

REVISTA 
PORTUGUESA
de HISTÓRIA
tomo XXVI 



 **COIMBRA 1991**
FACULDADE de LETRAS 
da UNIVERSIDADE de COIMBRA
INSTITUTO de HISTÓRIA ECONÓMICA e SOCIAL

A PROPÓSITO DO TRABALHO E DOS "SALÁRIOS
EM ATRASO" NA IDADE MÉDIA. UMA
LEITURA DA TEOLOGIA MORAL

A relação homem-natureza ou homem-cosmos é tão profunda e tão íntima que torna, de facto, o próprio ser humano, num ser prático, isto é, num *ser aberto à natureza*, enquanto é chamado a dominá-la pelo seu trabalho produtivo, transformando-a e humanizando-a, cada vez mais, com o seu génio criador.

Não admira, por isso, que Marx, ao salientar este carácter prático ou esta abertura à natureza material, tenha deixado escrito que ela é *o corpo-inorgânico do homem*, no sentido de que é para ele um meio imediato de subsistência, ou a matéria, o objecto, o útil da sua actividade vital. E não apenas uma plataforma espacial ou receptáculo onde o ser humano actua e se move, mas sim uma certa dimensão constitutiva do seu próprio ser (!). (*)

(*) K. Marx, *Manuscritos de 1844*, Paris, Ed. Sociales, 1962, pp. 62, 96 e 136. Cf. Charles Wackenheim, *La Teología de la religión según K. Marx*, Barcelona, Ed. Península, 1973, pp. 241-243.

Julgamos que este conceito de trabalho está igualmente presente em todos os escritos de M. -D. Chenu sobre esta temática, embora, numa perspectiva teológica além do sentido *intenso e total* que actualmente tomou no vocabulário dos economistas, sociólogos, filósofos e na conversação mais ou menos consciente do povo, como o próprio autor acentua (cf. M.-D. Chenu, "La teología del trabajo frente al ateísmo" in *El ateísmo contemporáneo*, IV, Ed. Cristiandad, Madrid, 1971, pp. 295-309 e *Trabalho e Teologia*, Braga, 1962). Dentro deste contexto, tivemos igualmente presente o resumo que o mesmo

Esta realidade é tão natural ao homem que ele tem verdadeira consciência de que só através deste diálogo prático e persistente com a natureza se realiza, à medida que lhe vai imprimindo um rosto mais humano e favorável e se reconcilia com ela mediante o progresso, seja ele científico, cultural ou técnico.

E se isto é verdade quanto ao objecto de trabalho, seja ele ou não matéria-prima, não é menos verdade quanto aos meios ou instrumentos que dirige sobre a própria natureza, chamem-se eles machado de sílex, forja ou moinho, nave espacial ou arado, etc., pois tais meios de trabalho que são dela extraídos tornam-se, de certo modo, órgãos da sua própria actividade que, por sua vez, "acrescenta aos seus órgãos vitais, aumentando, deste modo, o seu próprio corpo natural" (2).

Verifica-se, assim, que é esta *relação fundamental homem-natureza, a fonte ou a razão dos inventos* de transformação, quaisquer

autor nos dá no seu comentário ao texto que transcreve dos *Ambigua*, de S. Máximo (f 668) (Livro D, c. 37, in *Patrologia Grega*, XCI, col. 1305). Neste M.-D. Chenu chama a atenção para a palavra-chave *ergastérion* que no texto grego é utilizada para definir este diálogo físico, metafísico, moral e religioso do homem e da natureza. Trata-se de um termo bastante significativo, que tem a sua raiz em *érgon* (trabalho), acto pelo qual o homem enfrenta, apreende, transforma, conquista a natureza e a realiza por uma unificação que, na mentalidade grega, é aquilo pelo qual uma coisa é levada a seu termo em perfeição (M.-D. Chenu, *Trabalho e teologia*, citpp. 123-133).

O K. Marx, *O Capital—Crítica da Economia Política*, Liv. I, Vol. I, Rio de Janeiro, 1971, p. 203.

O pensamento de Marx leva-nos a evocar, como acentua M.-D. Chenu, a célebre questão da "unidade das formas", que levantou profunda controvérsia entre alguns mestres do século XIII, tendo em conta a oposição à doutrina de Tomás de Aquino. E que o coração desta homogeneidade do homem e da natureza reside na *consustancialidade da matéria e do espírito*. Porém, à volta desta relação criou-se um dualismo cujas raízes longínquas podem remontar a Platão, mas não há dúvida que marcou uma certa "espiritualidade" cristã, impregnada numa certa desvalorização do corpo e da presença no "mundo" material. Tomás de Aquino reagiu contra esta tendência e ensinava com rigor e precisão a consustancialidade da matéria e do espírito humanos e por isso foi tido como suspeito. No entanto, a sua doutrina acabou por se impor pela própria consistência e consonância com a sua teologia da Encarnação e o testemunho do Evangelho de S. João: "O Verbo fez-se carne" ("matéria"). Não está em causa vincar qualquer convergência ou proximidade com a doutrina de Marx. O que os teólogos de hoje relevam, sentem e reflectem é a profundidade e a riqueza do confronto. Por isso acentuam que o trabalho revela ao homem e toma actual essa potencialidade *una e consustancial* da matéria e do espírito. O homem está no mundo através dum corpo, mas ao incarnar nele a sua

que eles sejam, tanto dos mais rudimentares, como os da mais sofisticada e avançada técnica de ponta, despertando-nos a atenção para o muito de verdade que tem a afirmação de H. Lefebvre ao escrever que "a história social é a história da apropriação pelo homem da natureza e da sua própria natureza" (3).

