos dizer, portanto, que o projeto de reforma promovido pela Igreja visava reformar principalmente o comportamento do

clero, como forma de distingui-lo dos laicos. As regulações do comportamento sexual dos laicos vêm como um subproduto do movimento de reforma.

A regulação do poder dos laicos também aparece como um movimento de afirmação da autoridade episcopal. Neste momento temos a inserção da Igreja em um âmbito que até então era privado, com as investigações das relações de parentesco ou com a participação durante as núpcias, por exemplo. O próprio casamento, que até meados do século XIII não era um sacramento, passou a ser cada vez mais significativo no que tange os vínculos sociais a partir do Ano Mil (DUBY, 2011, p. 13). As relações sexuais dependiam largamente dos laços matrimoniais e conseqüentemente também passaram por essa tentativa de normatização por parte da Igreja. A presente pesquisa não buscou investigar se o controle eclesiástico no âmbito das relações sexuais era efetivo ou não, mas sim investigar as ferramentas utilizadas para essa tentativa de controle e suas motivações. É perceptível uma tentativa por parte da Igreja de adentrar esse espaço privado e que tendência de regular as práticas sexuais dos laicos ficava cada vez mais evidente conforme caminhamos em direção ao movimento conhecido como Reforma Papal.

Temos, portanto, que a Reforma Papal não foi um acontecimento isolado ao papado de Gregório VII, mas um processo que, senão de longa duração – pois não nos cabe aqui essa discussão – teve um prelúdio ensaiado já no início do século XI. A construção do pensamento que vai resultar na Reforma Papal é visível nos escritos de Burcardo.

Para responder à problemática e produzir a pesquisa foi necessário que nós nos despíssemos das ideias pré-concebidas a respeito do olhar da Igreja perante as práticas sexuais e também em relação à confissão e à penitência. Neste recorte temporal a confissão ainda não ocorria em um confessionário e a penitência não possuía somente um caráter punitivo, mas também um caráter didático. As concepções contemporâneas de gênero e sexualidade também são vistas pelos clérigos medievais de uma maneira muito distinta da nossa. Assim, as regulações para as práticas sexuais femininas, ou as regulações referentes a práticas homossexuais, por exemplo, possuem complexas lógicas internas que não possuem relação com os conceitos contemporâneos de gênero ou orientação sexual e que carecem de um olhar atento.

Por fim, desejamos ter despertado a curiosidade sobre literatura penitencial, a penitência ou, ainda, as práticas sexuais desse período em outros pesquisadores, pois a relação entre esses elementos não somente durante o século XI, mas também em outros períodos, se mostra frutífera para novos trabalhos. Restam ainda algumas lacunas quanto aos penitenciais

durante a Idade Média, especialmente quanto ao aspecto jurídico e de que maneira a literatura penitencial se relaciona com a lei canônica.

REFERÊNCIAS

FONTE PRIMÁRIA

BURCHARDUS WORMACIENSIS. *Libri decretorum*. Paris: J.P. Migne, 1853. Disponível em: <http://mlat.uzh.ch/?c=2&w=BurWor.LibDec>. Acesso em 11 fev. 2021.

BURCHARDI WORMACIENSIS, *Decretorum libri XX, ex Consiliis & orthodoxoru[m] patru[m] decretis, tum etiam diuersaru[m] nationum synodis, ceu loci communes congesti: in quibus totum ecclesiasticu[m] munus luculenta breuitate & veteres ecclesiarum obseruationes complectitur*, 1547. Disponível em:

<https://play.google.com/store/books/details?id=sDhk7-nqsxsC>. Acesso em 11 fev. 2021.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO DE HIPONA. Dos bens do matrimônio: A santa virgindade; Dos bens da viuvez: carta a Proba e a Juliana. São Paulo: Paulus, 2007.

ALTHOFF, Gerd. **Oto III**. Philadelphia: The Pennsylvania University Press, 2003.

AUSTIN, Greta. **Shaping Church Law Around the Year 1000: The Decretum of Burchard of Worms**. Hampshire: Ashgate, 2008.

