UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

CAROLINA GUAL DA SILVA

“Até que a morte os separe”: casamento reformado nos séculos XI-XII

São Paulo
2008

CAROLINA GUAL DA SILVA

“ATÉ QUE A MORTE OS SEPRE”: CASAMENTO REFORMADO
NOS SÉCULOS XI-XII.

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de São Paulo
para obtenção do título de mestre em História Social

Área de concentração: História da Cultura
Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Figueiredo Nogueira

São Paulo

2008

FOLHA DE APROVAÇÃO

Carolina Gual da Silva
“Até que a morte os separe”:
casamento reformado nos séculos XI-XII

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de São Paulo
para obtenção do título de mestre em História Social
Área de concentração: História da Cultura

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof.Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof.Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof.Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Carlos Roberto, meu orientador, pela total confiança e liberdade de trabalho.

À FAPESP pelo financiamento que possibilitou essa pesquisa.

Aos Profs. Drs. Marcelo Cândido da Silva e Ana Paula Tavares Magalhães pelos comentários valiosos na qualificação e constante ajuda.

À Profª. Dra. Néri de Barros Almeida pela ajuda e indicações bibliográficas.

Aos membros da banca examinadora pela disposição em ler e colaborar para o crescimento da pesquisa.

Aos amigos historiadores que estão sempre por perto, contribuindo cada qual a sua maneira: Aline, Duda, Marcus, Felipe, Cláudia, Rossana, Mariana.

Aos meus pais pelo amor incondicional e por tudo aquilo que pude fazer, ter e ser.

Ao meu marido, João, companheiro de todas as horas, leitor de todos os meus trabalhos, incentivador nos momentos mais difíceis. Sem você nada disso seria possível.

RESUMO

SILVA, C. G.. **“Até que a morte os separe”**: casamento reformado nos séculos XI-XII. 2008. 123 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

O objetivo desta pesquisa é analisar a imagem do casamento ao longo dos séculos XI e XII, a partir dos novos ideais reformadores da Igreja. A intenção é fazer um estudo comparativo das representações da literatura e dos novos ideais religiosos de casamento, que estavam sendo propostos pela Igreja aproximadamente no mesmo período, a partir de quatro documentos diferentes: o *Decretum de Burchard de Worms*, o *Concordia discordantium canonum de Graciano*, os três primeiros *Concílios de Latrão* e os decretais de Alexandre III, presentes no *Liber Extra*. Como fontes literárias serão utilizadas as obras *Eric et Enide*, *Cligès*, *Lancelot ou Le Chevalier de la Charrette*, e *Ivain ou Le Chevalier au Lion*, todas de Chrétien de Troyes, autor do século XII. Houve transformações na constituição da doutrina do casamento nesse período? Se houve, é possível percebê-las também na literatura? Através destas comparações seria possível identificar como a sociedade era afetada por tais transformações? Estas são as perguntas que orientarão o estudo.

Palavras-chave: Casamento. Reforma do Século XII. Igreja. Literatura. Idade Média

ABSTRACT

SILVA, C. G. **“Till death do us part”: reformed marriage in the 11th – 12th centuries.** 2008. 123 f. Dissertation (Master’s degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

The goal of this research is to analyse the image of marriage throughout the 11th and 12th having the reforming ideals of the Church as the basis. The intention is to make a comparative study of the literary representations and the new religious ideals for marriage proposed by the Church at the same period. Four documents will be used: the *Decretum* by Burchard de Worms, the *Concordia discordantium canonum* by Gratian, the first three Lateran Councils and the decretal letters of Alexandre III, found in the *Liber Extra*. The literary sources will be *Eric et Enide*, *Cliges*, *Lancelot*, and *Ivain*, all written by Chretien de Troyes, a 12th century author. Were there transformations in the marriage doctrine in this period? If there were, is it possible to see them in the literature? Could we identify how the society was affected by such transformations through a comparative study? These are some of the questions that will guide the present study.

Key words: Marriage. Reform of the 12th Century. Church. Literature. Middle Ages.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Burcardo L. x, c. x – Burcardo de Worms, *Decretum*, Livro x, capítulo x.

Graciano, C.x, q.x, c.x – Graciano, *Concordia canonun discordantia*, Caso x, questão x, capítulo x.

P.L. – Patrologia Latina

X x.x.x – Alexandre III, *Liber Extra*, Título, questão, capítulo.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
2. FONTES	16
2.1 APRESENTAÇÃO DAS FONTES	16
2.2 ANÁLISE COMPARATIVA DAS FONTES QUANTO À FORMA	30
3. DA NATUREZA DO CASAMENTO	38
4. DO ADULTÉRIO E OUTRAS OFENSAS	67
5. DA INDISSOLUBILIDADE DO CASAMENTO	92
6. CONCLUSÃO	105
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

1. INTRODUÇÃO

O Cristianismo surgiu por volta do século I, tornando-se a religião oficial do Império Romano no século IV com o imperador Constantino. Como sabemos, até hoje tem forte influência na sociedade, principalmente na sua parte ocidental. Boa parte das nossas relações sociais é fundamentada em princípios cristãos como as nossas relações com o mundo do trabalho, o tratamento ao próximo, os conceitos de caridade, a distinção entre o certo e o errado, o moral e o imoral e acima de tudo, aquilo que ainda de certa forma nos define socialmente: a formação da família, e por consequência o casamento.

Embora a família do século XXI tenha sofrido muitas transformações e muitos dos ideais cristãos, principalmente católicos, não sejam mais seguidos de forma rigorosa, o casamento continua sendo uma importante base de formação familiar e, consequentemente, um dos principais laços sociais existentes. Muitas pessoas ainda se casam na esperança de que esta será uma união, para toda a vida, “até que a morte os separe”. O adultério é fortemente condenado, assim como o incesto. A virgindade – principalmente da noiva – pode não ser mais obrigatória, mas ainda encontra partidários nas mais variadas classes sociais e faixas etárias. Representações como essas ainda nos remetem a um ideal de casamento que é tipicamente cristão.

O casamento cristão, da maneira como o conhecemos hoje, não surgiu automaticamente junto com o Cristianismo. Foram necessários mais de quinze séculos para que a Igreja conseguisse finalmente firmar um considerável grau de controle e de doutrinação sobre a sociedade. O processo de transformação do casamento de uma ação secular controlada pelas famílias em um sacramento só foi concluído oficialmente com o Concílio de Trento em

1545 e 1563. A partir de então, este sacramento permaneceu praticamente inalterado até o Concílio de Vaticano II em 1962.¹

Dentro deste processo lento e gradual, um dos períodos de maior importância foi o período entre os séculos XI e XII. Nestes dois séculos, grande parte das reflexões doutrinárias e normativas que serviriam de base para Trento três séculos mais tarde foi organizada e elaborada. Isso se deve a uma série de transformações que ocorreram nesse período e que ficaram conhecidas como reforma do século XII. Esta reforma, na realidade, não se deu exatamente nesse período. Na historiografia sobre o assunto existe uma série de interpretações diferentes a respeito de sua periodização. Uma parte dela afirma ser o início da reforma no pontificado de Leão IX com as determinações contra a simonia no Concílio de Reims. É o caso de Franz Neiske que chama esse concílio “[...] *d’une première tentative de réforme mise en route par le pape Leon IX.*”²

Para outros autores, como, por exemplo, P. Kempf, o início da reforma é um pouco anterior, datando do pontificado de Clemente II, por volta de 1046.³ Há ainda aqueles que o associam diretamente ao papado de Gregório VII entre 1073-85, como é o caso de W. Fliche.⁴ Grande parte dos autores, porém, localiza o ponto inicial da reforma como sendo meados do

¹ O Concílio Vaticano II, em 1962, traz novas preocupações como o fato de que a instituição do casamento, para a Igreja, encontra-se “[...] obscurecida pela poligamia, pela epidemia do divórcio, pelo chamado amor livre e outras deformações.” Além disso, observamos uma ênfase na troca mútua de amor como constituinte do sacramento do casamento, no amor conjugal como fonte da instituição do casamento e também na necessidade da Igreja constantemente demonstrar o testemunho de valor deste sacramento para toda a comunidade de fiéis. Ver, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, Sobre a Igreja no mundo atual. **Atas do Concílio Vaticano II**, disponível em <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm>

² NEISKE, Franz. Réforme clunisienne et réforme de l’Eglise au temps de l’abbé Hugues de Cluny. IN: **La Reforma Gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII**. Navarra: Gobierno de Navarra, 2006. (Atas da XXXII Semana de Estudios Medievales de Estella, 18 a 22 de julio de 2005. pág.348.

³ KEMPF, F. La reforma gregoriana (1046-1124). In: EDIN, H. J. (dir.). **Manual de Historia de la Iglesia**. Vol. III. Barcelona, 1987.

⁴ FLISHE, A. **La Riforma gregoriana e la riconquista cristiana (1057-1123)**. Torino, 1959.

século XI, frequentemente associado à criação e desenvolvimento da abadia de Cluny.⁵ Essa associação se deve, principalmente, ao tipo de monasticismo instituído por Cluny e a sua relação com o papado, elementos novos no período.

Quanto à duração desse processo, parece existir uma concordância entre os autores que o final da reforma seria por volta de 1122 com a Concordata de Worms, quando se pôs fim à “querela das investiduras” ao estabelecer uma espécie de acordo duplo entre o imperador e o papa,

*“[...] l’empereur qui renonce à l’investiture par crosse et l’anneau’
et qui s’engage à respecter la liberté des élections épiscopales; l’autre
du pape, qui accepte que l’élection ait lieu ‘en présence de l’empereur
[...].”*⁶

Assim como é possível falar em diversas possibilidades de início e o final para a reforma do século XII, também é possível separá-la em diferentes fases. G. Constable, por exemplo, determina quatro momentos distintos da reforma. O primeiro, entre 1040 e 1070, esteve mais preocupado com uma reforma moral do clero, especialmente em relação à simonia e ao celibato. O segundo momento iria de 1070 até 1100, associado especificamente aos papados de Gregório VII e Urbano II, e se concentrou na libertação da Igreja do controle laico e na supremacia do papa dentro da Igreja. O terceiro período, de 1100 até 1130, representou uma transição entre a última fase das controvérsias sobre as investiduras e uma ênfase crescente no monasticismo. Esse monasticismo teria se desenvolvido no quarto período, entre 1130 e 1160, demonstrando uma preocupação intensa com a natureza da vida religiosa e a reforma pessoal de todos os cristãos.⁷

⁵ Por exemplo, BRACKMANN, A.: **Zur politischen bedeutung der luniazensischen bewegung**; Oxford, 1970. e de COWDREY: The cluniacs and the Gregorian Reform. Cluny and Rome. **Revue Mabillon**, n. 5, 66, 1994. p. 258-265.

⁶ CONCORDAT: GAUBARD; DE LIBERA; ZINK. **Dictionnaire du Moyen Age**. Paris: PUF, 2006.

⁷ CONSTABLE, **The Reformation of the Twelfth century**. Cambridge University Press: 1996, p. 4.

Segundo Constable, essa divisão é uma simplificação, uma vez que as quatro fases se misturavam em muitos momentos. No entanto, ela é também significativa, pois, “[...] *at the center of each period there was a concentration on particular issues, which can be seen in the activities and writings of both the reformers and there opponents, and which seems to set it off from the preceding and following periods.*”⁸

Uma das chaves para entendermos esse período é pensar esta época sob um aspecto duplo quase contraditório. Este aspecto duplo está presente na própria palavra "reforma" que pode significar, ao mesmo tempo, reconstituição de algo antigo e a introdução de modificações e transformações.⁹ Além disso, devemos pensar o termo, no contexto dos séculos XI e XII, como uma renovação pessoal e eclesiástica, num paralelo com a regeneração através do batismo.¹⁰

No caso dos séculos X-XII é exatamente este processo duplo que podemos verificar no comportamento e obras dos homens da Igreja. No mesmo momento em que se busca a recuperação de um estilo de vida apostólico do início do cristianismo, os homens da Igreja criam algo novo na sociedade, seja de maneira consciente ou não. Esses dois séculos representam um constante movimento de pêndulo entre o antigo ideal e a adaptação a uma nova sociedade. Esta dualidade acabaria por gerar conflitos e, da tentativa de sua solução, surge um discurso unificador de práticas e teorias do cristianismo,

The diversity of types of religious life in the twelfth century [...] introduced tensions and rivalries that were unknown in early medieval monasticism. [...] As these and other problems were faced and overcome in separate houses and orders, there was an overall, unconscious movement towards greater uniformity and traditional

⁸ CONSTABLE, **The Reformation of the Twelfth century**. p. 5.

⁹ REFORMA: **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. São Paulo: Objetiva, 2001.

¹⁰ Sobre a discussão dos termos reforma, renascimento, restauração e rebelião, ver LADNER, Terms and Ideas of Renewal. in BENSON; CONSTABLE (eds). **Renaissance and Renewal in the Twelfth Century**. Toronto: University of Toronto Press, 1-33.

*solutions. In the long run this reduced the extent of difference not only among the new houses and orders but also between them and the old houses, which at the same time moved along parallel lines, pushed by the influence both of shared ideals and problems and by the spirit of competition.*¹¹

Entre os novos ideais e conflitos de separação da Igreja e laicado, fortalecimento do poder papal e incentivo à vida monástica, a Igreja também propôs uma nova visão para se pensar o casamento. Visando tirar o casamento do domínio exclusivo dos laicos e, portanto, garantindo maior influência da Igreja na vida privada das pessoas, a Igreja pregou um novo tipo de união entre homens e mulheres. Deu ênfase à participação dos noivos, tanto o homem quanto a mulher, procurando acabar com, ou ao menos minimizar, os casamentos arranjados pelas famílias. Com isso criou-se a idéia da necessidade do consentimento mútuo como condição primeira para que a união pudesse acontecer. A instituição também pregava a indissolubilidade dos laços matrimoniais e uma aproximação do relacionamento de marido e esposa ao relacionamento com Jesus, buscando uma forma mais espiritual para o casamento.

Há uma farta historiografia, com diferentes abordagens, dedicada à análise dessas transformações no casamento. Há historiadores que privilegiam o período inicial da reforma e, portanto, suas análises se concentram mais no caráter moral das transformações. Por outro lado, historiadores que privilegiam o momento intermediário da reforma, tendem a analisar o casamento sob o aspecto da autoridade.

Os estudiosos que afirmam o caráter espiritual da reforma, associam as mudanças ocorridas no matrimônio à busca por um ideal de pureza presente na Igreja. É o caso, por exemplo, de De la Roncière, para quem o fator primordial das prescrições da Igreja era uma tentativa de controle sexual em nome de uma purificação do casamento, “Comedido, fiel,

¹¹ CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth century*, p. 124.

conjugal, o amor carnal é admissível e mesmo bom, Privado de qualquer destas características, torna-se condenável...”¹²

Também defendendo o caráter espiritual das mudanças matrimoniais, Christopher Brooke reforça a transformação do matrimônio em sacramento e uma visão mais romântica da relação entre os esposos. Para ele, o século XII representa “... *a crucial step in the development of thought and doctrine about marriage; that it is a sacrament between the partners, a sacrament of mutual giving.*”¹³

Por outro lado, para autores como Georges Duby e James Brundage o principal aspecto da reforma e, portanto, do casamento, é a questão da autoridade. Em *O Cavaleiro, a Mulher e o Padre*, Duby diz que “O casamento é um instrumento de controle. Os dirigentes da Igreja utilizaram-no para fazer frente aos laicos e na esperança de os subjugar.”¹⁴ Brundage se baseia muito na obra de Duby e, embora tenha algumas críticas a ela¹⁵, segue também o raciocínio de que o matrimônio é uma questão de poder da Igreja, uma vez que a reforma como um todo foi para ele uma reação aos crescentes poderes feudais; logo, uma questão de autoridade.¹⁶

O presente trabalho partiu das premissas aqui apresentadas: primeiro, que entre os séculos XI e XII a Igreja passava por uma série de movimentos reformadores que influenciaram a maneira como ela pensava o casamento; segundo, que essa influência se deu tanto no âmbito moral/espiritual quanto no âmbito da autoridade eclesiástica.

Com a intenção de entender o processo pelo qual o casamento passa nesse período através de fontes documentais, dois questionamentos foram levantados. Em primeiro lugar, questionamos se houve realmente uma mudança significativa na visão da Igreja sobre o

¹² DE LA RONCIÈRE, A Igreja, a ordem e o casamento nos séculos XI-XII. In: Bernos et alii, **O Fruto Proibido**. Lisboa: Ed. 70, 1991, p. 116.

¹³ BROOKE, **The Medieval Idea of Marriage**. Oxford: Clarendon, 1994, p. 262.

¹⁴ DUBY, **O Cavaleiro, a Mulher e o Padre**. Lisboa: D. Quixote, 1988, p. 200.

¹⁵ Ver BRUNDAGE. **Law, Sex, and Christian Society**. Chicago: University of Chicago Press, 1990, p. 184, particularmente a nota 22.

¹⁶ Idem, p. 179.

casamento a partir dos movimentos reformistas. Buscando responder tal questão, optou-se por obras com uma abrangência temporal indo do início do século XI – o *Decretum* de Burcardo de Worms – até a segunda metade do século XII, com o *Decretum* de Graciano, os três primeiros concílios de Latrão e os decretais de Alexandre III contidos no *Liber Extra*.

Em seguida, a fim de buscar indícios da moral eclesiástica em outros setores da sociedade, selecionamos obras laicas e fictícias para desenvolver um estudo comparativo com a documentação religiosa. Essas obras são os quatro romances do ciclo arturiano de Chrétien de Troyes, *Erec e Enide*, *Cligès*, *Lancelot* e *Ivan*, todos eles de alguma maneira dedicados à temática do casamento.

O objetivo desta pesquisa, portanto, é analisar a imagem do casamento ao longo dos séculos XI e XII, a partir dos novos ideais reformadores da Igreja ocidental cristã e procurar compreender quanto e de que forma o discurso religioso era representado em outras esferas da vida nas cortes do período. Para tanto, o trabalho proposto consistiu em uma análise comparativa entre a documentação religiosa e literária.

O primeiro capítulo trata das fontes em si e está dividido em dois sub-capítulos, sendo o primeiro uma apresentação detalhada dos autores e fontes trabalhados. A relevância desta exposição reside na idéia de que elementos como datação, autoria, contexto de produção e recepção são fundamentais para o entendimento do conteúdo dos documentos. Além disso, trataremos de aspectos mais específicos como a composição das fontes (formato da obra, organização, tamanho) bem como o conteúdo específico de cada uma. O segundo sub-capítulo, por sua vez, fará uma análise comparativa entre as fontes quanto à forma e função.

A partir do segundo capítulo, a partir de uma divisão temática, serão discutidas as questões ligadas propriamente ao casamento nas fontes. A escolha dos temas deve-se à sua relevância para a discussão. Cabe lembrar que em muitos momentos os temas dos capítulos se cruzam, pois freqüentemente um mesmo capítulo trata de mais de um tema.

O capítulo 3, “Da natureza do casamento”, lida com a definição do casamento em cada uma das fontes e o papel dado a ele por cada autor. O capítulo 4, “Do adultério e outras ofensas”, trata das chamadas ofensas matrimoniais e suas conseqüências e o capítulo 5, “Da indissolubilidade”, diz respeito ao ideal do casamento como uma união eterna.

Na conclusão, o objetivo é formular hipóteses sobre o desenvolvimento da noção de casamento dentro da Igreja e no pensamento religioso. Seria possível corroborar, através da documentação analisada, a idéia corrente na historiografia de que o casamento foi um elemento importante dos movimentos reformistas a partir do século XI? Se realmente existe uma transformação, ela pode ser percebida em outras esferas da sociedade, como, por exemplo, no mundo das cortes com a literatura de cavalaria? Se não houve mudança significativa, por que tanta ênfase foi dada a esta questão? Essas são as questões que esperamos responder na conclusão desse trabalho.

2. AS FONTES

2.1 APRESENTAÇÃO

Para analisarmos o casamento na sociedade medieval ocidental ao longo dos séculos XI e XII trabalharemos de forma comparativa com fontes variadas. A intenção deste tipo de análise é fazer um diálogo entre documentos variados/diferentes a fim de trabalhá-los de forma crítica. Procura-se, assim, evitar o perigo da descrição pura do documento e a sua relação direta com as práticas sociais, perigo para o qual nos alerta Marc Bloch em *Apologia da História*.¹⁷

As fontes selecionadas para o estudo são o *Decretum* de Burchard de Worms, o *Concordia discordantium canonum* de Graciano, os cânones dos três primeiros Concílios de Latrão e os decretais de Alexandre III. Como fontes literárias serão utilizadas as obras *Eric et Enide*, *Cligès*, *Lancelot ou Le Chevalier de la Charrette*, e *Ivain ou Le Chevalier au Lion*, todas de Chrétien de Troyes, autor do século XII.

A opção por estes documentos deve-se a sua relevância no contexto da Idade Média, atestada pela existência de um grande número de manuscritos por um longo período de tempo, o que significa que as obras foram copiadas muitas vezes. Estas obras foram comentadas ou mencionadas por muitos outros autores, comprovando sua grande circulação. Além disso, todos os documentos tratam de alguma maneira do tema deste estudo que é o casamento.

Em primeiro lugar será apresentada uma descrição resumida de cada uma dessas fontes quanto à autoria, composição, conteúdo geral e forma. Em seguida, será feita uma análise comparativa dos documentos especificamente quanto à forma.

¹⁷ BLOCH, *Apologia da História*. R.J.: Jorge Zahar, 2002.

O Decretum de Burcardo de Worms

Burcardo, bispo de Worms, viveu entre o final do século X e o início do século XI. Era de família nobre da região de Hesse, onde hoje é a Alemanha e recebeu o bispado de Worms por volta do ano 1000, no qual permaneceu até 1025. Duas de suas obras são consideradas particularmente importantes. A primeira, chamada de *Lex familiae Wormatiensis*, é um documento que estabelece leis para o funcionamento, imunidade e administração imparcial da justiça na igreja de Worms, produzido em 1114. A segunda, que mais nos interessa aqui, é conhecida por *Decretorum libri*, ou *Decretum*.

Há especulações sobre a data do decreto de Burcardo, mas podemos situá-lo entre 1008 e 1012, como propõe Paul Fournier¹⁸. Trata-se de uma compilação e classificação de quase 1800 fragmentos canônicos (1785 mais exatamente) divididos em vinte livros, versando sobre os mais variados assuntos. Apesar da aparente extensão, a obra tinha o grande mérito de agrupar temas mais ou menos parecidos em cada livro, tornando-a uma coleção de mais fácil uso que as compilações anteriores.¹⁹ Sendo assim, manteve-se como o principal manual canônico até 1140 com o surgimento do *Decretum* de Graciano.

Os livros estão divididos da seguinte maneira:

Livro I – Poderes e primados da Sé apostólica e negócios do episcopado, convocação de sínodos, acusações, acusadores e testemunhos.

Livro II – Sobre o ministério de presbíteros e diáconos, ordenação das relíquias da Igreja.

Livro III – Sobre o local do divino, celebração dos cultos, livros verdadeiros e livros apócrifos.

Livro IV – Sobre o sacramento do batismo e sua administração

Livro V – Sobre o sacramento da eucaristia e sua observação.

¹⁸ Ver FOURNIER. Études critiques sur le décret de Burchard de Worms. In : **Nouvelle revue historique de droit français et étranger**. vol. 34, p. 43, 1910.

¹⁹ Sobre isso, ver BRUNDAGE, **Medieval Canon Law**. London & NY: Longman, 1995, p. 32-33.

Livro VI – Sobre os diferentes tipos de homicídios e suas punições, parricídios, fratricídios, do assassinato de esposas legítimas, de idosos e de membros da igreja.

Livro VII – Regulamentação de laços de consangüinidade e incesto, casos de separação e de revogação.

Livro VIII – Vida monástica de homens e mulheres, transgressão dos votos e suas penitências.

Livro IX – Problemas legais de mulheres solteiras, viúvas, virgens, casamento legítimo e concubinato e suas penitências.

Livro X – Sobre encantamentos, feitiços, augúrios, ilusões diabólicas, conspirações e suas penitências.

Livro XI – Sobre a excomunhão e os excomungados e suas penitências.

Livro XII – Sobre o perjúrio e suas penas.

Livro XIII – Sobre a veneração e a observância do jejum.

Livro XIV – Sobre a embriaguez e os bêbados.

Livro XV – Sobre o imperador, o príncipe e seus poderes.

Livro XVI – Sobre acusações, julgamentos, falso testemunho.

Livro XVII – Fornicação e outras ofensas sexuais.

Livro XVIII – Sobre as visitas, penitências e reconciliações.

Livro XIX – Chamado de Corrector, por vezes copiado separadamente do Decretum, sobre as correções de corpo e espírito.

Livro XX – Sobre a predestinação divina, advento do anticristo, julgamento final.

A parte mais conhecida do Decreto é exatamente o livro XIX, particularmente o capítulo V, devido à presença de um interrogatório que deveria ser feito aos fiéis sobre seus pecados. De maneira geral, esta parte da obra de Burcardo é associada à prática dos penitenciais e do trabalho dos confessores, já que prevê os possíveis pecados e suas

penitências correspondentes. Entretanto, a questão da penitência está presente praticamente ao longo de todos os livros, uma vez que as cláusulas frequentemente terminam com: *et de poenitentia eorum* (e sobre suas penitências) ou alguma outra fórmula semelhante.²⁰

Assim, o livro XIX, na realidade, longe de ser algo diferente do resto do Decreto, apresenta uma repetição sistematizada das sentenças compiladas ao longo dos outros livros. Por vezes, essas repetições serviam para tornar as sentenças prévias mais específicas ou para clarificar seus conteúdos. Assim, acredita-se que este livro tivesse um objetivo educativo, ou seja, na formação do confessor mais do que na aplicação prática do questionário.²¹

Provavelmente Burcardo comandou vários colaboradores para ajudar na compilação. Estes colaboradores utilizaram um grande número e variedade de fontes que foram editadas e atualizadas conforme necessário. Entre as inúmeras fontes utilizadas por Burcardo e seus colaboradores, as duas que formam a base do *Decretum* são: *Libri de synodalibus causis* de Réginon de Prüm, obra do século X, provavelmente de 906 e *Anselmo dedicata*, coleção canônica anônima do final do século IX. O que não veio destas duas coleções pode ser atribuído principalmente a *Dyonisio-Hadriana*, do século VIII, durante o Império Carolíngio, aos Falsos Decretais, ou Pseudo-Isidoro, de meados do século IX, além de uma série de textos que vão desde cartas papais isoladas a textos de escritores eclesiásticos.²²

Concordia discordantium canonum

²⁰ Para uma discussão mais aprofundada do caráter penitencial da obra de Burcardo, ver KÖRNTGEN. Canon law and the practice of penance: Burchard of Worm's penitential. In: **Early Medieval Europe**, vol. 14, p. 103-117, 2006

²¹ Ibidem, p. 114.

²² Para uma análise detalhada das fontes de Burcardo, ver FOURNIER, “Études critiques sur le décret de Burchard de Worms”, particularmente o primeiro estudo.

O *Decretum* de Graciano, composto possivelmente por volta de 1140, já foi inúmeras vezes objeto de estudo de historiadores do direito medieval. Seu nome original é *Concordia discordantium canonum*, título que foi abreviado para *Decretum* pouco tempo depois da primeira aparição do texto. Sobre Graciano pouco, ou quase nada, se sabe. Possivelmente era professor de leis em Bolonha e monge, suposição contestada por John T. Noonan²³, mas, no geral, aceita por estudiosos, principalmente devido à menção de Graciano como um monge na *Summa parisiensis*, comentário anônimo sobre o *Decretum* escrito aproximadamente vinte anos mais tarde.²⁴

A obra não havia sido encomendada oficialmente por nenhum papa ou bispo, mas acabou se transformando no manual padrão no ensino de leis canônicas e, posteriormente, incorporada como a primeira parte do *Corpus iuris canonici*. Embora a aprovação papal oficial tenha vindo apenas com Gregório XIII em 1578, desde os primeiros anos de sua aparição a chancelaria papal já havia reconhecido sua existência e importância.