Porém, é no contacto quotidiano com a mãe-terra, verdadeiro "celeiro primitivo" e simultaneamente "arsenal dos meios de trabalho" (4), que este diálogo prático se torna mais sentido e expressivo, sobretudo quando o homem, ciclicamente e por necessidade, se debruça sobre o solo e dele procura arrancar o pão, não apenas para si, mas igualmente para o seu semelhante, porquanto ele é, por essência, também um *ser social*, isto é, um *ser constitutivamente aberto aos outros*. A terra, o sol, a água, o vento, a semente, a floresta, a pedra, o fogo, a força animal e o esforço humano, com o seu engenho e arte e tantos outros, são alguns dos principais elementos naturais relacionados com o pão que sempre rodearam o homem e com os quais tem estabelecido esse diálogo prático e permanente, esforçando-se por os domar ou transformar, ao longo da sua existência, nos melhores amigos da sua vida, ora aproveitando directamente as suas potencialidades, ora conjugando-as, inteligentemente, em favor e proveito seu e dos outros (5).

inteligência humaniza a natureza e ao humanizar a natureza aperfeiçoa-se a si próprio. Neste sentido o trabalho é a arte de infundir o espírito na própria matéria. Daí que o *homo sapiens* não existe senão enraizado no *homo artifex*. A actividade criadora é um corpo a corpo com a matéria rebelde que procura modelar para os seus fins mediante um esforço meditado, voluntário e consciente. (Sobre esta questão veja-se M.-D. Chenu, "La Teología del trabajo frente al ateísmo", in *ateísmo contemporáneo*, IV, Ed. Cristiandad, Madrid, 1971, pp. 296-309, sobretudo, p. 302; J. Lacroix, "Pourquoi le travail?" in *Le travail et les travailleurs dans la société contemporaine*, Lyon, 1964, p. 96 e ainda do mesmo autor, "Philosophie du travail", in *Travail et condition humaine*, Paris, 1962, P-24).

(3) H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, Paris, P.U.F., 1957, p. 136.

(4) K. Marx., *ob. cit.* > p. 203.

(5) Ver, pelas vastas perspectivas que abre em todo este contexto, para além da bibliografia que nos oferece, Maria Helena da Cruz Coelho, *O Baixo Mondego nos Finais*

Mas este esforço que o homem despende sobre o objecto ou a matéria que lhe resiste e a disponibilidade dos meios de trabalho ou técnicas postas ao serviço dos outros merecem um profundo respeito, uma recíproca compensação e a mais elementar solidariedade ética.

Ora, é precisamente neste ponto do processo de trabalho que se têm levantado e surgido, no decorrer dos séculos, incluindo os da Época Medieval, alguns dos mais graves problemas sociais, e de justiça, sempre que este esforço humano foi objecto de fraudulenta exploração. E se os homens de hoje são particularmente sensíveis quando tais direitos são desprezados, não menos o foram, certamente, os homens de épocas mais remotas, como é o caso dos trabalhadores medievais.

Neste sentido, os textos inéditos que trazemos à consideração, escritos por volta de 1316, por Martín Pérez, extraídos da sua obra *O Livro das Confissões*, podem constituir um testemunho particularmente significativo, embora, como é óbvio, não exprimam qualquer compromisso da Igreja com os trabalhadores, oprimidos e marginalizados. Mas fazem reflectir. Tanto mais que o trabalhador medieval, apesar da existência de certas corporações, estava longe de possuir os mesmos mecanismos de defesa do direito a um salário mais justo como possuem os trabalhadores dos nossos tempos.

Trata-se do não pagamento do salário ao trabalhador que prestou serviços por conta de outrem e da sua *tardança* como diz o autor. E neste sentido julgamos legítimo falar-se de salários em atraso. Mas enquanto o primeiro texto é um enunciado de princípios gerais, o segundo está relacionado concretamente com o trabalho da transformação do grão em pão, que, por certo, não abundava na Idade Média e por isso mesmo a sua escassez ou pobreza levaria o homem medieval à prática de actos menos justos,

como, no caso presente, a furtar ou a não pagar as maquinas nas azenhas, quer fosse seu o pão que moía, quer fosse de outrem. Possivelmente para matar a fome aos seus ou então com o fim de se aproveitar da situação para negociar e enriquecer à custa do seu semelhante.

Daí a intervenção da Igreja.

É que para a Teologia Medieval cristã o homem não é só um *ser aberto à natureza material* (6) e um *ser social, aberto aos ou-*

(6) Sobre esta abertura do homem medieval à natureza, a partir sobretudo do século XII, veja-se o elucidativo e feliz capítulo "La nature et l'homme — La Renaissance du XD^e Siècle", da obra de M. - D. Chenu, O. P., *La Théologie au douzième siècle*, Paris, Lib. Phil. J. Vrin, 1957, pp. 19-51, onde o autor, sob os títulos de "La découverte de la nature", "Dame nature", "L'homme microcosme" e "L'homme maître de la nature — Ars et nature", nos oferece, apoiando-se em diversos autores medievais, uma panorâmica geral da tomada de consciência e de uma nova sensibilidade do homem medieval, face ao valor da natureza e a toda a realidade exterior ou ao universo. Para os autores do século XIII que mais enalteceram e defenderam o valor da natureza basta recordar Francisco de Assis (1181-1226) e Tomás de Aquino, sendo elucidativos deste último autor os artigos sobre a definição de natureza (*STh.* III q. 2, a. 1); anão corrupção da natureza pelo pecado (*STh.* I-IIq. 109, a2); capacidade natural do homem (*STh.* ITI q. 109, a. 3), a nobreza da natureza (*STh.* I-n q. 109, a. 5 ad 3); superioridade da graça sobre a natureza (*Sth.* I-II q. 110, a. 2 ad 2 e I q. 8, a. 3 ad 4); a não abolição da lei natural do coração dos homens (*STh.* q. 94, a. 6); a graça mais eficaz do que a natureza, mas esta mais essencial ao homem (I-II q. 94, a. 6 ad 2); a lei humana como derivante da lei natural (I-IIq. 95, a. 2); natureza e graça (*STh.* IIIq. 62, a. 2; I-II q. 109, a.1); a dupla ordem das coisas (577z.Iq.21, a. 1 ad 3); a alma humana enquanto capaz da graça (*STh.* I-IIq. 113, a. 10); paralelismo entre os dons da natureza e os da graça (*STh.* I q. 62; a. 6); o direito divino e a não destruição do direito humano (*STh.* II - II q. 95, a. 2), donde se conclui que "a graça não destrói mas supõe e aperfeiçoa a natureza-grahitf *non destruit sed supponnit et perficit naturam* (*STh.* I. q. I, a. 8 ad 2). (Sobre a origem, sentido desta máxima e criteriosa bibliografia, cfr. Maurizio 'Flick S. J., Zoltan Alszeghy, S. J., *II Vangelo della grazia — Un trattato dogmatico*, Firenze, 1967, pp. 597-606). Veja-se ainda Jacques Le Goff, *Os intelectuais na Idade Média*, Publicações Gradiva, 1983, sobretudo o tema intitulado "O naturalismo de Chartres", pp. 54-65.

