



Quando o excomungado é esquecido:

reflexões a respeito da produção da memória coletiva cristã no início do século XIV

a partir do *Libro de las confesiones* de Martín Pérez.

Marcos Schulz*

Resumo: A partir das teorias sobre memória coletiva de Maurice Halbwachs e Jan Assman, este artigo propõe uma reflexão sobre a sentença de excomunhão da forma como ela era prevista e aplicada no início do século XIV no continente europeu cristão, e procura identificar as arestas desse objeto de estudo para com outras questões: a produção de uma ideia de comunidade cristã; a relação difusa entre memória individual e memória coletiva; a manutenção de uma ordem social que transcende os limites da vida e passa a se relacionar com questões de crença e consciência. Busca-se compreender como o excomungado, isolado do convívio de seus conterrâneos, perde algumas das condições fundamentais para ser (re)lembrado, deixando aberta a possibilidade de sua trajetória se desprender da trajetória da comunidade afetiva de que acreditava ser um membro.

Palavras-chave: Excomunhão – Sociedade – Memória Coletiva

Abstract: Having the theories of Maurice Halbwachs and Jan Assman about collective memory as a starting point, this article proposes a reflection on the excommunication as it was predicted and applied in Christendom back in the beginnings of the 13th century, and it seeks to identify the interfaces between this object and the following matters: the generation of an idea of Christian community; the diffuse relation regarding individual and collective memory; the maintenance of a transcendental social order that turns into faith and conscience matters. It pursues the comprehension of how an excommunicated person, isolated from any convivial, loses some of the most fundamental conditions to be remembered, leaving open the possibility of not being part or member – as he believed – of his community in faith.

Keywords: Excommunication – Society – Collective Memory

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bolsista CNPq no período abril/2010 – abril/2012.



Este estudo aborda um problema e sua projeção em dois eixos: o modo como a excomunhão foi uma ferramenta corretiva máxima nos ambientes cristãos durante o período medieval (séculos XIII – XIV), e os mecanismos diacrônicos e sincrônicos dessa prática, - ou seja, como se articulava com os usos e costumes herdados e quais entidades sociais a sentença máxima movimentava à sua volta.

O anátema, enquanto item normativo e regulador das práticas dentro de uma cultura cristã, diz respeito à relação entre memória e identidade por uma série de interfaces, sobretudo por tratar-se da separação de um indivíduo da sua comunidade religiosa. Mais especificamente, e adiantando uma hipótese que se pretende também conclusiva, a excomunhão se relaciona diretamente com as possibilidades de produção e sobrevivência de uma memória individual fundida na memória coletiva.

Para compreender melhor essa questão e dar uma medida mais exata dos atritos em cada uma das arestas do problema, nunca descuidando das necessárias contextualizações, partimos da análise de um manual penitencial castelhano escrito em 1316, o *Libro de las confesiones*, uma das obras moralizantes e pastorais mais notáveis de que se tem notícia na Península Ibérica, podendo ser considerada como uma consequência das determinações do IV Concílio lateranense de 1215 em dois aspectos fundamentais: por pretender preencher a defasagem de instrução do clero apontada nos cânones e por otimizar uma prática que o cânone 21 instituíra como sacramento anual e obrigatório, a confissão auricular e individual.

A excomunhão ganha um espaço privilegiado na economia interna desse manuscrito do obscuro canonista Martín Pérez, que compilou e tornou didático o direito canônico erudito para melhor instruir os pobres e ignorantes curas de alma e demais confessores que não soubessem latim – os clérigos “menguados de sçiençia” (MARTÍN PÉREZ, 2002, p. 3) – ou que não tivessem acesso aos grandes tratados. Assim, as principais determinações doutrinárias a respeito de cada pecado que levava à excomunhão estão apresentadas já nos primeiros capítulos¹ numa linguagem direta e clara, de modo que dá indicações preciosas de como se deveria agir diante de cada caso previsto. O conhecimento que Martín Pérez tem da realidade das igrejas locais e das dificuldades dos membros mais simples da hierarquia católica secular favorece a produção de um testemunho mais preciso das preocupações prioritárias da Igreja

1 “En comienço de todas las cosas, demanda de las sentençias de descomunion, si cayo en alguna dellas, ca el pecador que viene a confesion non podria ser absuelto de sus pecados, si primero non fuese absuelto de toda sentençia de descomunion” (MARTÍN PÉREZ, 2002, p.16).



católica enquanto instituição, numa época de reforço de seus poderes policiais sobre as ações ditas malignas que circulavam livremente pelo *saeculum*.

Este tipo de literatura, que engloba manuais de penitência e *summae confessorum*, possui uma lógica própria que combina utilitarismo e praticidade (pois serve de referência para transformar os comportamentos) com a imposição de uma obediência em grande medida inquestionável, ainda que as penas sejam voltadas para a redenção do pecador pela absolvição – pela graça da virtude da caridade -, e não para sua condenação ou punição. Ao estabelecer as atitudes dignas e indignas do cristão, prescrever as condições de convívio e comunhão com outros cristãos, e assim construir uma espécie de modelo típico ou exemplar, as normas religiosas tanto se direcionam para um grupo como objetivam construí-lo e mantê-lo.

Nesse ponto é possível estabelecer uma relação com as reflexões de Maurice Halbwachs sobre a memória coletiva (HALBWACHS, 1925; *Idem*, 1990). Uma de suas principais teses, a de que o contato social como fundador da possibilidade de haver rememoração, a partir de uma abordagem que credita a ontologia da realidade a dados da consciência (os fatos sociais não são exteriores, portanto), se constitui num eficaz instrumento de decomposição das representações de grupos do passado sobre sua realidade social, ao mesmo tempo em que intui o elemento diacrônico da produção das memórias e sua utilização para a criação de uma identidade coletiva, ou o que ele chama por vezes de “comunidades afetivas” (HALBWACHS, 1990, p. 27 e ss). São ideias que fundam o que se pode designar uma sociologia da memória.

Quando se refere às lembranças de um hipotético passeio pelas ruas de Londres, Halbwachs afirma que (HALBWACHS, 1990, p. 27)

outros homens tiveram essas lembranças em comum comigo. Muito mais, eles me ajudam a lembrá-las: para melhor me recordar, eu me volto para eles, adoto momentaneamente seu ponto de vista, entro em seu grupo, do qual continuo a fazer parte, pois sofro ainda seu impulso e encontro em mim muito das ideias e modos de pensar a que não teria chegado sozinho, e através dos quais permaneço em contato com eles.