Composto por 3823 capítulos divididos em três partes tratava-se de uma compilação de cânones conciliares, decretos papais, citações das Escrituras, dos pais da Igreja, penitenciais, Leis Romanas e outras autoridades, além de incluir análises e conclusões do próprio Graciano com o objetivo de solucionar as aparentes contradições entre as diferentes fontes.

Há, porém, discussões sobre a datação e autoria do decreto²⁵. O quanto do texto que foi transmitido ao longo dos séculos foi realmente escrito no século XII – e em que período deste século – e se tudo foi redigido pelo Mestre Graciano são questões que continuam a levantar debates. Acredita-se que os textos de direito romano são adições posteriores, feitas

²³ No texto “Gratian slept here: the changing identity of father of systematic study of canon law”. *Traditio*, vol. 35p. 140-66 1979.

²⁴ Ver BRUNDAGE, *Medieval Canon Law*, p. 47 e também CHRISTENSEN. Introduction. In: GRATIAN, *Treatise on Laws*. Washington: Catholic University of America, 1993, p. X.

²⁵ Sobre os debates à respeito da datação exata da obra de Graciano ver GAUDEMET, J. “Les doublets dans le Décret de Gratien”, texto originalmente publicado em *Atti del II Congresso internazionale della Società italiana di storia del diritto*, Veneza, 1967, 269-290, re-publicado com a paginação original em *La formation du Droit Canonique Medieval*. London: Variorum, 1980 e também CHRISTENSEN “Introduction”, XIV.

pelos decretistas, embora ninguém consiga precisar exatamente por quem ou quando isso teria sido feito.

Além disso, há outras partes do texto que parecem ter sido acrescentadas após o Decreto já estar finalizado. A parte conhecida como *de Poenitentia* (Sobre a Penitência), composta por sete distinções, interrompe o texto abruptamente após a *Causa 33* na parte II, rompendo toda a estruturação da seção. A parte III, denominada *de Consecratione* (Sobre a Consagração), composta por cinco distinções sobre sacramentos e culto, também não parece seguir a lógica do resto da obra e pode ter sido incorporada mais tarde²⁶. A própria divisão da parte I em distinções é questionável, uma vez que, em outra parte do texto, o próprio Graciano se refere à seção como *tractates* (tratados).

Poderíamos concluir que o mais provável é que o texto de Graciano originalmente fosse composto pela *Pars I*, as *Distictiones*, que possivelmente estavam organizadas sob outro título, e a *Pars II*, as *Causae*, com exceção do *De Poenitentia*. Além disso, deveriam ser retiradas todas as adições romanas feitas ao texto.

Em relação à autoria do texto, para além do fato de conhecermos praticamente nada de quem tenha sido Graciano, para alguns autores o Decreto não é obra de um só autor. Pelo grande número de textos que se repetem sem motivo aparente, Jean Gaudemet concluiu que é muito provável que o texto tenha sido elaborado não por um único homem, mas por um grupo de letrados, onde cada membro receberia como tarefa reunir as diferentes autoridades o que, mesmo sob supervisão de Graciano, tornaria o controle do trabalho extremamente complicado, ocasionando as repetições e aparentes contradições do texto²⁷. Apesar desse ponto de vista, nesta pesquisa partiremos da hipótese que Graciano é considerado o autor geral da obra.

²⁶ Ver GAUDEMET, “Les doublets (...)”, p. 271.

²⁷ Ibidem, p. 288.

Graciano usa grande número de fontes que incluem concílios e sínodos da Igreja, determinações papais, autores patrísticos e as escrituras. As primeiras vinte distinções da primeira parte são totalmente baseadas nas *Etimologias* de Isidoro de Sevilha. Outras coleções que provavelmente forneceram os principais fragmentos a Graciano foram Anselmo de Lucca, *Panormia* de Ivo de Chartres, a *Tripartitia*, *Polycarpus*, o *Liber de Misericordia et Iustitia* de Alger de Liège.²⁸

Para resolução dos confrontos levantados, Graciano baseia-se numa classificação das autoridades em três tipos: 1- Texto inquestionável (principalmente de caráter espiritual, como as Escrituras); 2- Texto que depende da dignidade e peso de um autor; 3- Texto que tem o poder que emana de um cargo ou instituição.²⁹ No Tratado de Matrimônio, que corresponde aos casos 27 a 36 da segunda parte, a principal autoridade para Graciano é Agostinho junto com o Novo Testamento, particularmente Mateus 19:6 e 19:9, os dois trechos mais citados no Tratado.

Poucos anos após a primeira aparição do Decreto, ele já havia sido transformado no manual base para o estudo de leis canônicas, existindo mais de 600 manuscritos – uma quantidade expressiva para a época – e sendo uma das primeiras obras medievais a ser impressa, em 1471, em Estrasburgo. O número de comentários, glossas, abreviações e sumas feitas a partir de Graciano é abundante, incluindo quase todos os grandes juristas do século XII e início do XIII como Paucapalea, Rufino, Huguccio, entre outros.

Os três primeiros Concílios de Latrão

Latrão I

²⁸ Discussão apresentada por CHRISTENSEN, “Introduction”.

²⁹ KUTTNER. On ‘auctoritas’ in the writing of medieval canonists: the vocabulary of Gratian. Originalmente em **La notion d’autorité au Moyen Age Islam, Byzance, Occident**. (Paris, 1982), 69-80, re-publicado em **Studies in the History of Medieval Canon Law**. London: Variorum, 1990.

O primeiro Concílio de Latrão ocorreu em 1123 sob o pontificado de Calisto II. Chamado de concílio geral pelo próprio papa na carta de convocação de 1122, tinha por objetivo tratar de diversos e importantes assuntos da Igreja, *pro magnis et diversis Ecclesiae negotiis*.³⁰ Realizado em Roma, teve a participação de cerca de 300 bispos, abades e religiosos em geral, todos da Igreja ocidental.³¹ O concílio começou em 18 de março de 1123 e terminou entre o final de março e início de abril. Houve duas sessões presididas pelo papa. O termo ecumênico não foi utilizado no período, indicando que esse sentido foi atribuído posteriormente pela tradição da Igreja Romana.

Após conflitos entre a Igreja e o Império e sua solução pela Concordata de Worms em 1122, uma das grandes preocupações desse concílio era com as questões de investidura e liberdade da Igreja. Assim, o clero se dedicou principalmente à reforma da Igreja, à abolição da simonia e à correção dos abusos eclesiásticos.

Há discussões sobre os cânones aprovados pelo concílio, pois há variações nos diferentes manuscritos,³² mas hoje se aceita a idéia de 22 cânones, muitos dos quais foram incorporados por Graciano no seu decreto.³³

Latrão II

O papa Inocêncio II convocou o segundo Concílio de Latrão durante a quaresma de 1139. As atas não sobreviveram e o que sabemos sobre este concílio vem a partir de registros

³⁰ Ver **Patrologia Latina**, tomo CLXIII, *Archiepiscopum Dolensem ejusque suffraganeos atque alios Ecclesiarum praelatos per eandem provinciam constitutos, de concilio generali in Urbe celebrando certiores facit*. (Anno 1122, Jun. 25.)

³¹ K.J. HEFELE, **Histoire des conciles d'apres les documents originaux**. trans. and continued by H. Leclercq, 11 vols. 1907-1952., 5/1, 631 n. 2.

³² Ver **Decrees of the Ecumenical Councils**, ed. Norman P. Tanner, "Introduction". electronic text disponível em <<http://www.piar.hu/councils/ecum09.htm>> Acesso em 16 de abril de 2006.

³³ São eles: 1, 3, 4, 6, parte do 8, 9, 12, 14, 16B, parte do 18B, 19 – 22B.

e outras fontes da época.³⁴ Provavelmente, cerca de 500 clérigos se reuniram na Basílica Laterana entre os dias 2 e 17 de abril. Latrão II é formado por 30 cânones, impressos pela primeira vez por Baronius, no século XVII.

O papado havia permanecido dividido entre Inocêncio II (1130-1143) e Anacleto II (1130-1138). O cisma acabou em 1138, com a morte de Anacleto II, mas também devido aos esforços de Bernardo de Claraval. O concílio reflete essa situação, mostrando que a Igreja havia recuperado sua paz interna e unidade. Também houve a condenação de alguns heréticos e mais uma vez os cânones refletiam a preocupação com a reforma da Igreja. Muitos cânones foram retirados de outros concílios, como por exemplo, do próprio Latrão I (cânones 3, 7, 23-25), com o objetivo de restabelecer a disciplina eclesiástica. Novamente, Graciano incluiu muitos dos cânones em sua obra.³⁵

Latrão III

Em 21 de setembro de 1178, em carta enviada aos bispos da Toscana, o papa Alexandre III convoca o terceiro Concílio de Latrão, para eliminar as sementes ruins e os vícios que impregnavam a Igreja.³⁶ O Concílio reuniu-se em Roma em 5 de março de 1179 com a presença de mais de 300 religiosos entre bispos, abades e clérigos e, após três sessões, encerrou-se em 19 de março.

Entre as principais preocupações de Latrão III estavam a questão dos anti-papas, cujas decisões foram todas consideradas inválidas, a determinação do processo de eleição papal por

³⁴ Presente em Hefele, **Histoire des conciles d'apres les documents originaux**, 5/1, 721-722.

³⁵ São eles os cânones 2, 4-6, 8, 19-21, 26-28 e partes dos cânones 7, 10, 12, 15, 16, 18 e 22.

³⁶ Alexandre III, *Ad [Ubaldu] archiepiscopum Pisanum et universos episcopos et abbates per Tusciam constitutos.---Illos ad concilium «prima Dominica advenientis Quadragesimae» (die 18 Febr. an. 1179) celebrandum Romae invitat. (Tusculani, Sept. 21.)*. **Patrologiae Cursus Completus: series latinae**. Ed. J.P. MIGNE, Paris: Granier, 1890, tomo CC.

dois terços dos cardeais, a questão dos Cátaros, além de uma renovação dos dois concílios lateranenses anteriores em questões de moral para a reforma da Igreja.

Nos séculos seguintes, os cânones tiveram um papel importante na administração da Igreja. Eles foram incluídos nas coleções de decretais dos séculos XII e XIII e posteriormente inseridos nos decretais de Gregório IX.³⁷ Os 27 cânones foram impressos de forma completa pela primeira vez em 1521.

Os decretais de Alexandre III

Nascido em Siena sob o nome de Rolando, o papa Alexandre III foi provavelmente um teólogo que ensinava em Bolonha por volta de 1142. Cresceu rapidamente dentro da Igreja, sendo designado chanceler da cúria romana em 1153, pelo papa Eugênio III, cargo no qual permaneceu durante os dois papados seguintes, de Anastácio IV (1154) e Adriano IV (1154-1159). Foi proclamado papa em 1159 após a morte de Adriano, ao mesmo tempo em que um cisma provocava a eleição de Otaviano, bispo de Santa Cecília como o papa, Vitor IV. As autoridades seculares interferiram nas disputas, particularmente Frederico Barbaruiva. A paz foi selada 18 anos depois, mas, mesmo assim, Alexandre III, que já havia vivido a maior parte de seu pontificado fora de Roma, foi obrigado a sair mais uma vez da cidade após terceiro Concílio de Latrão em 1179.³⁸

Junto com Inocêncio III (1198-1216), Alexandre III foi um dos maiores produtores de decretais³⁹ no período entre Graciano e o *Liber Extra*, também conhecido como Decretais de Gregório IX, coleção de 1234, versando sobre assuntos como organização e hierarquia da Igreja, administração da justiça, comportamento e moral dos clérigos, crimes e suas punições,

³⁷ Ver **Decrees of the Ecumenical Councils**, ed. TANNER, "Introduction".

³⁸ Para a história detalhada do pontificado de Alexandre III ver sua biografia *Alexandri III papae vita auctore Cardinali de Aragonia*, em PL. tomo CC.

³⁹ Decretais eram cartas papais anunciando decisões sobre assuntos particulares. Esses decretais seriam reunidos em diversas coleções ganhando status de lei ao longo do tempo. Ver BRUNDAGE, **Medieval canon law**.

matrimônio, entre outros. Devido a sua dedicação ao estudo das leis e a sua produção intensa de determinações legais, ficou conhecido por alguns como o “papa advogado”⁴⁰.

A coleção epsitolária presente na *Patrologia Latina* reúne diversos tipos de cartas ao longo dos 22 anos do pontificado de Alexandre. São ao todo 1521 cartas dedicadas à concessão, confirmação ou ratificação de privilégios a igrejas, mosteiros e abadias, além de resolução de conflitos e determinações sobre assuntos específicos. Entre os decretais, 502 são descritos na *Patrologia*⁴¹. Boa parte deles encontra-se no *Liber Extra*.

Em relação ao matrimônio, Alexandre foi quem mais contribuiu para a regulamentação e clarificação das leis sobre o casamento. Além disso, lançou as bases para o desenvolvimento de toda a doutrina católica sobre o matrimônio, culminado com sua inclusão definitiva como um dos sete sacramentos com o concílio de Trento. O *Liber Extra* reúne 61 decretais de Alexandre III sobre o casamento. Um dos mais importantes ficou conhecido como epístola *Veniens ad nos*, que resume de maneira clara sua teoria sobre casamento.⁴²

Entre as principais fontes utilizadas por Alexandre, podemos perceber que sua teoria tem fortes bases no trabalho de Graciano, sendo facilmente reconhecidas frases legalísticas retiradas do *Decretum*.⁴³ Também foram importantes os decretistas da escola francesa, cujo modelo ele utilizou para tratar da diferença entre consentimento presente e consentimento futuro. Mas Alexandre foi além dos teóricos parisienses ao incutir papel importante à relação sexual para a formação do laço matrimonial.⁴⁴

⁴⁰ SOUTHERN, *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Penguin, 1970, p. 42.

⁴¹ Esse número já foi atualizado para 713 segundo DUGGAN, “Decretals of Alexander III to England” in *Decretals and the creation of ‘New Law’ in the twelfth century*. Aldershot: Variorum, p. 107.

⁴² *Liber Extra*, 4.1.15. Versão digital em <<http://www.lex.unict.it/liber/accedi.asp>>

⁴³ Ver BRUNDAGE, *Law, Sex, and Christian Society in medieval Europe*. Chicago: University of Chicago Press, p. 332.

⁴⁴ *Ibidem*, p.332.

Dentro de um espírito reformista,⁴⁵ Alexandre inspira-se nas mesmas fontes que seus predecessores, ou seja, as escrituras, decretais verdadeiros e falsos de papas anteriores, cânones conciliares e escritos patrísticos.

Chrétien de Troyes e os Romans

Os quatro romances de Chrétien de Troyes escolhidos para esta pesquisa *Erec e Enide*, *Cliges*, *Lancelot* e *Yvain* foram escritos possivelmente ao longo de um período de 10 anos, entre 1170 e 1181. Eles representavam um novo estilo de obra, escrita em francês antigo e não mais em latim. Cabem algumas reflexões sobre este gênero.

Em primeiro lugar, *romance*, quando utilizado em relação aos textos dos séculos XII-XIII, não tem o mesmo significado de quando pensamos romance no sentido atual da palavra. Inicialmente, o termo utilizado era *mis en roman*, ou seja, colocar em românico, passar do latim para as línguas vulgares, românicas como, por exemplo, o francês⁴⁶. Dessa forma, o *roman* não era uma criação de todo original e sim uma forma de tradução do latim ou uma adaptação de obras já conhecidas.

Esta prática surgiu aproximadamente em meados do século XII, na região do norte da França e na Inglaterra,⁴⁷ e apresentava algumas diferenças em relação aos outros gêneros literários como as canções de gesta e a épica. Em primeiro lugar, eram escritos em versos

⁴⁵ J. GILCHRIST, The Gregorian Reform Tradition and Pope Alexander III. In: **Canon Law in the age of reforms**. Variorum, 57-283.

⁴⁶ Sobre a passagem do latim para o vulgar ver BAUMGARTNER e MELA, “La Mise en Roman” in D. POIRION, **Précis de littérature français du Moyen Age**. Paris: PUF, 1983, 83-127.

⁴⁷ Há uma produção extensa sobre as origens, conseqüências, funções do romance. As informações aqui contidas baseiam-se basicamente nas seguintes obras: BAUMGARTNER; MELA, “La Mise en Roman” in POIRION, **Précis de littérature français du Moyen Age**. Paris: PUF, 1983, 83-127; SOUTHERN, **La Formación de la Edad Media**. Madrid: Alianza, 1984, especialmente no capítulo *De la época del romancero*; P. ZUMTHOR, **A Letra e a Voz: a literatura medieval**. São Paulo: Cia das Letras, 1993; GARCIA GUAL, **Primeras Novelas Europeas**. Madrid: ISTMO, 1990; DUBY, “O Modelo Cortês” in Duby; Perrot, **História das Mulheres**, vol. II. Porto: Afrontamento, 1990, 330-351; BOSSUAT, PICHARD; DE LAGE, **Dictionnaire des Lettres Françaises: le Moyen Age**. Paris: Fayard, 1992; BAUMGARTNER, **Le récit Médiéval, XIIe-XIIIe siècles**. Paris: Hachette, 1995; WILLEMART, **A Idade Média e a Renascença na Literatura Francesa**. São Paulo: Annablume, 2001.

octossílabos que conferiam maior fluidez e agilidade ao texto; em segundo, traziam novos temas e, conseqüentemente, novas formas de pensar, pois não se tratavam de traduções, mas de criações, assim como afirmam Baumgartner e Mela:

*Un ensemble de textes (...) qui abandonne la thématique chrétienne et l'idéologie de la vie de saint ou de la chanson de geste, qui ignore le merveilleux de type chrétien et emprunte à la littérature antique ou au trésor des contes celtes une thématique neuve et de nouveaux modèles d'écriture et de pensée.*⁴⁸

Assim, poderíamos definir o romance como o faz Paul Zumthor : “ (...) reservamos (...) o termo *romance* para designar as formas poéticas narrativas mais novas que apareceram no decorrer da segunda metade do século XII, na França (...)”⁴⁹

O surgimento destas novas formas de pensar está fortemente relacionado a um contexto social específico dos séculos XII e XIII. Segundo Southern, a inovação dos romances de cavalaria foi possível “*por los cambios en la estructura social, por la ampliación del campo de visión (...).*”⁵⁰ O advento da cavalaria⁵¹ forneceu não só a temática como também o público para os romances. O humanismo da época, ao valorizar mais o indivíduo, também impulsionou este tipo de obra.⁵² A revitalização das cidades também teve uma contribuição importante ao ampliar o movimento intelectual, antes confinado às abadias e agora presente também nas escolas episcopais de Chartres, Poitiers, Paris, Orléans, Blois, Angers, Reims.

⁴⁸ BAUMGARTNER e MELA, op.cit., 99-100.

⁴⁹ P. ZUMTHOR, **A Letra e a Voz: a literatura medieval**. São Paulo: Cia das Letras, 1993, p. 265.

⁵⁰ R. W. SOUTHERN, **Western Society and the Church in the Middle Ages**. p. 237.

⁵¹ Durante os séculos XI-XIII os cavaleiros tiveram uma grande ascensão social, passando a exercer grande influência política e social nas cortes. Assim, a “cortesía” e os ideais cavaleirescos tiveram papel importante nos costumes e na arte medieval.

⁵² Para uma análise mais aprofundada do papel do humanismo e também dos estudos clericais no desenvolvimento da literatura de cavalaria, ver Carlos Garcia Gual, **Primeras Novelas Europeas**, especialmente o primeiro capítulo, “Pujanza del siglo XII: algunas referencias históricas” e também R. W. Southern, op. cit.

Os textos eram destinados a um público específico composto pela nobreza, particularmente pelos cavaleiros. Os romances buscavam sua inspiração nos valores da sociedade cavaleiresca ao mesmo tempo que ajudavam a moldá-los e a reafirmá-los: “(...) *la clase nueva de los caballeros se interesa por esta literatura que exalta sus virtudes peculiares y que hace una propaganda espléndida de su mundo selecto y esforzado.*”⁵³

Por serem dirigidos a um grupo social determinado, na visão de alguns historiadores e literatos, os romances de cavalaria também possuíam um caráter didático, estando repletos de figuras exemplares. Segundo Georges Duby, “Ela <a literatura de cavalaria> teve a função de promulgar um código de comportamento cujas prescrições visavam limitar na aristocracia militar os estragos de um descaramento sexual irreprimível.”⁵⁴

⁵³ GARCIA GUAL, **Primeras Novelas Europeas**, p. 39.

⁵⁴ DUBY, “O Modelo Cortês”, p. 343-344.

2.2 ANÁLISE COMPARATIVA QUANTO À FORMA

Da breve descrição acima percebemos facilmente que existem diferenças fundamentais entre as fontes selecionadas. Para facilitar a compreensão, separarei a análise em duas partes. Na primeira, será feita uma comparação entre as obras de cunho religioso – Burcardo, Graciano, Latrão e Alexandre III. Em seguida, as obras religiosas e as literárias de Chrétien de Troyes serão analisadas em conjunto, em suas semelhanças e diferenças.

A visão religiosa

À primeira vista, todas as obras parecem semelhantes: são todas escritas por homens da Igreja e todas versam sobre assuntos da Igreja. No entanto, a forma que adquirem faz com que sejam significativamente diferentes umas das outras.

Pensem primeiro no *Decretum* de Burcardo de Worms e no *Decretum* de Graciano. Ambas receberam, após circulação intensa, o mesmo nome. A palavra “decreto” imediatamente nos leva a pensar em um gênero. Imaginamos prescrições legais sendo ditadas, ou decretadas, por autoridades. Entretanto, nenhuma das duas obras tinha poder de lei. Nenhuma das duas foi emitida por alguma autoridade máxima como um papa ou um imperador. O que lhes conferiu autoridade foram suas fontes e o fato de abordarem uma variedade incrível de assuntos de maneira organizada e clara.

O nome igual também remete à idéia de que os dois textos são semelhantes quanto à forma, o que não é verdadeiro. Uma primeira distinção está na divisão das obras. Enquanto a obra de Burcardo é dividida em vinte livros, a de Graciano possui apenas três, apesar de ter um número muito maior de cânones (3823 contra 1785 de Burcardo). Enquanto Burcardo

aborda uma enorme variedade de temas de maneira sucinta, Graciano faz discussões muito mais longas e detalhadas sobre um número menor de assuntos.

Com exceção do capítulo V do livro XIX que é composto de perguntas formando um interrogatório, a composição do *Decretorum libri* segue a mesma estrutura: apresenta o tópico, *inscriptiones*, e, em seguida, de maneira breve, fornece a prescrição de um autor, concílio etc. Vejamos, por exemplo, o capítulo III do livro IX:

*Ut nullus occulte nuptias celebret. (Ex decr. Hormisdæ papæ, capite 6.) Ut nullus fidelis cujuscunque conditionis sit occulte nuptias faciat, sed, benedictione a sacerdote accepta, publice nubat in Domino.*⁵⁵

A inscrição, “que ninguém deve celebrar núpcias secretamente”, anuncia o tema a ser tratado, ou seja, o casamento clandestino. Em seguida, ele apresenta a decisão segundo um decreto do papa Hormisda em que todos devem receber a bênção de um sacerdote publicamente.

Alguns capítulos são um pouco mais extensos, mas sempre seguindo esta mesma estrutura. A preocupação de Burcardo é claramente a de reunir em uma única obra as decisões tomadas ao longo de quase sete séculos da Igreja. Assim, temos um manual que poderia ser consultado sobre muitos assuntos quando um clérigo precisasse de ajuda na resolução de um caso.

Embora o ato de Burcardo de reunir um tão grande número e uma tamanha diversidade de documentos seja por si só impressionante, a proposta de Graciano pode ser considerada mais ambiciosa e talvez até mais ousada. Como o próprio nome da obra indica, *Concordia canonum discordantium*, o objetivo do autor era reunir diferentes e contraditórias

⁵⁵ BURCARDO DE WORMS, *Decretum*, L. VI, c. XL, in : J.P. MIGNE (ED) *Patrologiæ Cursus Completus: series latine*, Paris: Granier, 1890, tomo 140, L.9, c.3.

fontes, confrontá-las e tentar resolvê-las. Assim, a própria estruturação do texto torna-se diferente de Burcardo.

Por exemplo, na segunda parte do Decreto, Graciano compõe seu texto como casos, *causae*. Um caso é composto de uma situação de vida real, seguido de perguntas sobre o assunto, para depois apresentar aquilo que foi dito sobre o assunto por várias autoridades.

Vejamos um exemplo concreto da estruturação do texto nas *causae*. O caso 33 afirma que um homem é impedido por feitiçaria de satisfazer o débito conjugal. Enquanto isso, um outro homem seduz sua esposa secretamente. Ela separa do marido e se casa com o homem que a seduziu publicamente. Ela confessa o crime que cometeu apenas no seu próprio coração para Deus. O primeiro homem volta a ter capacidade de conhecê-la <carnalmente> e exige que ela volte a ser sua esposa. Após aceitá-la de volta, ele jura manter continência para se dedicar melhor às orações e se aproximar de Deus em um estado de pureza. Mas a sua mulher não consentiu.

Pergunta-se: primeiro, a mulher pode deixar seu marido se ele não puder manter relações? Segundo, após a separação ela pode se casar com o homem com quem ela havia fornicado anteriormente? Terceiro: um crime pode ser inocentado apenas com a confissão interna? Quarto: pode-se pagar o débito conjugal durante o período de orações? Quinto: o marido pode jurar continência sem o consentimento de sua esposa ou ele pode arrancar este consentimento dela através de medo e ameaças? ⁵⁶

Feita esta introdução, Graciano procura dissecar cada uma das cinco questões apresentadas, com as autoridades e suas próprias conclusões, explicando para seus leitores quais as atitudes corretas caso eles se encontrem na mesma situação. Cada questão, por sua

⁵⁶ GRACIANO, *Corpus Iuris Canonici*, ed. E. Friedberg (1959). Doc. digital disponível em <http://mdz.bib-bvb.de/digbib/gratian/text/@Generic__BookView;cs=default;ts=default;lang=pt.>. C. 33

vez, é subdividida em *capitula*, e todas as contradições são resolvidas a partir dos *dicta*, opiniões do próprio autor sobre como resolver os impasses.

Assim, o texto do Decreto faz aparecer, além das autoridades, a voz do próprio autor, algo que não ocorre na obra de Burcardo. Graciano explica, em primeiro lugar, por que existem as contradições, se pela passagem do tempo, por uma interpretação errada. Em seguida, baseado na escala de autoridades mencionada anteriormente, ele diz qual a decisão que deve ser seguida. Por vezes chega à conclusão que não havia contradições, mas sim interpretações equivocadas.

Além disso, na primeira parte, as *Distinctiones*, que não possuem a mesma organização da segunda parte, o autor se propõe a uma teorização sobre a natureza das leis e da autoridade e sobre a disciplina e as ordens da Igreja que não estão presentes na obra de Burcardo. Dessa forma, temos dois textos muito diferentes. Enquanto o Decreto de Burcardo serve como manual de aplicação prática, o de Graciano vai além, transformando-se em um manual de estudo das leis canônicas.

O terceiro autor selecionado para este estudo difere substancialmente dos dois anteriores. Em primeiro lugar, Alexandre III era papa e, portanto, possuía uma autoridade que nenhum dos outros possuía. Os decretais eram cartas anunciando as decisões do papa sobre um caso individual e explicando com certo detalhe o raciocínio por trás de tal decisão. No geral, respondiam a uma indagação prévia de um bispo, por exemplo, que pedira ajuda ao papa sobre como proceder em alguma situação específica.

Um exemplo é o caso da carta endereçada ao arcebispo de York. *Accessit ad presentiam*. Esta carta é uma resposta ao caso do casamento de W. com uma mulher que era, na verdade, a mãe da moça a quem ele fizera juramento de casamento anteriormente. Alegando que a menina ainda não tinha idade para consentir, W. casou-se com a mãe. O arcebispo, então, escreveu ao papa para saber se o casamento era válido e se os filhos teriam

direito à herança; ao que Alexandre respondeu que sim, nos dois casos, declarando que juras de casamento não eram válidas antes dos sete anos de idade: *desponsationes et matrimonia ante septem annos fieri non possunt*.⁵⁷

Temos, portanto, um caso particular que serve também como prescrição geral, ou seja, não é apenas no casamento de W. que a idade mínima para prometer casamento é sete anos, isso serviria para todas as situações. A carta revela, portanto, um traço da teoria de Alexandre III sobre o matrimônio. Sendo ele o papa e sendo o papa o representante de toda a Igreja e de toda a cristandade, o decretal ganha status de lei, algo que não ocorria com as obras de Graciano e Burcardo.