Sobre a abertura e o amor de Francisco de Assis à Natureza, as passagens nos seus escritos são tantas e de tão rara beleza que basta evocar o que escreveu sobre um dia de Natal diferente: "Se eu tivesse, diz o Santo, ocasião de falar com o Imperador havia de lhe pedir e aconselhar que publicasse uma lei especial pela qual ninguém pudesse colher, nem matar, nem causar qualquer dano às avezinhas que cruzam os ares. De igual modo que todas as autoridades obrigassem os homens todos os anos, no dia solene de Natal, a espalhar pelos caminhos e vias públicas grande porção de trigo e de outros grãos para que as irmãs cotovias e todas as outras avezinhas tivessem comida em abundância... e todo aquele que possuísse o boi e o burro (no meio dos quais esteve o Filho de Deus, no presépio), fosse obrigado a servir-lhes uma ração melhorada" (Cf. *Escritos completos de*

tros C). Mas, sobretudo e em primeiro lugar, *abertura ao Divino*, isto é, participação e imagem de Deus ⁽⁸⁾.

Desta tríplice alteridade ou relação decorrem, naturalmente, direitos e deveres. E o homem medievo parece convictamente crente de que um dia terá de prestar contas de todos os seus actos perante o tribunal divino. Isto é, de como usou os seus talentos e os bens da natureza, viveu as suas relações com os outros e, consequentemente, com o próprio Deus, como Futuro Absoluto e fim último de todas as coisas.

Daí o apelo nos textos ao respeito pelo trabalho dos outros,

San Francisco de Asís y biografias de su época, Madrid, B AC, 1965, pp. 695-696 e para outros textos, ver, por exemplo, pp. 432-435.

C) A *sociabilidade e a sociabilidade humana* (no sentido de que o homem, por sua própria natureza, não só é capaz de entrar em sociedade, mas também pela sua própria existência tem vínculos sociais), não constitui uma característica, como é óbvio, apenas do nosso tempo. Pertence, do mesmo modo, a todo o fenómeno humano medievo. Por isso, não é sem consistência que Tomás de Aquino (1225-1274) define o homem não só como imagem de Deus (*STh*, I q. 93, a. 1 -2; 4,6,7 e 8; I q. 35, a. 2-3), mas sobretudo como um *sujeito social e político* (*Cfr. De Regimine principum*, Liv. I, cap. 1). Pois é o período das novas monarquias nascentes, das associações de inspiração cristã, como confrarias, guildas (dos ofícios, dos mercadores, dos artífices), ou de corporações de mercadores de maior vulto, como as hansas ou ligas hanseáticas, das *commendas*, sem esquecer as comunas, as Ordens Religiosas mendicantes (Franciscanos (1209), Dominicanos (1216), Carmelitas (1229), Eremitas de S. Agostinho (1252), os movimento heréticos de denominações diversas (cátaros ou albigenses, bogomilos, valdenses ou pobres de Lião, humilhados, Joaquititas, espirituais, fraticelos, beguinas e begardos e posteriormente lolardos e tantos outros. Ou ainda do período das relações feudo-vassálicas, dos Estudos Gerais, das Universidades, etc.

⁽⁸⁾ A definição cristã de que todo o homem (crente ou não, infiel, pecador ou justificado) é *imagem de Deus* foi profundamente desenvolvida por Tomás de Aquino (t 1274). Constitui forte base de argumentação a alguns dos melhores teólogos do século XVI, na defesa dos direitos dos povos indígenas e ainda hoje é posta em evidência pela teologia actual. Sobre os três modos de a imagem de Deus estar impressa no homem veja-se *STh*. I q. 93, a. 1 - 2; a - 4; a. 6 - 8; q. 35; a. 2 - 3. Cf. M. Flick e Z. Alszeghy, *Antropologia Teológica*, Salamanca, 1971, pp. 102 - 104; José Antunes, *Posição de alguns mestres antes e depois da fundação da Universidade face aos direitos dos povos* (Separata do Vol. 4.º das Actas do Congresso "História da Universidade" (no 1 Centenário da sua fundação) 5 a 9 de Março de 1990, Coimbra 1991, pp. 17 -19. Ainda neste contexto os capítulos "Idea teocéntrica del derecho" na Alta Idade Média e "La concepción iuscéntrica de la sociedad" na Baixa Idade Média, in Manuel García-Pelayo, *Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político*, Madrid, 1968, pp. 66 - 72; 97 -104, e "El Reino de Dios arquetipo político. Estudios sobre las fases políticas de la Alta Edad Media", in *Los mitos políticos*, Madrid, 1980, pp. 153 - 352, do mesmo autor.

mediante o pagamento do salário, o que nem sempre era observado e tido em consideração, como os mesmos documentos em presença deixam claramente transparecer, porquanto, reclamam, veementemente, pelo seu mais rigoroso cumprimento.

É neste sentido que a Teologia Moral Medieval, ou, pelo menos, uma das suas correntes mais fortes, aborda com clareza a questão do retardamento dos salários a quem trabalhava, situação que, por sua vez, rejeitava com uma certa intrepidez, como se infere dos textos que publicamos em apêndice ⁽¹⁰⁾.

Perante a leitura destes dois capítulos verifica-se que a Teologia

(9) Fundamentamos esta nossa afirmação no facto de na obra de Martín Pérez se aludir, para o caso presente, ao Decreto de Graciano, que, então, constituía umas das fontes mais importantes da Teologia Moral. Cfr. notas 10 a 14.

(10) Estes dois capítulos são transcritos do *Livro das Confissões*, de Martín Pérez, tradução portuguesa, possivelmente de 1399, mas cujo original castelhano intitulado *Libro de las Confessiones*, data de 1312 a 1317, ou, mais provavelmente, de 1316.

A versão português a é constituída por dois grandes códices da Coleção Alcobacense (Cód. CCLI/377 e CCLII/378), actualmente existentes na Biblioteca Nacional de Lisboa, escritos em letra gótica por dois copistas ou tradutores diferentes, contendo apenas a primeira e a terceira parte da obra.