Em outras palavras, lembrar é tomar parte num determinado grupo. Há uma postura identitária inerente ao ato de rememorar que nos diz quem somos e quem não somos. Esses grupos são comunidades afetivas porque nós aderimos a elas, e atuam mais como dados positivos da consciência do que propriamente na realidade concreta das coisas.



As coisas das quais um homem se lembra não são propriamente individuais, pois sempre remetem a outras pessoas e a alguma experiência relacional, a algum convívio, a alguma leitura. Halbwachs insiste na necessidade da sociabilidade na produção da lembrança

para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum. (*Idem*, p. 34)

O trânsito de noções comuns ao espírito de cada um “só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade” (*Idem*, *Ibidem*)². Enquanto grupos formados e gerenciados à revelia de um critério espacial³, os agrupamentos religiosos ou “comunidades de crenças”, são soberanas nas suas diretrizes, que dão significado e importância para o grupo. Não acreditar nelas ou agir contra aquilo que elas professam significa pôr a condição de membro do grupo em risco. É certamente disso que trata a excomunhão.

Martín Pérez depõe pelo afastamento do excomungado de uma série de atividades e gestos da vida cotidiana que representam as próprias condições para haver convívio. Segundo o direito canônico, há dois tipos de excomunhão: a maior e a menor (MARTÍN PÉREZ, 2002, p. 16):

la mayor priva al descomulgado de los sacramentos de la santa Iglesia e del partiçipamiento de los omes, ca non devem los omes con el comer nin beber, nin le devem saludar nin con el fablar nin darle paz, nin estar con el en las Horas; e puedenle dar limosna por Dios, mas non que coma con los otros.

Já quanto à excomunhão menor, ela não priva desses “partiçipamientos”, apenas dos sacramentos da Igreja, e sob algumas condições. Chama a atenção, contudo, a importância desses “partiçipamientos”. Que o excomungado seja privado dos cultos e dos sacramentos da

2 Halbwachs analisa os processos memorialísticos dentro de cada tipo de grupo social, especialmente o religioso, no capítulo sexto de sua obra já referida (HALBWACHS, 1925, pp. 131-161).

3 Mesmo assim, Halbwachs afirma que não podemos descrever esses grupos “afastando toda imagem espacial” (HALBWACHS, 1990, p. 140). Segundo o autor, as religiões estão “solidamente afixadas sobre o solo”, pois “há lugares sagrados, há outros que evocam lembranças religiosas, há lugares profanos, alguns que estão povoados de inimigos de Deus, onde é preciso fechar os olhos e os ouvidos, outros sobre os quais pesa uma maldição. (...) Faríamos uma ideia incorreta do modo pelo qual se desporiam em sua memória as lembranças das cerimônias, das orações e de todos os atos, e de todos os pensamentos que ocupam uma vida devota, se não soubéssemos que cada um deles encontraria lugar em alguma parte desse espaço” (*Idem*, p. 143).



Igreja é compreensível, mas o que está por trás das outras proibições? E, a partir dessas penas, não estaria o excomungado privado também das relações que tornam possível seu pertencimento a uma memória coletiva? Essa é a pergunta que buscaremos responder.

Bem, o fato de não haver convívio certamente não é o objetivo principal das autoridades eclesiásticas quando atribuíram tais penas – ao dificultarem a vida do indivíduo condenado, se previa antes um retorno à condição de obediência pelo arrependimento e consequente “emienda” (Idem, p. 21) dos danos que causou com seu pecado, geralmente comutados em penitências públicas, auto-flagelos, rezas e, ocasionalmente, taxas em dinheiro. Mas há um aspecto contextual fundamental regendo a prescrição dessas proibições, a saber, a obsessão com a erradicação das heresias e opiniões doutrinárias heterodoxas, frequentemente arrolados entre os casos de excomunhão⁴ e também muito citados entre os “pecados da língua” (CASAGRANDE *et* VECCHIO, 1991). A conversa - e neste caso as refeições são importantes como momentos oportunistas - devia ser disciplinada; as palavras do condenado eram veneno para os outros cristãos, seus compatriotas, que com ele compunham outrora uma comunidade afetiva cujos laços estão agora rompidos. Saudar, comer, beber, falar, dar paz⁵, rezar, assistir culto. Essas prescrições proíbem praticamente a totalidade das sociabilidades diárias de um camponês medieval, por exemplo.

Se complementarmos isso com a proibição de ser sepultado em cemitérios cristãos⁶ e o ato de riscarem o nome do excomungado dos registros e livros dos mortos, como acontecia em muitas aldeias, resta claro que o indivíduo é “apagado” – sobretudo a médio/longo prazo - da memória coletiva.⁷

Porém, não podemos pensar que o universo jurídico de que provém essas normas nos enganem. As penas eram previstas e as medidas sugeridas, e o que de fato acontecia varia

4 Os primeiros três casos da lista apresentada por Martín Pérez e tirados do “dereyto antigo” dizem respeito aos hereges e seus defensores (MARTÍN PÉREZ, 2002, p. 12).

5 “Dar paz” é um gesto de saudação a outro cristão que consolida o vínculo comunitário. “Na etimologia isidoriana, a direita (*dextra*) deriva seu nome de *dare*, já que por ela se oferece a paz, a fidelidade e a saudação”. (FRANCO JR., 2010, p. 373).

6 Os excomungados, de sentença maior ou menor, contavam entre as “quales personas non deven aver sepultura”. Se algum fosse enterrado por força, devia-se abrir a cova para tirá-los de lá. Se os ossos não pudessem ser discriminados dos de outros defuntos, diz Martín Pérez que “mas vale que finquen”. Se os excomungados se arrependessem e fossem absolvidos na emergência de morte, conforme estabelecido nos direitos da Igreja, eles poderiam ter sepultura e ser enterrados com ofício de clérigos, mas caberia aos seus descendentes fazer a “emienda” por eles (MARTÍN PÉREZ, 2002, p. 42).