Uma outra diferença a ser assinalada é que os decretais são foram compostos como uma obra única. Eles são cartas endereçadas a diversas pessoas versando sobre assuntos específicos. Se elas foram reunidas posteriormente numa obra, como o *Liber Extra*, por exemplo, e receberam uma ordenação, esta ordenação é artificial, pois as apresenta divididas por temas e não por data ou recebedor.⁵⁸

Assim, a teoria matrimonial de Alexandre III sofre alterações ao longo dos anos, pois não foi pensada necessariamente como uma teoria completa, mas sim sendo construída ao longo dos anos de seu pontificado através das situações que lhe eram apresentadas.

Se os decretais de Alexandre têm status de lei pela sua posição enquanto papa, os cânones dos concílios de Latrão são pensados como uma forma de lei canônica a ser seguida pela cristandade. Eles possuem o poder supremo de jurisdição sobre a Igreja, como determina o *Corpus Iuris Canonici*, “*Concilium oecumenicum suprema pollet in universiam Acclesiam potestate*.”⁵⁹

⁵⁷ X 4.2.5.

⁵⁸ Na Patrologia Latina as epístolas de Alexandre encontram-se organizadas de maneira cronológica. No *Liber Extra* os decretais estão misturados a decretais de outros papas e a decisões conciliares e organizados tematicamente, sem respeito às datas.

⁵⁹ Cânone 228, citado por N. Iung, “Conciles Oecumeniques” in *Dictionnaire de Droit Canonique*, vol. III.

O texto dos concílios é no geral curto (à exceção de Latrão III que possui cânones mais longos) e bastante direto, pois é resultado das discussões que ocorreram ao longo das reuniões dos participantes. Portanto, não somos apresentados a uma teoria ou discussão dogmática ou teológica e sim ao seu resultado final. Logo, temos não uma obra estruturada, mas cânones individuais para decidir sobre assuntos referentes à disciplina eclesiástica e à fé.

Ressaltadas as diferenças quanto à forma dos documentos que serão analisados, faz-se necessário demonstrar suas semelhanças, ou seja, o que justifica a sua utilização de maneira conjunta. E isso diz respeito à origem e conteúdo geral. Todas essas fontes provêm da Igreja de alguma forma. Burcardo é bispo, Graciano, monge, Alexandre III é papa e os concílios lateranenses resultam de reuniões da hierarquia eclesiástica para tratar de assuntos da própria Igreja. Assim, de alguma maneira, todos os documentos representam o universo cristão ocidental a partir da mesma doutrina e moral.

As fontes que utilizam também são muito semelhantes, mudando na maioria das vezes apenas a opção por enfatizar mais uma ou outra. Todas colocam a Escritura sempre como autoridade máxima inquestionável, os pais da Igreja têm grande importância, assim como textos de diversos concílios e decisões papais.

Apesar de diferenças de abordagens, temas específicos e conclusões (cuja análise é o tema principal deste trabalho e será feita mais adiante), todos esses documentos tratam de um mesmo tema geral que é a sexualidade e mais especificamente o seu lugar na sociedade, o casamento. Isso possibilita a análise comparativa entre os vários autores, mesmo que eles tenham obras tão diferentes entre si.

Religião e obra literária

Se as fontes religiosas apresentam diferenças entre si, prevalece por fim uma certa homogeneidade de pensamento pela origem e meio comuns dos autores além da função dos textos que é, de maneira bastante resumida, clarificar, organizar e determinar a doutrina cristã. O mesmo não pode ser dito quando comparamos esses textos às obras de Chrétien de Troyes.

Tratam-se de obras deliberadamente ficcionais, cujo principal objetivo era entreter uma platéia de ouvintes nas cortes. Não teorizam sobre doutrinas ou teologia, não falam a partir de autoridades. São histórias fantasiosas sobre cavaleiros e seus desafios, escritas em versos para serem lidas diante da nobreza.

Como, então, justificar sua utilização em uma análise comparativa com fontes religiosas de caráter completamente diferente? Essa escolha justifica-se pelo tema presente em todos os *romans* que é a questão do casamento, como explicado acima. Se acreditarmos que não existe obra desvinculada de seu contexto histórico-social, temos que aceitar a idéia de que não é possível haver, no século XII, uma obra que não seja completamente penetrada de ideais cristãos. Além disso, Chrétien era, ele próprio, um clérigo, logo, educado dentro da igreja.

Para alguns historiadores, essas obras possuíam um caráter didático estando repletas de figuras exemplares.⁶⁰ Acredito, entretanto, que o que podemos perceber nas obras não é necessariamente a intenção de educar um grupo social mas sim o reflexo inevitável de uma moral cristã.

Para percebermos essa moral, basta analisarmos atentamente uma obra como Cligès⁶¹. Fenice se encontra numa situação delicada: está prometida para Alis, imperador de Constantinopla, mas apaixona-se por Cligès, sobrinho do imperador e herdeiro do trono. Cligès também está apaixonado, mas eles nada podem fazer. Fenice não ousa desafiar a autoridade do pai e o amado não ousa desafiar seu imperador. Mas Fenice deseja um amor puro, cristão. Ela quer entregar corpo e coração a uma só pessoa.

⁶⁰ Ver nota 54.

⁶¹ A versão utilizada diz respeito à edição bilingüe da *Lettres Gothiques*. Chrétien de Troyes, **Cligès**. Paris: Lettres Gothiques, 1994.

Estamos diante de uma concepção de casamento cristã: marido e esposa devem ser um, não só na carne como na alma. Assim como o clero deve se entregar de corpo e alma a Deus numa espécie de casamento entre a Igreja e Deus, dessa forma também deve ser a união entre os laicos. Portanto, o laço matrimonial não é estabelecido apenas pela relação sexual, mas também pelo consentimento mútuo e voluntário entre os noivos. Vemos Fenice rejeitar um modelo de casamento que não condiz com novos sentimentos religiosos que surgem particularmente no século XII.

É esse conteúdo latente cristão que credencia o uso desses textos como fontes. A documentação religiosa parece apontar para uma nova maneira da Igreja pensar as relações entre homens e mulheres, dentro e fora do casamento. Num esforço de participar mais ativamente da vida pública e privada, os homens da igreja elaboraram conjuntos legais determinando os comportamentos adequados e as punições previstas no caso desses comportamentos não serem seguidos. Numa leitura comparativa com a literatura, buscamos entender como teria sido a penetração desses ideais na sociedade para além do círculo da Igreja.

3. DA NATUREZA DO CASAMENTO

Como podemos determinar se um homem e uma mulher estão casados? Para a legislação brasileira, a união entre homens e mulheres passa a ser válida a partir do momento em que segue o seguinte preceito: “É reconhecida como entidade familiar a convivência duradoura, pública e contínua, de um homem e uma mulher, estabelecida com objetivo de constituição de família.”⁶² Não existe qualquer restrição quanto à condição ou status das pessoas envolvidas para que se considere a relação legítima e, portanto, para que ambos os membros da união tenham todos os direitos e proteções previstos em lei. Também não há necessidade de qualquer interferência religiosa ou até mesmo civil. Cada vez mais o casamento na nossa sociedade atual caracteriza-se pela convivência afetiva e duradoura entre um homem e uma mulher, sem a necessidade de uma cerimônia pública, recebimento de benção ou troca de documentos.

Mas como definir o casamento ou a união entre homens e mulheres durante o período entre os séculos XI e XII? A situação é bastante diferente em primeiro lugar porque não temos o Estado como instituição presente capaz de determinar leis válidas para todo o conjunto da sociedade.

Como falamos anteriormente, o processo de sistematização do casamento cristão se deu de maneira lenta e gradativa e isso pode ser percebido, por exemplo, em como se pensava a constituição do casamento.

Até o século XI, o casamento da aristocracia era uma instituição predominantemente dominada pelas grandes famílias. As uniões eram estabelecidas, em sua grande maioria, pelos patriarcas, que casavam seus filhos com intuítos principalmente de formar alianças políticas,

⁶² BRASIL, Lei nº 9.278, de 10 de maio de 1996, Dispões sobre as uniões civis. **Diário Oficial**, Brasília, maio de 1996, art. 1º.

aumentar territórios e confirmar poder. Podemos dizer, então, que “Através dele, a transmissão das riquezas de geração em geração acha-se regularizada;”.⁶³

Com o processo de fortalecimento da Igreja, principalmente a partir do século XI com os movimentos reformadores, podemos encontrar evidências de uma maior preocupação por parte de clérigos, em organizar e sistematizar o casamento como uma instituição cristã.

Isso não significa que até então os homens da Igreja não tivessem se preocupado com o assunto. Uma das maiores autoridades utilizadas neste período reformador foi Santo Agostinho, cuja obra, *De bono coniugali* versava sobre a constituição do laço matrimonial. Mas é exatamente entre os séculos XI e XII que diversos autores se dedicaram a organizar e estudar este e outros autores anteriores.

Entre as obras aqui selecionadas para análise, podemos perceber a influência desses variados autores na tentativa de responder à pergunta: como se forma o laço matrimonial?

Começemos por Burcardo de Worms. Sua obra tem um caráter de penitencial, portanto, não objetiva teorizar de maneira aprofundada sobre os diferentes temas. No livro VI de seu *Decretum*, Burcardo fala de esposas legítimas, caracterizando-as da seguinte maneira: “*uxorem tuam partem corporis tui, legitimo tibi matrimonio*”⁶⁴. A partir desta primeira fala podemos interpretar que existem diversos tipos de uniões entre homens e mulheres. Entretanto, apenas uma delas pode ser considerada legítima, aquela em que a esposa é “parte do corpo do esposo”. Mas isso ainda é demasiado vago, uma vez que o autor não nos explica o que faz com que a mulher seja parte do corpo do marido.

Mais adiante, no livro IX, capítulo 2, *Qualis uxor legitima esse debeat*, Burcardo classifica a esposa legítima como aquela que se casa virgem, recebendo um dote legítimo, entregue pelos pais, aceita pelo esposo e pelos paraninfos, de acordo com a lei do Evangelho

⁶³ DUBY. **O cavaleiro, a mulher e o padre**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988, p. 19.

⁶⁴ BURCARDO L. 6, c. 40.

em uma cerimônia pública. Além disso, deve permanecer junto do esposo por toda a vida.⁶⁵ Ele também determina a necessidade da presença do padre para abençoar a união “*In primo conjugio debet presbyter missam agere et benedicere ambos.*”⁶⁶ Assim, o casamento deve ser público, como ele determina no capítulo 3 do mesmo livro “*Ut nullus fidelis cujuscunque conditionis sit occulte nuptias faciat, sed, benedictione a sacerdote accepta, publice nubat in Domino*”.⁶⁷

Nos capítulos 40 e 41 fica clara a importância da relação sexual para a formação do laço matrimonial. No primeiro caso, Burcardo, seguindo carta de Gregório a João, bispo de Ravena, diz que se um homem e uma mulher se casarem, mas depois a mulher descobrir que o marido não pode ter relações sexuais com ela e isso for provado, ela pode se casar com outro, “*accipiat alium*”; o marido, no entanto, não pode se casar com outra e, se o fizer, deve se separar, *si autem ille aliam acceperit, separentur*.⁶⁸ No capítulo 41, afirma que se provado que o marido jamais manteve relações sexuais com a esposa, ela pode se separar e fazer o que bem quiser, *illa faciat quod vult*.⁶⁹

Há, portanto, uma série de condições para que se forme um casamento legítimo: a virgindade é um primeiro elemento essencial, especialmente para a mulher. A segunda condição importante está na autorização da família que entrega a noiva e também o seu dote. O próximo passo diz respeito à participação da Igreja em si, com a bênção nupcial que sela o acordo estabelecido pelas famílias. Por fim, a união é garantida pela consumação sexual das promessas e bênçãos trocadas em público. Essa união não se dissolve até a morte de um dos esposos.

Apesar destas condições colocadas para a legitimação do casamento, Burcardo não traz uma discussão aprofundada sobre o laço matrimonial. O Decreto nos fala sobre a

⁶⁵ L. 9, cap. 2. O mesmo texto, retirado do Papa Leão, o Grande, é citado por Graciano no C. 30 q. 5 c. 4.

⁶⁶ L. 9, cap. 8.

⁶⁷ L. 9, cap. 3.

⁶⁸ L. 9 cap. 40.

⁶⁹ L. 9, cap. 41.

realização da cerimônia, sobre quem está apto para casar, sobre as transgressões e penitências cabíveis⁷⁰, mas não elabora uma teoria da formação, não pensa sobre a natureza do casamento.

Isso se explica pelo caráter da obra. O Decreto de Burcardo não é uma obra teórica ou teológica e sim um manual prático, principalmente para confessores, reunindo cerca de oito séculos de história da Igreja. O trabalho de Burcardo foi o de compilar algumas das determinações mais importantes e reuni-las em uma única obra.

Por exemplo, a fonte mais recente entre os capítulos mencionados acima se refere ao capítulo 40 do Livro VI, no qual o autor utilizou as Epístolas de Paulinus a Heistulfum, escritas entre 726 e 804⁷¹. Já no Livro IX, no capítulo 2, os dizeres vêm do Papa Leão, o Grande⁷², enquanto que o capítulo 3 vem dos decretos do Papa Hormisdas⁷³ e capítulo 8 do Concílio de Milão de 355, presidido pelo papa Libério, a mais antiga fonte aqui utilizada por Burcardo. O capítulo 40 deste mesmo livro foi retirado de uma carta de Gregório, o Grande, ao bispo de Ravena⁷⁴.

Portanto, ao tratar do casamento, o autor simplesmente utilizou-se de algumas prescrições anteriores para determinar os comportamentos adequados na relação entre homens e mulheres. Daí a preocupação mais em determinar o que torna um casamento legítimo do que de pensar a natureza da relação.

Uma outra possível explicação para a ausência de uma elaboração teórica sobre o casamento deve-se ao fato de que, para Burcardo, o casamento não tem status de sacramento.

⁷⁰ Tema que será tratado mais adiante no capítulo 4.

⁷¹ Ver “Sancti Paulini Patriarchae Aquileiensis Epistola ad Heistulfum” in *P.L.*, tomo 99.

⁷² Leão é considerado um dos papas mais importante da Antigüidade cristã, junto com Gregório I. Seu papado foi de 440 até 460. Suas obras podem ser encontradas em: “Translation of letters and sermons given” in FELTOE, *A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, XIId* 2nd series, New York, 1896.

⁷³ O papado de Hormisdas foi de 514 a 523.

⁷⁴ As muitas cartas trocadas entre Gregório, o Grande e João, bispo de Ravena, ocorreram entre os anos de 590 e 604.

Para ele, os únicos dois sacramentos em sentido estrito são o batismo e a eucaristia⁷⁵. Para várias outras situações, Burcardo usa o termo *sacramentum* no sentido amplo para significar mistério⁷⁶. E assim mesmo, a palavra não é usada para definir o laço matrimonial. Os dois sacramentos considerados por Burcardo têm capítulos inteiros dedicados exclusivamente a eles e recebem um tratamento muito mais aprofundado. Logo, não sendo o casamento um desses sacramentos, nem mesmo no sentido amplo da palavra, o autor não dá uma importância teórica para o tema.

Mas se a obra de Burcardo pretendia-se como um manual prático, uma obra de referência, Graciano foi muito além. O *Concordia canonum discordantium* é uma obra muito mais densa e de cunho teórico. Uma demonstração disso é que ela se tornou o manual de estudos de lei canônica nas universidades italianas e francesas pouco tempo após a sua elaboração. Dessa forma, Graciano compôs 10 longos capítulos dedicados a uma reflexão aprofundada sobre o casamento em todos os seus aspectos. Isso não significa dizer que suas idéias diferem radicalmente das de Burcardo, pois os preceitos do casamento cristão permanecem o mesmo.⁷⁷ Porém o trabalho de Graciano detalha e acrescenta discussões não presentes no Decreto de Burcardo.

Em certos pontos, podemos observar paralelos entre as idéias dos dois autores. Uma dessas aproximações está na utilização do texto, já mencionado acima, extraído do Papa Leão, o Grande, sobre a formação de um casamento legítimo. Portanto, Graciano também qualifica

⁷⁵ O sacramento em sentido estrito é aquele que é mais do que somente sinal da graça divina. Ele também pode produzir a Graça. Uma das definições mais importantes de sacramento neste sentido estrito é de Pedro Lombardo, em cerca de 1164: "Sacramentum proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei, ei invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat" (IV Sent., d.I, n.2). Ver texto eletrônico em: <<http://www.newadvent.org/cathen/13295a.htm>>

⁷⁶ No sentido amplo, a palavra tem o sentido de algo oculto, significando "mistério", vindo da palavra grega *mustêrion*. Também era sinal da manifestação divina e do sagrado.

⁷⁷ Flandrin, por exemplo, acredita há apenas dois momentos fundamentais para se compreender a atitude da Igreja em relação ao casamento: "(...) *la formation de la doctrine traditionnelle durant les premiers siècles de notre ère, as transformation radicale au XXe. Entre ces deux moments, sur dix-sept ou dix-huit siècles, la stabilité* " FLANDRIN, "La doctrine chrétienne du mariage" **Le sexe et l'Occident : evolution des attitudes et des comportements**. Paris : Seuil, c1981. p. 101.

o casamento legítimo como aquele em que a mulher que se casa é uma virgem que recebeu um dote legítimo, foi entregue pelos pais, aceita pelo esposo e pelos paraninfos, de acordo com a lei do Evangelho em uma cerimônia pública e que deve permanecer junto do esposo por toda a vida.⁷⁸

Essa definição, utilizada tanto por Burcardo quanto por Graciano, limita-se a explicar o ato de formação do casamento. Basicamente o que podemos observar é uma condição mínima sobre quem pode se casar legitimamente – uma virgem – quem participa do ato – os pais, esposo e paraninfos – e como se dá a cerimônia de entrega da noiva – publicamente. Além disso, temos uma única condição para a manutenção da união que é a indissolubilidade do laço.

Graciano, por sua vez, acrescenta uma reflexão importante: o que faz um o casamento? Ele pretende analisar a união entre marido e esposa para além da formação do laço. Para isso, ele se utiliza de duas fontes primordiais para expor suas teorias: Santo Agostinho e o Evangelho de Mateus. É principalmente a partir dessas duas autoridades que ele explica a natureza do casamento.

Para responder a esta pergunta, Graciano recorre a uma antiga polêmica sobre a legitimidade do casamento de Maria e José.⁷⁹ A conclusão do autor é que houve sim casamento entre os pais de Jesus, pois eles possuíam os três bens do casamento: fidelidade, prole e sacramento, de acordo com os escritos de Santo Agostinho em *De bono coniugalit*:

Triplex bonum coniugii fuit in parentibus Christi

*Omne itaque nuptiarum bonum inpletum est in illis parentibus
Christi, fides, sacramentum, proles. Prolem cognoscimus ipsum
Dominum, fidem: quia nullum adulterium; sacramentum: quia*

⁷⁸ GRACIANO, *Decretum*, C. 30 q. 5 c. 4.

⁷⁹ Um exemplo desta polêmica está em uma obra escrita em 355 por São Jerônimo, “A Perpétua Virgindade da Abençoada Maria - Tratado contra Helvídio”, em que o autor defende a virgindade eterna de Maria afirmando que José era seu marido apenas em nome e não de fato. Ver texto eletrônico em: <<http://www.newadvent.org/fathers/3007.htm>>

*nullum diuortium; solus ibi nuptialis concubitus non fuit, quia in carne peccati fieri non poterat sine pudenda concupiscentia carnis, que accidit ex peccato, sine qua concipi uoluit qui futurus erat sine peccato.*⁸⁰

Se com a citação de Leão, o Grande, observamos principalmente o que vem antes do casamento e que possibilita a sua formação, agora, a partir de Santo Agostinho, podemos observar o que ocorre durante a união, o que garante que a cerimônia inicial se transforme realmente em um matrimônio. Acrescentaram-se à necessidade de indissolubilidade (*sacramentum*) as idéias de fidelidade e de produção de filhos, idéias essas que não estavam presentes na epístola de Leão.

Podemos observar também uma outra grande diferença em relação a Burcardo que é o fato de Graciano colocar o casamento como sacramento, embora ainda seja em uma visão ampla de mistério. Sua idéia de sacramento também é tirada de Agostinho e representa a indissolubilidade⁸¹ – tema que será tratado no próximo capítulo com maiores detalhes. Esse pensamento não está em contradição com o pensamento de Burcardo, apenas representa um desenvolvimento do pensamento do período que passa a se dedicar cada vez mais à análise e explicação dos sacramentos.⁸²

A discussão que discorre sobre a legitimidade ou não do casamento de Maria e José é apresentada por Graciano também porque ele acrescenta um novo elemento ao casamento: a necessidade do consentimento. Dessa forma, diferentemente de Burcardo, que coloca a relação sexual como elemento fundamental, Graciano diz claramente, citando Santo

⁸⁰ GRACIANO, C 27. q. 2. c. 10. Outros trechos do *De bono coniugalis* são mencionados também nesse mesmo Caso 27, questão 2, nos capítulos 3, 9.

⁸¹ Observe a citação: “*sacramentum: quia nullum diuortium*”, Ibidem.

⁸² É ao longo do século XII que a noção de sacramento começa a se fortalecer e a se moldar como algo próximo daquilo que conhecemos hoje. Durante o século XIII a lista dos sete sacramentos passa a ser utilizada mais correntemente e é apenas com o Concílio de Florença de 1439 que ela será canonizada. Sobre o tema ver o verbete SACREMENT: *Dictionnaire du Moyen Age*. Paris: PUF, 2006.

Ambrósio, que não é o ato sexual, e sim o consentimento, ou o contrato conjugal, que faz o casamento:

Coniugalis pactio, non uirginitatis defloratio facit matrimonium.

Cum initiatur coniugium, coniugii nomen assciscitur. Non defloratio uirginitatis facit coniugium, sed pactio coniugalis.

*Denique cum iungitur uiro, coniugium est, non cum uiri admixtione cognoscitur.*⁸³

Outros dois capítulos da questão 2 do Caso 27 são dedicados a esta questão e o autor se vale de diferentes autoridades para confirmar essa teoria. Seguindo João Crisóstomo, o autor afirma que é a vontade e não o coito que faz o casamento.⁸⁴ Nos dizeres do Papa Nicolau I, o consentimento por si só é suficiente, sendo quaisquer outras cerimônias, incluindo a troca sexual, dispensáveis.⁸⁵

Porém, o autor não pode eliminar completamente o lado sexual do casamento. Em primeiro lugar, como ele próprio lembra em um dos seus *dicta*, se o ato sexual não fosse necessário, e apenas o consentimento de coabitação fosse suficiente, então irmãos poderiam se casar, “*Si cohabitationis consensus facit matrimonium, tunc frater cum sorore potest contrahere matrimonium.*”⁸⁶ Portanto, é necessário distinguir entre dois tipos de consentimento, o consentimento de coabitação e o consentimento à cópula.

Após apresentar os diversos argumentos de autoridades em favor do consentimento sobre o ato sexual, Graciano inicia a segunda parte da questão 2 com os seguintes dizeres de Agostinho: “*Non est inter eos matrimonium, quos non copulat conmixtio sexuum.*”⁸⁷ O

⁸³ GRACIANO, C. 27. q. 2. c. 5.

⁸⁴ “*Matrimonium quidem non facit coitus, sed uoluntas...*”, Iohannes Chrisostomus super Matheum, in Graciano, C. 27, q. 2, c. 1.

⁸⁵ “*Sufficiat solus secundum leges consensus eorum, de quorum quarumque coniunctionibus agitur. Qui solus si defuerit, cetera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur.*”, Nykolaus Papa. ad consulta Bulgarorum, in C. 27, q. 2, c. 2.

⁸⁶ Ibidem

⁸⁷ C. 27, q. 2, c. 16.

mesmo diz Leão, o Grande, o qual chama o ato sexual de “mistério nupcial”: “*Illa mulier non pertinet ad matrimonium, cum qua non celebratur nuptiale misterium*”.⁸⁸

Seria isso uma aparente contradição com a idéia que o autor desenvolveu anteriormente de que não é o ato sexual que forma o casamento? Em primeiro lugar temos que lembrar que o objetivo de Graciano é exatamente apresentar os cânones conflitantes e resolver as aparentes contradições. Tendo isso em mente, iremos observar que realmente não há uma verdadeira contradição.

A chave para entendermos esta questão, começa com uma citação retirada das *Etimologias* de Isidoro de Sevilha, que afirma que “*Coniuges uerius appellantur a prima desponsationis fide, quamuis adhuc inter eos ignoretur coniugalis concubitus.*”⁸⁹ Portanto, Isidoro, e conseqüentemente também Graciano, pontuam um primeiro momento da constituição do casamento: a promessa, que antecede o ato sexual.

Dessa forma, recorrendo mais uma vez a Santo Ambrósio, Graciano estabelece etapas para a formação do casamento, sendo a primeira delas a promessa (*desponsatio*): *Cum initiatur coniugium, coniugii nomen asciscitur, non cum puella uiri admixtione cognoscitur*⁹⁰. A conclusão de Graciano é que o casamento não se completa sem a relação sexual. Ele demonstra isso através de outra obra de Santo Ambrósio, *Sobre os Patriarcas*⁹¹ e também de São Gerônimo, *Sobre Abdias*⁹².

Assim, podemos dizer que há uma aproximação entre Graciano e Burcardo no que diz respeito à necessidade da relação sexual para a formação do casamento. A diferença é que no caso de Burcardo o ato sexual é a essência do casamento enquanto que para Graciano ele é um elemento complementar. O consentimento vem sempre em primeiro lugar, como podemos observar em outras citações feitas ao longo do Decreto, por exemplo: caso 29, questão 1,

⁸⁸ C. 27, q. 2, c. 17.

⁸⁹ C. 27, q. 2, c. 6.

⁹⁰ C. 27, q. 2, c. 35.

⁹¹ C. 27, q. 2, c. 36.

⁹² C. 27, q. 2, c. 37.

dicta, “*Item consensus utriusque matrimonium facit*” e também caso 31, questão 2, capítulo 1, de um julgamento do Papa Urbano I⁹³ e capítulo 2, de uma carta do Papa Hormisdas ao Rei de Aragão⁹⁴ - ambos protegendo os noivos, em particular as mulheres, contra consentimentos forçados. Também o estabelecimento de uma idade mínima de sete anos para se fazer uma promessa de casamento está ligada à necessidade do consentimento.⁹⁵

Assim, Graciano resolve o problema da conciliação entre consentimento e relação sexual explicando que os prometidos são chamados de casados devido à “esperança futura” (*spe futurorum*) e não à “realidade presente” (*re presentium*). É essa troca inicial de promessas que estabelece a fidelidade e que possibilitará a concretização do casamento no futuro – entenda-se com a realização do ato sexual. Essa é a maneira para se interpretar as autoridades discutidas:

*Illud autem Iohannis Crisostomi: "Matrimonium non facit coitus, sed uoluntas;" item illud Ambrosii: "Non defloratio uirginitatis, sed pactio coniugalis matrimonium facit," ita intelligendum est: Coitus sine uoluntate contrahendi matrimonium, et defloratio uirginitatis sine pactione coniugali non facit matrimonium, sed precedens uoluntas contrahendi matrimonium, et coniugalis pactio facit, ut mulier in defloratione suae uirginitatis uel in coitu dicatur nubere uiro, uel nuptias celebrare.*⁹⁶

Existe uma interdependência entre os dois atos que não observamos na obra de Burcardo. Por outro lado, quando analisamos os decretais de Alexandre III, deparamo-nos com uma grande semelhança de pensamento. Para o papa, o consentimento também é o

⁹³ “*Iuramento patris non cogitur puella nubere, cui numquam assensum prebuit*”

⁹⁴ “*Quorum unum futurum est corpus, unus debet esse et animus: atque ideo nulla inuita est copulanda alicui.*”

⁹⁵ “*Sponsalia ante septennium contrahi non possunt. Solo enim consensu contrahuntur, qui interuenire non potest, nisi ab alterutra parte id intelligatur, quod inter eos agitur.*” C. 30, q. 2, *dicta*.