Trata-se, no seu todo, de um autêntico Manual de Teologia Moral, destinado aos clérigos *minguados de sciencia*, como diz o seu autor, *como mendigado e apanhado do Dereyto e das escripturas da Santa Theologia*. Sobretudo do Decreto de Graciano, das Decretais de Gregório IX, do Livro Sexto das Decretais de Bonifácio VIII, das inúmeras obras dos Santos Padres, da Sagrada Escritura, etc. Por esta última razão, o *Livro das Confissões parece-nos* constituir uma boa expressão da Teologia Moral do final da época escolástica, principalmente quanto ao tema em referência: os salários em atraso na Idade Média.

Sobre as datas acima mencionadas e quanto à descrição dos diversos manuscritos do *Libro de las Confessiones* encontrados em Espanha e em Portugal, ver o artigo bem documentado de António García y García e Jesús M. Múgica, publicado na revista *Itinerarium* 20 (1974) 137-151 e depois em *Estudios sobre la canonística portuguesa medieval*, Madrid, 1976, pp. 201-217, sob o título *El libro de las Confessiones* de Martín Pérez. E para um estudo mais aprofundado dos Códices Alcobacenses referidos ver também os trabalhos de Mário Martins: "*O Livro das Confissões de Martín Pérez* (Século XIV), in *Revista Portuguesa de Filosofia*, VI, 1950, pp. 157-167, ou sob o mesmo título in *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, 1956, pp. 81-92 e ainda o *Penitenciai de Martin Pérez em Medievo Português* (separata de *Lusitania Sacra*, T. D, Lisboa, 1957, pp. 57-109).

A identidade de Martín Pérez continua a ser um problema em aberto para a investigação. É possível que se trate de um personagem da região de Leão. Mas sobre as várias hipóteses ver António García y García, *ob. cit.*, pp. 209-211. Mário Martins, *art.*

Moral exigia, de facto, que os confessores interrogassem os seus penitentes, se estes retinham as *soldadas aos mancebos* ou os *jornaaes aos obreiros*, ou parte deles, ou se atrasavam os pagamentos contra a sua própria vontade. E se tal caso se verificasse, determinava então de modo imperativo *enmenda de todo o seu e da tardança* ⁽ⁿ⁾.

Esta ordem em consciência era alicerçada em alguns fundamentos patristicos, jurídicos e da Sagrada Escritura.

Assim, para o problema presente, recorria-se à Causa XIV, q. V.c. *Non sane* do Decreto de Graciano que, por sua vez, evocava o texto bem expressivo de Sto. Agostinho, quase em género de refrão: *Tudo o que se tomar contra a vontade do seu próprio dono contra a justiça se toma* ⁽¹²⁾. E exemplificava-se: *na verdade, muitos não querem pagar ao médico os seus honorários, nem aos operários os seus salários* ⁽¹³⁾. *Ora tudo isto*, acrescenta o autor, é contra a lei de Deus: *ca muy to defende Deus estas cousas en sua ley* ⁽¹⁴⁾. E logo a seguir, a comprovar esta afirmação, abre algumas

cit., pp. 61-62; António Domingues de Sousa Costa, *intlinarium*, II, 1956, pp. 261-262 (recensão a Mário Martins, *Estudos da Literatura Medieval*, Braga, 1956, onde levanta o problema; cf. F. Elias Tejada Spínola, *Las Doctrinas Políticas en Portugal (Edad Media)*, Madrid, 1943, p. 152; José Antunes, *Acerca da Liberdade de religião na Idade Média*, separata da *Revista de Historia das Ideias*, vol. 11, Fac. Letras Coimbra, 1989, pp. 63-64.

A edição tanto do texto em castelhano como do português do *Libro de las Confesiones* está a ser preparada por uma equipa de investigadores espanhóis e portugueses sob a direcção do Prof. António García y García, da Universidade de Salamanca.

⁽ⁿ⁾ Para melhor identificação das passagens do capítulo 56, no decorrer do comentário, assinalámos o texto com números de 1 a 13. Assim, para o caso presente cf. n.⁹⁵ 1 e 2 do referido capítulo 56 acima transcrito, do *Códice Alcobacense CCLI/377*, da Bibl. Nac. de Lisboa.

(U) j^o QS 3 e cap 56 Faz-se referência à Causa XIV quaest. V, C. XV *Non sane*, do Decreto de Graciano que, por sua vez, transcreve o seguinte texto de Sto. Agostinho: *Unde Augustinus ad Macedonium* epist. 54. *Non sane, quicquid ab invito sumitur, injuriose aufertur. Nam plerique nec Medico volunt reddere honorem suum, nec operario mercedem... etc.*

⁽¹³⁾ Idem, cap. 56, n.^o 3 e 4. Cit. do Decreto de Graciano, Causa XIV, q. V, C. XV *Non sane*: ... *Nam plerique nec Medico volunt reddere honorem suum, nec operario mercedem... etc.*

⁽¹⁴⁾ Cap. 56, n. 4.

páginas da Sagrada Escritura, tanto do Antigo como do Novo Testamento, e sentença: *Não oprimirás o teu próximo, e não o despojarás. O salário do teu operário não ficará contigo até ao dia seguinte* (Levítico, XIX, 13). *A todo o que fizer para ti um trabalho, paga o seu salário na mesma hora: que a paga do teu operário não fique um instante em teu poder* (Tobias, IV, 15). *Eis que o salário que defraudastes aos trabalhadores que ceifam os vossos campos, clama, e seus gritos de ceifadores chegaram aos ouvidos do Senhor dos Exércitos* (I Tiago, V, 4) ⁽¹⁵⁾.

Esta mesma obrigação de uma remuneração condigna estendia-se, de igual modo, aos trabalhadores que serviam e moravam com os seus senhores, sob o mesmo tecto, *a bem fazer*, como diz o texto, quaisquer que fossem. Também nestes casos o confessor devia interrogar o penitente se lhes tinha dado *galardón*, tendo em conta *o seu poder, o serviço que lhe prestavam e o tempo* por que desempenharam os seus cargos ⁽¹⁶⁾.