7 Essa questão pode ser aprofundada fazendo-se referência ao que Michel Pollak denomina “zonas de sombra, silêncios, não-ditos” (POLLAK, 1989, p. 8). Ocorre que o apagamento da memória de um indivíduo, além de impossível, no limite, torna-se indesejável diante dos seus possíveis usos como contra-exemplo em sermões e pregações, evocando-se sempre a presença desse não-dito. No entanto, essa presença, “em perpétuo deslocamento”, não é continuada na comunidade holística dos cristãos salvos que se configura na principal e mais perfeita forma de sociedade, segundo o dogma católico de então.



muito – esta é uma face do problema que permanece muitas vezes oculta ao pesquisador, apenas acessível por outros meios e outros testemunhos documentais. Para o caso das sepulturas cristãs, há que buscar informações em literatura arqueológica, como fez Elzbieta Dabrowska em estudo⁸ sobre os objetos depositados nos túmulos antes de seu fechamento (DABROWSKA, 2005).

Para o que nos interessa, há que explorar a faceta normativa dessa questão, que se apresenta no texto de Martín Pérez, mas não se resolve completamente nele. Todo aspecto teológico e normativo do estabelecimento da excomunhão contrabalança com seus desdobramentos no mundo material. Há objetos privilegiados, que são apoderados por práticas, e neles se concentra a atenção do dogma, pois há um tratamento correto e ritualístico ao qual corresponde uma expectativa transcendental e sobrenatural. E aqui nos deparamos mais diretamente com o eixo diacrônico entrevisto na questão do “prazo”: os objetos são condições para a sobrevivência das religiões, para a transmissão das memórias antigas e a consolidação da tradição. “A moral cristã é cercada por uma moldura dogmática e ritualística, feita inteiramente de idéias e instituições tradicionais, se ela quer guardar o prestígio de uma religião”.⁹ (HALBWACHS, 1925, p. 137) São afixados, assim, significados culturais sobre eles; tornam-se portadores de símbolos e transmissores da memória cultural, a partir de processos históricos que ocuparam o interesse de contemporâneos de Halbwachs que, como ele, debruçaram-se sobre o problema das “sobrevivências” do passado remoto a partir da produção e transformação de objetos culturais e simbólicos – sendo Aby Warburg um grande expoente dessa abordagem.

Houve um modo específico de assentamento de uma ideia de Cristandade na Europa ocidental medieval, num contexto propício à apropriação de elementos provindos da tradição, herdados por figuras transformadas em “grandes sábios” ou “pais” intelectuais. De fato, foi através da religião que se produziram os traços identitários mais abrangentes e duráveis dessa época, reforçados pelo projeto das autoridades eclesiásticas concentradas no poder papal e na sua Cúria romana, num processo em larga medida tributário do que se costuma chamar a Reforma Gregoriana dos séculos XI e XII.

Falamos em Cristandade porque é a circunscrição coletiva referida na totalidade dos

⁸ Esse estudo dá indícios de que havia práticas (a princípio heterodoxas) muito comuns durante os enterros estudados pela autora, como a colocação de uma hóstia sobre o corpo do defunto – presumivelmente para que seu pertencimento à comunidade dos eleitos estivesse ali garantido.

⁹ “La morale chrétienne s'entoure d'une armature dogmatique et ritualiste, faite tout entière d'idées et d'institutions traditionnelles, si elle veut garder le prestige d'une religion”(HALBWACHS, 1925, p.137).



testemunhos normativos da época - e uma vez que a excomunhão é uma matéria religiosa de pouca ou nenhuma ingerência de autoridades temporais (SCHULZ, 2009). Os grupos vistos como heterodoxos ou dissidentes são discriminados no olhar que passa por esse prisma, de forma que cristão e herege se constroem como nos “conceitos antitéticos assimétricos” (KOSELLECK, 2006, pp. 191-231) de Reinhardt Koselleck – binário certamente devedor da distinção cristão-pagão e muito devedor da tradição eclesiológica que se busca recuperar nos séculos XIII e XIV.

Assim, descortinam-se outros aspectos que podem iluminar de diferentes ângulos tanto a excomunhão quanto suas relações com a produção e sobrevivência de uma memória coletiva. A sentença está ligada intimamente com (1) uma concepção de sociedade obediente e de direito, portanto justa; ela é filha de uma (2) preocupação crescente com a extirpação dos pecados e da busca da salvação da alma; ela nasce também de (3) uma preocupação memorialística pelo que é negado ao excomungado; ao fim, e abarcando esses três aspectos num todo, ela se conecta ao processo de institucionalização e legitimação da Igreja Católica.

Apesar da subdivisão discursiva que se seguirá, são questões que devem ser pensadas em articulação.

(1) A Igreja Católica está fundamentada solidamente sobre um princípio de comunidade de fiéis, daí o próprio nome que carrega. Em muitos significados e usos, a *Ecclesia* serve de sinônimo para Cristandade. Sempre houve dissidentes, hereges, inimigos, infiéis, e a relação conflituosa com os cristãos do oriente. Cada um desses grupos configura uma fronteira, uma demarcação que destaca algum traço identitário compartilhado entre os membros dessa *Ecclesia* - uma coletividade que possui, contudo, algumas subdivisões. Algumas de cunho administrativo, outras mais ou menos “nacionais”, além de outras que demarcam a natureza dos indivíduos num espaço hierarquizado de cima pra baixo, dividindo leigos, clérigos seculares e clérigos regulares.

Mas é a partir da noção de “parochia” (LAWERS, 2005), dotada de uma historicidade própria, que se compreendem mais profundamente os pilares sobre os quais repousam os laços sociais mais básicos, conforme a organização espacial medieval cristã. Paróquia era, durante a alta idade média, o conjunto de fiéis de uma igreja, que reunidos formavam a *plebs*. Esta, quando submetida a uma autoridade episcopal, o bispo, e em conjunto com ela, formava uma diocese. A partir do século IX se impõe a ideia de que a população dos arredores de uma igreja deveriam pagar uma taxa pela sua conservação, o dízimo – esse grupo era chamado ora de paróquia ora de *terminum*. Os fiéis dependentes de uma igreja e que ocupassem esse



espaço circundante começaram a ser chamados de *parochiani*. Entre os séculos IX e XII se tornou recorrente chamar de paróquia um território que circunscrevia a igreja e seus fiéis, formando uma célula básica e territorial de culto.