⁹⁶ C. 27, q. 2, c. 45, *dicta*

elemento fundamental na constituição do casamento. Vejamos como Alexandre define o casamento.

Da mesma maneira que a obra de Burcardo, os decretais não elaboram uma teoria complexa sobre a natureza do casamento. As cartas do papa também tinham um propósito bastante prático, de resolução imediata de problemas e conflitos, portanto, o que ele pensa sobre o casamento pode ser interpretado a partir das soluções propostas para estes problemas⁹⁷. Dessa forma, descobrimos que, para Alexandre III, pode-se considerar um casamento válido aquele em que a mulher *“fuerit aetati proxima, ut in undecimo vel circa XII. annum, et cum suo assensu et voluntate parentum desponsata et benedicta fuerit, et cognita ab eodem viro”*⁹⁸

Alguns elementos chamam a atenção nesta determinação. Em primeiro lugar, a mulher deve ter uma idade adequada. Além disso, é necessário que ela tenha consentido à união de livre vontade, que os pais tenham sido favoráveis, que ela tenha recebido a benção e por fim, que tenha tido relações sexuais com o homem. Há uma grande proximidade com as idéias de Graciano, pois fica claro que existem diferentes etapas para a formação do casamento e que a última delas é exatamente a relação sexual.

Logo, da mesma maneira que Graciano, para Alexandre a promessa, o que dá início ao casamento. É por isso que quando o papa fala em rompimento de uma promessa, ele fala em dissolução do casamento. Por exemplo, no caso em que um homem foi prometido para uma menina logo após o nascimento dela, mas em seguida decidiu se casar com outra mulher, no caso a mãe da menina pra quem ele fora prometido, Alexandre determina que o casamento

⁹⁷ É importante ressaltar que estamos trabalhando apenas com as respostas de Alexandre às cartas que recebeu, portanto, quando o problema não está claramente relatado pelo papa, o máximo que podemos fazer é deduzir o que a carta original continha.

⁹⁸ X 4. 1. 6.

entre o homem e a criança seja dissolvido (*matrimonium ipsum dissolvas*) e que ele tenha liberdade para juntar-se à outra mulher como esposa.⁹⁹

Outro ponto importante deste caso diz respeito à idade, uma vez que o consentimento só pode ser dado após os sete anos de idade. O que faz com que seja possível dissolver o casamento entre o homem e a menina, portanto, é o fato de que a promessa fora feita no berço e, segundo Alexandre, “*quum desponsationes huiusmodi nullae sint*”.¹⁰⁰ No decretal *Accessit ad praesentiam*, ele afirma categoricamente que “*desponsationes et matrimonia ante septem annos fieri non possunt*”.¹⁰¹ É necessário que os que não têm a idade correta esperem para poderem dar seu consentimento, como dito em *A nobis tua*. Ao alcançarem a idade adequada, os prometidos têm a opção de aceitarem ou negarem o casamento, “*usque ad legitimam aetatem exspectare tenentur, et tunc aut confirmetur matrimonium, aut, si simul esse noluerint, separentur*”;¹⁰²

A importância do consentimento também pode ser percebida pela preocupação de Alexandre em proteger, principalmente as mulheres, do uso da força para compeli-las a aceitarem uma união. Exemplo disso, *Quum locum non*, determina que, como o matrimônio só pode ser contraído pelo consentimento, os envolvidos devem ter segurança total (*plena debet securitate ille gaudere*) para tomar a suas decisões. Essa segurança deve ser fornecida pela própria Igreja – neste caso pelo episcopado de Pávia,

Quocirca fraternitati tuae per apostolica scripta praecipiendo mandamus, quatenus puellam, de cuius matrimonio inter Siderios et Canes cives tuos quaestio ventilatur, in domo, in qua eam posuisti ita, quod nihil eam timere oporteat, facias honeste teneri, donec praedicta causa fine canonico terminata fuerit, et

⁹⁹ X 4.2.4.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ X, 4.2.5.

¹⁰² X, 4.2.8.

*sententia sine contradictione cuiusquam valeat exsecutioni mandari.*¹⁰³

Menores (*minori aetate*) que solicitam o divórcio (*divortium*) alegando que foram forçados ao casamento por seus pais, têm o direito de se separar, conforme prevê *De illis autem*.¹⁰⁴ O mesmo vale para pessoas já com idade para o consentimento, como é o caso de W., em *Significavit nobis O.*, que, enquanto prisioneiro, foi obrigado a se casar com uma mulher. Quando ele conseguiu escapar, casou-se com outra alegando que o primeiro casamento não fora legítimo. O papa lhe dá o direito de separar-se da primeira esposa e ficar com a segunda, desde que ele não tenha tido relações sexuais com a primeira.¹⁰⁵ Logo, todo casamento obtido pelo uso da força que “*posset in virum constantem cadere*” seria anulado.¹⁰⁶

Uma outra característica importante da promessa é a questão do seu correto entendimento por parte dos envolvidos. Para que haja entendimento, é condição fundamental a idade mínima de sete anos para que uma promessa de casamento seja válida. Mas em *Ex litteris* Alexandre vai além, pois determina que as palavras devem ser usadas tendo em vista o seu significado usual (*verba prolata in eo, sensu retinere*) para se ter a certeza “*si matrimonium contracturi ad id faciendum sint idonei scientia et aetate.*”¹⁰⁷

Assim, podemos resumir as idéias de Alexandre em relação ao casamento a partir do decretal *Veniens ad nos* – considerado o mais importante na formação da teoria do consentimento de Alexandre.¹⁰⁸ Um casamento válido pode ser contraído de duas maneiras: 1- pela troca voluntária de consentimento presente entre pessoas de idade legal que não têm

¹⁰³ X. 4.1.14

¹⁰⁴ X. 4.2.9.

¹⁰⁵ X. 4.7.2. Neste decretal também temos mais uma comprovação da idéia de que o ato sexual é o último passo na formação do casamento. Como W. não havia mantido relações com a primeira esposa, o casamento deles não poderia ser considerado como um casamento completo, além do fato de ele não ter consentido à união. Portanto, é possível que eles se separem e que W. fique com outra mulher.

¹⁰⁶ X 4.5.3 e 4.1.15.

¹⁰⁷ X 4.1.7.

¹⁰⁸ Ver BURNDAGE, *Law, Sex and Christian society*. p 333-334.

impedimento para o casamento (consangüinidade, por exemplo) e 2- pela livre troca de consentimento futuro, sendo este consentimento depois selado pela relação sexual.¹⁰⁹

Esta divisão entre consentimento presente e consentimento futuro, que é baseada na chamada Escola Francesa de Decretistas,¹¹⁰ nada mais é do que uma re-elaboração mais detalhada daquilo que Graciano chamou de *spe futurorum* e *re presentium*. Os detalhes acrescentados por Alexandre incluem a idade a partir da qual a relação sexual pode ocorrer para confirmar o consentimento futuro – por volta dos doze anos, ou no início da puberdade – e a possibilidade de se romper esta união no caso dos prometidos chegarem à puberdade sem terem mantido relações sexuais.¹¹¹ Portanto, no caso do consentimento futuro, o casal só é considerado efetivamente casado após a consumação, tendo a possibilidade de se separar e casar com outro se ficar provado que não houve qualquer contato carnal. O consentimento presente, por outro lado, já garante o *status* de casado antes da consumação, não podendo mais ser quebrado até a morte de um dos lados. Mesmo que ambos entrem em monastérios e permanecem castos, eles seguem como marido e esposa.¹¹²

É interessante notar que nos decretais de Alexandre III, o único momento em que ele menciona o termo sacramento para falar do casamento é em 4.16.2, quando determina que o *sacramentum coniugii*, formado por um consentimento presente, não pode ser dissolvido devido a uma promessa futura de casamento. Como explicar que em Graciano se falava de casamento como sacramento e em Alexandre não? Uma explicação possível pode ser encontrada ao analisarmos os cânones de Latrão II, ocorrido em 1139, antes do papado de Alexandre.

¹⁰⁹ X, 4.1.15.

¹¹⁰ A Escola Francesa de Decretistas era um grupo de estudiosos que a partir dos anos 1160 e 1170 criou uma escola para o estudo e comentário das leis canônicas em Paris. Dois importantes representantes dessa escola foram Etienne de Tournai e o autor anônimo da *Summa Parisiensis*, comentário sobre a obra de Graciano. Ver BRUNDAGE, **Medieval Canon Law**. London & NY: Longman, 1995, pág. 50 e 51.

¹¹¹ Mencionado em X 4.2.6, 4.2.7 e 4.2.8.

¹¹² X 4.4.4.

No cânone 23 de Latrão II são chamados de heréticos e expulsos da Igreja todos que, “*religiositatis speciem simulantes*” condenam o sacramento do corpo e do sangue de cristo, o batismo de crianças, o sacerdócio e outras ordens religiosas e os casamentos legítimos, “*legitimarum damnant foedera nuptiarum*”.¹¹³ Logo, percebemos que o casamento é colocado no mesmo plano do batismo, da eucaristia e das ordens religiosas, ou seja, como um dos sacramentos.

Os concílios ecumênicos, como Latrão II, representam a autoridade máxima da Igreja em questões de disciplina e doutrina. Os cânones aprovados após as discussões entre os presentes, indicam os preceitos a serem seguidos por toda a Cristandade. Logo, não havia necessidade de Alexandre III elaborar uma teoria sobre a condição do casamento como sacramento. Se isso já fora determinado por Latrão II, era, necessariamente, o pensamento do papa.

Outra contribuição dos três primeiros Concílios de Latrão para pensarmos sobre a natureza do casamento é a determinação do matrimônio como esfera exclusiva do laicado. Em Latrão I, o cânone sete proíbe que presbíteros, diáconos e subdiáconos tenham concubinas ou esposas ou vivam com outras mulheres.¹¹⁴ Essa proibição é reforçada em Latrão II que a complementa determinando que aqueles que tiverem esposas ou concubinas deverão perder suas posições e todos os benefícios eclesiásticos.¹¹⁵

A condenação é ainda mais severa no cânone 11 do terceiro concílio lateranense, uma vez que a relação entre clérigos ordenados e concubinas conhecidas publicamente é classificada como contrária à natureza, provocando a ira de Deus: “[...] *contra naturam est, propter quam venit ira Dei in filios diffidentiae, et quinque civitates igne consumpsit [...]*”.¹¹⁶ Tais clérigos devem ser expulsos do clericato ou confinados em monastérios para fazer

¹¹³ Cânone 23, Latrão II. Este cânone parece ser dirigido diretamente aos Cátaros. Em Hefele, J. & LeClercq, H., *Histoire des conciles d'apres les documents originaux*, tomo V, Paris : 1912-13.

¹¹⁴ Cânone 7, Latrão I, Ibidem.

¹¹⁵ Cânone 6, Latrão II e também nos cânones 7 e 8, Ibidem.

¹¹⁶ Cânone 11, Latrão III, Ibidem.

penitência. Mas a proibição da concubinação serve também para os leigos que, segundo o mesmo cânone, devem ser excomungados e proibidos de conviver com os fiéis.

Com essas determinações, a Igreja estabelece o casamento como um elemento caracterizador do mundo secular em oposição ao mundo sagrado dos clérigos. Além disso, a condenação de todos os tipos de concubinação, inclusive entre os leigos, garante o lugar do casamento como única relação aceita pela Igreja onde a sexualidade pode ocorrer.

Um outro elemento fundamental para entendermos a formação do laço matrimonial é o conceito de consangüinidade, ou seja, o grau de parentesco existente entre aqueles que vão se casar. Se existe relação de parentesco o casamento não é válido, como podemos ver pela condenação formal feita em Latrão I, no cânone 9, que proíbe a união entre parentes de sangue pois tanto a lei divina quanto secular a proíbem., “*divinae et saeculi prohibent leges.*”¹¹⁷ As pessoas vivendo sob tal condição são marcadas pela infâmia e julgadas como infames. Latrão II reforça a mesma lei, estendendo a condenação de infâmia para os filhos frutos deste tipo de união que são também excluídos do direito de herança.¹¹⁸ No caso de filhos de padres, estes devem ser removidos do ministério e obrigados a viver em reclusão.¹¹⁹

Porém, os concílios não determinam até onde vai esta relação de sangue. Isso porque a discussão já estava bastante concretizada nesse período. As obras, como por exemplo, o Decreto de Burcardo, determinavam que as uniões eram limitadas até o sétimo grau de parentesco. O Livro 7 de Burcardo é totalmente dedicado à discussão de consangüinidade, o que demonstra a importância do tema.

Para determinar a consangüinidade, Burcardo recorre a Isidoro de Sevilha e no capítulo 10 do Livro 7 diz: “*Beatus Isidorus de consanguinitate sic loquitur: Cujus series septem gradibus dirimitur*”.¹²⁰ Em seguida, no capítulo 11, reforça a idéia a partir de Gregório, o grande, uma

¹¹⁷ Cânone 9, Latrão I em Hefele & leClercq.

¹¹⁸ Cânone 17, Latrão II, Ibidem

¹¹⁹ Cânone 21, Latrão II, Ibidem

¹²⁰ BURCARDO, L 7, c. 10.

das mais importantes autoridades para a questão no período, incluindo a atitude a ser tomada no caso de ocorrer uma tal união – a dissolução do casamento:

*Progeniem suam unumquemque ad septimam observare decernimus generationem, et quandiu se agnoscunt affinitate propinquos, ad conjugalem copulam accedere denegamus. Quod si fecerint, separentur.*¹²¹

No capítulo 28 do mesmo livro, Burcardo retoma Isidoro reproduzindo toda a teoria dos sete graus de parentesco e explicando de maneira bastante clara e didática, quem pertence a cada grau, por exemplo, no primeiro grau temos pai, mãe, filho e filha.¹²² E assim seguidamente até chegar no último grau, “*Septimo gradu, (...) continentur fratris sororis adnepos adneptis, consobrini filii, filiaeque successionis*”.¹²³

Burcardo qualifica de infames (assim como mais tarde o faria o Concílio de Latrão) aqueles que nascem de relações consangüíneas, “*Quod infames vocentur qui ex consanguineis nascuntur*”, pois estas relações são contrárias tanto às leis divinas (*Leges ergo divinae*) quanto seculares (*Leges vero saeculi*).¹²⁴ As uniões devem ser separadas e em último caso, a solução é a anátema, como podemos ver no capítulo 4, “*Et si sanare noluerint, anathematizentur*”.

Mais de um século depois, Graciano retomou as mesma idéias de Burcardo, também utilizando a noção dos sete graus de parentesco de Isidoro de Sevilha¹²⁵, Gregório, o grande¹²⁶, além dos papas Calisto II¹²⁷, Júlio¹²⁸, Nicolau¹²⁹ e Alexandre II¹³⁰. Mas, como o

¹²¹ L. 7, c. 11.

¹²² “*Primo gradu superiori linea continentur pater, mater; inferiori, filius, filia,*” L. 7, c. 28, capitulum 1.

¹²³ L. 7, c. 28, capitulum 7.

¹²⁴ L. 7, c. 1.

¹²⁵ C. 35, q. 5. Esta questão é toda dedicada a explicar como se dá em Hefele, J. & LeClercq, H., **Histoire des conciles d'après les documents originaux**, tomo V, Paris : 1912-13. e para calcular os sete graus de parentesco de acordo com as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha.

¹²⁶ Em momentos diferentes, C. 35, q. 2 e 3, c. 1 e também c. 16 e C. 35, q. 8, c. 1.

¹²⁷ Papa entre 1119-1124. É uma referência bastante próxima da data de composição do Decreto o que mostra que Graciano estava bastante atualizado em relação às decisões recentes da Igreja. C. 35, q. 2 e 3, c. 2.

¹²⁸ Papa entre 337-352, C. 35, q. 2 e 3, c. 7.

¹²⁹ Papa entre 858-867, C. 35, q. 2 e 3, c. 17.

¹³⁰ Papa entre 1061-1073, C. 35, q. 5, c. 2.

objetivo de Graciano era resolver contradições, ele também demonstra, na fala de Alexandre II escrevendo para o clero de Nápoles, que há quem considere a consangüinidade apenas até o sexto grau de parentesco¹³¹.

Qual determinação está correta? Segundo Graciano por sua autoridade, devemos seguir Isidoro, Gregório e Alexandre:

*De gradibus consanguinitatis uel affinitatis, quot sint, et quomodo computandi, quibus etiam nominibus appellantur, auctoritate b. Ysidori, atque Gregorii, et Alexandri sufficienter monstratum est.*¹³²

Além disso, ele nos mostra que na verdade aqueles que afirmam ser o sexto grau o limite, não estão completamente errados. O único problema é que o cálculo nas leis seculares foi feito de maneira equivocada, dois graus na lei secular são o equivalente a um grau nos cânones. Portanto, o resultado final é o mesmo, o que temos é apenas uma diferença de nomenclatura.¹³³

Tendo determinado a gradação correta, Graciano analisa as providências a serem tomadas no caso de uma união entre pessoas com menos de sete graus de parentesco. Primeiramente ele deixa claro que nada pode ser feito sem que haja prova, “*Occasione uero consanguinitatis uxorem suam dimittere, et aliam ducere non licet alicui, nisi causa primum fuerit probata.*”¹³⁴ Após a comprovação por parte de uma testemunha – os capítulos anteriores da mesma questão determinam quem pode ser testemunha num caso de consangüinidade – o casamento deve ser dissolvido e é permitido casar-se com outro. Os

¹³¹ C. 35, q.5, c.2.

¹³² C. 35, q.5, c.6, *dicta*

¹³³ C. 35, q.5, c.2.

¹³⁴ C. 35, q.6 c.9 e a mesma prescrição, seguindo Alexandre II, no capítulo 10.

filhos nascidos dessas uniões não são considerados filhos verdadeiros, segundo Agostinho em Questões sobre o Gênesis, “*Non appellantur filii, qui de incestuosis nascuntur*”¹³⁵.

Por outro lado, Graciano abre a possibilidade de que algumas uniões sejam mantidas, mesmo havendo consangüinidade. As condições para que isso ocorra são que o casal não tivesse conhecimento do parentesco no momento do casamento, que tenham tido filhos e que estejam ligados pelo sexto ou mesmo quinto grau.¹³⁶ Assim, percebemos que Graciano é mais brando que Burcardo que determinava a separação em qualquer grau sob quaisquer circunstâncias. Talvez Graciano tivesse uma percepção mais clara da dificuldade que era conhecer os sete graus de parentesco.

Alexandre III, em seus decretais, não se preocupa em definir os sete graus de parentesco – a idéia já parecia estar bem consolidada na época. Ele apenas os menciona e dedica várias cartas à resolução de problemas advindos da consangüinidade. Logo no primeiro decretal de sua autoria que aparece no *Liber Extra*, ele trata de um caso em que a mesma menina prometida a um dos filhos foi, em seguida entregue ao outro filho. A determinação de Alexandre é que:

*Sed quoniam scriptum est, quod sponsam fratris frater habere non potes: discretioni tuae per apostolica scripta praecipiendo mandamus, quatenus eum suum implere propositum, quod canonicae rationi obviat, non permittas.*¹³⁷

Quando Alexandre diz, *quod canonicae rationi obviat*, fica claro que essa já era uma questão bem determinada pela legislação canônica. Assim, o trabalho de Alexandre não era teorizar sobre a questão como o fizeram Burcardo de Graciano, mas sim dar explicações sobre a utilização dessa legislação.

¹³⁵ C. 35, q. 7, c. 1.

¹³⁶ C. 35, q. 8, c. 1

¹³⁷ X. 4.1.4.

Outro elemento interessante de se notar neste decretal é que, a partir do momento em que existe a promessa de casamento, forma-se o laço de consangüinidade. Portanto, a promessa de casamento pode ser rompida não tendo havido consumação sexual. No entanto, aqueles envolvidos na promessa não podem se casar com parentes de sangue um do outro. O mesmo é repetido em *Ex litteris quas* com uma observação extra de que isso se torna mais premente no caso da mulher estar próxima à idade de casamento.¹³⁸

Assim como Graciano, Alexandre também abre a possibilidade de manutenção do casamento no caso dos noivos não terem consciência da existência de parentesco e exige a comprovação através de testemunhas. Nesse caso, o papa cita Graciano e, pela primeira vez reforça a idéia dos sete graus de parentesco: “*Aequae enim, ut canones dicunt, abstinendum est a consanguineis uxoris, ut propriis, usque ad septimum gradum.*”¹³⁹

Assim como em outras questões analisada até o momento neste capítulo, podemos perceber que, do Decreto de Burcardo até o final do papado de Alexandre III, observamos a construção da noção de casamento segundo os homens da Igreja. Inicialmente, com Burcardo, o elemento formador do casamento era a relação sexual entre os noivos. Em seguida, Graciano adicionou a importância do consentimento, criando a idéia de que o ato sexual apenas terminava o processo iniciado pela troca de promessas entre os noivos. Por fim, Alexandre III tornou a idéia mais complexa instituindo o laço matrimonial tanto pelo consentimento presente quanto futuro.

A noção do casamento como sacramento, ausente em Burcardo, aparece timidamente em Graciano, ainda no sentido amplo de mistério, para em seguida aparecer em Latrão II já como um sacramento em pé de igualdade com o batismo, a eucaristia e as ordens religiosas. A noção já está plenamente incorporada aos decretais de Alexandre.

¹³⁸ “*Sponsam autem alterius, máxime si est nubili aetati proxima, nullus consanguineorum aliquo modo sibi potest matrimonio copulare*”. X 4.1.8.

¹³⁹ X 4.14.1. a citação diz respeito ao Decreto de Graciano, C.35, q.4,c.1.

Mas não foram apenas transformações que ocorreram. Também houve permanências entre esses autores, como é o caso dos sete graus de parentesco apresentados por Burcardo, repetido por Graciano e incorporado pelos cânones dos concílios de Latrão e por Alexandre III nos decretais. A limitação do casamento aos leigos, reforçada por Latrão I e II também aparece como uma semelhança entre os documentos.

Portanto, tendo em vista a análise aqui apresentada, poderíamos resumir o casamento, pensado pela Igreja como sendo uma união abençoada entre homens e mulheres, leigos, sem relação de sangue que manifestam seu consentimento em viverem juntos e ter filhos. A concepção de casamento da Igreja já está bem definida e permanecerá pouco alterada até o Concílio de Vaticano II em 1962.

Mas seria possível perceber esses mesmos ideais em outros discursos do mesmo período? Para responder a essa pergunta, recorreremos às obras de Chrétien de Troyes.

Nos *romans* podemos observar a formação de quatro casamentos diferentes: entre Erec e Enide a obra de mesmo nome, entre Fenice e Alis e em seguida entre a mesma Fenice e Cligès em *Cligès* e entre Yvain e Laudine, em *Le chevalier au lion*. Um ponto em comum entre eles e a documentação religiosa que observamos acima é a presença de um ou mais clérigos nas cerimônias. No casamento de Erec e Enide, na corte do rei Artur, o autor nos diz que,

*L'arcevesques de Cantorbere,
Qui a la cort venuz estoit,
Les beneï, si com il doit.*¹⁴⁰

Quando Yvain se casa com Laudine, quem está presente para selar a união é o chapelão de Laudine,

¹⁴⁰ Chrétien de Troyes, **Erec et Enide**. Trad. Jean-Marie Fritz. Paris: Lettres Gotiques, 1992. Edição bilingue. vs. 2028-30.

*Veant toz ses barons se done
La dame a mon seignor Yvain
Par la main d'un suen chapelain
Prise a Laudine de Landuc.*¹⁴¹

Somos aqui lembrados da citação do papa Leão em Graciano e Burcardo, “*In primo conjugio debet presbyter missam agere et benedicere ambos.*”¹⁴² Também percebemos que as núpcias são celebradas publicamente, com muitas testemunhas presentes, “...*la corz fu tote assemblee*”¹⁴³, o que pode ser até mais importante que a bênção do padre, pois Alexandre III, em *Quod nobis*, afirma que um casamento clandestino – entenda-se por isso sem a bênção nupcial – se feito publicamente, tem o mesmo valor daqueles feitos diante da Igreja:

*Verum si personae contrahentium hoc voluerint publicare, nisi rationabilis et legitima causa praepediat, ab ecclesia recipienda sunt et comprobanda, tanquam a principio in ecclesiae conspectu contracta.*¹⁴⁴

Isso poderia ser uma explicação para o fato de não termos qualquer menção no texto da presença de clérigos nos dois casamentos de Fenice, com Alis, e posteriormente, Cligès. Outra explicação poderia ser que apesar da crescente influência da Igreja, nas grandes cortes aristocráticas, a presença do padre significava mais um ato de formalidade do que uma real necessidade para a confirmação do casamento. Mas há, a meu ver, outra hipótese para respondermos a essa pergunta e ela diz respeito à questão do papel do sexo e do consentimento na formação do casamento na visão de Chrétien de Troyes.

¹⁴¹ Chrétien de Troyes, **Le chevalier au lion**. Trad. Michel Rousse, Paris : GF Flammarion, 1990. Edição bilíngue. vs, 2148-51.

¹⁴² BURCARDO, L. IX, cap. VIII.

¹⁴³ Erec et Enide, vs. 2031.

¹⁴⁴ X 4.3.2.

O primeiro ponto importante nessa discussão é o fato de que Fenice se casa com Alis contra a sua vontade, pois está apaixonada por Cligès, como ela mesma diz,

*Mais le emperere me marie,
Dont molt sui irie et dolente,
Por ce que cil qui m'atalente
Est niés celui que prendre doi.*¹⁴⁵

De qualquer forma o casamento é celebrado, pois é da vontade do pai de Fenice “*Quant mes peres autrui me done, Ne je ne li os contredire*”.¹⁴⁶ Se pensarmos nas prescrições tanto de Graciano e Burcardo, já teríamos o suficiente para afirmar que este a união entre Fenice e Alis não deveria ser considerada como um casamento legítimo: não houve consentimento de ambas as partes. Porém, o que realmente desqualifica o casamento dos dois e acabar por possibilitar a união posterior entre Cligès e Fenice é o fato de que o casamento não foi consumado.

Fenice não deseja ser como Isolda. Para ela, não pode haver separação entre o coração e o corpo, eles devem ser entregues à mesma pessoa. Dessa forma, ela recorre à história de Tristão e Isolda, recusando-se a levar uma vida igual a dos amantes:

*Einz vodraie estre desmembree
Que de nos .II. fust remembree
L'amor d'Iseut et de Tristen,
Dont tantes folies dist l'em
Que hontes m'est a raconter.
Je ne porroie acorder
A la vie qu'Ysez mena.
Amors em lui trop vilena
Car li cors fu a dos rentiers*

¹⁴⁵ Cligès, vs. 3092-95.

¹⁴⁶ Ibidem, vs. 3122-23.

Et li cuers iere a un entiers. ¹⁴⁷

O mesmo tipo de referência a Tristão e Isolda também aparece nos versos 5186-99 e 5243-47. Além disso, a solução que Fenice encontra para seu dilema é oferecida por sua serva Tessala: um filtro que Fenice deve fazer seu noivo Alis tomar antes da noite de núpcias. Esta bebida fará com que ele sonhe estar tendo relações sexuais com a noiva de maneira tão real que lhe parecerá verdade. Com isso, Fenice pode permanecer virgem e pura, sem entregar seu corpo ao marido sem que ele saiba. ¹⁴⁸

Fenice, então, manteve-se virgem, jamais copulou com seu suposto marido. Logo, podemos dizer que nunca houve entre eles um verdadeiro casamento, pois o laço não foi nem abençoado e tampouco completado. Essa situação explica a possibilidade de ela se casar com seu verdadeiro amor, Cligès, pois segundo a tradição – e aos cânones da Igreja que vimos acima – Fenice e Alis nunca foram casados. Também pode ser mais uma explicação para a ausência de clérigos na celebração do casamento, ou seja, Chrétien usou mais esse recurso para demonstrar a ilegitimidade do casamento.

Se, por um lado, é possível argumentar que o peso dado à consumação sexual do casamento para a sua legitimação pode indicar um distanciamento dos ideais religiosos do período, por outro, chama a atenção a questão do consentimento, discussão presente nas obras canônicas escritas na mesma época. ¹⁴⁹ Assim, existe uma aproximação entre os ideais religiosos e cortesões de Chrétien no que diz respeito ao papel do consentimento para a formação do laço matrimonial.