Aliás, a exigência do cumprimento deste preceito era tão sensível para a Teologia Moral Medieval que nem sequer os próprios clérigos eram excepção. Pois embora os bens adquiridos através da Igreja não pudessem, à luz do direito, ser transferidos para outros, ao arbítrio do moribundo, abria uma excepção para os trabalha-

⁽¹⁵⁾ Idem, n. 5; Levítico XIX, 13: *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane*; Tobias IV, 15: *Quicumque tibi aliquid operatus fuerit, statim ei mercedem restitue, et merces mercenarii tui apud te omnino non remaneat*; I Tiago V, 4: *Ecce merces operariorum, qui messuerunt regiones vestras, quae fraudata est a vobis, clamat, et clamor eorum in aures Domini Sabaoth introivit*.

⁽¹⁶⁾ Idem, cap. 56, n.º 6 e 7.º autor faz alusão às *Decretais Greg.* Lib. III, Tit. XXVI — *De Testamentis et ultimis voluntatibus*, que transcrevemos: C. XII. *Relatum est... Licet autem mobilia per Ecclesiam acquisita de jure in alios pro morientis arbitrio transferri non possint: consuetudinis tamen est non improbandae, ut de his pauperibus, et religiosis locis, et illis, qui viventi servierant, sive sint consanguinei, sive alii, aliqua juxta servitii meritum conferantur. Caeterum, quae ex haereditate, vel artificio, aut doctrina proveniunt, distribuuntur pro arbitrio decedentis. Qui vero nonnulli in diversis Ecclesiis beneficia possident, dividantur, quae habuerant, per aestimationem congruam inter ipsos.* O texto não dá uma regra absoluta, mas permite um costume, apesar de ir contra a lei: a da não alienação dos bens da Igreja. Assim, o que prevalece não é uma lei divina superior (à lei da Igreja), mas um costume.

dores que os serviram em vida, fossem eles consanguíneos ou estranhos, em ordem a uma remuneração justa, mesmo que, para tanto, fosse necessário testar-lhes os próprios bens. É o que o autor deixa bem patente quando nos remete para o L. III. Tit. XXVI, C. XII, do *De Testamentis* das Decretais de Gregório IX, rematando seguidamente: *ca estas cousas som de olhar e veer en nos serviços* (17).

De facto, este problema era tão importante para a Moral que se o confessor, em tais casos, não soubesse julgar, devia pedir conselho a Deus e a homens bons e sabedores, apontando, imediatamente, uma das razões: *ca adur achamos senhores e serviçaaes ben aviios e pagados os servidos dos serviços e os serviçaaes dos galardões* (18). E ainda numa preocupação de alertar para todas as possíveis ambiguidades vai advertindo o confessor para tomar todas as precauções, pois tais situações nunca se conhecem bem em confissão, já que a *cobiça e a sanha* embargam os penitentes de se abrirem totalmente sobre estes problemas (19). Passam, como diz o salmista, à semelhança do caracol que, deslizando, se consome. São como o feto abortivo que não viu o sol (20). Daí o perigo para o confessor, impondo-se, por isso, um conselho são, sem, no entanto, descobrir ou revelar os nomes das pessoas, quaisquer que elas sejam, por palavras ou por gestos, sempre que sinta necessidade de pedir um tal conselho (21).

Contudo, não são só os senhores que devem ser interrogados. Também aos servidores se deve perguntar com que intenção serviram e se *achegaram* aos seus senhores. Porque muitos aproximaram-se dos senhores para fugirem à justiça, ou por terem praticado o mal, ou para possuírem algum poder, ou para se

(17) *Idem*, cap. 56, n. 7.

(18) *Idem*, cap. 56, n. 8.

(19) *Idem*, cap. 56, n. 9.

(20) *Idem*, cap. 56, n. 10. Ref. ao salmo 57, 9: *Sicut cera quae fluit auferentur; supercecidit ignis, et non viderunt solem.*

(21) *Idem*, cap. 56, n. 11.

vingarem, ou manterem alguma honra nos seus estados, ou para ampararem e defenderem o que era seu, ou serem defendidos dos que lhes fazem mal e não tanto por *serviço boom fazer*. Ora, estes não merecem *galardón*, como quaisquer que se *achegaram* por *boom serviço* fazer e fielmente servir ao senhor em cousas que fazem seu proveito, pois merecem mais pena que galardão.

Há outros que fizeram aos seus senhores serviços desaguisados. E alguns, até, causaram-lhes danos, dando-lhes ajudas contra a *sahude das almas*. Mas tudo isto fica ao critério do confessor, assim como o conselho apropriado (22).

Para além do que fica dito, salientamos ainda esta curiosa noção de relação entre o senhor e o serviçal e as razões referidas, tão características e frequentes na Idade Média e que levavam à relação de dependência. Registamos igualmente, nesta parte final do capítulo, o cuidado do autor em salvaguardar os interesses dos senhores, como mais claramente transparece no segundo texto.

Mas o que julgamos digno de maior realce (talvez por o relacionarmos com a definição do trabalho) é a insistência do autor no conselho ao confessor para que interroge os penitentes com que intenção serviram e se acolheram junto do senhor. Se foi por um bem ou interesse pessoal, ou *mays* que *por outro serviço* (*por boon serviço fazer*).

Quererá o autor, com estas expressões, advertir o confessor que o trabalho se define, não pelas intenções boas ou más do trabalhador, mas sobretudo pelo seu valor objectivo e significar, tendo presente a análise dos teólogos do século XIII, a dupla finalidade do trabalho? É que na linguagem escolástica, como nos recorda M.-D. Chenu, o que define *primariamente* o trabalho é o *finis operis*, a perfeição da obra, antes que o *finis operantis*, o aperfeiçoamento do trabalhador. Isto é, produzindo uma obra, subordinando-se a ela, submetendo-se às suas leis na matéria, o artífice realiza o seu aperfeiçoamento. O trabalhador trabalha para a sua obra, antes de

C²) *Idem*, cap. 56, n.⁰⁵12 e 13.

o fazer para si próprio. Assim, e como nos faz reflectar J. Lacroix, "o trabalho expressa a condição humana no seu próprio fundamento. Não há dúvida que o espírito é superior a tudo o que faz, porém só o pode saber depois de operar. Para ser, tem necessidade de se incarnar, actuar, inscrever em algo material, colocar perante si próprio, em certo sentido, uma obra para nela se reconhecer... O grande ensinamento da obra é que ela só pode nascer enquanto o espírito se esquece de si mesmo, se lhe dedica e, em geral, se subordina a ela própria". Deste modo o trabalho vale, não pela intenção ou moralidade do trabalhador, mas em virtude do produto ou da sua obra, ou seja, como no caso presente, por *boon serviço fazer* e por isso merece *galardón* ⁽²³⁾.