De um conjunto de pessoas reunidas em torno de um local de culto, em ligação meramente pessoal, a paróquia passou a designar - século XIII em diante - um território delimitado e inalienável, subordinado a um padre responsável que não podia interferir nas paróquias dos outros párocos, seus “irmãos”. Algumas das principais razões para essa espacialização do termo é a instituição dos direitos paroquiais e dos sacramentos, ou seja, é pela necessidade de regular a cobrança dos dízimos, de realizar os enterros e batismos da população local e, principalmente, de tornar mais prática a confissão dos pecados (há em todos esses elementos uma lógica de proximidade e acessibilidade, portanto) que a região circundante às igrejas e cemitérios se firmou como uma comunidade real. O servilismo dos padres e a colaboração dos “bons vizinhos” (LAWERS, 2005, s/ p.) no controle mútuo dos comportamentos eram atitudes que fixaram, de forma concreta, a identidade dos diversos grupos locais. Torna-se possível pensar em identidades paroquiais, e só podemos supor que esse era o laço mais imediato que se rompia quando da sentença do anátema, o que nos aproxima mais uma vez das ideias de Halbwachs sobre as comunidades religiosas.

Elas são, de fato, inteligíveis também a partir desses mesmos aspectos espaciais que configuraram o conceito “maduro” de paróquia. Não é por outra razão que a teologia estabelecia que hereges, loucos, excomungados e leprosos fossem isolados do grupo. Pode-se inclusive rastrear o quanto algumas normas são fruto da experiência de sociabilidades, de contatos entre etnias e povos, e não meramente de fundo teológico – o *Libro de las confesiones* é cheio de capítulos sobre as relações com os mouros, por exemplo, dando conta de uma matéria muito mais significativa para os reinos peninsulares, mas que não deixava de povoar o imaginário de europeus que se viam circundados por povos “inimigos”; mesmo assim, a mesma questão não teria tanto espaço em manuais anglo-germânicos para confessores, o que só confirma a importância das obras pastorais que circularam pela Cristandade adaptando a lei universal às realidades locais.

Quanto às circunscrições geradas pelo avanço do direito e pela criação de jurisdições, a excomunhão pode ser ombreadas com sentenças “irmãs” ou “primas”, como o lesa-majestade e o banimento (JACOB, 2000). Mesmo se referindo basicamente à Saxônia do século XIII, Robert Jacob percebe que (*Idem*, p. 1040).



en fait, du point de vue de seuls textes normatifs, tous les bannissements se ressemblent. Tous reposent sur une série de traits constitutifs constants: l'interdiction de résidence dans un territoire déterminé, la confiscation des biens, l'immunisation totale ou partielle de l'attentat contre la personne du banni (...), l'annulation de toutes les obligations dont le banni était créancier, la déchéance de droit d'ester en justice.

A lógica do banimento é muito parecida com a da excomunhão, ainda que repouse numa argumentação de origem jurídica laica ou “civil”¹⁰. Segundo Jacob, “l'exclusion pure, inconditionnelle et irrévocable” (*Idem, Ibidem*) aconteceu muito raramente. Um indício de que a penalidade gerava uma situação oportunista para os indivíduos envolvidos: o banido passava por um processo de retratação – possivelmente proveitoso para outras pessoas - e todos, não só o banido, aprendiam uma lição.

Ora, é exatamente disso que se trata a excomunhão no seu sentido pedagógico-exemplar. Os condenados pagavam penitências públicas, vestiam o *sanbenito*, cruzavam as aldeias de joelhos rezando, além da “emienda”, numa espécie de retratação pública que podia vir acompanhada ou não de taxas e penas pecuniárias. A condenação objetiva primordialmente essa retratação e a recondução do punido ao estado de obediência. Feito isso, era reconhecido e reforçado o poder legítimo das autoridades eclesiásticas que, no limite, detinham o poder de intermediar a salvação das almas.

O banido, como já foi apontado, perdia as obrigações e juramentos a que estava sujeito ou que fossem de seu usufruto, de uma forma análoga ao excomungado, de quem se cobravam todas as dívidas, ao passo que a situação inversa era vetada ao condenado¹¹. Algo muito parecido ocorria aos senhores, potestades e reis excomungados, conforme se pode acompanhar nos conflitos entre o papado e os imperadores germânicos na virada para o segundo milênio da era cristã¹².

Por fim, o banimento compartilha mais uma característica com a excomunhão: o fato de ter sido invocado exageradamente, vindo a perder progressivamente sua eficácia, até porque gerava um abalo na realização das funções sociais e produtivas das comunidades. Já

10 A comunidade a que se refere e dentro da qual a norma está prevista para atuar se assemelharia mais a uma *civitas* do que à Cristandade. Podemos citar, para sermos mais claros, o fato de que um judeu poderia ser banido de uma cidade, mas haveria razão ou lógica nenhuma em excomungá-lo, por exemplo, pois já não faz parte *a priori* da comunidade cristã.

11 “Puede cada uno demandar al descomulgado lo que le deve, mas el descomulgado non puede (...) a los otros lo que le deven, en tal manera que le non fablen, nin ayan con el otro partiçipamiento” (MARTÍN PÉREZ, 2002, p. 37).

12 As bulas papais emitidas nessa época alimentaram os tratadistas subsequentes e sustentaram alguns dos argumentos teológicos fundamentais da Igreja Católica enquanto única instituição absoluta, universal e legítima na Europa Ocidental, em detrimento das pretensões do Império, pelo menos até meados do século XIII.



no fim do século XIII se pode perceber, a se acreditarem nos dados da documentação da Saxônia apresentados por Jacob, que o “*verzellen mit vingern und mit zungen*” era um rito em declínio (JACOB, 2000, p. 1050); o mesmo se disse muitas vezes a respeito da excomunhão (FONSECA, 2006, pp. 105-106).

No entanto, o ritual do língua à mostra e do dedo apontado, que marcava o banimento, diz respeito ao desligamento de uma condição específica: a de sujeito de direito. É uma questão jurídica, ainda que apareça frequentemente na iconografia cristã. O tema adentra, assim como na questão dos “pecados da língua”, o espectro dos significados da língua para a alta cultura eclesiástica, nos livros moralizantes e nas imagens dos frontões e interiores das igrejas. Mas a semelhança entre as duas áreas repousa, mais uma vez, na obediência: “*les bibles moralisées, les discours et les images du droit sont em accord sur ce point*” (JACOB, 2000, p. 1061).