Em *Erec et Enide* e *Le chevalier au lion*, os casamentos também são marcados pelo consentimento das noivas. No primeiro caso, quando Erec propõe o casamento ao pai de

¹⁴⁷ Cligès, vs. 3099-3108.

¹⁴⁸ Sobre o papel do filtro na história de Tristão e Isolda, ver BÉROUL. **Le Roman de Tristan**. Paris: Association de Bibliophiles Universels, 1999. Disponível em: <<http://abu.cnam.fr>> Por esses motivos é que a história de Cligès é chamada de “O anti-Tristão”.

¹⁴⁹ Cligès foi escrito por Chrétien de Troyes provavelmente por volta de 1175. A obra de Graciano data de 1140 e o papado de Alexandre III terminou em 1181.

Enide e este aceita, a damizela¹⁵⁰ fica contente, indicando sua aprovação à união, “*La pucele sist tote coie, Mais mout estoit joianz et lie.*”¹⁵¹ Laudine, ao aceitar Yvain como seu esposo diz,

*Se il est tes, qu’a moi ataingne,
(Mes que de par lui ne remaingne),
Je le ferai, ce vos otroi,
Seignor de ma terre et de moi.*¹⁵²

Porém é interessante notar um elemento altamente secular presente na aceitação dessas duas propostas: a função social e política que tinha o casamento. As duas mulheres levam em consideração o valor dos cavaleiros para aceitarem seus pedidos, assim como as damizelas da corte do rei Artur que, em *Le chevalier de la charrete*, convocam um torneio para escolherem seus maridos entre os cavaleiros vencedores.¹⁵³ Há diversos motivos para que o valor do cavaleiro e sua condição social sejam vistos como essenciais na escolha de um marido entre a aristocracia. Enide sabe que se tornará rainha, e eis aqui a explicação para sua alegria diante da perspectiva de casamento com Erec,

*De ce que li ert outroïe,
Por ce que prouz ert et cortois
Et bien savoît qu’il seroit rois
Et ele meïsme honoree
Riche royne coronee.*¹⁵⁴

Ser coroada rainha implica em ter certos poderes e um determinado *status* social que darão uma vida muito melhor à que Enide está acostumada, embora ela seja também de

¹⁵⁰ Do francês *damoiselle*, que significa jovem moça virgem, não casada. Retirado do verbete DAME em, **Dictionnaire du Moyen Age**. Paris: PUF, 2006.

¹⁵¹ Erec et Enide, vs. 684-85.

¹⁵² Le chevalier au lion, vs. 1803-06.

¹⁵³ Ver Chrétien de Troyes, **Le chevalier de la charrete**, Trad. Charles Méla. Paris: Lettres Gotiques, 1992. Edição bilíngue. vs. 5362-79.

¹⁵⁴ Erec et Enide, vs. 686-70.

sangue nobre. Da mesma forma, Laudine aceita o casamento com Yvain, pois, sendo ele um grande cavaleiro, ele poderá ajudar a proteger sua terra contra eventuais ataques de inimigos. Laudine ficara viúva e precisava de um homem para garantir seus domínios, portanto aceita o conselho de seus barões e se casa com Yvain,

*Por la costume maintenir
De vostre fontainne deffandre,
Vos covandroit buen consoil prandre.
Et il n'i avra ja si haut,
Qui s'ost vanter, que il i aut.
Lors porroiz dire tot a droit,
Que mariër vos convandroit.*¹⁵⁵

Esse lado prático das uniões, principalmente para as mulheres, não é discutido na documentação religiosa uma vez que o objetivo dos autores tratados até aqui era elevar o casamento à condição de uma união espiritual, pois só assim se justificaria sua incorporação pela Igreja e sua posterior inclusão entre os sacramentos. O casamento com função política e social não interessava à Igreja, pois estaria em conflito com suas idéias de pureza e distanciamento do mundo secular.

Mas não é apenas o lado prático do casamento que Chrétien reforça. Em *Erec et Enide* o autor também apresenta os possíveis problemas causados pelo casamento, particularmente para os cavaleiros. Após se casar com Enide, Erec, tomado de paixão por sua esposa, deixa de lado os torneios e responsabilidades para com seus homens e suas terras. Isso o torna vítima de fofocas na corte, colocando em questão sua honra,

*Mais tant l'ama Erec d'amors
Que d'armes mais ne li chaloit,*

¹⁵⁵ Le chavlier au lion, vs. 1848-54.

N'a tornoiement mais n'aloit.
N'avoit mais soing de tornoier:
A as fame aloit dosnoier,
De li fist s'amie et sa drue;
Tot met son cuer et s'entendue
En li acoler et baisier,
Ne se queroit d'el aaisier.
Si compaignon duel em menoient:
Entr'ax sovent se dementoient
*De ce que trop l'amoit assez.*¹⁵⁶

Nesse ponto, o autor se aproxima de Graciano que condena o amor excessivo entre esposos como um vício humano, “*Quicquid inter se coniugati inmodestum, inuerecundum, sordidum gerunt, viciū est hominum, non culpa nuptiarum.*”¹⁵⁷ E “*Adulter est,*” inquit, “*in suam uxorem amator ardentior.*”¹⁵⁸ Também condenam este tipo de ligação Pedro Lombardo, “A obra de concebimento é permitida no casamento, mas as volúpias à maneira das prostitutas são condenadas”; Alain de Lille, “O *amator* veemente de sua esposa é adúltero”.¹⁵⁹ É claro que as motivações de Chrétien e dos teólogos são diferentes. Enquanto o primeiro preocupava-se com a honra e papel social do marido, os homens da Igreja preocupavam-se em manter a pureza do casamento deixando-o ligado ao sexo o minimamente possível. De qualquer maneira, os dois tipos de obra se preocupam com essa devoção excessiva entre esposos e, tendo Chrétien sido um clérigo, é bem provável que compartilhasse da idéia do excesso sexual como um vício.

Em relação à natureza do casamento, portanto, podemos fazer a seguinte análise: a Igreja, durante os séculos XI e XII, preocupou-se em estabelecer o casamento como uma união espiritual entre uma mulher e um homem. O sexo não deixou de ser importante, mas

¹⁵⁶ Erec et Enide, vs. 2430-41.

¹⁵⁷ GRACIANO, C.32,q.2,c.3.

¹⁵⁸ C.32, q.4,c.5., retirado de São Gerônimo em *Contra Joviniano*.

¹⁵⁹ Citado por DUBY em **O Cavaleiro, a Mulher e o Padre**. p. 153.

passou a dividir espaço com outros elementos como a benção nupcial, a indissolubilidade e, acima de tudo, com a promessa de casamento, ou seja, a manifestação do consentimento duplo para a legitimação da união. Assim, a consumação era apenas uma etapa na concretização do laço, “*Quod autem non sit uxor que sola causa incontinentiae ducitur,*..”¹⁶⁰ Isso levou à inclusão do matrimônio como um dos sete sacramentos, sinal do mistério divino e capaz de produzir nos homens a Graça.

Por sua vez, Chrétien de Troyes nos mostra uma visão muito mais baseada no papel social e político do casamento, onde as uniões têm objetivos terrenos como elevar a condição social ou proteger as terras. Em seus romances, o casamento aparece quase como uma conquista cavaleiresca, uma demonstração do valor individual e do lugar de cada um na sociedade secular.

Mas Chrétien não está completamente desvinculado da realidade religiosa e apresenta seus casamentos sendo celebrados por clérigos, consumados pelo ato sexual e legitimados apenas pelo consentimento mútuo. Não parece, assim, haver um distanciamento muito grande entre as duas visões, a religiosa e a literária. As diferenças se devem mais devido ao público de cada obra – a aristocracia nas cortes, no caso de Chrétien, clérigos e estudiosos no caso da documentação religiosa aqui estudada.

Os textos literários podem espelhar a realidade e ao mesmo tempo gerá-la, como demonstra Gabrielle Spiegel,

[...] texts both mirror and generate social realities, are constituted by and constitute social and discursive formations which they may sustain, resist, contest, or seek to transform, depending on the case at hand.”¹⁶¹

¹⁶⁰ GRACIANO, C.32, q.2, *dicta*.

¹⁶¹ SPIEGEL, “History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages” in: **Speculum**, vol. 65, p. 77, 1990. Grifo do autor.

Podemos observar essa ação dupla na obra de Chrétien. Ao mesmo tempo em que retrata o mundo dos cavaleiros, ilustrando suas realidades para agradar ao público a quem os textos se destinavam, o autor também ajudou a criar uma determinada realidade ao apresentar um tipo de relação idealizada, o casamento baseado no consentimento duplo, baseado nas teorias religiosas do período. Não é possível desvincular uma visão da outra. Portanto, a resposta para a pergunta inicial do capítulo – como definir o casamento, ou a união entre homens e mulheres durante o período entre os séculos XI e XII? – encontra-se, a meu ver, no cruzamento dessas duas visões.

O casamento não deixou de ser uma instituição com fortes elementos seculares, vital para a ordem social, econômica e política da sociedade medieval e atendendo a interesses específicos, como nos mostra Chrétien. Ao mesmo tempo, ele ganhou ares mais espirituais com a intervenção cada vez mais presente da Igreja e o crescimento da importância do consentimento para a legitimação da união.

4. DO ADULTÉRIO E OUTRAS OFENSAS

No capítulo anterior, quando discutimos o amor excessivo entre os esposos, foi afirmado que, segundo Graciano, isso não se constituía como uma ofensa ao casamento e sim como um vício humano, um pecado venial¹⁶². Então, quais são as ofensas contra o casamento? Como nossos autores lidam com elas? Quais as punições cabíveis? Buscar respostas para essas questões é o objetivo deste capítulo.

O cavaleiro Lancelot ficou famoso por ser o amante da rainha Guinevere, esposa do rei Artur. A primeira vez que essa história foi contada foi entre 1177 e 1181 pelas mãos de Chrétien de Troyes. O tema lhe fora proposto, como o próprio autor nos conta, por Maria, condessa de Champanhe,

*Puis que ma dame de Chanpaigne
Vialt que romans a feire anpraigne,
Je l'anprendrai molt volentiers
Come cil qui est suens antiers
De quanqu'il puet el monde feire
Sanz rien de losange avant treire.*¹⁶³

A história foi recontada e re-escrita muitas vezes, conhecendo uma grande proliferação em prosa que começou por volta de 1250 e se estendeu até o século XIV.¹⁶⁴ Fascinou, e ainda fascina o público atual tendo sido recontada e recriada inúmeras vezes em séries televisas e filmes.¹⁶⁵

¹⁶² Ver página 64 do capítulo 3, “Da natureza do casamento”.

¹⁶³ Le chevalier de la charrete, vs. 1-6.

¹⁶⁴ Verbete PROSA-LANCELOT: in: **Dictionnaire du Moyen Age**. Paris: PUF, 2006.

¹⁶⁵ O exemplo mais recente foi o filme “Primeiro cavaleiro”, de 1995. Há também uma versão anterior, feita em 1953, uma francesa de 1974, entre outras.

Mas, além das aventuras de Lancelot, tratava-se de uma história de adultério. Teria, então, a obra de Chrétien de Troyes sido criada como uma exaltação do amor extraconjugal? Antes de analisarmos como o autor lida com a questão em sua obra, observemos com o caso do adultério aparece nas obras religiosas com as quais estamos trabalhando.

Em primeiro lugar, precisamos definir o que é adultério para nossos autores e no que ele difere de outras ofensas sexuais ligadas ao casamento. Graciano, no *Concordia discordantium canonum*, Causa 36, questão 1, categoriza cinco ofensas sexuais diferentes sendo elas adultério (*adulterium*), fornicação (*fornicatio*), corrupção/sedução (*stuprum*)¹⁶⁶, incesto (*incestus*) e rapto (*raptus*). Neste capítulo veremos como o adultério, o incesto e o rapto foram definidos e tratados por cada um dos autores, começando pelo adultério.

Graciano define adultério como “*Adulterium uero est alieni thori uiolatio. Unde adulterium dicitur quasi ad alterius thorum accessio*”.¹⁶⁷ O uso da palavra *thorus*, ou *torus*, tem o sentido de cama, leito nupcial e figurativamente, laço conjugal. Isso significa que adultério é especificamente manter relações sexuais sendo casado ou com uma pessoa que seja casada. Além disso, há uma escala de diferentes tipos de adúlteros: o adúltero que manda a esposa embora e casa-se com a amante é pior do que aquele que apenas fornicava com a amante sem assumir o casamento posteriormente e a pior ofensa de todas é corromper a esposa de outrem quando também se é casado.¹⁶⁸

A fornicação, por sua vez, inclui principalmente as relações sexuais com viúvas, prostitutas ou concubinas, mas também é caracterizada como qualquer tipo de relação ilícita mantida com outra mulher que não a esposa, “*Fornicatio, licet uideatur esse genus cuiuslibet illiciti coitus, qui fit extra uxorem legitimam*.”¹⁶⁹ Graciano usa o termo fornicação para descrever qualquer tipo de relação sexual contrária aos cânones, seja ela dentro ou fora do

¹⁶⁶ O verbo *stupro* em latim significa “desflorar, desonrar, manchar, poluir, corromper”. Definição retirada de TORRINHA, F., **Dicionário Latino Português**. Porto: Gráficas Reunidas, 7ª edição.

¹⁶⁷ GRACIANO, C.36, q.1, c.2, *dicta*.

¹⁶⁸ C.35, q.7, c.10, 2ª parte, *dicta*.

¹⁶⁹ C.36, q.1, c.2, *dicta*.

casamento. A palavra aparece na obra com o sentido amplo de “coito”, seja ele adúltero ou não.

Burcardo, em sua obra difere adultério de fornicação utilizando verbos diferentes para cada ação: *moechor*, que significa cometer adultério e *fornicor*, que significa fornicar. Podemos perceber também a diferença de peso dependendo de como é o adultério, pois quem o comete sem ser casado deve passar quarenta dias a pão e água e fazer sete anos dessa penitência, “*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.*” O jejum para aqueles que são também casados é o mesmo, porém, a penitência deve ser o dobro, “*cum quatuordecim sequentibus annis poenitere debes*”.¹⁷⁰

Quarenta dias de jejum é a maior pena que podemos encontrar na obra de Burcardo, mudando apenas a quantidade de anos esta penitência deve ser mantida. Também são passíveis desta pena atos como manter relações sexuais durante a Quaresma ou com uma afilhada espiritual (*filiola tua spiritali*).¹⁷¹ Logo percebemos que o adultério é considerado uma das ofensas mais graves, comparável inclusive a homicídios. O adultério, para Burcardo, é um pecado que deve ser expiado através da penitência. Essas são as suas implicações pessoais. Mas quais são as suas implicações para o casamento?

Assim fala Mateus: “*dico autem vobis quia quicumque dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem et aliam duxerit moechatur et qui dimissam duxerit moechatur.*”¹⁷² Essa é a citação bíblica mais freqüente em Graciano, ao todo aparece quinze vezes no *Tractatus de Matrimonio*. Dessa forma, o adultério aparece como uma ofensa tão grave que admite a separação dos casados, apesar de todo o peso dado à indissolubilidade como vimos no capítulo anterior.

¹⁷⁰ Ver BURCARDO, L.19, c.5.

¹⁷¹ L.19, c.5.

¹⁷² Mt. 19:9, **Vulgata**, versão eletrônica em disponível em
<http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>

Mas, na realidade, o laço matrimonial não é dissolvido como diz Agostinho, “*Vinculum coniugii fornicatione dissolui non potest.*”¹⁷³ A partir do momento em que o laço se inicia ele não pode mais ser desfeito. É possível mandar a esposa embora, ou seja, levar vidas separadas, mas o casamento continuará existindo. O matrimônio, sendo um sacramento não é desfeito, uma vez que,

*Sicut autem, manente in se sacramento regenerationis, excommunicatur quisquis reus criminis est, ita que separatur a uiro numquam carebit sacramento coniugii, etiamsi non reconcilietur uiro. Carebit autem, si mortuus fuerit uir eius.*¹⁷⁴

Isso significa que qualquer união feita após a separação é considerada adúltera, o que explica Mateus 19:9. Graciano, assim, conclui a questão, “*His auctoritatibus euidentissime monstratur, quod quicumque causa fornicationis uxorem suam dimiserit, illa uiuente aliam ducere non poterit, et, si duxerit, reus adulterii erit*”¹⁷⁵. Em outras palavras, o adultério pode provocar a separação do casal, mas não os libera para um outro casamento. O casal deve manter-se continente e pagar uma penitência.¹⁷⁶

Aqueles que se recusam a mandar embora uma esposa adúltera devem fazer penitência por dois anos pois o crime da esposa ainda não foi expiado.¹⁷⁷ Segundo o penitencial de Teodoro, a penitência deve ser de três anos.¹⁷⁸ Agostinho também prevê a possibilidade de um casal se reconciliar após o adultério desde que este tenha sido expiado através da penitência. Após a penitência, eles não mais merecem o nome de adúlteros, “*non ut post uiri diuortium adultera reuocetur, sed ut post Christi consortium adultera non uocetur.*”¹⁷⁹ Assim, como o

¹⁷³ GRACIANO, C.32,q.7,c.1.

¹⁷⁴ C.32,q.7,c.2.

¹⁷⁵ C.32,q.7,c.16, *dicta*.

¹⁷⁶ C.32,q.7,c.5., segundo o Concílio de Milevis de 402. O texto não especifica qual o tipo de penitência.

¹⁷⁷ Citando João Crisóstomo, C.32,q.1,c.4.

¹⁷⁸ O penitencial data provavelmente dos anos 642-49. C.32, q.1,c.6.

¹⁷⁹ C.32,q.1,c.8.

laço matrimonial não é dissolvido pelo adultério, é possível que haja uma reconciliação do casal após eles pagarem as devidas penitências. Essa é a solução mais recomendável, pois garante que nenhum dos dois cairá na tentação da fornicção.

Burcardo também prevê que aqueles culpados de adultério não podem se casar com outros, mas que podem ser reconciliados após penitência.¹⁸⁰ Em alguns casos a penitência prevista é a separação e a exclusão da comunhão por um período de até dez anos, “*Si vero eam reliquerit, et separati fuerint, et digne poenituerint, post decem annos accipiant communionem.*”¹⁸¹

Como em outros casos já vistos, Alexandre III confirma as idéias desenvolvidas por Graciano. Ele também cita Mateus 19:9 para resolver o caso de um marido que abandonou a esposa e os filhos, partindo do mesmo princípio que só se pode separar devido à fornicção e mesmo assim, o casal deve permanecer continente uma vez que o laço matrimonial perdura, “*Quia igitur nemini licet uxorem suam sine manifesta causa fornicationis dimittere, et tunc eam sibi [vel] reconciliare debet, aut ipsa vivente continere.*” Portanto, o papa recomenda que os envolvidos expiem seus pecados através da penitência e voltem a viver juntos, “*et reatum suum condigna satagat poenitentia expiare.*” Em última instância, os dois devem ser ameaçados com a pena da excomunhão, “*appellatione remota excommunicationis vinculo innodetis.*”¹⁸²

Outro elemento retirado de Graciano, como o próprio autor diz, *in canonibus habeatur*, é o fato de que aqueles que cometerem adultério não podem mais se casar, mesmo após a morte da esposa legítima. No *Concordia canonum discordantium*, citando o papa Leão, o Grande, Graciano afirma que “*Adulterio polluta non ducatur ab eodem in matrimonium*”.¹⁸³

¹⁸⁰ BURCARDO, L. 9, c. 64.

¹⁸¹ L. 9, c. 69.

¹⁸² X. 4.1.9.

¹⁸³ GRACIANO, C.31,q.1,c.1.

Repete a mesma prescrição tirada do Concílio de Altheim de 916¹⁸⁴, do Concílio de Trbur de 895¹⁸⁵ e também de um concílio não nomeado (*cuiusdam Concilii*), onde afirma ser o casamento proibido para os adúlteros, “*adulteri numquam coniugio copulentur.*”¹⁸⁶ É possivelmente a esses cânones, e à obra de Graciano em geral, que Alexandre fez referência em *Veniens ad apostolicam*¹⁸⁷

Percebemos que as prescrições do *Liber Extra* são quase idênticas às de Graciano. Uma diferença significativa é a adição da possibilidade de excomunhão. A mesma ameaça aparece em *Veniens ad apostolicam* e também em *Ex literis tuis*, no qual Alexandre aconselha o bispo de Amiens no caso de um marido que havia deixado a esposa sob acusação de fornicção e se casado com outra. Diz Alexandre:

*[...] praetaxatum virum appellatione remota ad legitimam uxorem per excommunicationis sententiam redire compellas, et, iniuncta eidem poenitentia de commissio adulterio cum secunda, priorem maritali affectione ab ipso facias pertractari.*¹⁸⁸

O fato das ameaças de excomunhão aparecerem em Alexandre e não nos demais autores, como Graciano e Burcardo, deve-se ao fato de ele ser papa e, portanto, ter poder para excomungar aqueles que cometessem atos contra a Igreja. Nos dois casos aqui citados, as autoridades eclesiásticas locais já haviam se pronunciado em relação aos problemas, mas os envolvidos se recusaram a seguir as decisões tomadas. Portanto, nesses casos, a ameaça de excomunhão estava muito mais ligada ao desafio da autoridade do que ao adultério em si.

Em relação aos filhos nascidos de relações adúlteras, podemos observar duas posturas

¹⁸⁴ GRACIANO, C.31,q.1,c.3.

¹⁸⁵ C.31,q.1,c.4.

¹⁸⁶ C.32,q.7,c.19.

¹⁸⁷ X. 4.1.13.

¹⁸⁸ X. 4.19.5.

diferentes. No caso de Graciano, sua maior preocupação é em lidar com os casos em que homens procuram outras mulheres, principalmente escravas, para obter filhos quando suas próprias esposas são estéreis. Para o autor, citando Agostinho, é melhor morrer sem filhos do que buscá-los em uma relação ilegal.¹⁸⁹ Logo, não se justifica recorrer a uma escrava para procriação¹⁹⁰ ou cometer adultério com a mesma finalidade.¹⁹¹ A conclusão de Graciano é bastante clara,

*Ecce, quod nullo modo licet alicui uiuente uxore sua, uel ex ancilla, uel ex alia qualibet filios querere, qui etiam suscepti filiorum nomine iudicantur indigni. Simplex etiam fornicatio sacra scriptura rohibetur.*¹⁹²

A explicação para essa condição indigna dos filhos nascidos de relações espúrias segue Santo Isidoro que afirma que os filhos herdaram o *status* dos pais.¹⁹³ Logo, pais adúlteros passam para seus filhos suas condições de pecadores e filhos de escravos seguem a condição servil da mãe.

Alexandre, por sua vez, não se preocupa com os filhos intencionalmente buscados fora do casamento por motivo de esterilidade ou algo parecido. Ele define o filho ilegítimo como aquele nascido de uma esposa que concebeu em adultério enquanto seu marido ainda era vivo ou por um adúltero após a morte de seu marido.¹⁹⁴ Porém mais importante é a determinação de *Tanta est vis*, decretal segundo o qual os filhos nascidos de relações adúlteras não são legitimados nem mesmo com o subsequente casamento dos envolvidos e devem ser excluídos do direito à herança,

¹⁸⁹ C.32,q.4,c.8. Em Agostinho, *De bono coniugali*.

¹⁹⁰ C.32,q.4,c.9. Santo Ambrósio, *Sermão sobre São João*.

¹⁹¹ C.32,q.4,c.10. Em Agostinho, *Contra Iuliano*.

¹⁹² C.32,q.4,c.10, parte 5, *dicta*.

¹⁹³ C.32,q.4,c.15. Santo Isidoro, *Etimologias*.

¹⁹⁴ X. 4.17.4.

*Tanta est vis matrimonii, ut qui antea sunt geniti post contractum matrimonium legitimi habeantur. Si autem vir vivente uxore sua aliam cognoverit, et ex ea prolem susceperit, licet post mortem uxoris eandem duxerit, nihilominus spurius erit filius, et ab hereditate repellendus; praesertim si in mortem uxoris prioris alteruter eorum aliquid fuerit machinatus, quoniam matrimonium legitimum inter se contrahere non potuerunt.*¹⁹⁵

De Graciano para Alexandre existe um aumento da severidade com que são tratados os filhos nascidos do adultério. Enquanto Graciano os considerado apenas indignos (*indigni*), o papa os declara ilegítimos (*illegitima*) excluindo-os do direito á herança. Mais uma vez estamos diante do poder papal como no caso da excomunhão. Entretanto, o que antes parecia um caso de desobediência eclesiástica aqui aparece como uma interferência direta sobre questões familiares.

Nos romances de Chrétien de Troyes não encontramos filhos nascidos de relações extraconjugais, mas podemos observar o adultério, ou a possibilidade dele, em mais de uma situação. Em *Erec et Enide*, durante a jornada de provações do casal, Enide recebe duas propostas amorosas de outros homens do conde de Galoin e o de Limors. O primeiro lhe faz a seguinte proposição,

*Je feroie de vos m'amie,
Se vos plesoit et bel vos iere;
Vos seriez m'amie chiere
Et dame de tote ma terre.
Que je d'amor vos doing requerre,
Ne m'em devez pas escondire;
Bien sait et voi que vostre sire
Ne vos aime ne ne vos prise.
A bon seignor vos seroiz prise,*

¹⁹⁵ X 4.17.6.

*Se avec moi vos remenez.*¹⁹⁶

O conde sabe que Enide é casada, pois seu marido encontra-se no mesmo cômodo. Mesmo assim ele oferece a Enide a possibilidade de cometer um adultério e ainda se beneficiar em riquezas de seu ato. A recusa da dama é veemente,

*Je vorroie miuez estre a nestre
Ou em um feu d'espines arse,
Si que l'acendre fust esparsé,
Que j'eüsse de riens fausé
Vers mon seignor, nes enpensé
Felonie ne trahison.
Trop avez fait grant mesprison,
Que tel chose m'avez requise:
Je nou feroie em nule guise.*¹⁹⁷

O conde não entende o motivo da recusa de Enide, portanto insiste e ameaça matar Erec caso ela não ceda. Com isso, a dama finge que aceitou, pedindo ao conde que espere um momento mais apropriado quando seu marido não estiver perto. O conde acredita em sua palavra e Enide consegue avisar Erec e ambos conseguem fugir antes que o conde se dê conta de que fora enganado.

A segunda situação é ainda mais complicada para Enide. Seu marido fora ferido gravemente quando eles são acolhidos pelo conde de Limors. Todos acreditam que Erec não resistirá aos ferimentos, mas antes mesmo de sua morte, o conde oferece à dama a possibilidade de deixar o marido e tornar-se sua esposa.

Há dois elementos interessantes nesses dois acontecimentos. Em primeiro lugar, é simplicidade com que o autor trata a questão do adultério. Os dois condes fazem seus

¹⁹⁶ Erec et Enide, vs. 3320-29.

¹⁹⁷ Ibidem, vs. 3332-40.

galanteios esperando serem aceitos e se surpreendem com a recusa de Enide. Podemos interpretar isso como um indicativo de que o adultério era comum, e até esperado nesta sociedade aristocrática. O segundo ponto interessante é que Enide recusa as duas propostas porque respeita e ama seu marido, e não porque as considere moralmente erradas. Assim, o autor condena as atitudes dos dois condes não porque ela fere o laço matrimonial e sim porque elas representam uma traição ao cavaleiro, de acordo com os laços de vassalagem que organizam a sociedade das cortes.

É este mesmo elemento que será condenado pro Chrétien de Troyes em *Le chevalier de la charrete*. A grande diferença é que, no caso da história de Lancelot, o adultério realmente acontece. Após muito tempo de troca de olhares, suspiros, pensamentos torturantes, Lancelot e Guinevere finalmente passam uma noite juntos, como nos descreve o autor,

*Or a Lanceloz quanqu'il vialt,
Qant la reïne an gré requialt
Sa compaignie et son solaz,
Qant il la tient antre ses braz
Et ele lui antre les suens.
Tant li est ses jeus dolz et buens
Et del beisier et del sentir
Que il lor avint sanz mantir
Une joie et une mervoille
Tel c'onques ancor sa paroille
Ne fu oïe ne seüe,
Mes toz jorz iert par moi teüe,
Qu'an conte ne ne doit estre dite.¹⁹⁸*

Ora, mesmo sendo adúltero, Lancelot é o herói da história, tanto que o autor o poupa e seu relacionamento com a rainha não é descoberto. Pelo contrário, as suspeitas recaem sobre Kai, o senescal do rei que fora responsável pela captura da rainha por Maleagant. O autor

¹⁹⁸ *Le chevalier de la charrete*, vs. 4669-80.

parece considerar muito mais grave trair o suserano do que o marido.