O capítulo 57 como já se referiu, trata das maquinas que negam ou não pagam os que vão moer.

O autor aconselha o confessor a que interroge o penitente se porventura furtou ou não pagou as maquinas nas azenhas, fosse seu ou não o pão que moía, ou se consentiu ou mandou praticar semelhante acto quando enviou o seu pão ao moinho.

Se assim tivesse procedido, devia restituir imediatamente as maquinas ao dono da azenha. E se já não fosse vivo, aos seus herdeiros. Mas, caso estes não existissem, devia entregá-las aos pobres mediante o conselho da Igreja, pela medida das maquinas do moleiro ^(M).

⁽²³⁾ Seguimos aqui, quase à letra, M.-D. Chenu, "La teología del trabajo frente al ateísmo", in *ob. cit.*, pp. 299-301 e *Trabalho e teologia, cit.*, pp. 46 - 47, cujas ideias fundamentais se encontram também em J. Lacroix, *Personne et amour*, Paris, 1955, sobretudo no importante capítulo "Lapersonne et le travail", pp. 83-127 e para a presente citação, p. 103. Nesta objectividade que à primeira vista pode parecer um pouco despersonalizante e materialista, como refere M.-D. Chenu, está subjacente umareacção destes teólogos contra um certo moralismo propenso a fazer valer as *boas intenções à natureza e consistência das coisas*. Mas no seu pensamento há uma verdadeira coerência com toda a sua reflexão teológica do trabalho e da criação que no contexto desta objectividade o próprio M. -D. Chenu sintetiza: quanto mais o homem pensa e aperfeiçoa a sua obra, mais Deus a guia". ("La teología del trabajo frente al ateísmo", in *ob. cit.* p. 306.).

⁽²⁴⁾ Cf. primeira parte do *Livro das Confissões*, Códice Alcobacense CCLI/377, cap. 57. Para uma indicação bibliográfica sobre engenhos de moagem, ver Luís Ferrand de

É possível que este escrito sobre o não pagamento das maquias não seja tão expressivo nem possua tanto valor como o primeiro, pelo facto de poder parecer que a Igreja, ao impor esta obrigação, o não fazia desinteressadamente, tanto mais que mosteiros e outras instituições eclesiásticas possuíam os seus próprios moinhos. E estes, tenham eles a forma de almofariz ou atafona; chamem-se de rebolo ou moinhos de água ou de vento, têm sido desde os tempos mais longínquos, passando pela Idade Média, fiéis companheiros do diálogo do homem, tanto no fundo dos vales e na planura, como no cimo ou nas vertentes dos montes, não havendo, portanto, sobre este aspecto, nada de notável a salientar.

Porém, uma análise mais minuciosa do texto oferece-nos um outro interesse e talvez um sentido mais amplo e profundo.

Primeiramente, julgamos que os dois textos se completam mutuamente e deixam transparecer no autor uma certa preocupação de equilíbrio (porventura não totalmente conseguido), não só quanto às relações entre o trabalhador e o empresário, mas também quanto aos respectivos direitos. Porque se o primeiro insiste na defesa dos direitos do trabalhador, sobretudo quanto ao pagamento imediato e sem tardança do salário, no segundo a acentuação recai zelosa e rigorosamente sobre a defesa dos direitos do dono da azenha, em relação ao imposto das maquias que lhe negaram ou furtaram.

Por outro lado, e numa outra vertente, o que aqui está em causa não é tanto a questão do pecado em si, do furto ou da ganância e a respectiva penitência como os antigos manuais de confesores ou os Penitenciais antes do século XII consideravam, quase abstracamente, desligados das intenções, das circunstâncias ou da consciência do indivíduo. Mas sim a pessoa, o homem, isto é, como no caso presente, o moleiro ou o trabalhador e os seus problemas muito humanos e específicos.

Almeida, O engenho do Pinhal do Rei no tempo de D. João V, in Revista Portuguesa de História, t. X, Coimbra, 1962, sobretudo a Nota E - História dos Moinhos (Notas bibliográficas), pp. 237-238.

Este facto pouco significado teria se porventura os outros capítulos do presente *Livro das Confissões* (protótipo de tantas outras obras medievais com as mesmas características), não seguisse o mesmo critério e não se preocupasse igualmente de tantos outros profissionais ou mestres. Por isso se poderá dizer que ao seu exame ninguém ou nenhuma categoria de pessoas escapa, sejam elas bispos ou reis, advogados, jograis, trovadores, escrivães, moleiros, padeiros, ferreiros, doutores, mestres ou letrados, mercadores, sapateiros, mestrais, peleiros, médicos, tecelões, etc.

Ora isto representa uma clara transição ou uma viragem, na Teologia Moral medieval. Porque a pessoa, em princípio, não se classifica, como tradicionalmente, pela categoria dos pecados mortais, mas segundo a sua própria categoria profissional. Daí as perguntas ao penitente, nos novos manuais da penitência, serem formuladas tendo em conta a própria profissão ou ofício. É a religião ensinada *ad status* e que se repercute tanto na pregação como no campo da confissão (2^S).

A Literatura Religiosa e a História

Impõe-se, portanto, e em primeiro lugar, salientar este novo género de literatura religiosa. Referimo-nos, concretamente, para

f²⁵) Referimo-nos, essencialmente, às obras de Pierre Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII - XVI siècle)*, Montreal, 1962 e de J. Le Goff, *Para um novo conceito de Idade Média; tempo, trabalho e cultura no Ocidente*, Lisboa, Ed. Estampa, 1989, pp. 151 -169. Cf. igualmente M. - D. Chenu, *ob. cit.*, pp. 233 - 244. Tomamos aqui a palavra *status* no sentido que este autor lhe dá. Por vezes significa *ordem*, mas trata-se de uma categoria profana, no sentido de *condição, situação, posição* (Cf. *ob. cit.*, p. 242).