BACHRACH, David S. **The Histories of a Medieval German City, Worms c. 1000–c. 1300**. Surrey: Ashgate, 2014.

BOSWELL, John. **Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

BOUCHARD, Constance B. Consanguinity and Noble Marriages in the Tenth and Eleventh Centuries. In: **Speculum**, Vol. 56, No. 2 (Abr., 1981), pp. 268-287. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2846935?origin=JSTOR-pdf>. Acesso em: 9 set. 2020.

BRAGANÇA JR, Álvaro Alfredo; BIRRO, Renan Marques. **O Corrector sive Medicus (ou Corrector Burchardi, ou ainda Da poenitentia, c.1000-1025) de Burcardo de Worms (c.965-1025): apresentação e tradução dos capítulos 14, além das “instruções” de penitência 001 a 095**. Revista Signum v. 18, n. 2, 2015.

BRUNDAGE, James. **Law, sex and Christian society in Medieval Europe**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

BULLOUGH, Vern; BRUNDAGE, James. **Handbook of medieval sexuality**. New York: Routledge, 2010.

_____. Medieval Concepts of Adultery. **Arthuriana**, vol. 7, no. 4, 1997, pp. 5–15. Disponível em: www.jstor.org/stable/27869285. Acesso em: 8 out. 2020.

CANTOR, Norman. **Church, Kingship and Lay Investiture in England (1089-1135)**. Princeton: Princeton University Press, 1958.

CHADWICK, Nora. **The Age of the Saints in the Early Celtic Church**. Oxford: Oxford University Press, 1961.

CONCILIIUM PARISIENSE. **Monumenta Germaniae historica**. Legum sectio III: Concilia. Vol. 2: Part 1. Hanover: Hahn, 1906. Disponível em: https://www.dmgh.de/mgh_conc_2_2/index.htm#page/634/mode/1up. Acesso em: 24 de set. 2020.

CROMPTON, Louis. **Homosexuality and civilization**. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

DE JONG, Mayke. **Power and humility in Carolingian society: the public penance of Louis the Pious**. In: Early Medieval Europe, n. 1, 1992. Disponível em: https://www.academia.edu/15055880/Power_and_humility_in_Carolingian_society_the_public_penance_of_Louis_the_Pious

_____. **What was ‘public’ about public penance? *Paenitentia publica* and justice in the Carolingian world.** In: *La giustizia nell’alto medioevo (secolo IX-XI)*. Spoleto, 1997, p. 863-904. Disponível em:

https://www.academia.edu/15056262/What_was_public_about_public_penance_Paenitentia_publica_and_justice_in_the_Carolingian_world_in_La_giustizia_nellalto_medioevo_secolo_ix-xi_Settimane_di_studio_del_Centro_Italiano_di_studi_sull_alto_Medioevo_XLIV_Spoleto_1997_863-904

_____. **An unsolved riddle: early medieval incest legislation,** In: WOOD, Ian (ed.), **Franks and Alamanni in the Merovingian period: an ethnographic perspective.** Woodbridge, 1998, pp, 107-140. Disponível em:

https://www.academia.edu/15056313/An_unsolved_riddle_early_medieval_incest_legislation_in_Ian_Wood_ed_Franks_and_Alamanni_in_the_Merovingian_period_an_ethnographic_perspective_Woodbridge_1998_107_140

DOS REIS, Josué Callander. **Os Concílios ecumênicos (IV).** Revista de História da USP, São Paulo. n. 64, 1965. Disponível em: <http://revhistoria.usp.br/index.php/edicoes/149-rh-64>

DUBY, Georges. **O casamento na sociedade da Alta Idade Média.** In: **Idade média, idade dos homens: do amor e outros ensaios.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **As três ordens, ou o imaginário do feudalismo.** Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

DUDDEN, Frederick Holmes. **Gregory the Great: his Place in History and Thought.** New York, NY: Longmans, Green, and Co, 1905.

ELLIOTT, Charles. **Delineation of Roman Catholicism, drawn from the authentic and acknowledged standards of the Church of Rome:** namely her creeds, catechisms, decisions of councils, papal bulls, Roman Catholic writers, the records of history &c. London: John Mason, 1841.