Mas as duas coisas não são necessariamente diferentes uma da outra, uma vez que podemos interpretar o casamento como uma forma de relação vassálica, como diz Joseph Morsel. Ele traça um paralelo entre os laços de vassalagem e o casamento, no qual o segundo se estabelece como um modelo “*du rapport seigneurial*”.¹⁹⁹ Condenar a traição ao senhor é também condenar o adultério.

Talvez a tolerância para com as ações de Lancelot deva-se ao fato de ele ser homem e solteiro. O texto não revela muito sobre Guinevere, além do fato de que ela teme que seus verdadeiros sentimentos sejam descobertos e se existe temor é porque a rainha tem consciência de que aquilo que fez é errado perante a sociedade,

*Mes puet cel estre, li auquant,
Li rois, li autre qui la sont,
Qui lor ialz expanduz i ont,
Aparceüssent tost l'afeire,
S'ainsi veant toz volsist feire
Tot si con li cuers volsist.*²⁰⁰

Não acredito, portanto, que *Le chevalier de la charrete* seja um romance de apologia ao adultério. Tanto Lancelot quanto Guinevere, têm consciência de que o amor que sentem um pelo outro é errado, daí o fato de se esforçarem por manter seus sentimentos escondidos. A rainha chega ao ponto de receber Lancelot com descaso para disfarçar seu amor pelo cavaleiro.²⁰¹ Ninguém pode saber. Por isso se encontram clandestinamente, quando todos dormem e a rainha se desespera diante da possibilidade de ser descoberta. A meu ver, o que Chrétien nos mostra é que as relações extraconjugais eram uma realidade das cortes, realidade

¹⁹⁹ J. MORSEL, “Dieu, l’homme, la femme et le pouvoir. Les fondaments de l’ordre social d’après le *Jeu d’Adam*.” In: GOULET, M.; MORELLE, L. (dir.). **Retour aux sources: Mélanges Michel Parisse**. Paris: Picard, 2004, p. 537-549.

²⁰⁰ *Le chevalier de la charrete*, vs.6835-40.

²⁰¹ *Ibidem*, vs. 3944-71.

difícil de ser transformada.

Podemos perceber isso na maneira como a documentação religiosa lida com a questão. Sim, o adultério é condenado por todos os autores que analisamos. É considerado uma das ofensas mais graves contra o casamento, passível das penitências mais longas existentes. Ao mesmo tempo, ele não tem poder para dissolver o laço matrimonial.

Nos exemplos que vimos, o adultério é o único motivo para provocar uma separação entre marido e esposa. Todos os autores autorizam tal separação com base na Bíblia, autoridade máxima e inquestionável. No entanto, o laço matrimonial não é desfeito o que implica na impossibilidade de se casar com outra pessoa. Os autores têm consciência da fraqueza da carne e, para evitar o pecado da fornicção, aconselham que os casais separados se reconciliem após pagarem as devidas penitências.

A meu ver, portanto, a Igreja abre mão de uma punição mais severa ao adultério em nome de um ideal mais importante naquele momento, o casamento indissolúvel. Principalmente no caso dos escritos de Graciano e Alexandre, parece-me existir um profundo entendimento da dinâmica das relações pessoais na sociedade. Assim, o adultério se apresenta como um elemento fortemente presente na sociedade contra o qual a Igreja luta. Mas a monogamia ainda não parece ter sido a maior das preocupações dos autores que analisamos desde que as relações adúlteras não produzissem filhos.²⁰²

Se o tratamento ao adultério não é tão severo quanto poderíamos imaginar, o que acontece com outras ofensas, como por exemplo, o incesto? Graciano diz, "*Adulterii malum uincit fornicationem, uincitur autem ab incestu.*" O incesto é mais grave ainda quando se trata da própria mãe, "*Peius est enim cum matre, quam cum aliena uxore concumbere.*" No capítulo 3 o problema do incesto foi discutido em seu sentido mais amplo na elaboração da teoria dos sete graus de parentesco. Vejamos agora alguns casos específicos

²⁰² Sobre as relações entre monogamia, adultério e filhos ilegítimos, ver L. BETZIG. Medieval Monogamy. In: **Journal of Family History**, vol. 20, p. 181-216, 1995. A autora desenvolve a diferença entre *monogamous marriage* e *monogamous mating*, dois conceitos de relevância nesta discussão.

de incesto e suas punições previstas.

Em Burcardo, no *Corrector*, encontramos um item no capítulo 5 chamado de *De fornicatione*. Nesse item, o autor especifica diferentes formas de incesto e suas punições. A primeira é o caso de um homem que tenha fornicado com duas irmãs sem ter conhecimento do grau de parentesco das duas mulheres. Neste caso, o texto recomenda, “*Si fecisti, septem annos per legitimas ferias debes poenitere, et post potes uti legitimo conjugio.*” Mas, se havia o pecador sabia da ligação de parentesco, a punição é muito mais severa, a penitência deve ser feita até a morte (*ad mortem poeniteant*) e o casamento fica interditado.

Em situação semelhante, um homem tem relações com uma mulher e posteriormente seu próprio irmão casa-se com ela. Os irmãos devem fazer sete anos de penitência após os quais têm permissão para se casarem com outras mulheres. A mulher envolvida no incesto com os dois irmãos, por sua vez, deve cumprir sua penitência até a morte e nunca mais se casar, “*Mulier autem usque ad mortem poeniteat, et sine spe conjugii permaneat*”. Porém, se um homem fornicar com uma mulher que já é a esposa do irmão, homem e mulher devem permanecer penitentes por toda a vida sem nunca se casarem. O irmão, vítima do adultério, pode contrair casamento com outra mulher.

Quando se comete fornicção com a filha da esposa, fica interditado ao homem o relacionamento com a filha ou com a mãe, nenhum dos envolvidos pode se casar com outro e devem fazer penitência até a morte, “*nec matrem nec filiam poteris habere, nec tu poteris uxorem accipere, nec illa maritum, sed usque ad mortem poenitere debetis.*” Para a mãe, existe ainda a opção de fazer votos para entrar na vida religiosa, *nubat in Domino, si voluerit*”.

Se um homem tiver relações com a madrasta, tanto o homem quanto a mulher ficam proibidos de se casarem. O pai, no entanto, pode contrair um outro casamento se assim desejar. Se tiver relações com a esposa do filho, vale a mesma punição. O filho, não tendo

conhecimento das ações pode encontrar outra esposa, “*Filius autem tuus, eo quod ignorabat peccatum tuum, si vult, aliam accipiat*”.

Também são consideradas incestuosas as relações em que há fornicção com os chamados parentes espirituais – padrinhos, afilhados. Mas as penas podem ser consideradas mais leves, não inviabilizam o casamento posteriormente. Por exemplo, quem mantiver relações com a madrinha deve separar-se dela e fazer quarenta dias jejum a pão e água durante sete anos seguidos. A mesma penitência está prevista para aqueles que fornicarem com suas filhas espirituais, *filiola tua spiritali*.

Nenhum incesto é mais sério, porém, do que aquele que é cometido com a própria mãe. Nesse caso, são quinze anos de penitência sendo um ano inteiro a pão e água, com a possibilidade de passar toda a vida em penitência, “*et nunquam sis sine poenitentia*”. Além disso, fica proibido o casamento. A mãe, não tendo consentido na relação deve seguir a penitência de acordo com o que lhe aconselhar o sacerdote e pode dedicar-se à vida religiosa para manter-se continente.²⁰³

A conclusão a que chegamos após observar as prescrições de Burcardo para os diferentes casos de incesto é que quanto mais próximos nos graus de parentesco, mais severas são as punições para os incestuosos. Assim, nos casos de incesto com parentes espirituais, permite-se o casamento com outros após a expiação do pecado. No caso de parentes de sangue essa possibilidade não existe.

Outro elemento interessante é que nas situações em que um dos envolvidos não tinha conhecimento da existência de relações incestuosas ou tenha sido forçado a cometer os atos, ele fica liberado das punições mais severas como a proibição do casamento. Graciano, como vimos anteriormente, também previa abrandamentos quando os envolvidos desconheciam a existência de um laço de parentesco.²⁰⁴

²⁰³ Todas as citações sobre incesto aqui utilizadas foram retiradas do *Item de fornicatione*, Livro 19, c.5.

²⁰⁴ Ver página 57 do capítulo 3. “Da natureza do casamento”.

No *Concordia canonum discordantium*, o autor menciona um caso semelhante ao mencionado por Burcardo, em que um homem casa-se com uma mulher que havia mantido relações com seu irmão anteriormente. Os irmãos devem fazer penitência, mas têm autorização para se casarem se desconhecessem o laço anterior, enquanto que a mulher deve, “*Mulier autem usque ad mortem peniteat, et sine spe coniugii maneat*”.²⁰⁵

O mesmo ocorre quando um homem fôrnicar com a mãe e a filha. Ele não pode jamais de casar, mas as mulheres se não souberem uma da outra, ficam livres para arranjar um marido. Se, no entanto, elas tiverem conhecimento da situação, também ficam proibidas de se casarem.

Em relação a uniões que envolvem irmãos, Alexandre III prevê que um homem não pode prometer casamento a uma mulher previamente prometida a seu irmão, *quod sponsam fratris frater habere non potest*. Portanto, o bispo de Pávia, para quem Alexandre escreve a carta, deve proibir o homem de concretizar sua intenção e compeli-lo a fazer penitência por seu *illicito iuramento*.²⁰⁶ Percebemos que não há nenhuma prescrição contra a menina, uma vez que ela fora prometida por seu pai e não pode ser responsabilizada pelas ações.

Também podemos encontrar proibições para qualquer casamento posterior, como vimos em Burcardo e Graciano. Um exemplo é *Veniens ad nos P*, em que um homem tem relações sexuais com a mãe de sua prometida. Se ele nunca teve relações com a filha, então o bispo de Poitiers deve lhe impor uma penitência que seja “*paulo maior quam pro adultério*”. Após esta penitência o homem poderia se casar com a mulher a quem havia prometido o casamento. Porém, se ele conheceu ambas as mulheres carnalmente, ele não pode casar-se com a prometida ou qualquer outra mulher, “*nunquam eam vel aliam potest accipere in uxorem*.”²⁰⁷

Em relação à separação onde há laços espirituais, Alexandre cita Graciano por seu

²⁰⁵ GRACIANO, C.35,q.2 e 3, c.6.

²⁰⁶ X.4.1.4.

²⁰⁷ X.4.13.2.

posicionamento mais humano (*humanius*) e preferível (*potius*), de permitir a continuidade do casamento dizendo,

*Ideoque nobis videtur, quod, sive ex ignorantia sive ex malitia id fecerint, non sunt ab invicem separandi, nec alter alteri debitum debet subtrahere, nisi ad continentiam servandam possint induci: quia, si ex ignorantia id factum est, eos ignorantia excusare videtur; si ex malitia, eis sua fraus non debet patrocinari vel dolus.*²⁰⁸

Assim como Graciano, percebemos que Alexandre considera o incesto pior que o adultério uma vez que a penitência no caso de incesto deve ser um pouco mais severa que em casos de adultério. De qualquer forma, o papa não parece estar particularmente preocupado com as punições para casos de incesto. O objetivo dos decretais é oferecer soluções para problemas que bispos ou clérigos locais não eram capazes de resolver sozinhos. Os casos que nos são apresentados são bastante complexos e possuem diversas sutilezas que dificultam sua resolução. Provavelmente nos casos mais comuns de incesto as autoridades eclesiásticas locais soubessem como agir. Eles já conheciam as punições devidas. O papel do papa era determinar a natureza dos casos e não necessariamente as suas punições.

Já estabelecemos que, para nossos autores, o adultério é pior do que a fornicação. Porém, mais sério do que tudo isso são os chamados atos contrários à natureza, “*Sed omnium horum pessimum est quod contra naturam fit.*” Graciano explica que são atos contra a natureza aqueles em que o homem usa o membro da mulher com propósitos para os quais eles não foram desenvolvidos, “*ut si uir membro mulieris non ad hoc concessio uoluerit uti*”, por exemplo, sexo oral ou anal. Esses ditos atos contra a natureza são ainda mais graves se cometidos com a própria esposa e não com uma prostituta. Seguindo a lógica do autor, o uso

²⁰⁸ X 4.11.2.

natural com excessos é apenas um pecado venial (*ueniale*) quando feito com a esposa, mas um pecado capital (*dampnabile*) quando feito com uma prostituta, mas o sexo feito de maneira não natural já é execrável com uma prostituta, sendo ainda pior com a esposa.²⁰⁹

Segundo Santo Ambrósio, quando feito fora do casamento, o sexo de forma natural é menos sério do que o contrário à natureza, “*Minus est secundum naturam coire, quam contra naturam delinquere.*”²¹⁰ Citando Agostinho em *Confissões*, Graciano afirma que os crimes contra a natureza devem ser repudiados e punidos sempre e em todos os lugares como os Sodomitas, “*Flagicia, que sunt contra naturam, ubique ac semper repudianda atque punienda sunt; qualia Sodomitarum fuerunt.*”²¹¹

E quais seriam as punições para tais atos? De acordo com Burcardo, aqueles que fornicam como os Sodomitas, *Qui fornicatus fuerit sicut Sodomitae*, têm suas penitências determinadas por sua condição social, se são servos ou livres, casados ou solteiros, clérigos ou leigos,

*[...] si servus est, et si scopis castigabitur, duos annos, si liber est et conjugatus, X annos, si privatus, septem annos poeniteat: pueri centum dies, si in consuetudine est. Laicus conjugatus, si in consuetudine habet, XV annos poeniteat. Si ex ordinibus est, et in consuetudine habet, degradatus, ut laicus poeniteat. Qui autem cum fratre naturali fornicatus fuerit, per tam sordidam commixtionem, ab omni carne se absteineat, vel XV annos poeniteat, si clericus est, amplius pelli debet.*²¹²

Essas são as punições previstas para homens em atos homossexuais. Entretanto, quando se trata de atos contrários à natureza realizados com a esposa, as punições são bem mais brandas, apenas dez dias a pão e água, “*Concubuisti cum uxore tua vel cum alia aliqua*

²⁰⁹ GRACIANO, C.32, q.7,c.11.

²¹⁰ C.32, q.7,c.12.

²¹¹ C.32, q.7,c.13.

²¹² BURCARDO, L. 17, c. 34.

retro, canino more? Si fecisti, decem dies in pane et aqua poeniteas.”²¹³ No caso de sexo oral, a penitência deve ser de três dias,

*Dedisti osculum alicui feminae per immundum desiderium, et sic te polluisti? Si fecisti, tres dies in pane et aqua poenitere debes. Si intra ecclesiam hoc contigerat, XX dies in pane et aqua poeniteas.*²¹⁴

O autor também prevê punições para os maridos e esposas que mantêm relações sexuais durante o período menstrual da mulher. A punição desse ato deve ser de dez dias a pão e água. Os mesmos dez dias servem de penitência para quem mantiver relações com a esposa após os primeiros sinais de gravidez. Se as relações ocorrerem após a criança se mover no útero ou até quarenta dias antes do parto, são vinte dias de penitência.²¹⁵ Após o parto, deve-se manter continente por trinta e dois dias se a criança for um menino e cinquenta e seis se for uma menina.²¹⁶

Também há certos dias da semana em que o casal deve abster-se de atos sexuais. São eles quarta e sexta-feiras e também os domingos, *“in die dominico, et in quarta feria, et in sexta feria, conjugales continere se debent”*.²¹⁷ O autor só explicita a penitência para a violação do domingo, mas podemos supor que ela fosse a mesma para os demais dias, *“Concubuisti cum uxore tua die dominica? quatuor dies in pane et aqua poenitere debes.”*²¹⁸

Porém, nada era mais grave do que manter relações sexuais durante determinados dias santo. No caso da Quaresma, o pecador deve fazer quarenta dias de penitência ou doar 26 soldos para alguma igreja ou instituição religiosa (*eleemosynam*). Se o ato foi provocado por embriaguez, vinte dias são suficientes. Outras datas proibidas são, vinte dias antes do Natal,

²¹³ L. 19, c. 5, *De abusione conjugii*.

²¹⁴ L. 19, c. 5, *Item de fornicatione*.

²¹⁵ L. 19, c. 5, *De abusione conjugii*

²¹⁶ L. 19, c. 155.

²¹⁷ L. 19, c. 155.

²¹⁸ L. 19, c. 5, *De abusione conjugii*

nos dias de jejum, nas datas de nascimento dos apóstolos e em festas especiais e públicas. Diz o autor, “*Si autem non custodisti, XL dies in pane et aqua poeniteas.*”²¹⁹

Percebemos, que para Burcardo, os atos homossexuais são mais graves que os atos contra a natureza entre marido e esposa. Esses devem ser punidos embora não de maneira tão severa. A menstruação e a gravidez também interditam a realização do débito conjugal. A explicação principal para isso está na questão da impureza. A mulher grávida é considerada impeura pois carrega em si um ser que ainda não recebeu o batismo.²²⁰

O que é realmente sério para Burcardo é a violação dos dias dedicados ao Senhor e Graciano também demonstra a necessidade da continência nos dias santos. Citando São Gerônimo, o autor afirma que os esposos não podem oferecer o débito conjugal em períodos de oração ou mesmo receber a comunhão após manter relações, “*quoniam quicumque uxori debitum reddit uacare non potest orationi nec de carnibus agni comedere.*”²²¹

Os outros dias em que os esposos devem se manter continentes são o Natal (*dies natalis Domini*) e outros festivais (*reliquae festiuitates*) e os dias de jejum (*diebus ieiuniorum*).²²² Casamentos não podem ser celebrados entre a Septuagésima e a Oitava da Páscoa,²²³ durante a Quaresma, nas três semanas que antecedem a festa de São João e entre o Advento e a Epifania.

*Non oportet a Septuagesima usque in octauam Pascae, et tribus ebdomadibus ante festiuitatem sancti Iohannis et ab Aduentu domini usque post Epiphaniam nuptias celebrare. Quod si factum fuerit, separentur.*²²⁴

²¹⁹ L. 19, c. 5, *De abusione conjugii*

²²⁰ Sobre esse assunto ver Flandrin, *Un temps pour embrasser: aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle)*. Paris: Seuil, 1983, p.87.

²²¹ GRACIANO, C.33, q.4, c.1

²²² C.33, q.4, c.2 e 3.

²²³ A Septuagésima corresponde ao terceiro domingo antes do início da Quaresma enquanto que a Oitava é o domingo seguinte à Páscoa.

²²⁴ C.33, q.4, c.10.

Essas restrições parecem uma tentativa de garantir o caráter sagrado do casamento ao limitar o elemento secular da união – o sexo – a dias em que não existe qualquer celebração religiosa.

Esse tipo de ofensa e suas punições não aparecem nos romances de Chrétien de Troyes. Porém o estupro pode ser encontrado em *Le chevalier de la charrete*. A cena acontece quando Lancelot é acolhido por uma damizela em seu castelo, logo no início de sua jornada para salvar a rainha Guinevere. Ele havia prometido deitar-se com sua anfitriã em troca de um lugar para repousar. Quando o cavaleiro vai procrá-la, escuta gritos vindos de um dos quartos e encontra a seguinte cena,

*A tant d'une autre chanbre voit
L'uis overt et vient cele part
Et voit tot enmi son esgart
C'uns chevaliers l'ot anversee,
Si la tenoit antraversee
Sor le lit tote descoverte.*²²⁵

A damizela está a ponto de ser estuprada quando percebe a presença de Lancelot e pede sua ajuda, dizendo ser ele o único que poderia ajudá-la,

*Chevaliers, tu qui es mes ostes,
Se de sor moi cestui ne m'ostes,
Il me honira veant toi.
Ja te doiz tu couchier o moi
Si con tu m'as acreanté.
Fera donc cist sa volanté
De moi, veant tes ialz, a force?
Gentix chevaliers, car t'esforce,
Si me secor isnelemant!.*²²⁶

²²⁵ Le chevalier de la charrete, vs. 1062-67.

²²⁶ Ibidem, vs. 1071-79.

Diante da maneira *vileinnemant* com que o outro cavaleiro tratava a damizela, Lancelot sente vergonha e mal estar por ela. Era sua função de cavaleiro salvar a moça e, mesmo observando a presença de dois guardas fortemente armados na porta do quarto e mais quatro serviçais dentro, parte em sua ajuda. Enfrentando a todos, ele consegue livrar a damizela. O homem que a atacava é morto por um de seus próprios guardas quando este tenta atingir Lancelot, que se esquivava do golpe.

O vocabulário utilizado por Chrétien deixa clara a posição do autor em relação ao estupro, *vileinnemant*, *honte*, *molt l'en poise*, *chestive*. São todas palavras negativas usadas para descrever a cena ou os sentimentos das pessoas envolvidas. Aquele que pretendia realizar o ato é morto de forma violenta, decapitado por um machado,

*Li tant le chevalier ancontre,
Et cil de la hache l'ancontre
La ou l'espaule au col se joint,
Si que l'un de l'autre desjoint.*²²⁷

A preocupação com o estupro também está presente em relação ao rapto de Guinevere. Quando Lancelot chega ao local onde a rainha está sendo mantida em cativeiro, o rei, pai de Maleagant, tranquiliza o cavaleiro dizendo que a honra da rainha permanece intacta,

*La reïne a boene prison,
Que nus de char a li n'adoise,
Neïs mes filz cui molt an poise,
Qui avoec lui ça l'amena.*²²⁸

Descobrimos assim, que a intenção de Maleagant, ao raptar a rainha, era também

²²⁷ Le chevalier de la charrete, vs. 1162-65.

²²⁸ Ibidem, vs. 3362-63.

estuprá-la e, conseqüentemente, torná-la sua esposa. Situação parecida é encontrada em *Erec et Enide*, quando o conde de Limors casa-se à força com Enide. O conde bate na dama, tentando fazer com que ela ceda a suas vontades. Neste instante, Erec, que estava desacordado devido a ferimentos muito graves, volta a si e mata o conde,

*Entre ces diz et ces tençons
Revint Erec de paumoisons,
Ausi con li hons qui s'esveille.
[...]
Dou dois a terre descendi,
Et trait l'espee isnelement;
Ire le done hardement,
Et l'amours qu'a sa fame avoit.
Cele part cort ou il la voit,
Et fiert parmi [le chief] le conte
Si qu'il l'escervele et afronte
Sanz desfiance et sanz parole;
Li sans et la cervele em vole.²²⁹*

Estamos diante de um rapto e mais uma vez o autor mostra a brutalidade do ato através da reação de Enide e culminando com mais uma morte violenta de quem cometeu o rapto. Essas atitudes correspondem à definição que Graciano dá para o rapto,

Raptus admittitur, cum puella a domo patris uiolenter ducitur ut corrupta in uxorem habeatur, siue puellae solummodo, siue parentibus tantum, siue utrisque uis illata constiterit; hic morte mulctatur. Sed si ad ecclesiam cum rapta confugerit, priuilegio ecclesiae mortis inpunitatem promeretur.²³⁰

Neste caso, o abductor, e todos que com ele cooperaram, deve ser excomungado,

²²⁹ Erec et Enide, vs. 4846-62.

²³⁰ GRACIANO, C.36,q.1,c.2.

recebendo a marca de anátema.

Eos, qui rapiunt puellas siue mulieres sub nomine simul habitandi, cooperantes, aut conuiuentes raptoribus, decreuit sancta sinodus, ut, si quidem clerici sunt, decident gradu proprio; si uero laici, anathematizentur. ²³¹

As preocupações de Graciano, entretanto, vão além da definição do rapto e de suas punições. Ele discute também qual a situação da mulher que foi vítima de um estupro, se ela perde ou não a sua pureza. A conclusão a que chega é que, sendo a pureza um estado da mente e não do corpo, ela não pode ser destruída pela força. Logo, mesmo que alguém tenha tido o corpo violado à força, a pureza da mente permanece intocada, “*Corpori namque uis infertur, non animo*”. ²³²

Isso significa dizer que, se uma virgem for violada, ela continua sendo virgem na mente, o que tem mais valor que a virgindade do corpo “*Melior est uirginitas mentis quam carnis.*” ²³³ Assim, não se pode dizer que ela tenha fornicado, “*pudicitiam amisisse probari non potest, nullo modo conuincitur fornicationis (...) crimen incurrisse.*” ²³⁴ Da mesma forma, uma mulher não pode ser considerada como adúltera se for tomada à força, pois segundo São Gerônimo, só se pode ser um adúltero no corpo depois de se tornar um adúltero na mente, “*Fieri non potest, ut, nisi quis prius mechetur in corde, mechari possit in corpore.*” ²³⁵ Além disso, não existe união dos corpos no estupro, eles permanecem como dois. Isso faz com que apenas o violador possa ser considerado como um adúltero.

Intuens enim in duum corporum conmixtione unius

²³¹ C.36,q.2,c.1.

²³² C.32,q.5, parte 1.

²³³ C.32,q.5,c.1.

²³⁴ C.32,q.5,c.14, *dicta*.

²³⁵ C.32,q.5,c.6.

*inquinatissimam cupiditatem, unius castissimam uoluntatem, et non quod corporum coniunctione, sed quod animorum diuersitate ageretur, attendens: 'Duo,' inquit, 'fuerunt, et unus adulterium admisit.'*²³⁶

Recorrendo mais uma vez a sua mais freqüente citação, Mt. 19:9, o autor conclui o debate reafirmando que a esposa que foi vítima de estupro não pode ser mandada embora, pois não fornicou ou cometeu adultério. Ela não agiu por malícia,

*[...] quia nec propriae libidinis instinctu, nec alienae consensu, nec uiro languente uel absente, uel continenter uiuere cupiente alii adhesit, sed uiolenter aliena libidine oppressa uim pertulit, apparet, quod nec fornicaria, nec adultera dici potest.*²³⁷

A argumentação de Graciano para garantir a pureza de quem for vítima de estupro está em concordância com a teoria de que não é o sexo que determina o laço conjugal, pois, como o autor disse, quando ocorre uma relação pelo uso da força, os corpos não se tornam um, uma vez que a mente não está de acordo.

Dessa forma, mesmo que não encontremos referências diretas ao estupro nos decretais de Alexandre III, podemos concluir que quando ele invalida promessas e casamentos obtidos através do uso da força, o estupro estaria incluído nesses casos. Como para ele um casamento só é válido a partir do consentimento mútuo, um estupro não formaria um laço matrimonial, o que garante a possibilidade da mulher violada casar-se com outra pessoa. Isso significa que ela não foi poluída pelo ato.

A partir da análise aqui apresentada, podemos concluir que entre o adultério, o incesto, os atos contra a natureza e o estupro, apesar do que diz Graciano, o incesto é o mais grave deles. Quase todos os casos de incesto implicam na separação do casal, prevêm

²³⁶ C.32,q.5,c.4.

²³⁷ C.32,q.5,c.16, *dicta*.

penitências longas e impedem os envolvidos de contraírem casamentos futuros. Alguns atos contra a natureza são considerados mais sérios que outros, mas os autores são mais severos em relação ao sexo nos dias santos. O rapto e o estupro são fortemente condenáveis e possuem penas duríssimas. O adultério, por sua vez, é o tema mais tratado por todos os autores, inclusive Chrétien de Troyes. Mas mesmo assim, suas atitudes parecem quase tolerantes diante do que se esperaria.

Os concílios de Latrão, particularmente Latrão II, parecem seguir na mesma direção uma vez que a resolução mais importante em relação ao casamento é a proibição das uniões consangüíneas.

A meu ver, existe certa contradição nos posicionamentos da Igreja. Por um lado, sua grande preocupação parece ser sacralização do casamento. Logo, era necessário separar o sexo dos dias santos, condenar qualquer tipo de relação que não tivesse laços espirituais – como o estupro – e limitar os graus de parentesco. Por outro lado, a aparente tolerância para com o adultério demonstra uma grande secularidade.