Sobre a temática da pregação, como fonte medieval, ver o artigo de Francisco da Gama Caeiro, *Ensino e pregação teológica em Portugal na Idade Média: algumas observações* (Separata da *Revista Española de Teologia*, v. 44, Ano 1984, Fase. I), para além de outros trabalhos do autor, com destaque para a sua obra *Santo António de Lisboa. Introdução ao estudo da obra antoniana*, I, Lisboa, 1967. Pelos inúmeros escritos de autores portugueses referenciados e pelas valiosas considerações que apresenta verifica-se que também entre nós o século XIII foi um grande século da pregação, muito embora o género *sermonístico* talvez ainda não tenha sido explorado com uma certa sistematização. Contudo, tem merecido, por parte de alguns historiadores, um crescente interesse,

além dos Penitenciais anteriores, às *Sumas dos Confessores* e aos *Manuais de Confissão* ou de *Confessor* que conheceram larga difusão em toda a Idade Média e no contexto dos quais se enquadra o *Livro das Confissões*, de Martín Pérez. É que, com raras exceções, não tem sido muito utilizada pelo historiador medieval, como fonte de informações, sobretudo para o período que vai do séc. XII a XIV, e que, desde já, nos parece importante relevar. Porque a vida duma sociedade também se reflecte, para não dizer, espelha, com a própria vibração dos seus aspectos positivos e negativos na Teologia respectiva, apesar de todas as suas limitações e possíveis ambiguidades.

Isto não significa que os compêndios de pastoral penitencial não tenham até aqui merecido e sido objecto de valiosos estudos por parte de bons autores, como Pierre Michaud-Quantin, oportunamente, fez notar. Basta recordar, desde os mais antigos, como F. Von Schulte, R. Stintzing, J. Dietterle ⁽²⁶⁾, Henri Charles Lea, Oscar D. Watkins ⁽²⁷⁾, aos trabalhos posteriores de Dublanchy, P. Glorieux, G. Le Bras, T. Deman, no *Dictionnaire de Théologie Catholique*, respectivamente sobre "*Casuistique*", "*Sommes*", "*Pénitentiels*", "*Probabilisme*" e ainda os artigos "*Absolution*" e

à semelhança do que se passa no estrangeiro. Joaquim de Carvalho, José Mattoso, J. H. Tuthill, K. Reinhardt, J. Coelho Dias, Mário Martins, Frei Montalveme, António Cruz, Fernando Félix Lopes, António do Rosário, Domingos de Pinho Brandão, Isaías da Rosa Pereira e o próprio autor Francisco da Gama Caeiro são alguns dos nomes referidos e que de algum modo têm contribuído ou chamado a atenção para a importância e um melhor conhecimento dos escritos sermonários.

^{e6)} Pierre Michaud-Quantin, *ob. cit.*, p. 14, oferece-nos em importante nota bibliográfica uma referência indicadora das obras de cada um destes autores.

⁽²⁷⁾ Encontram-se mais dentro dum contexto de estudos históricos gerais: H. Charles Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphia, 1921; Oscar D. Watkins, *A History of Penance*, Londres, 1920 - 1.1: *The Whole Church to A. D. 450* t. U: *The Latin Church from 450 to 1215* Henri Rondet, "Esquisse d'une histoire du Sacrement de pénitence", in *Nouvelle revue théologique*, XC, 1958, pp. 561-584; Morton W. B. Loomfield, *777 & seven Deadly Sins*, Michigan, State College Press, 1957. Contudo, para uma mais criteriosa bibliografia, ver Jean Charles Payen, *Le Motif du repentir dans la Littérature Française Médiévale (Des origines à 1230)*, Genève, 1967, pp. 627-648.

"*Pénitence*" (28), sem esquecer A. Teetaert, Í29) A. Van Hove, P. Anciaux, M. W. Bloomfield, J. C. Ziegler, P. Grossi, etc. O0)-

Porém, todos estes autores, duma maneira geral, têm abordado esta temática nas suas obras mais numa perspectiva da história da Teologia da Penitência e no contexto do evoluir e do devir da Igreja e não tanto como fonte documental para captar e conhecer melhor o homem e a sociedade medieval, enquanto um tal estilo de literatura pode constituir, também, uma expressão válida do seu viver e sentir, da sua dimensão e experiência religiosa e até das suas lutas no mais profundo da sua consciência ou do drama do seu pecado e arrependimento.

Contudo, elas constituem, ao lado das obras específicas sobre cada um dos Manuais ou das Sumas e dos Tratados Gerais da Penitência, uma etapa importante e um fundo imprescindível de dados que proporcionam ao historiador actual ir mais longe na compreensão da realidade medieva.

Porque se actualmente há um maior interesse dos historiadores pelo estudo destas obras, como fonte histórica para um melhor conhecimento do homem e da sociedade medievais, assim como por certos temas candentes (e que já então foram alvo de reflexão cuidadosa por parte destes mesmos manuais, porquanto igualmente afectavam a vida do dia a dia do homem concreto), como a família, o parentesco, a morte, o pecado, o arrependimento, a vida sexual, o medo, o dinheiro, o trabalho, as profissões, o tempo, o jogo, a pobreza, o lucro, a festa, a cultura, etc., deve-se, em grande parte, ao progresso destes estudos que felizmente alguns historiadores

(28) Ver a abundante bibliografia nos artigos citados no *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

(29) Referimo-nos, essencialmente, à interessante obra de A. Teetaert, *La confession aux laïcs dans l'Église latine*, Louvain, 1926, e, do mesmo autor, "Quelques "Summae de Poenitentia" anonymes dans la Bibliothèque Nationale de Paris", in *Miscellanea G. Mercati*, D, Vaticano, 1946, pp. 311 - 343.

C30) Sobre as obras des tes autores ver as importantes referências bibliográficas em Pierre Michaud-Quantin e Jean-Charles Payen, *obs. cit.*, respectivamente pp. 14 e 627 -648.

mais próximos de nós têm sabido aproveitar e utilizar perante tão importantes materiais de informação.