FLICHE, Augustin. **La Réforme Grégorienne: la formation des idées grégoriennes.** Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1924.

FILOTAS, Bernadette. **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature.** Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005.

FRANTZEN, A. J. (1983). The Penitentials Attributed to Bede. **Speculum**, n. 58 v. 3, 1983, p. 573–597. Disponível em: <https://sci-hub.tw/10.2307/2848960>
Disponível em: <https://sci-hub.tw/10.1017/S0003975608000131>

FOURNIER Paul. Études Critiques sur le Décret de Burchard de Worms. **Nouvelle Revue Historique De Droit Français Et Étranger**, vol. 34, 1910, pp. 41–584. *JSTOR*, Disponível em: www.jstor.org/stable/43835500. Acesso em: 21 Jan. 2020.

GAGNON, François. **Le Corrector sive Medicus de Burchard de Worms (1000-1025):** présentation, traduction et commentaire ethno-historique. Dissertação (dissertação em História) – Université de Montreal, Montreal, 2010. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1866/4915>. Acesso em: 7 set. 2020.

GEORGES, Karl Ernst. **Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch**, 8. Aufl, 1913.

GLARE, P.G.W. **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 1982. Disponível em: <https://latin-dictionary.net/>. Acesso em: 25 de set. 2020.

GRÉMY, Jean-Paul. Une au début du xe siècle : le questionnaire synodal de Régino de Prüm. In: **European Journal of Sociology**, v. 49, n. 02, p. 325- 359. Disponível em: www.doi.org/10.1017/s0003975608000131

GRUNDMANN, Herbert. 1969. **Monumenta Germaniae historica: Concilia Aevi Karolini**. 2,1. Hannover, 1906 p. 278. Disponível em: https://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000637_00292.html?sortIndex=020:040:0002:010:01:00&zoom=0.75

GINZBURG, Carlo. **História Noturna**. 1 ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

GIORDANO, Oronzo. **Religiosidad popular en la Alta Edad Media**. 1 ed. Madrid: Gredos, 1983.

GUREVICH, Aron Yakovlevich. **Medieval popular culture: problems of belief and perception**. Great Britain: Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press, 1990.

HAMILTON, Sarah. **The Practice of Penance, 900-1050**. Suffolk: The Royal Historical Society/The Boydell Press, 2001.

HEFELE, Charles Joseph. Synod of Ancyra in 314. In: **A History of the Christian Councils**, from the original documents to the close of the council of Nicea, A.D. 325. Eugene: Wipf & Stock, 2007. Disponível em: <
https://books.google.com.br/books?id=6_VJAwAAQBAJ&lpg=PA493&dq=ancyra%20synod&hl=pt-BR&pg=PP1#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 23 de set. 2020.

HOFFMANN, Harmut; POKORNY, Rudolf. **Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms**. München: Monumenta Germaniae Historica, 1991.

HOWE, John. **Before the Gregorian Reform: The Latin Church at the Turn of the First Millennium**. Ithaca: Cornell University Press, 2016.

HUNT, Noreen. Cluniac monasticism. In: HUNT, Noreen (org). **Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages**. Palgrave Macmillan, 1971.

IOGNA-PRAT, Dominique. Topographies of penance in the Latin West. (c. 800-c.1200). In: **A new History of Penance**. Boston: Brill, 2008.

JAMES, Simon; KRMNICEK, Stefan (org.). *The Oxford Handbook of the Archaeology of Roman Germany*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

JACQUART, Danielle; THOMASSET, Claude A. **Sexuality and Medicine in the Middle Ages**. Princeton: Princeton University Press, 1988.

JOHANSSON, Warren; PERCY, William A. Homosexuality. *In*: : BULLOUGH, Vern; BRUNDAGE, James. **Handbook of medieval sexuality**. New York: Routledge, 2010. pp-155-189.

KARRAS, Ruth Mazo. **Sexuality in Medieval Europe: Doing Unto Others**. New York: Routledge, 2017.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. A mulher e a família. *In*: LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

KNOWLES, D.; OBOLENSKY, D. **Nova História da Igreja**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.