5. DA INDISSOLUBILIDADE

Mateus 19:6 diz, “*Assim não são mais dois, mas uma só carne. Portanto, o que Deus ajuntou não o separe o homem.*”²³⁸ Essa é a segunda citação bíblica mais freqüente na obra de Graciano e isso não é um mero acaso e sim uma demonstração de alguns elementos fundamentais para a formulação da teoria de casamento do autor.

Em primeiro lugar, a citação deixa claro que a união entre um homem e uma mulher é uma ação divina. O reforço dessa idéia é fundamental para a incorporação do casamento como um dos sacramentos, pois, sendo ação de Deus, é também manifestação de sua graça. Além disso, ajuda a firmar a noção de que o grupo das pessoas casadas constitui-se como uma ordem especial dentro da sociedade, da mesma forma que aqueles que dedicam suas vidas a Deus, como virgens devotas, monges, clérigos. Os casados também são tocados pela graça de Deus, pois sua união foi formada por Ele.

O segundo ponto importante é que essa união, tendo sido formada por Deus, não pode ser rompida. Essa noção é a base de toda a argumentação para promover o ideal de indissolubilidade do casamento. Nenhum homem pode destruir aquilo que foi criado por Deus, logo, o laço matrimonial não pode se desfazer.

Por outro lado, a citação mais freqüente em Graciano, Mateus 19:9, autoriza a separação em casos de fornicção e adultério, “*Eu vos digo porém, que qualquer que repudiar sua mulher, a não ser por causa de infidelidade, e casar com outra, comete adultério; [e o que casar com a repudiada também comete adultério.]*”²³⁹. O que parece, à primeira vista, uma contradição ao ideal de indissolubilidade, é logo compreendido quando observamos que separação não significa rompimento. Dessa forma, essa citação também é utilizada por Graciano com o intuito de promover a noção de casamento “até que a morte os separe”.

²³⁸ “*Itaque iam non sunt duo sed una caro. Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet.*” **Vulgata**, disponível em <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>

²³⁹ Ibidem.

O *Concordia canonum discordantia* nos oferece uma miríade de situações que demonstram a seriedade com que o autor trata a questão da indissolubilidade. Procuraremos, aqui, demonstrar que, em muitos casos, o autor estava disposto a relevar certas ofensas em nome de um ideal superior que era, para ele, o casamento eterno, que não se desfaz a não ser pela morte de um dos esposos.

Logo no caso 27, o primeiro a tratar do casamento no Decreto de Graciano, somos apresentados à força do ideal de indissolubilidade. Os primeiros quarenta capítulos da questão 1 discutem o problema de pessoas, particularmente mulheres, que se casaram após terem feito voto de castidade. Os concílios e sínodos utilizados para discutir o tema são: Concílio de Granada de 301 (também conhecido como Concílio de Elvira), Concílio de Arles de 314, Sínodo de Ancira de 314, Concílio de Cartago de 397, Concílio de Orange de 441, Concílio de Chalcedon de 451, 1º, 6º e 10º Concílios de Toledo de 527, 638 e 656, 6º Sínodo de Trullo de 691 e o Concílio de Trebur de 895 (o mais mencionado nessa questão). Entre os autores, Graciano concentra-se em decretos e cartas dos papas Gregório I, Gelásio I, Martinho I, Inocêncio I, Eugênio II, Nicolau I, Inocêncio II e também na obra *De bono coniugali* de Agostinho.

Após essa longa exposição de autoridades, a conclusão inicial de Graciano é que aqueles que fizeram votos de castidade estão proibidos de se casarem e que em alguns casos as pessoas devem ser separadas, “*His omnibus auctoritatibus uouentes prohibentur contrahere matrimonia, et quidam eorum, si contraxerint, separari iubentur.*”²⁴⁰.

Porém, cumprindo o objetivo de sua obra que é demonstrar e solucionar as aparentes contradições nos cânones, o autor inicia a segunda parte de sua exposição na questão 1 com a seguinte afirmação retirada de Agostinho, “*Coniugia uouentium non sunt dissoluenda*”.²⁴¹ Para resolver essa aparente contradição, Graciano explica que tal união é condenável, mas só

²⁴⁰ GRACIANO, C.27, q.1, c.40, *dicta*.

²⁴¹ C.27, q.1, c.41.

dissolvida através da morte de um dos esposos. Após a morte do marido, a esposa deve pagar as devidas providências e retornar à vida de castidade.

Se pessoas que fizeram votos e se casaram não podem se separar, aqueles que decidem entrar para a vida religiosa após o casamento também não podem fazê-lo. Citando Gregório, o Grande, o autor afirma, “*Causa religionis coniugia solui non debent.*” A alternativa oferecida ao casal é que eles optem por uma vida levada em continência, “*Si uero utrisque conueniat continentem uitam ducere, hoc quis audeat accusare?*”²⁴². A decisão deve, no entanto, receber o consentimento de ambos, pois segundo 1 Coríntios, 7:4, “*A mulher não tem autoridade sobre o seu próprio corpo, mas sim o marido; e também da mesma sorte o marido não tem autoridade sobre o seu próprio corpo, mas sim a mulher.*” Portanto, aqueles que recebem o hábito sem o consentimento de seu companheiro, devem retornar à vida de casado.

Da mesma forma, a incapacidade de manter relações sexuais não anula um casamento. Este só pode ser anulado se ficar provado que os esposos jamais realizaram o ato sexual, uma vez que neste caso, não houve a formação do laço,

*Ecce, impossibilitas coeundi, si post carnalem copulam inuenta fuerit in aliquo, non soluit coniugium. Si uero ante carnalem copulam deprehensa fuerit, liberum facit mulieri alium uirum accipere. Unde apparet, illos non fuisse coniuges; alioquin non liceret eis ab inuicem discedere, excepta causa fornicationis; et sic discedentes oportet manere innuptos, aut sibi inuicem reconciliari.*²⁴³

Quando um dos esposos é acometido por alguma doença física ou por insanidade após o casamento, também não é permitido que haja separação, “*Hii, qui matrimonium sani*

²⁴² C.27, q.2, c.19.

²⁴³ C.27, q.2, c.29, *dicta*.

contraxerunt, et uni ex duobus amentia, aut furor, aut aliqua infirmitas accesserit, ob hanc infirmitatem coniugia talium solui non possunt.”. O mesmo é válido para aqueles que sofrerem mutilações ou são castrados, “*aut membris truncantur, aut a barbaris exsecti fuerint.*” ²⁴⁴. Os loucos não podem contrair casamento, mas se isso ocorreu por alguma circunstância, essa união também não pode ser desfeita, “*Neque furiosus, neque furiosa matrimonium contrahere possunt; sed si contractum fuerit, non separentur.*” ²⁴⁵

No caso da união entre cristãos e infiéis, a princípio, o marido pode mandar embora a esposa que se recusa a entrar para a fé, “*Sine culpa relinquitur uxor, que cum fidei habitare noluerit.*” ²⁴⁶ Isso se deve ao fato de que esta não é uma união formada por Deus. Entretanto, Graciano afirma que o mais recomendável é que o casamento seja mantido com a intenção de converter o infiel e trazê-lo para a fé verdadeira, “*Non enim propter uinculum cum talibus coniugale seruandum, sed ut querantur in Christo, recedi ab infidelibus coniugibus Apostolus uetat.*” ²⁴⁷ Portanto, separar-se de um infiel, embora permitido, não é recomendável, “*Ideo hic, ubi, quod licet, non expedit, non potest dici, si dimiserit infidelem, bene facit, sinon dimiserit, melius facit...*” ²⁴⁸.

Graciano, então, conclui que mesmo no caso de casamento com infiéis, a união deve ser mantida, sob o risco de que aqueles que se separaram venham a cometer adultério,

Quod uero uxore uiuente alteram ducere non possit, testatur scriptura, dicens: "Alioquin si disceditis ab inuicem, et uolentes cohabitare dimittitis, et alios uos copulaueritis adulteri eritis, et filii uestri, qui postea nascentur, erunt inmundi, id est spurii." ²⁴⁹

²⁴⁴ C.32, q. 7, c.25.

²⁴⁵ C.32, q. 7, c.26.

²⁴⁶ C.28, q. 1, c.4.

²⁴⁷ C.28, q. 1, c.8.

²⁴⁸ C.28, q.1, c.9. Nesse caso, Graciano desenvolve uma discussão interessante sobre a diferença entre o que é lícito e o que é recomendável, afirmando que algo lícito e recomendável é melhor do que algo lícito e não recomendável.

²⁴⁹ C.28, q.2, dicta.

No caso do parentesco espiritual, mais especificamente, quando uma mulher recebe seu próprio filho, ou o de seu marido, como afilhado, também não deve haver separação, *“His itaque auctoritatibus apparet, quod siue proprium, siue tantummodo uiri filium mulier de sacro fonte suscepit, non ideo a uiro suo est separanda. Quod et de uiro similiter oportet intellegi.”*²⁵⁰ E mesmo no caso em que um homem se casou com a filha de sua madrinha (*conmater*), o casamento não deve ser separado, segundo o Concílio de Trebur, *“Si quis suae spiritualis conmatris filiam fortuitu et ita contingente rerum casu in coniugium duxerit, consilio maturiori seruato habeat, atque honeste legitimo coniugio operam det.”*²⁵¹

Em relação a casamentos clandestinos, Graciano os condena como sendo ilegais, no entanto não deixam de ser casamentos. Logo, não podem ser dissolvidos se houver prova de que realmente houve união, *“Sic et clandestina coniugia contra leges quidem fiunt, tamen contracta dissolui non possunt, quia ex legitimo uoto subsequente corroborantur.”*²⁵² e também, *“Coniugia, que clam contrahuntur, non negantur esse coniugia, nec iubentur dissolui, si utriusque confessione probari poterunt”*.²⁵³

Sobre os casos de fornicção e adultério, como mencionado acima, Graciano afirma que o marido pode dispensar a esposa adúltera, entretanto, ele não pode se casar com outra enquanto a primeira estiver viva. Logo, prova-se que a separação não implica em dissolução do laço matrimonial.²⁵⁴ A recomendação do autor é que o marido aceite a esposa adúltera de volta após esta pagar as devidas penitências.²⁵⁵ As mesmas prescrições são repetidas, de forma mais detalhada no caso 32, questão 7, citando Agostinho em *De bono coniugali*, *“Interueniente diuortio non aboletur confederatio nuptialis, ita ut sibi coniuges sint etiam*

²⁵⁰ C.30, q.1, c.10.

²⁵¹ C.30, q.3, c.7.

²⁵² C.30, q.5, c.8, *dicta*.

²⁵³ C.30, q.5, c.9, *dicta*.

²⁵⁴ C.31, q.1, c.2

²⁵⁵ C.31, q.1, c.5 e 7.

separati, cum illis autem adulterium committitur, quibus etiam fuerint post suum repudium copulati.”²⁵⁶

Talvez o exemplo mais significativo sobre a importância da indissolubilidade para Graciano seja em relação à infertilidade. No caso 32, questão 7, capítulo 27, o autor anuncia que ninguém pode mandar embora uma esposa estéril (*Sterilem uxorem dimittere*) e casar-se com outra em nome da fecundidade (*causa fecunditatis aliam ducere*). A importância desta restrição é que um dos principais propósitos do casamento, segundo o próprio Graciano, é a procriação.²⁵⁷ Logo, a incapacidade de procriar poderia, em tese, invalidar o casamento.

A explicação do autor, no entanto, é que o laço formado pelo casamento é tão forte que, apesar do casamento ter sido formado pelo bem da procriação, ele não pode ser dissolvido por esse motivo, pois o laço conjugal existe mesmo com a ausência de prole,

*Tantum ualet sociale uinculum, ut, cum causa procreandi colligitur, nec ipsa causa procreandi solvatur. Posset enim homo dimittere sterilem uxorem et ducere de qua filios haberet, et tamen non licet. Manet uinculum nuptiarum, etiam si proles, cuius causa initum est, manifesta sterilitate non subsequatur, ita, ut iam scientibus coniugibus non se filios habituros, separare se tamen uel ipsa causa filiorum, atque aliis copulare non liceat.*²⁵⁸

A partir dessa exposição podemos perceber que, para Graciano, os únicos casos em que a separação era realmente uma necessidade eram os relacionados ao incesto e mesmo assim porque na sua concepção, em casos de consangüinidade o laço matrimonial não chegava a ser formado, por isso existia a possibilidade de separação.

A questão da indissolubilidade, embora claramente não seja o principal foco da obra, aparece de maneira bastante semelhante no Decreto de Burcardo de Worms, uma vez que

²⁵⁶ C.31, q.7, c.1.

²⁵⁷ Ver a citação de Santo Agostinho na página 44 do capítulo 3, “Da natureza do casamento”.

²⁵⁸ C.31, q.7, c.27.

encontramos já na obra de Burcardo algumas das prescrições que seriam utilizadas posteriormente por Graciano. Um exemplo das aproximações entre os dois é que o capítulo mencionado acima em que Graciano trata de homens acometidos por doenças, insanidade ou mutilações, já estava presente na obra de Burcardo,

*(Ex epistola Nicolai ad Carolum Mogunt. episcopum missa.) Si qui matrimonium sani contraxerint, et uni ex duobus amentia, aut furor, aut aliqua infirmitas accesserit, ob hanc infirmitatem conjugia talium solvi non possunt. Similiter sentiendum de his qui ab adversariis excaecantur, aut membris detruncantur.*²⁵⁹

Também aparece nas duas obras uma referência à determinação do papa Fabiano sobre o casamento de pessoas insanas, dizendo que elas não devem se casar mas, caso isso ocorra, não devem ser separadas, “*Neque furiosus, neque furiosa matrimonium contrahere possunt; sed si contractum fuerit, non separentur.*”²⁶⁰

Em relação à impossibilidade de consumação sexual do casamento, embora utilizem fontes diferentes, a postura dos autores é semelhante. A autoridade que Burcardo usa nesse caso é Gregório, o grande, em carta ao bispo de Ravena, em que ele afirma que, se ficar provado que o ato sexual não ocorre, o casal pode se separar,

*“Vir et mulier si se conjunxerint, et postea dixerit mulier de viro, quod non possit coire cum eo, si potest probare per justum iudicium quod verum sit, accipiat alium: si autem ille aliam acceperit, separentur.”*²⁶¹

A diferença significativa, neste caso, é que Burcardo não faz as mesmas ressalvas que Graciano uma vez que não está especificada a necessidade de que o coito nunca tivesse

²⁵⁹ BURCARDO, L.9, c. 28. A citação de Graciano utiliza a mesma fonte, uma carta de Nicolau ao bispo Carlos de Mogunt, “*Nykolaus ad Carolum, Maguntiensem Episcopum.*” C.32, q.7, c.25.

²⁶⁰ BURCARDO, L.9, c.30 e GRACIANO, C.32, q.7, c.25.

²⁶¹ BURCARDO, L.9, c.40.

ocorrido para que a separação fosse realizada. Por outro lado, no capítulo seguinte, o autor indica que se uma mulher provar que seu marido jamais a conheceu carnalmente, eles podem se separar e ela pode fazer o que desejar, “*Si qua mulier proclamaverit, quod vir suus nunquam cum ea coisset, exeant inde ad crucem: et si verum fuerit, separentur, et illa faciat quod vult.*”²⁶² Essa prescrição parece indicar que, apesar de não aparecer no capítulo anterior, existia uma diferença, também para Burcardo, entre separar uma união que nunca fora consumada sexualmente de outra em que marido e mulher já tivessem mantido relações sexuais, sendo o primeiro caso o mais indicado para a separação.

Os casamentos entre fiéis e infiéis também não devem ser dissolvidos se o casal optou por viver junto, pois, segundo Burcardo, a convivência do infiel com o fiel ajuda a santificá-lo, “*Sanctificatus enim erit vir infidelis in muliere fidei, et sanctificata erit mulier infidelis per virum fidelem.*”²⁶³

Em relação ao adultério, Burcardo toma precauções apenas para que aquele que cometeu o adultério seja impossibilitado de se casar novamente, salvo no caso de uma reconciliação, mas nada diz a respeito da pessoa que foi vítima do adultério, “*...neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito, alteri conjungantur, sed ita maneant, aut sibimet reconcilientur.*”²⁶⁴

Percebemos, assim, que em Burcardo, embora o ideal da indissolubilidade já estivesse presente, ele ainda não era uma teoria plenamente desenvolvida como em Graciano. Portanto, o tema ocupa um espaço muito menor na obra, não sendo o elemento fundamental que é no *Concordia canonum discordantia*.

E se Graciano desenvolveu a teoria de maneira tão completa e deu lugar de destaque ao tema em sua visão sobre o casamento, Alexandre III incorpora alguns dos mesmos preceitos, como por exemplo, em relação ao casamento de pessoas que fizeram votos para

²⁶² L.9, c.41.

²⁶³ L.9, c.9.

²⁶⁴ L.9, c.64.

entrarem na vida religiosa. Esse voto, para Alexandre, impediria o casamento, porém não poderia ser utilizado para dissolvê-lo uma vez ele tendo sido concretizado, “...*quod sicut simplex votum matrimonium impedit contrahendum, et non dirimit iam contractum, ita habitus, sine professione susceptus, ne contrahatur impedit, sed contractum nequaquam dissolvit.*” ²⁶⁵

Sobre a separação de casais em que um deles é acometido por uma doença, os decretais tratam especificamente dos casos de lepra. O papa determina que, sendo marido e esposa uma só carne, eles não devem ser separados por motivo de doença, “...*quum vir et uxor una caro sint, non debet alter sine altero esse diutius.*” Como os leprosos são isolados da comunidade, as esposas devem seguir seus maridos e vice versa. Mas se não for possível convencê-los a viverem juntos, eles devem se manter continenten enquanto viverem, sob pena de excomunhão, “*Si vero ad hoc induci non poterunt, eis arctius iniungas, ut uterque altero vivente continentiam servet. Quodsi mandatum tuum servare contempserint, vinculo excommunicationis adstringas.*” ²⁶⁶

Nos casos de afinidade espiritual, Alexandre segue Graciano ao determinar que, se o marido receber o filho da esposa como afilhado ou o contrário, a união entre marido e esposa não deve ser rompida, não importando se o caso ocorreu por ignorância ou malícia,

Ideoque nobis videtur, quod, sive ex ignorantia sive ex malitia id fecerint, non sunt ab invicem separandi, nec alter alteri debitum debet subtrahere, nisi ad continentiam servandam possint induci: quia, si ex ignorantia id factum est, eos ignorantia excusare videtur; si ex malitia, eis sua fraus non debet patrocinari vel dolus. ²⁶⁷

²⁶⁵ X 4.6.4

²⁶⁶ X 4.8.1.

²⁶⁷ X 4.11.2.

O posicionamento do papa em relação à separação após o adultério é também o mesmo de Graciano. Ele cita Mateus 19:9, quando diz que, “*Quia igitur nemini licet uxorem suam sine manifesta causa fornicationis dimittere*” , mas também acredita que, embora a separação nesses casos seja permitida, o melhor é que haja reconciliação, “*et tunc eam sibi [vel] reconciliare debet.*” ²⁶⁸

Um aspecto bastante interessante e diferente da indissolubilidade em Alexandre está relacionado à sua teoria sobre consentimento presente e consentimento futuro, já discutida anteriormente. ²⁶⁹ Como para ele a promessa de casamento feita no presente já inicia o laço conjugal, essas uniões não podem ser dissolvidas e a única opção dos envolvidos, caso não queiram permanecer juntos, é entrar para a vida religiosa, “*si vir et mulier sese recipiunt expresse consensu de praesenti mutuo, neuter eorum altero superstite poterit ad alia vota transire, etsi possit ad monasterium transmigrare.*” ²⁷⁰ Por outro lado, quando existe uma promessa futura de casamento, esta pode ser dissolvida desde que os prometidos não tenham consumado a união sexualmente.

A indissolubilidade não é um tema tratado diretamente pelos Concílios de Latrão, entretanto, podemos supor que eles seguissem os mesmos critérios de aceitação ou não de uma separação. Um indicativo disso é que, ao falar sobre clérigos – *episcopi, presbyteri, diaconi, subdiaconi, regulares canonici et monachi atque conversi professi* – que se casam, a ordem de separação determina que entre eles nunca houve casamento, “*Hujusmodi namque copulationem quam contra ecclesiasticam regulam constat esse contractam, matrimonium non esse censemus.*” ²⁷¹

²⁶⁸ X. 4.1.9.

²⁶⁹ Ver página 51 do capítulo 3, “Da natureza do casamento”.

²⁷⁰ X 4.3.4.

²⁷¹ Cânone 7, Latrão II.

A ordem de separação ocorre porque o laço conjugal jamais existiu, pois o casamento é uma exclusividade dos laicos. Logo, podemos supor que, havendo laço conjugal, não seria possível romper a união, o que aproxima Latrão dos autores aqui analisados.

Podemos, então, estabelecer uma trajetória para o desenvolvimento da teoria de indissolubilidade. Algumas proibições de separação já estavam presentes em Burcardo e foram reutilizadas por Graciano, como por exemplo, os casos de doença, insanidade, mutilação, impotência, adultério. Mas é apenas com Graciano que o casamento é colocado no plano espiritual, como uma união formada por Deus e, portanto, inseparável. Assim, a indissolubilidade é o elemento mais importante do *Concordia*, de maneira que praticamente todos os casos tratados por Graciano terminam com a recomendação de que o casamento não seja nunca desfeito. Estando a teoria bem fundamentada por Graciano, Alexandre III parte dos mesmos pressupostos. Porém, como para ele o foco era o consentimento e não a indissolubilidade, esta fica condicionada à sua teoria de consentimento presente e futuro, o que é uma novidade em relação ao demais.

E seria possível perceber a presença de ideais de indissolubilidade nos *romans* de Chrétien de Troyes? Um primeiro indício deve-se ao fato de que os casais de marido e esposa retratados por Chrétien, Erec e Enide, Cigès e Fenice, Yvain e Laudine, permanecem juntos até a morte. Yvain, por exemplo, chega a se separar de Laudine que o expulsa por quebrar uma promessa. O símbolo dessa separação é a demanda de Laudine para que Yvain devolva o anel que representa sua união,

*Yvains! N'a mes cure de toi
Ma dame, ainz te mande par moi,
Que ja mes vers li ne revaingnes
Ne son anel plus ne detaingnes.*²⁷²

²⁷² Le chevalier au lion, vs. 2767-70.

Porém, mesmo após essa separação, o cavaleiro se mantém fiel a sua dama, chegando a recusar as empreitadas de outras mulheres que desejam com ele se casar, assim se defendendo :

*Que volantiers la receüsse,
Se je poïsse ne deüssse
Cesti ne autre recevoir.
Mes je ne puis, sachiez de voir,
Si m'an leissiez an pes a tant.* ²⁷³

Por fim, após as inúmeras aventuras de Yvain e, encontrando-se Laudine em perigo mais uma vez, os dois se reconciliam e voltam a viver como marido e esposa e vivem na maior felicidade.

Um outro exemplo interessante é a situação de Fenice e seu casamento forçado com Alis. Segundo os preceitos das autoridades aqui analisadas, não existiam elementos suficientes na união de Fenice e Alis que pudessem caracterizá-la como sendo verdadeiramente um casamento : não houve consentimento e nem tampouco consumação sexual.

Não sendo essa união um casamento perfeito, podemos entender o fato de Fenice e Cligès terem vivido juntos enquanto Alis ainda estava vivo sem serem condenados por adultério ou bigamia. Ao mesmo tempo, há que se observar que o suposto casamento de Fenice e Alis aconteceu sob a benção de bispos e abades que abençoaram o leito nupcial, “*Molt ot esvesques et abez, Au lit seignier et beneïr.*” ²⁷⁴ Logo, foi necessário que Fenice fingisse a própria morte para viver junto com Cligès e o casamento deles só ocorre efetivamente após a morte de Alis, pois só então eles estariam livres de quaisquer impedimentos ao seu casamento.

²⁷³ Le chevalier au lion vs. 5727-31.

²⁷⁴ Cligès, vs. 3284-85.

O que move os personagens a manterem uniões indissolúveis nos *romans* são, principalmente, o amor e a fidelidade que unem marido e esposa. É o caso, por exemplo, de Enide, que sofre todas as tentações para deixar seu marido, mas resiste, em nome de sua dedicação e amor por ele. É uma visão diferente daquela expressa nas fontes religiosas nas quais a união é mantida pelo seu caráter espiritual e divino.

De qualquer forma, a indissolubilidade parece ser valorizada na literatura, talvez não com a mesma força, mas de maneira semelhante às obras religiosas. São, no entanto, dois modelos distintos, porém não excludentes. Para Burcardo de Worms, Graciano e Alexandre III, o ideal que garante a união até a morte é religioso enquanto que para Chrétien de Troyes ele é romântico ²⁷⁵. Se esses ideais tinham algo concreto na sociedade do mesmo período não é possível sabermos a partir dessa documentação. De qualquer forma, estamos diante de modelos de comportamento que refletem, em ambientes diferentes, a presença do ideal de indissolubilidade.

²⁷⁵ Romântico aqui está sendo utilizado como sinônimo de quem ou o que tem idéias, caráter ou temperamento cavaleiresco, apaixonado, nobre e que é elevado acima da realidade prosaica e cotidiana, **Dicionário Houais da Língua Portuguesa**.

6. CONCLUSÃO:

Ao analisarmos, no casamento dos séculos XI e XII, a natureza do laço matrimonial, o sentido do adultério e das ofensas conjugais, bem como o caráter de indissolubilidade, à primeira vista o que mais chama a atenção é a aproximação entre o conteúdo das fontes. Frequentemente encontramos o mesmo trecho citado em dois documentos diferentes. Graciano repete inúmeras vezes cânones já mencionados por Burcardo e Alexandre III cita trechos retirados de Graciano.

Um segundo elemento importante é que, principalmente no caso de Burcardo e Graciano, as prescrições não são novidades do período, uma vez que são retiradas de concílios ou autores anteriores, muitas vezes inclusive da Antigüidade tardia. Um exemplo é que Santo Agostinho é a autoridade mais mencionada no *Tractatus de matrimonio* de Graciano.

Boa parte das diferenças que encontramos entre os autores parecem estar mais ligadas ao tipo de cada obra – um penitencial, um tratado legal, determinações papais – do que à abordagem do tema propriamente dito. Se uma das perguntas iniciais desse trabalho era se o casamento teria realmente passado por transformações ao longo dos séculos XI e XII, a partir dessa reflexão inicial seríamos levados a crer que essas transformações não foram significativas. Mas seria esse realmente o fato? Para começarmos a discutir essa questão, vejamos o caso do uso das fontes antigas pelos autores.

O primeiro ponto a ser destacado é que durante a Idade Média a validação de uma obra só poderia ser dada através do uso das chamadas autoridades, a tradição, o costume, o status de quem escrevia determinavam as prescrições a serem seguidas.²⁷⁶ Dessa forma, não poderíamos esperar que os autores que analisamos fossem diferentes nesse sentido.

²⁷⁶ Ver página 22 do capítulo 2, “Fontes” sobre a questão do *auctoritas*, particularmente a nota 29.

Outro fator significativo é que os autores não utilizavam os documentos em sua totalidade. Eles selecionavam *alguns* autores ou concílios e utilizavam *alguns* trechos das obras. Isso indica um trabalho autoral e intencional, já que cada autor poderia selecionar apenas aquilo que se encaixava nos seus ideais e nos seus objetivos. Portanto, citar as autoridades não significa copiar suas idéias e sim apropriar-se delas e transformá-las.

Além disso, é bastante significativo que essas obras tenham surgido nesse período, dentro do contexto da reforma da Igreja cristã. Pensando a reforma não só como uma renovação, mas também como uma retomada dos chamados ideais antigos, a volta aos autores patrísticos faz total sentido e pode, inclusive, ser interpretada como uma transformação, uma re-valorização do antigo.

Se pensarmos a reforma pelo seu lado mais “secular”, ou seja, em termos de fortalecimento da autoridade, podemos entender a utilização quase que exaustiva de cartas e determinações de papas, particularmente por parte de Graciano. O fato do papa, ele próprio, se dedicar à questão do casamento, no caso de Alexandre III, também indica um processo de expansão da autoridade papal, que é compatível com os ideais do período.