(2) Já em relação à questão da extirpação dos pecados, a excomunhão faz fronteira com a ideia tradicional de *nefandum*, que por sua vez Jacques Chiffolleau¹³ (CHIFFOLEAU, 1990) aproxima do crime de lesa majestade, a partir de um viés jurídico, mais uma vez.

A ideia de crimes *nefandum* acompanha de perto a história da instituição da confissão sacramental, remetendo-nos novamente para os aspectos diacrônicos desse tema, a saber, os costumes de ocultar os atos graves para que não se reproduzissem a partir de sua nomeação ou publicização. A crença de que a fala tem o poder de criar a coisa referida é tão antiga e aparentemente universal, para as sociedades ditas pré-modernas, que esse se torna um caminho de pesquisa aberto demais, em grande parte intangível. O fato é que havia um costume de silenciamento, aliado a uma concepção miasmática de pecado, que se tornou uma resistência à prática da confissão dos pecados nos anos mais imediatos ao Concílio de Latrão de 1215. Durante esse século, altera-se a pouco e pouco a atitude dos poderes eclesiástico e secular, que na altura se tornam mais conscientes da sua força e se persuadem de agirem como representantes autorizados pelo divino para definirem e perseguirem os crimes e pecados perpetrados por homens que permitiam a difusão dos males sobre a terra.

A época ficou marcada por medidas e orientações capitulares que buscavam a limpeza

13 Na senda aberta por esse estudo podemos citar ainda José MATTOSO (2000) e Alejandro MORIN (2006); ambos trazem a questão para o universo cristão, um a partir de contos exemplares cristãos, o outro se valendo da literatura confessional. Segundo alguns *exempla* peninsulares, a confissão a um padre causava um imediato apagamento: pecados confessados sumiam milagrosamente da memória dos homens arrependidos, e às vezes igualmente da dos confessores, que mesmo que lembrassem deles, cairiam em pecado gravíssimo se os contassem para outras pessoas.



da consciência, o “contricionismo puro” (DELUMEAU, 1991, pp. 39-44), reconhecendo-se cada um em si mesmo as disposições para pecar, num processo em que cabia ao confessor servir de propedeuta, dando conta de uma psicologização profunda dos comportamentos humanos.

Reforçada ou não por correntes de pensamento antigas, havia uma crença muito forte de que os pecados se espalhavam como a peste ou a lepra, pelo simples ouvir falar ou por “contágio”. Razão pela qual os excomungados, hereges, leprosos, pestilentos e até judeus eram tratados com o desdém e isolamento¹⁴ que tantas vezes construiu uma fama de intolerância para o período medieval (GINZBURG, 1991, pp. 43 – 68; RICHARDS, 1993).

A questão do contágio, por exemplo, fica evidente nas palavras de Martín Pérez sobre como a excomunhão maior causa o pecado de excomunhão menor através dos “participamentos”, e o tema se desenrola numa casuística cansativa a respeito das exceções em que o “contágio” ocorre. O direito canônico dá, por exemplo, o “privilegio de participar con el descomulgado sin miedo de descomunion” a algumas pessoas: a mulher e os filhos que com ele morar e sob seu “poder del padre” viverem; os servos, “mançebos” e “todos los sus ofiçiales e todos los sus omes que le labran las herdades”, se forem seus, mesmo que não morem com ele nem na mesma aldeia que ele, a não ser que deem conselhos ou ajuda ao excomungado no seu pecado. Mas isso só se aplica se essas pessoas eram próximas do excomungado antes da sentença (MARTÍN PÉREZ, 2002, pp. 35-36).

O direito também determina, ainda segundo o *Libro de las confesiones*, que os vassalos e outros indivíduos que não sejam seus não detém esse “privilegio”. Aqueles que eram “achegados” do excomungado antes da sentença devem evitar servi-lo, e aqueles que vieram depois, se se obrigaram com ele, ou que não sabiam da sentença, “non son tenidos de se partir”. Os que sabiam “non pueden fincar con el <sin> que non cayan en descomunion” (*Idem*, p. 36)¹⁵.

14 Carlo Ginzburg se preocupa com a (re)produção de preconceitos sobre alguns desses grupos, enquanto Richards associa cada um desses grupos ao processo maior de criminalização das práticas sexuais desviantes. O termo “desviantes” serviria - como um sinônimo de “heterodoxos” - para qualificar esses indivíduos como um todo, conforme a visão ortodoxa cristã.

15 A partir daí, a questão fica tão complicada que Martín Pérez lembra que nem os doutores concordam sobre quem pode ou não conviver com o excomungado, “nin yo non me atrevo a romançarlo, e por ende pongo las palabras de sant Gregorio en latin, commo se las el dixo: 'Nec non et alii, qui non adeo curiales sunt, ut eorum consilio scelera perpetrentur', e estas palabras cada uno a Dios demande e a los sabios de la sapiencia de Dios commo se entienden, e asi faga” (MARTÍN PÉREZ, 2002, p. 36). Ou seja, quando a questão fica mais complexa, a autoridade de um São Gregório é invocada, e o canonista apenas pede que o simples confessor arranje um conselheiro sábio, o que ia de acordo com um dos princípios penitenciais que, na evolução própria dos livros confessionais, viria a desembocar no muito criticado “probabilismo”, que significava optar por fazer algo “menos provável” desde que algum doutor ou autoridade reconhecida assim aconselhe ou defenda. Sobre isso



O “contágio” não aconteceria, por fim, a terceiros: “quien habla” com aquele que “participa” com os excomungados não cai, somente por isso, em pecado algum, assim como quem “participa” com os excomungados de excomunhão menor (*Idem*, p. 37). É notável como esse tipo de preocupação se coaduna com a caça aos hereges, assim como reforça alguns indícios, na senda das contribuições de Halbwachs (1990, p. 27 e ss.), de que as “balizas” da memória fornecidas pelo contato social e pelo apoio em outras lembranças é que possibilitam a formação de uma memória coletiva e, a partir dela, uma ideia mais elaborada de grupo.

Por fim, e como é a intencionalidade dos pecados que sempre deve ser perseguida e perscrutada, cabe a observação de que, segundo o *Libro*, as faltas cometidas não-intencionalmente são quase sempre perdoadas em misericórdia ao ignorante.