KOTTJE, Raymund. **Die Bussbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus**. Ihre Überlieferung und ihre Quellen, Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

KÖRNTGEN, Ludger. Canon law and the practice of penance: Burchard of Worms's penitential. *In*: **Early Medieval Europe**, v. 14, n. 1, Blackwell Publishing, 2006.

_____. Dominik Waßenhoven, (org.). **Patterns of Episcopal Power: Bishops in Tenth and Eleventh Century Western Europe**. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.

LE GOFF, Jacques. A recusa do prazer. *In*: **Amor e sexualidade no ocidente**. Porto Alegre: L&PM, 1992.

LEONARDI, Claudio. Intellectual life. *In*: **The New Cambridge Medieval History**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 186–211.

LEVITA, Benedictus. **Capitularia Spuria**. Ed. PERTZ, Georg Heinrich. MGH, Legum 2. Hannover: Hahn, 1837.

LEYSER, Conrad. **Communications and power in Medieval Europe: the Carolingian and Ottonian centuries**. London: Hamblendon Press, 1994.

_____. **Communications and power in Medieval Europe: the Gregorian Revolution and beyond**. London: Hamblendon Press, 1994.

LYNCH, Joseph H. **Godparents and Kinship in Early Medieval Europe**. Princeton: Princeton University Press, 1986.

MacCULLOCH, Diarmaid. **A history of Christianity: the first three thousand years.** London: Penguin Books, 2010.

MAGNAVACCA, Silvia. **Léxico técnico de Filosofía Medieval.** Buenos Aires: Miño y Dávila, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2005.

MEENS, Rob. The frequency and Nature of Early Medieval Penance. *In: Handling Sin: Confession in the Middle Ages.* York: Boydell & Brewer, 1998.

_____. Penance in Medieval Europe, 600-1200. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

MANSI, Giovan Domenico. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima Collectio,* Paris, H. Welter, 1901-1927.

MAYR-HARTING, Henry. **Church and Cosmos in Early Ottonian Germany: The View from Cologne.** Oxford, Oxford University Press, 2008.

MCCULLOCH, J. A. Adultery. *In: HASTINGS, James. Encyclopedia of Religion and Ethics.* Vol 1. New York: Charles Scribner's Sons, 1928. p. 122-128. Disponível em: <https://archive.org/details/encyclopaediaofr01hast/page/n1/mode/2up>. Acesso em: 8 de out. 2020.

McLAUGHLIN, Megan. **Sex, Gender, and Episcopal Authority in an Age of Reform, 1000-1122.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

McNEILL, John T.; GAMER, Helena M. **Medieval handbooks of penance: a translation of the principal libri poenitentiales and selections from related documents.** New York: Columbia University Press, 1990 (1938).

MORGHEN, Raffaello. Monastic reform and Cluniac spirituality. HUNT, Noreen (org). **Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages.** Palgrave Macmillan, 1971.

MURRAY, Jacqueline. Men's Bodies, Men's Minds: Seminal Emissions and Sexual Anxiety in the Middle Ages. *In: Annual Review of Sex Research,* n. 8, v. 1, 1997, pp. 1-26. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/10532528.1997.10559917>. Acesso em: 12 de out. 2020.

NAGY, Piroska. Religious Weeping as Ritual in the Medieval West. **Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice,** vol. 48, no. 2, 2004, pp. 119–137. Disponível em: www.jstor.org/stable/23178860. Acesso em: 20 jun. 2021.

NEYRA, Andrea Vanina. **Los penitenciales como fuentes históricas: un debate vigente.** Congreso Regional de Historia e Historiografía Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral Santa Fe, mai. 2007.

_____. **Consideraciones sobre la tipología del pecado em em Corrector de Burchard von Worms.** *In: Signum,* vol. 11, n. 1, 2010.

_____. La magia erótica en el Corrector sive medicus de Burchard von Worms. In: **Brathair**, v.10, n.1, 2010. Disponível em: https://www.academia.edu/33192379/La_magia_er%C3%B3tica_en_el_Corrector_sive_medicus_de_Burchard_von_Worms. Acesso em: 27 de set. 2020.