As interpretações pessoais que Graciano incorpora ao seu texto, os *dicta*, também nos apontam sinais de transformações. Esse tipo de inserção nos textos era uma novidade para o período e confirma a idéia de que o autor fazia mais do que apenas copiar o que outras autoridades disseram anteriormente. Graciano analisava, reinterpretava e adequava os cânones para que eles se enquadrassem na sociedade em que vivia. O impacto disso pode ser percebido, por exemplo, na grande circulação do *Concordia canonun discordantia* ou nos próprios decretais de Alexandre III que claramente incorpora as discussões de Graciano para determinar o curso de ação mais adequado para cada situação.

Mas as mudanças na doutrina do casamento podem ser percebidas no conteúdo mesmo das obras, e não apenas no formato ou uso de autoridades. Se o destino final da

jornada seria a confirmação do casamento como um sacramento, há um caminho percorrido quando observamos os autores em conjunto. O primeiro passo é dado por Burcardo com sua ênfase na continência sexual e nas punições das ofensas. Para que o casamento se tornasse sacramento era necessário separá-lo o máximo possível de seu elemento mais secular: o sexo. Assim, as limitações de datas para cópula, assim como a condenação de qualquer prática sexual que não levasse à procriação, abrem o caminho para a sacralização do sexo no casamento.

O próximo passo é a necessidade de se estabelecer o princípio da indissolubilidade, elemento fundamental em Graciano. Para que o casamento se torne um sacramento ele deve ser uma ação divina. E se o casamento é uma união criada por Deus ela não pode jamais ser desfeita. Nos decretais de Alexandre III percebemos um terceiro elemento central que é a questão do consentimento. O casamento deve ser uma escolha dos envolvidos a fim de que eles possam conscientemente receber a graça divina.

Portanto, em resposta à primeira questão, acredito que o casamento foi sim modificado por influência dos pensamentos reformadores e essa transformação se torna mais clara e significativa em meados do século XII. Cabe perguntar, então, como contextualizar essas mudanças.

Na luta pelo seu fortalecimento enquanto instituição e pela garantia de autoridade e autonomia, a Igreja Ocidental esforçou-se por se separar do mundo secular, determinando os papéis de cada grupo social, delimitando a ordem dos clérigos, impondo limitações para a ação leiga nos assuntos eclesiásticos, normatizando comportamentos.

Essa regulamentação começou no interior da própria Igreja num movimento duplo e conflituoso: ao mesmo tempo em que se lutava contra o nicolaísmo, ou seja, procurava-se instituir o celibato clerical como obrigatoriedade, a luta dos reformadores era também contra

o hiperascetismo, que condenava qualquer união carnal como sendo fruto do mal e que, portanto, rechaçava a raiz do próprio matrimônio.²⁷⁷

Esse conflito, entretanto, é perfeitamente compreensível dentro do processo reformador, pois deixa claro que o objetivo da Igreja era separar o clérigo do leigo. Assim, previa-se um comportamento específico para os homens da Igreja, a prática do celibato e da abstinência e a manutenção espiritual da comunidade cristã. Isso os diferenciaria dos homens comuns, destinados à união matrimonial e, conseqüentemente, à procriação e manutenção material da sociedade. Cada um possuía seu lugar na ordem social, sendo os clérigos superiores pela pureza de seus comportamentos.

Percebemos, dessa forma, que o casamento possuía um papel fundamental na discussão da separação entre sagrado e profano. Mas o próprio matrimônio encontrava-se no meio de outro conflito: o da existência de dois modelos de casamento, um laico e um eclesiástico. O modelo laico tinha seu sentido determinado principalmente pela necessidade da herança e da perpetuação das linhagens, seguindo uma moral que era doméstica. Já o modelo eclesiástico previa um sentido de salvação, uma vez que o casamento sacralizado deveria ser um remédio contra a luxúria, além de ser uma via de acesso à salvação para aqueles que não estavam destinados a seguirem a vida pura do clérigo.

Esses elementos indicam o aspecto espiritual do casamento na visão dos homens da Igreja. Podemos acompanhar o desenvolvimento desta visão através dos documentos selecionados para esta pesquisa. Começando com Burcardo de Worms, podemos entender sua obra no contexto da Reforma Monacal, onde havia uma preocupação muito grande com o sentido de purificação do espírito. Portanto, a questão orientadora da obra de Burcardo é a questão da penitência, principalmente em relação às ofensas sexuais.

²⁷⁷ Ver DUBY, Le Mariage dans la société du Haut Moyen Âge in **Mâle Moyen Âge** : De l'Amour et autres essais. Paris : Flammarion, 1990, 11-33.

A obra do bispo de Worms tem como preocupação principal regulamentar práticas sexuais determinando períodos de abstenção para os cônjuges a partir de comemorações religiosas ou práticas femininas como menstruação, amamentação, gravidez etc. São também fundamentais as determinações contra o incesto, delimitado até o sétimo grau de parentesco. Para cada desvio prevê-se uma penitência. Podemos relacionar essas preocupações com o forte movimento ascético no seio da reforma monacal que condenava todas as práticas sexuais como sendo pecaminosas. Burcardo permite a relação sexual entre esposos mas, mesmo assim, de maneira controlada, sem paixão, para fins meramente reprodutivos e cercada de restrições.

O segundo passo dessa espiritualização é dado com os cânones dos três primeiros concílios de Latrão, condenando duramente as relações entre clérigos e concubinas e determinando o celibato clerical como uma obrigatoriedade. Em seguida, observamos a ênfase na indissolubilidade do laço matrimonial, principalmente no *Decretum* de Graciano, até chegarmos à importância do consentimento com Alexandre III. Essas transformações refletem o desenvolvimento de uma mentalidade reformadora que buscava a progressiva espiritualização das relações humanas para atingir a salvação numa sociedade dominada pelo sentido escatológico da história.

Mas há outros elementos que vão além do caráter espiritual. A documentação trabalhada também é fruto do processo de fortalecimento da autoridade eclesiástica e papal. Portanto, as regulamentações sobre o casamento também vão sendo modificadas com os diversos movimentos reformistas da Igreja.

Se num primeiro momento, de Reforma Monacal, temos a obra de Burcardo de Worms com seu claro sentido penitencial, vemos com Graciano o surgimento das leis canônicas num contexto de Reforma Eclesiástica, que buscava normatizar as ações da Igreja através de um corpo legal coerente e bem fundamentado. No contexto da Reforma Gregoriana

ou Papal, encontramos os decretais de Alexandre III sobre o matrimônio, ou seja, a interferência do papa em questões antes relegadas às autoridades laicas. Alexandre III afirma o domínio da Igreja sobre todos os assuntos relacionados ao casamento, dando ao papado um papel de destaque na resolução de conflitos.

Estabelecido que as modificações na maneira como a Igreja pensava o casamento foram significativas, chegamos à segunda pergunta orientadora desse trabalho: essas mudanças podem ser percebidas em outras esferas da sociedade como, por exemplo, no mundo das cortes com a literatura de cavalaria?

Numa primeira leitura, os *romans* de Chrétien de Troyes parecem não receber influência alguma dos ideais religiosos reformadores. Para alguns autores, na realidade, a literatura cortês representa a antítese do modelo religioso. O amor adúltero, ou *fin amour*, seria superior ao amor conjugal.²⁷⁸ Entretanto, analisamos nos capítulos anteriores diversos indicativos de que talvez essa oposição não seja tão significativa.

Em primeiro lugar, constatamos que todos os casamentos celebrados nos romances de Chrétien tiveram a presença de um clérigo, o que indica o reconhecimento da necessidade da benção nupcial. *Erec et Enide* é um romance todo dedicado ao casamento e Enide, mesmo confrontada com a possibilidade do adultério, permanece fiel a seu esposo, qualidade exaltada pelo autor. Em *Cligès*, a falta de consentimento e consumação sexual abre espaço para que Fenice utilize feitiços para conseguir se casar com o homem que realmente ama. Yvain, em *Le chevalier au lion*, recusa-se a casar com outra mulher por já estar casado com Laudine, apesar dela tê-lo mandado embora. Todos esses elementos são semelhantes aos ideais apresentados pelos autores religiosos, o que faz sentido, uma vez que Chrétien era, ele próprio, um monge.

²⁷⁸ MORSEL, J., Dieu, l'homme, la femme et le pouvoir. Les fondements de l'ordre social d'après le *Jeu d'Adam*. In: GOULET, M.; MORELLE, L. (dir.). **Retour aux sources**: Mélanges Michel Parisse. Paris: Picard, 2004, p. 14.

O que parece não seguir essa lógica é o caso de Lancelot em *Le chevalier de la charrete*. Lancelot e Guinevere têm um relacionamento adúltero que não é condenado pelo autor. O casal tem consciência de que faz algo errado, pois se esforça por esconder a relação. No entanto, seu amor é exaltado por Chrétien.

A meu ver, não existem duas visões completamente opostas entre Chrétien de Troyes e os autores canônicos. A diferença me parece estar no fato de que os romances oferecem, embora de maneira idealizada, uma visão mais prática do casamento. Isso fica bastante claro quando observamos as motivações para aceitar um casamento, principalmente por parte das mulheres. O marido é visto como um protetor, no caso de Laudine, por exemplo, ou como uma maneira de alcançar uma condição social melhor, no caso de Enide.

O caso de Lancelot parece indicar que a monogamia ainda não era uma prática completamente difundida. Mas é interessante lembrar que, até mesmo nas obras religiosas, os autores parecem ter uma certa tolerância com o adultério. A indissolubilidade é um elemento mais importante que a monogamia e, em nome desse elemento, é preferível que os adúlteros permaneçam casados após o pagamento de uma penitência. Dessa forma, as obras de Chrétien não parecem estar em contradição com os ideais religiosos, elas apenas os mostram de um ângulo diferente, já que os elementos laicos estão muito mais presentes.

Essa dualidade entre religioso e secular é a essência da reforma da Igreja nos séculos XI e XII. O movimento todo se constitui como um vai-e-vem entre o antigo e o novo, o espiritual e o mundano. O que pode parecer um paradoxo é explicado pelo fato de a Igreja não ser, nesse período, algo separado da sociedade, e sim parte dela.

O casamento nos séculos XI e XII, sendo o principal formador de alianças políticas durante a Idade Média, representava um ponto estratégico para a Igreja no seu processo de libertação dos poderes laicos. Possuir domínio sobre esta instituição significava controlar ou ao menos participar do processo de constituição de poderes e autoridade. Dessa forma, o

movimento reformador, buscando assegurar a autoridade da Igreja perante os grandes senhores feudais, interferiu de maneira incisiva sobre o matrimônio que era, até então, exclusividade das autoridades laicas.

Com isso, o que a Igreja buscava era a ordenação do mundo cristão como um todo. Sua interferência procurava chegar às esferas mais particulares, como o comportamento sexual, às mais públicas, no caso das cerimônias e rituais de casamento. Esse processo também indica uma grande hierarquização da Igreja, determinando quem detinha o direito de celebrar as núpcias ou decidir litígios.

Seguimos o caminho do confessor particular de Burcardo, passando pelo manual de direito de Graciano e chegando por fim às ordenações dos papas com os concílios de Latrão e os decretais de Alexandre III. O que percebemos é que as transformações na doutrina do casamento estão diretamente ligadas aos diferentes momentos da Reforma, refletindo as preocupações e necessidades da Igreja em se firmar enquanto uma instituição forte e dominante. Essa doutrina aparece, ainda que de maneira difusa, na literatura de Chrétien de Troyes, o que indica que, naquele período, Igreja e sociedade não podem ser pensadas de forma separada.

12. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES:

ALEXANDRE III. Epistolae in: MIGNE, J.P. (ed.). **Patrologiae Cursus Completus**: series latinae, Paris: Granier, 1890, tomo 200.

_____. Decretales in **LIBER Extra**, documento digital disponível em <<http://www.lex.unict.it/liber/accedi.asp>>. Acesso em 30 de março de 2006.

BÉROUL. **Le Roman de Tristan**. Paris: Association de Bibliophiles Universels, 1999.
Disponível em: <<http://abu.cnam.fr>> Acesso em 13 de novembro de 2007.

BRASIL, Lei nº 9.278, de 10 de maio de 1996, Dispões sobre as uniões civis. **Diário Oficial**, Brasília, maio de 1996, art. 1º.

BURCHARD DE WORMS, Decretum in MIGNE, J.P. (ed.). **Patrologiae Cursus Completus**: series latinae, Paris: Granier, 1890, tomo 140.

CONSTITUIÇÃO Pastoral *Gaudium et Spes*, Sobre a Igreja no mundo atual, **Atas do Concílio Vaticano II**, disponível em <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm>. Acesso em 22 de novembro de 2007.

GRATIAN, **Corpus Iuris Canonici**, ed. E. Friedberg (1959). Doc. digital disponível em <http://mdz.bib-bvb.de/digbib/gratian/text/@Generic__BookView;cs=default;ts=default;lang=pt>. Acesso em 20 de fevereiro de 2006.

HEFELE, J. & LECLERCQ, H., **Histoire des conciles d'apres les documents originaux**, tomo V, Paris : 1912-13.

TROYES, Chrétien. **Le Chevalier de la Charrette**. Trad. Charles Méla. Paris: Lettres Gotiques, 1992. Edição bilingue.

_____. **Le Chevalier au Lion**. Trad. Michel Rousse, Paris : GF Flammarion, 1990. Edição bilingue.

_____. **Cligès**. Trad. Charles Melá e Olivier Collet. Paris : Lettres Gotiques, 1994. Edição bilingue.

_____. **Erec et Enide**. Trad. Jean-Marie Fritz. Paris: Lettres Gotiques, 1992. Edição bilingue.

Vulgata, versão eletrônica em,

<http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>

Acesso em 10 de julho de 2007.

OBRAS DE REFERÊNCIA :

BOSSUAT ; PICHARD ; DE LAGE. **Dictionnaire des Lettres Françaises: le Moyen Age**. Paris: Fayard, 1992.

DICIONÁRIO Houaiss da Língua Portuguesa. São Paulo: Objetiva, 2001.

FOSSIER, R. (ed.) **Cambridge Illustrated History of the Middle Ages: 950-1250**, Cambridge: Cambridge U. Press, 1997.

GOUVARD, G.; DE LIBERA, A.; ZINK, M. **Dictionnaire du Moyen Age**. Paris: PUF, 2006.

LE GOFF, J.; SCHMITT, C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. SP: EDUSC/Imprensa Oficial, 2002, 2 vols.

NAZ, R. **Dictionnaire de Droit Canonique**. Paris: 1935-1965.

NEW Advent Catholic Encyclopedia. Enciclopédia eletrônica disponível em

<<http://www.newadvent.org/cathen/index.html>> Acesso em 11 de agosto de 2007.

TORRINHA, F. **Dicionário Latino Português**. Porto: Gráficas Reunidas, 7ª edição.

ESTUDOS :

ARIES, P. et al. **Amour et sexualité en Occident**. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

BALDWIN, J. Five discourses on desire: sexuality and gender in Northern France around 1200. in **Speculum**, Cambridge, MA, vol. 91, p. 797-819, 1991.

BASDEVANT-GAUDEMET, B. **Eglise et Autorités : Études d'histoire de droit canonique médiéval**. Limoges : Pulim, 2006.

BAUMGARTNER e MÉLA, La Mise en Roman in : POIRION, D. **Précis de littérature français du Moyen Age**. Paris: PUF, 1983, 83-127.

_____. **Le récit Médiéval, XIIe-XIIIe siècles**. Paris: Hachette, 1995.

BECKER, K., La mentalité juridique dans la littérature française (XIIIe –XVe siècles). In : **Le Moyen Age**, vol. 2, p. 309-327, 1997.

BERNOS, M. et alii, **O Fruto Proibido**. Lisboa: Ed. 70, 1991.

BETZIG, L. Medieval Monogamy in: **Journal of Family History**, vol. 20, p. 181-216, 1995.

BLOCH, M. **Apologia da História**. RJ: Jorge Zahar, 2002.

_____. **A Sociedade Feudal**, Lisboa: Edições 70, 1987.

BLOCH, R. H. **Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love**. Chicago/London: U. Chicago Press, 1991.

BOLTON, B. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Ed. 70, 195.

BRACKMANN, A. **Zur politischen bedeutung der luniazensischen bewegung**. Oxford, 1970.

BROOKE, C. **Europe in the Central Middle Ages, 962-1154**. London: Longman, 1987.

_____. **The Medieval Idea of Marriage**. Oxford :Clarendon, 1994.

- BRUNDAGE, J. **Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- _____. **Medieval Canon Law**. London: Longman, 1995.
- BURGUIÈRE, A et al. **Histoire de la Famille**, tome 1. Paris: Aunand Colin, 1986.
- BURKE, P. **Variedades de História Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- BYNUM, C. W. **Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages**. Berkeley: U. California Press, 1984.
- CHARTIER, R., **A História Cultural – entre práticas e representações**. RJ/Lisboa; Bertrand/Difel, 1990.
- _____. O Mundo como Representação. in: **Estudos Avançados**. São Paulo, vol. 11, p. 173-191, n. 5, 1991.
- CHRISTENSEN, K. Introduction in: GRATIAN. **Treatise on Laws**. Washington: Catholic University of America, 1993.
- CONSTABLE, G. **The Reformation in the Twelfth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- COWDREY, H. E. The cluniacs and the Gregorian Reform. Cluny and Rome. in: **Revue Mabillon**, vol. 66, p. 258-265, 1994
- CURTIUS, E. **European literature and the Latin Middle Ages**. London: Routledge and Kegan Paul, 1953
- DALARUN, J. **Amor e Celibato na Igreja Medieval**. S.P.: Martins Fontes, 1990.
- DONAHUE, C. The canon law on the formation of marriage and social practice in the later middle ages. in: **Journal of Family History**, vol, 8, p. 144-58, 1983.
- DUBY, G. **O Cavaleiro, a Mulher e o Padre**. Lisboa: Dom Quixote, 1988.
- _____. **Damas do Século XII: A Lembrança dos Ancestrais**. São Paulo- Cia. das Letras, 1997.

- _____. **A Europa na Idade Média**, São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. (org.) **História da Vida Privada: Da Europa Feudal à Renascença**. SP: Cia das Letras, 1990, vol. 2.
- _____. **A Idade Média na França**, Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.
- _____. **Mâle Moyen Age: de l'amour et autres essais**. Paris: Champs Flammarion, 1990.
- _____. **Medieval Marriage: Two Models from the Twelfth-Century**. Baltimore, 1978.
- _____. **Women of the Twelfth Century: Eleanor of Aquitaine and Six Others**. Chicago: University Press, 1997.
- _____. **Women of the Twelfth Century: Eve and the Church**. Chicago: Chicago University Press, 1998.
- DUBY, G.; LE GOFF, J. (orgs). **História das Mulheres: a Idade Média**. Lisboa: Afrontamento, 1990.
- DUGGAN, Charles. Decretals of Alexander III to England. in: **Decretals and the creation of 'New Law' in the twelfth century**. Aldershot: Variorum.
- DULAC, L. Peut-on comprendre les relations entre Erec et Enide? in : **Le Moyen Âge**, vol. 1, p. 37-50, 1994.
- EVERGATES, T. (ed). **Aristocratic Women in Medieval France**. Philadelphia: U. Pennsylvania Press, 1999.
- FERRANTE, J. **Woman as image in Medieval literature, from the 12th century to Dante**. N.Y.: Columbia U. Press; 1975.
- FLANDRIN, J. L. **Familles: parenté, Maison, sexualité dans l'ancienne société**. Paris : Seuil, 1984.
- _____. **L'église et le contrôle des naissances**. Paris: Flammarion, 1970.
- _____. **Le sexe et l'Occident : evolution des attitudes et des comportements**. Paris : Seuil, 1981.

- _____. **Un temps pour embrasser : aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle)**. Paris : Seuil, 1983.
- FLISHE, A. **La Riforma gregoriana e la riconquista cristiana (1057-1123)**. Torino, 1959.
- FOSSIER, R. **L' Enfance de l'Europe (Xe-XIIIe siècles) : Aspects économiques et sociaux**. Paris, 1982, 2 vols.
- _____. La femme dans les sociétés occidentales. in : **Cahiers de Civilisation Médiévale**, vol. 20, 93-104, 1987.
- FOURNIER, P. Études critiques sur le décret de Burchard de Worms. In : **Nouvelle revue historique de droit français et étranger**, vol. 34, p. 43, 1910.
- FRAPPIER, J. Vues sur la Conception Courtoise dans les Littératures d'Oc et d'Oïl au XIIe. Siècle. in: **Cahiers de Civilisation Médiévale**, vol. 2, p. 135-156, 1959.
- GAUDEMET, J. **La formation du Droit Canonique Medieval**. London: Variorum, 1980.
- _____. **Les sources du droit canonique**. Paris: Éditions du Cerf, 1993.
- GILCHRIST, J., The Gregorian Reform Tradition and Pope Alexander III. In: _____. **Canon Law in the age of reforms**. Variorum, 57-283.
- GÎRBEA C. Royauté et chevalerie céleste à travers les romans arthuriens. In : **Cahiers de Civilisation Médiévale**, vol. 46, p. 109-134, 2003.
- GONTERO, V. Les gemmes dans l'œuvre de Chrétien de Troyes (Erec et Enide, Cligès, le Chevalier de la Charrette, le Chevalier au Lion, Perceval). in: **Cahiers de Civilisation Médiévale**, vol. 45, p. 237-254, 2002.
- GRAVDAL, K. Chrétien de Troyes, Gratian, and the medieval romance of sexual violence. In: **Signs**, vol. 17, p. 558-585, 1992, n. 3.
- GUAL, C. G. **Primeras Novelas Europeas**. Madrid: ISTMO, 1990.
- GUERREAU- JALABERT , A. **Index des Motifs Narratifs: dans les romans arthuriens français en vers (XIIe-XIIIe siècles)**. Geneve: Droz, 1992.

- GYÖRY, Prolégomènes à une imagerie de Chrétien de Troyes. In : **Cahiers de Civilisation Médiévale**, vol. 10, p. 361-384, 1967.
- HERLIHY, D. **Medieval Households**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1995.
- _____. The Family and Religious Ideologies in Medieval Europe. In: **Journal of Family History**, vol. 12, p. 3-17, 1987.
- _____. The Making of the Medieval Family: Symmetry, Structure, and Sentiment. In: **Journal of Family History**, vol. 8, p. 116-130, 1983.
- KEMPF, F. La reforma gregoriana (1046-1124). in: EDIN, H. J. (dir.). **Manual de Historia de la Iglesia**. Barcelona, 1987, Vol. III.
- KLAPISCH-ZUBER, C. **L'ombre des ancêtres : essai sur l'imaginaire medieval de la parenté**. Paris: Fayard, 2000.
- KÖHLER, E. **L'Aventure chevaleresque. Ideal et réalité dans le roman courtois**. Paris: Gallimard, 1974.
- KÖRNTGEN, L. Canon law and the practice of penance: Burchard of Worm's penitential. In: **Early Medieval Europe**, vol.14, p. 103-117, 2006.
- KUTTNER, S. **Studies in the History of Medieval Canon Law**. London: Variorum, 1990.
- LA CAPRA, D. **History and Criticism**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1985.
- LADNER, G. B. Terms and Ideas of Renewal. in BENSON; CONSTABLE (eds.), **Renaissance and Renewal in the Twelfth Century**. Toronto: University of Toronto Press, 1-33.
- LE BRAS, G. Le mariage dans la théologie et le droit de l'église du Xie au XIIIe siècle. In : **Cahiers de Civilisation Médiévale**, vol. 11, p. 191-202, 1969.

- LEFAY-TOURY, N. Roman Breton et mythes courtois. L'évolution du personnage féminin dans les romans de Chrétien de Troyes. In : **Cahiers de Civilisation Médiévale**, vol. 15, p. 193-204 (1ere partie), 283-293 (suite et fin), 1972.
- LE GOFF, J. **A Civilização do Ocidente Medieval**. 2 vols, Lisboa: Ed. Estampa, 1983.
- _____. Observações sobre os códigos de vestuário e alimentar em 'Erec et Enide'. In: **O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 1990, 89-106.
- _____. **Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura do Ocidente**. Lisboa: Estampa, 1980.
- LE GOFF, J. (dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989.
- LEHMANN, A. **Le rôle de la femme dans l'histoire de France au Moyen Age**. Paris: Berger-Levrault, 1952.
- McCRACKEN, P. **The romance of adultery: queenship and sexual transgression in Old French literature**. Philadelphia: U. Pennsylvania Press, 1998.
- McLAUGHLIN, T. P. The formation of the marriage bond according to the *Summa Parisiensis*. In: **Mediaeval Studies**, vol. XV, p. 208-212, 1953.
- MERCERON J. De la " mauvaise humeur " du sénéchal Keu : Chrétien de Troyes, littérature et physiologie. **Cahiers de Civilisation Médiévale**, vol. 51, p. 17-34, 1998.
- MICHA, A. **La tradition manuscrite de romans de Chrétien de Troyes**. Genève: Droz, 1966.
- MOORE. R.I. Family, Community and Cult on the Eve of the Gregorian Reform. in: **Transactions of the Royal Historical Society**, 5th series, vol. 30, p. 49-69, 1980.
- MORSEL, J., Dieu, l'homme, la femme et le pouvoir. Les fondements de l'ordre social d'après le *Jeu d'Adam*. In: GOULET, M.; MORELLE, L. (dir.). **Retour aux sources: Mélanges Michel Parisse**. Paris: Picard, 2004, p. 537-549.

NEISKE, F. Réforme clunisienne et réforme de l'Eglise au temps de l'abbé Hugues de Cluny.

in : **La Reforma Gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII.** Navarra: Gobierno de Navarra, 2006. (Atas da XXXII Semana de Estudios Medievales de Estella, 18 a 22 de julio de 2005).

NOONAN, J. T. Gratian slept here: the changing identity of father of systematic study of canon law. In: **Traditio**, vol. 35, p.140-66, 1979.

PERNOUD, R. **La Femme au Temps des Cathédrales.** Paris: Plon, 1990.

_____. **A Mulher nos Tempos das Cruzadas.** Campinas: Papirus, 1993.

PICHERIT, J. La domesticité féminine dans quelques oeuvres médiévales. In : **Le Moyen-Age**, vol. 2, p. 255-271, 1988.

POMIAN, K. Histoire et Fiction, in : **Le Débat**, vol. 54. p.114-137, 1989.

POWER, E. **Medieval Women.** Cambridge: 1975.

SCHNELL, R. The discourse on marriage in the Middle Ages. in: **Speculum**, vol. 73, p. 771-786, 1998, n.3.

SCHOECK, R. J. Canon law in England on the eve of the Reformation. In: **Mediaeval Studies**, vol. 25, p. 125-147, 1963.

SCOTT, J. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. in: **American Historical Review**, vol. 91, p. 1053-1075, 1986, n. 5.

_____. Historicizing Experience. **Conference on the "Historic Turn"**, Ann Arbor: University of Michigan, 1990, Palestra não publicada.

SHAHAR, S., **The Fourth Estate.** London and New York: Roudedge, 1996.

SOMMERVILLE, R. **Papacy, councils, and canon law in the 11th-12th centuries.** Aldershot: Variorum, 1990.

SOUTHERN, R. W. **The Making of the Middle Ages.** New Haven.1953.

_____. **Western Society and the Church in the Middle Ages.** Penguin, 1970

- SPIEGEL, G. History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages. in: **Speculum**, vol. 65, p. 59-86, 1990, n.1.
- SYNEK, E. M. Ex utroque sexu fidelium tres ordines – The Status of women in early medieval Canon Law. In: STTAFORD, P.; MULDER-BAKKER, A. **Gendenring the Middle Ages**. Blackwell: Oxford, 2001, 65-91.
- TANNER, N. Introduction. In: **Decrees of the Ecumenical Councils**, electronic text. <<http://www.piar.hu/councils/ecum09.htm>> Acesso em 16 de abril de 2006.
- TERUEL, G. Les opinions sur la femme dans quelques récits des XIIe et XIIIe siècles. in: **Le Moyen-Age**, vol. 1, p. 23-39, 1995.
- TELLENBACH, G. **The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- VANCE, E. Le combat érotique chez Chrétien de Troyes. In : **Poétique**, vol. 12, p. 544-71, 1972.
- VAUCHEZ, A. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)**. R.J.: Jorge Zahar, 1995.
- ZUMTHOR, P. **A Letra e a Voz: a literatura medieval**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.