(3) Chegamos a um ponto em que a articulação das teorias sobre a memória de Halbwachs com a teologia da excomunhão se encontra mais fundamentada, e isso provavelmente porque, em se tratando de costumes funerários, há mais claramente uma intenção memorialística incidindo sobre o sujeito através dos rituais e seus objetos relacionados.

Segundo os cânones de Latrão IV, os hereges devem ser entregues às autoridades seculares para serem justicados, após terem sido excomungados - juntamente com seus defensores, ajudantes ou mesmo aqueles que os recebem em casa. Ficava igualmente decidido que a eles seriam negados os sacramentos e a sepultura cristã, enquanto a Igreja devia rejeitar suas esmolas e ofertas (SILVA, 1995, p. 565). O *Libro de las confesiones* surge totalmente coincidente com essa determinação e dedica alguns capítulos para orientar as atitudes dos homens diante da morte e, em caso de o defunto ser um indivíduo considerado indigno, prescrever as coisas que devem ser evitadas no trato de seus restos mortais. Os casos trigésimo e trigésimo sexto¹⁶ de excomunhão maior dizem respeito exatamente a isso: aqueles que em “osadia loca” (MARTÍN PÉREZ, 2002, p. 28) enterrarem hereges e demais condenados pela Igreja em cemitério cristão - ainda mais se o fizerem com culto e encomendação de alma - caem em pecado de excomunhão “fasta que fagan emienda conveniente, nin puede ser absuelto fasta que con sus propias manos desentierre los cuerpos de aquellos dañados, e finca aquel lugar privado de sepultura por sienpre” (*Idem*, pp. 26-27).

Um exemplo de como o enterro era um sacramento fortemente marcado pela

ver Jean DELUMEAU, 1991, pp. 102-108.

¹⁶ Martín Pérez arrola cinquenta e cinco casos de excomunhão maior e sete casos de excomunhão menor.



constituição e reforço de laços identitários, bem como da encomendação de uma recompensa no além, consiste no costume, já citado aqui, herdado da antiguidade, de enterrar o morto digno (um padre ou homem santo) junto com uma hóstia e uma ampola de vinho consagrado (DABROWSKA, 2005). O costume começou a cair em desuso muito antes do final da idade média, sendo inclusive considerado teologicamente errado por autoridades do direito canônico em concílios, mas é testemunho de uma produção de ligação entre os fiéis, mesmo após a morte, pela comunhão com Jesus Cristo. Tal não é o artifício mais imediatamente negado ao excomungado? Não é preciso relembrar o aspecto etimológico da palavra “excomunhão” para entendermos seu significado e conectarmos com a prática heterodoxa referida.

Por esse costume da *Communio mortuorum* (Idem, p. 314) se afirmava o pertencimento do defunto à comunidade cristã, que se projetava no além – uma conexão só possível através da ação do braço de Deus na terra, a Igreja. Já em relação à colocação de relíquias nas sepulturas, nunca houve objeções por parte de tratadistas. A colocação de cruzes foi comumente associada à absolvição, algo como a extensão da confissão de fé após a morte, ainda mais quando se inscreviam nelas (ou em outros objetos) as fórmulas de absolvição com que o confessor em geral concluía o sacramento (Idem, p. 324).

Também Jean-Claude Schmitt fornece algumas reflexões interessantes que, acreditamos, são merecedoras de uma citação na íntegra (SCHMITT, 1999, p.19; Idem, p.20).

As atitudes cristãs com relação aos mortos, tais como a Igreja medieval entendia defini-las e impô-las, estavam contidas por inteiro na noção de *memoria* de "memória dos mortos". Tratava-se de uma memória litúrgica, apoiada na inscrição dos nomes dos defuntos dignos de ser comemorados nos *libri memoriales*, nos necrológios e nos obituários dos mosteiros e dos conventos. Essa memória exprimia-se particularmente por ocasião das missas ditas pela salvação do morto, em especial no aniversário de seu falecimento. Mas essa palavra *memoria* corre o risco de criar ilusão, pois o objetivo da *memoria* era, na realidade, ajudar na separação dos vivos e do morto, abreviar a estada deste último nas penas purgatórias (ou no purgatório) e, finalmente, permitir aos vivos esquecer o defunto. O ritmo das missas e das preces era então cada vez mais frouxo e seu tempo era limitado: três dias, sete dias, um mês, um ano, raramente mais. A inscrição do nome no *liber memorialis* não prometia ao defunto uma glorificação duradoura pelos homens — esta era reservada aos santos e aos reis —, mas uma fusão rápida no anonimato das gerações passadas.

a *memoria* era, como uma forma de memória coletiva, uma técnica social de esquecimento. Tinha por função "esfriar" a memória sob o pretexto de mantê-la, apaziguar a lembrança dolorosa do defunto até que se esfumasse. Técnica classificatória, ela punha os mortos em seu lugar de mortos, para que os vivos, se porventura se lembrassem de seu nome, pudessem fazê-lo sem temor nem paixão.



O que Schmitt detecta como perigosamente ambíguo é precisamente um ponto nevrálgico do funcionamento da sentença de excomunhão: se o morto era contado entre os dignos de serem salvos, se fundia nas gerações passadas, e sua memória individual se fundia na coletiva a partir de então. Quando isso é negado ao excomungado (caso ele venha a falecer nessa condição), não há intermediação sagrada e sacramental para que essa conexão memorialística ocorra, e o esquecimento “simbólico” explicado por Schmitt se torna esquecimento “de fato”. Salvo as questões que ele levanta sobre os limites da ação memorialística das atitudes dos cristãos perante a morte, cabe a observação de vários elementos que, igualmente, seriam vedados, por consequência do veto à sepultura, aos excomungados: a inscrição dos nomes nos livros, necrológios e obituários, as missas e orações pela alma do morto, as missas pelo aniversário da morte – assim, o sujeito deixa de ser lembrado.