NORWICH, John Julius. **The popes: a history**. London: Vintage Random House, 2012.

NOONAN, John T. **Contraception: A history of its treatment by the catholic theologians and canonists**. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

OAKLEY, Thomas P. "Commutations and Redemptions of Penance in the Penitentials." **The Catholic Historical Review** 18, no. 3, 1932, p. 341-51. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25013049>. Acesso em: ago. 24, 2020.

PATTON, Michael S. Masturbation from Judaism to Victorianism. In: **Journal of Religion and Health**, Vol. 24, No. 2, 1985.

PAYER, Pierre. **Sex and the penitentials: the development of a sexual code**. Toronto: University of Toronto Press, 1984.

_____. Confession and the study of Sex in the Middle Ages. In: BULLOUGH, Vern; BRUNDAGE, James. **Handbook of medieval sexuality**. New York: Routledge, 2010. pp. 3-31

_____. Early medieval regulations concerning marital sexual relations. In: **Journal of Medieval History**. v. 6, n. 4, 1980. Disponível em: [https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1016/0304-4181\(80\)90038-X](https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1016/0304-4181(80)90038-X). Acesso em 25 de set. 2020.

_____. **The Bridling of Desire: Views of Sex in the Later Middle Ages**. Toronto: University of Toronto Press, 1993.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. **Da institucionalização do monacato à monaquização do episcopado na Provença de João Cassiano e dos Ierinianos (séculos IV e V)**. 2010. 180 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280777>

PLOSS, Hermann H.; BARTELS, Max; BARTELS, Paul. **Woman: An Historical Gynæcological and Anthropological Compendium**. Vol II. London: William Heineman, 1935.

POSCHMANN, Bernhard. **Busse und letzte Olung**. Freiburg-im-Breslau: Herder, 1964.
PRIETO, Ana Belén S. **Rabano Mauro, Sobre la educación de los clérigos (De institutione clericorum)**: Alcance y penetración de la escuela carolingia. 2013. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Educação, UNED, 2013.

PRÜM, Regino de. *Libri duo*, ed. F.G.A. Wasserschleben, **Reginonis abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis**. Leipzig, 1840. Disponível em: <https://archive.org/details/reginonisabbati00wassgoog>

RIDER, Catherine. *Magic and Impotence in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

ROLKER, Christof. Two models of incest: conflict and confusion in High Medieval discourse on kinship and marriage. In: ANDERSEN, Per. **Law and marriage in medieval and early modern times**. Copenhagen : DJØF Publishing, 2012.

RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia C. F. da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. In: **História da historiografia**. Ouro preto: n. 3, pp. 135-152, 2009. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/download/62/38/> Acesso em: 12 de out. 2020.

_____. **Colunas vivas de São Pedro: concílios, temporalidades e reforma na história institucional do Papado medieval (1046-1215)**. Tese (doutorado). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2010. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1208.pdf>. Acesso em: 18 de jun. 2021.

_____. **A Reforma Papal**. Cuiabá: Editora da Universidade Federal do Mato Grosso, 2013.

SALISBURY, Joyce. Gendered sexuality. In: BULLOUGH, Vern; BRUNDAGE, James. **Handbook of medieval sexuality**. New York: Routledge, 2010. pp-81-102.

_____. **The beast within: animals in the middle ages**. London: Routledge, 1994.

SAPERRE, Analia; NEYRA, Andrea Vanina. El *Ordo ad dandam poenitentiam* del abad Regino de Prüm. In: **Sociedades Precapitalistas. Revista de Historia Social** . Vol. 1, núm. 1, 2 sem. 2011. Disponível em: < <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/25997> >. Acesso em: 21 jan. 2020.

SAUNDERS, Corinne. Classical paradigms of rape in the middle ages: Chaucer's Lucretia and Philomela. In: DEACY, Susan; PIERCE, Karen (org.) **Rape in Antiquity: Sexual Violence in the Greek and Roman Worlds**. Wiltshire: The Classical Press of Wales, 1997.