Passemos a um tema que serve de costura aos tópicos acima, mas que ainda trata das diversas materializações do passado em objetos de culto - objetos esses dotados de significados simbólicos, que referem conteúdos e transparecem identidades coletivas pelas práticas e usos que se apoderam deles ao longo do tempo. Há uma elaboração sofisticada de Jan Assman, egiptólogo alemão tributário das contribuições de Halbwachs e Aby Warburg¹⁷, sobre a relação entre a memória cultural e a produção de identidades culturais, exatamente o tema que nos ocupa. Em artigo sintético, Assman estabelece algumas diferenciações - já intuídas em grande parte por Halbwachs e claramente baseadas na diferenciação aristotélica (memória de uso cotidiano e memória acumulativa) - sobre a memória comunicativa ou do dia-a-dia e a memória social ou cultural, esta última caracterizada por ser o campo da “objectivized culture” ou da realidade visível (ASSMAN, 1995, p. 128). Num de seus aspectos fundamentais, designado “the concretion of identity”, a memória cultural se concretiza, ou ganha corpos, e oferece à observação as heranças do passado e, nelas, as possibilidades de reprodução de um grupo, pois são elementos da cultura que preservam o acúmulo de conhecimento do qual um grupo retira sua consciência de unidade e peculiaridade (*Idem*, p. 130) – e este é, também, o sentido da memória mais trabalhado por Halbwachs.

Essa discriminação é frutífera na análise das comunidades cristãs medievais por uma

¹⁷ Para apreciação crítica de sua obra enquanto “programa” para estudos que analisam, em parte como este, a sobrevivência de bens culturais e sua relação fenomenológica com objetos do passado, ver DIERS et al (1995).



série de motivos. Primeiro por referir as especificidades de uma cultura diante de outras, que podem ser consideradas inimigas ou, conforme já vimos, desviantes. A abordagem que os indivíduos fazem desses conhecimentos, herdados e atualizados, conforme suas atribuições e espaços sociais é o que determina a distinção fundamental para se pertencer ou não a um grupo¹⁸ - em outras palavras, o comportamento dos fiéis diante do conteúdo das normas tradicionais e vigentes, de acordo com sua posição social (intermediada pelas instituições sociais), determina seu posicionamento subsequente na realidade social e, já que se trata de uma questão religiosa transcendental, o lado em que vai ficar no Juízo Final: dos salvos/eleitos ou dos condenados. E quem determina esse comportamento, por sua vez e em última instância, é a legislação canônica da instituição eclesiástica, corporificada no confessor que admoesta e reprime. Não é por acaso que se introduziu um elemento de poder chancelador nessa equação. Ele é previsto no quarto item fundamentador da produção e sobrevivência de uma memória coletiva referido por Assman em seu artigo (ASSMAN, 1995, p. 130). Há, em toda cultura, sujeitos e instituições portadores dos saberes legítimos e especiais que organizam a vida (expressa pelo que poderia se chamar aqui de padrão ou estrutura de convívio), enquanto, para a comunicação informal de dia-a-dia, eles não existem e/ou não são necessários. Ou seja, há uma necessidade social de cultivação e transmissão do conhecimento – a razão mais fundamental pela qual se escrevem livros como o de Martín Pérez – e é o poder das instituições reconhecidas como legítimas que irá determinar que mecanismos ou pessoas serão investidos de autoridade para estabelecer essas distinções, fazer cumprir a norma e punir a desobediência das pessoas aos contratos ou laços de sociabilidade legal canonicamente reconhecidos (e isso não está, nunca, submetido ao dia-a-dia, muito antes pelo contrário).

Os textos de natureza jurídica geralmente são exemplares mais consagrados desse aspecto da memória cultural. O *Libro de las confesiones*, como já vimos, compartilha em grande conta do caráter e espírito desses textos, pois as instruções que compila e que decreta para a prática obedecem a uma estruturação hierarquizada de entidades constituídas às quais cabem as medidas de controle, sacramento e punição - a mais imediata dentre elas seria a figura do padre confessor.

De fato, um sério problema que surge com a confissão anual obrigatória é a impraticabilidade de ser simultaneamente rigoroso e minucioso como os manuais para confessores demandavam, pois eram descritos pecados inúmeros para que se pudessem ser

18 “Sharp distinctions made between those who belong and those who do not” (ASSMAN, 1995, p. 130).



escrutinados numa única confissão. Além disso, ainda havia obstáculos mais básicos a serem superados: a “ignorância invencível” (DELUMEAU, 1991, p. 126), a teimosia e a vergonha dos penitentes em falar de si mesmos. Do confessor se esperava que tivesse paciência e se valesse de uma série de artifícios para propiciar um clima favorável à confissão, que não oprimisse ou envergonhasse o fiel. Esse tema aparece com destaque na pastoral católica mais imediata à decisão lateranense.

Assim, a confissão é comparada a um parto, sendo a “obstetrícia espiritual” (*Idem*, p. 25) o conhecimento especializado que cabia aos curas de alma enquanto porta-vozes da instituição católica na intermediação entre “mundo sensível” e o “mundo espiritual” através do poder das chaves delegado a São Pedro e seus sucessores. Mas do ponto de vista social, isso se traduzia, num status de portador da memória cultural¹⁹; sendo assim, o confessor fazia as vezes de médico, pai e juiz ao mesmo tempo²⁰.

Em alguns manuais está, inclusive, destacado que o confessor “emprega um poder infinito” (DELUMEAU, 1991, p. 31) e repara os estragos do diabo - em lugar do próprio Deus. Ou seja, é uma tremenda responsabilidade que repousa sobre as costas de um simples servidor, sobretudo se recuperarmos as reflexões de Michel Lauwers sobre a consolidação das paróquias como populações circundantes e subordinadas a uma autoridade sacerdotal. Some-se isso à situação difícil das igrejas em meios locais e retirados, longe das cidades, e ao despreparo dos padres em matéria doutrinal, os mesmos “menguados” para quem Martín Pérez escreve. Tamanho poder corresponde a autoridade e responsabilidade proporcionais (CASAGRANDE *et* VECCHIO, 2002, pp. 346-347).

A nova atenção com que os homens da Igreja consideram os comportamentos sociais insere-se no contexto de um discurso ético que, a despeito da contínua insistência sobre a interioridade e a escolha individual, se molda cada vez mais pelo exercício da autoridade, dotado, como os órgãos da justiça secular, de códigos próprios de justiça e de mecanismos de punição.

O próprio Jan Assman intui essa mesma questão em breve comentário: “in special cases of written cultures with canonized texts, such cultivation can expand enormously and

19 “Bearers of cultural memory” (ASSMAN, 1995, p. 131).

20 “Do padre, por outro lado, exige-se uma capacidade maiêutica e mnemotécnica específica para fazê-lo obter dos penitentes, mesmo dos mais ignorantes e mais obstinados, a confissão completa dos pecados” (CASAGRANDE *et* VECCHIO, 2002, p. 348). As autoras recuperam, além disso, o aspecto memorialístico realizado pelo sacramento, na medida em que o penitente faz um esforço de lembrança dos seus atos antes de confessá-los.



become extremely differentiated” (ASSMAN, 1995, p. 131); e se pensarmos na intrincada casuística dos tratados jurídicos e penitenciais medievais (um exemplo já foi dado a respeito disso quando referimos os casos em que a excomunhão “contagia” aos próximos), veremos mais uma vez o quão próximo está nosso problema de se encaixar confortavelmente no quadro sinóptico proposto pelo egiptólogo alemão.

Logo se percebe que os caminhos insistem para a sobreposição repetida de dados da realidade social com as representações ou dados da consciência, como previra Maurice Halbwachs. O próprio lugar do confessor serviria de *locus* privilegiado para o entrecruzamento desses eixos. Já em relação à excomunhão, acreditamos ter avançado significativamente na compreensão tanto da lógica das suas prescrições quanto no uso que se fez dela, com todas suas consequências para o condenado e, em projeção, para sua comunidade circundante, igualmente posta em xeque pelo risco do convívio proibido.

Primeiro estudioso de Martín Pérez, e, aparentemente, pioneiro também da percepção das várias facetas da excomunhão, o português Mário Martins deixou algumas reflexões seminais a esse respeito (MARTINS, 1956, p. 86):

Mesmo quanto à legislação meramente eclesiástica, não devemos esquecer o alcance dessas normas na vida civil. A excomunhão, no seu aspecto mais grave, ao declarar *vitando* tal ou tal homem, não o atingia somente, em cheio, no interior da sua consciência cristã. *Separava-o* praticamente do convívio social, isolava-o como um leproso. O Estado, por seu lado, não desconhecia o espírito desses decretos e reconhecia os seus efeitos jurídicos.

Somente nessa frase já intuiu suas relações com a projeção das normas religiosas na vida civil e comunitária; com o apagamento e isolamento do indivíduo da sociedade; com a produção de uma culpa que deveria ser expurgada antes da morte; com o aspecto miasmático do pecado, ao comparar o excomungado ao leproso; e até mesmo com o “espírito” das normas afirmadas em Martín Pérez, que dão testemunho de um momento da História que se ocupou prioritariamente da manutenção da ordem social, pois o século XIV trouxe mudanças profundas.

Por fim, subjaz a todo esse assunto uma ideia corporativa de sociedade. Os cristãos formam em conjunto - seja numa circunscrição local e paroquial, seja num recorte supra-territorial como a Críandade ou a *Ecclesia* - um único corpo do qual fazem parte os indivíduos. Esse corpo está sujeito a ser contaminado, a adoecer e sucumbir diante das forças malignas. Tal concepção é surpreendida em atuação em cada uma das faces discriminadas,



mas sempre articuladas entre si, do problema central – sociedade, transcendentalidade, memória.

Pelas aproximações existentes (muitas das quais é nosso objetivo recuperar) entre as concepções de sociedade, de comunidade cristã e de território de direito medievais, o estudo da formação e reprodução de identidades e memórias coletivas se torna operacional, e o estudo da excomunhão medieval enquanto objeto de pesquisa se avoluma, ganhando novas arestas.

REFERÊNCIAS

ASSMAN, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. **New German Critique**, No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring - Summer 1995), pp. 125-133.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. **Les pechés de la langue: discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale**. Paris: Du Cerf, 1991.

_____. Pecado. In: Jacques LE GOFF & Jean-Claude SCHMITT (orgs). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2002, vol.1, pp. 333-351.

CHIFFOLEAU, Jacques. Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du nefandum du XIIe au XVe siècle. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, 45e Année, No. 2 (Mar. - Apr., 1990), pp. 289-324.

DABROWSKA, Elzbieta. Passeport pour l'au-delà. Essai sur la mentalité médiévale. **Le Moyen Age**, tome CXI, No. 2 (2005), pp. 313-331.

DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão. A confissão católica: séculos XIII a XVIII**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DIERS, Michael; GIRST, Thomas; MOLTKE, Dorothea von. Warburg and the Warburgian Tradition of Cultural History. **New German Critique**, No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring – Summer, 1995), pp. 59-73.

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

FRANCO JR., Hilário. **Os três dedos de Adão: liturgia e metáfora visual no claustro de San Juan de la Peña**. In: IDEM. *Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 2010.

GINZBURG, Carlo. **História Noturna. Decifrando o sabá**. Tradução Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.



HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris : Félix Alcan, 1925. URL: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/halbwachs.html> (acesso em Agosto de 2013).

_____. **Memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990 [1950].

JACOB, Robert. Bannissement et rite de la langue tirée au Moyen Âge. Du lien des lois et de sa rupture. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, 55e Année, No. 5 (2000), pp. 1039-1079.

KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto/Puc-Rio, 2006.

LAUWERS, Michel. Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur *parochia* dans les textes latins du Moyen Âge, **Médiévaux**, No. 49 (2005), pp. 11-32. URL : <<http://medievales.revues.org/1260>> (acesso em Agosto de 2013).

MARTÍN PÉREZ. **El libro de las confesiones: uma radiografia de la sociedad medieval hispana**. Edição crítica de Antonio GARCIA Y GARCIA, Bernardo ALONSO RODRIGUES e Francisco CANTELAR RODRIGUEZ. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2002.

MATTOSO, José. Pecados Secretos. **Signum**, nº 2 (2000), pp. 11-42.

POLLAK, Michel. **Memória, esquecimento, silêncio**. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. URL : <http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf> (Acesso em Julho de 2014).

MORIN, Alejandro. Crímenes ocultos. La política de develamiento en las lógicas penitencial y jurídica medievales. **Temas Medievales (Buenos Aires)**, vol. 14 (2006), p.141-156.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Tradução de Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCHULZ, Marcos. O conflito entre as autoridades religiosas e laicas e o direito medieval: os casos de excomunhão do 'Livro das Confissões' de Martim Perez – Cód. Alc. 377-378. **AEDOS**, Vol. 2, N° 2 (2009). URL : <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/9864/5722>> (acesso em Agosto de 2013).

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A moralização do clero castelhano no século XIII. **Veritas**, Porto Alegre, v. 40, nº 159, setembro 1995, pp. 559-576.