SCHIEFFER, Rudolf. Der ottonische Reichsepiskopat zwischen Königtum und Adel. In: **Frühmittelalterliche Studien**. V. 23, n. 1., 2010. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view/journals/fmst/23/1/article-p291.xml>. Acesso em: 13 de out. 2020.

SCHMITT, Jean-Claude. Clérigos e leigos. In: SCHMITT, Jean-Claude; LE GOFF, Jacques, org. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Vol. I. Bauru: Edusc, 2002.

SMITH, Julie Ann. **Ordering Women's Lives: Penitentials and Nunnery Rules in the Early Medieval West**. New York: Routledge, 2001.

SOUZA, Juliana Albani. **A sexualidade e o controle do corpo no *Scivias* e no *Causa et curae de Hildegarda de Bingen* (Século XI)**. 2013. 164 p. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas, Vitória, ES. Disponível em: https://repositorio.ufes.br/bitstream/10/3491/1/tese_5466_Juliane%20Albani.pdf. Acesso em: 13 de out. 2020.

SOUZA, José Antônio de C.R.; BARBOSA, João Morais. **O reino de deus e o reino dos homens: a relação entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

STONE, Geoffrey R. The power of revealed truth. In: **Sex and the Constitution: Sex, Religion, and Law from America's Origins to the Twenty-First Century**. New York: Liveright Publishing, 2017.

STROLL, Mary. **Popes and antipopes: the politics of eleventh century church reform**. Boston: Brill, 2012.

SWIFT, Christopher. A penitent prepares: affect, contrition, and tears. In: GERTSMAN, Elina (ed.). **Crying in the Middle Ages: tears of history**. London: Routledge, 2012.

THORNDIKE, Lynn. **History of Magic and Experimental Science**, vol. 2. New York: Columbia University Press, 1923.

VOGEL, Cyrille. **Penitencia em la Edad Media**. Barcelona: Centre de Pastoral Liturgica, 1999.

WANGERIN, Laura. **The governance of Ottonian Germany in historiographical perspective**. History compass, vol. 15, n. 1, jan. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/hic3.12367>.

WASSERSCHLEBE, Hermann; HARTMANN, Wilfrid. **Das Sendhandbuch des Regino von Prüm**. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

WEBER, Ines. The reception of Biblical texts and their normative effect upon marriage, adultery, and divorce from the 7th to the 11th century. In: CONSOLINO, Franca Ela; HERRIN, Judith. (org.) **The Early Middle Ages**. Atlanta: SBL Press, 2020.

WEMPLE, Suzanne. **Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500 to 900**. Filadélfia: University of Philadelphia Press, 1981.

ANEXO A – TABELA DE CONTEÚDO DO DECRETUM BURCHARDI

Número do livro	Tema central	Conteúdo
Livro I	Clérigos e sínodos	Procedimentos de sínodos, acusações, o bispo de Roma
Livro II	Clérigos	Padres, diáconos, hierarquia eclesiástica
Livro III	Administração da Igreja	Procedimentos administrativos, administração das construções eclesiásticas,
Livro IV	Batismo	Procedimentos para o batismo
Livro V	Eucaristia	Procedimentos para a Eucaristia
Livro VI	Homicídio	
Livro VII	Consanguinidade	
Livro VIII	Monges e freiras	

Livro IX	Virgens e viúvas, casamento, concubinas	
Livro X	Práticas não-cristãs	
Livro XI	Excomunhão e furto	
Livro XII	Juramentos e perjúrio	
Livro XIII	Jejum	
Livro XIV	Gula, embriaguez	
Livro XV	Líderes seculares e laicos	Sua relação com a Igreja
Livro XVI	Cortes	Acusações, testemunhas e juízes
Livro XVII	Fornicação	
Livro XVIII	Reconciliação dos enfermos	
Livro XIX	Penitência	
Livro XX	Teologia especulativa	Divina providência e predestinação, a vinda do anticristo, ressurreição, julgamento final e a felicidade da vida eterna.