No percurso desta evolução registamos, sobretudo, Pierre Michaud-Quantin, Jean Charles Payen, R. Manselli ⁽¹⁾, Th. Tender ⁽²⁾, J. Le Goff ⁽³⁾, Charles Vogel ⁽⁴⁾. Muitos outros, como Jean Delumeau ⁽⁵⁾, J.L. Flandrin ⁽⁶⁾, Philippe Ariès ⁽⁷⁾, etc., têm sido talvez, quanto a alguns temas acima referidos, os autores de maior impacto. Mas, na nossa opinião, é justo destacar os primeiros, porquanto, ocupando-se mais de perto dos *Penitenciais*, das *Sumas* e dos *Manuais dos Confessores*, constituem, porventura, o verdadeiro fundo da nova vaga de autores que têm tomado mais atraente e cheia de renovado interesse a própria história, chamando a atenção para aspectos importantes da sociedade medieval e, de certo modo, pouco estudados, senão esquecidos, pelos próprios historiadores.

⁽¹⁾ Ver R. Manselli, "Vie familiale et éthique sexuelle dans les pénitentiels", in *Famille et laparenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Paris de 1974*, École Française de Rome, Palais Farnèse, 1977.

⁽²⁾ Th. Tender, *Sin and confession on the eve of the Reformation*, Princeton, 1977.

⁽³⁾ J. Le Goff, *Para um novo conceito de Idade Média*, Lisboa, 1980, sobretudo o capítulo "Mester e profissão segundo os Manuais de Confessores da Idade Média", pp. 151 - 167. Vejam-se ainda os vários artigos em *O Homem Medieval* (direcção de Jacques le Goff), Lisboa, 1989.

⁽⁴⁾ Charles Vogel, Les "*libri poenitentiales*", *Typologie des sources du Moyen-Age*, fase. 27, Brépols, Tumbuhout, 1978 e, Paris, 1982.

⁽⁵⁾ Recordamos apenas, como exemplo, as obras de Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e - XVIII^e Siècles)*. *Une cité assiégée*, Paris, 1978; *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e- XVIII^e siècle)*, Paris, 1983 e *L'aveu et le pardon—Les difficultés de la confession XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, 1990.

⁽⁶⁾ J. L. Flandrin, *Un temps pour embrasser: aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI^{ème} - XI^{ème})*, Seuil, Paris, 1983, e ainda *Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, 1984, ou A. Burguière, *Histoire de la famille*, Paris, 1986, etc.

⁽⁷⁾ Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, 1975 ; *L'homme devant la mort*, Paris, 1977 et *L'Enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, 1975.

A estas obras devemos acrescentar e é digna de nota a de Antonio Domingues de Sousa Costa, *Doutrina Penitencial do canonista João de Deus*, Braga, 1956, onde nos dá a conhecer os inúmeros manuscritos, a estrutura e o conteúdo doutrinário do *Liber Poenitentiarius* de João de Deus.

Graças a estes estudos verifica-se, por exemplo, que uma das particularidades mais curiosas, entre outras, das *Sumas casuística* e dos *Manuais de Confissão* da Idade Média, sobretudo entre os referidos séculos XII a XIY, é o facto de abordarem, com uma certa minúcia, os problemas muito reais e concretos (alguns dos quais já atrás mencionados), sobretudo dos homens dos mesteres ou das profissões. O que prova, além do mais, não só o seu próprio poder e importância sempre crescentes nas sociedades, mas uma tomada de consciência da sua profissão, para além de uma verdadeira pressão exercida sobre a Igreja ou certos clérigos a fim de que tomassem na devida conta a sua profissão e lhes apresentassem soluções eficazes para os novos e principais casos da sua consciência.

Porque é possível que num ambiente de cristandade muitos destes homens, sobretudo dos mesteres e das profissões, preocupados com o problema da salvação, tivessem batido às portas das igrejas ou dos mosteiros em busca do conselho apropriado dos seus confessores sobre se era lícito ou não o exercício da sua actividade profissional e os pressionassem na sua resposta, já que a Igreja, sobretudo desde a Alta Idade Média, considerava ilícitas certas profissões e olhava com desconfiança e, por vezes, com oposição, certas corporações, pondo deste modo em causa a própria valorização e dignidade do trabalho.

Os *Manuais* e as *Sumas* dos confessores, a avaliar pelas questões que levantam e pelas soluções propostas, são um testemunho eloquente desta inquietação por parte dos homens das profissões e reflectem, por outro lado, que os seus autores, embora clérigos, não estavam, em princípio, tão fora das realidades temporais do mundo que tinham por missão religiosamente orientar, como do trabalho manual e do progresso tecnológico, ou dos problemas terrenos, transparecendo nestas obras como directores espirituais da consciência profissional ⁽³⁸⁾.

⁽³⁸⁾ Sobre algumas destas conclusões ver Jacques Le Goff, "Mester e profissão

Estas parecem-nos ser as características mais importantes deste género de literatura religiosa. Até pela leitura que concretamente fizemos de um desses manuais, *O Livro das Confissões*, de Martin Pérez, de que nos ocupamos no presente artigo e em que procurámos comentar os dois referidos capítulos sobre o retardamento dos salários a quem trabalhava ou tinha prestado serviços, o que, em si, e neste contexto, não deixa já de ser bastante significativo.

Neste sentido julgamos não ser demasiado afirmar que, assim como para os monarcas se criaram, por necessidade, os "espelhos dos reis", igualmente por necessidade e exigência se criaram para os clérigos e certamente para os próprios leigos, entre os quais julgamos dever destacar os homens dos mesteres ou profissionais, os *Manuais de Confissão*. Porque embora os seus destinatários próximos fossem os *clérigos minguados de ciência*, como se diz na introdução do *Livro das Confissões*, os últimos destinatários, em função dos quais toda a obra se desenvolve e desenrola, são (para além de todos os membros do clero), os próprios leigos, numa perspectiva do respectivo estado e profissão e nas mãos dos quais andavam alguns destes manuais ⁽³⁹⁾.

segundo os Manuais de Confessores da Idade Média", in *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*, Lisboa, Ed. Estampa, 1980, pp. 157e 163. Cf. também Pierre Michaud-Quantin, *ob. cit.*, pp. 26-27, sobretudo na referência aos *Poenitentiale* ou *Liberpoenentialis*, obras dos ingleses Robert Flamborough e Thomas Chabham, p. 21 ao *Liberpoenitentiarium* de João de Deus, pp. 26-27, ao *Confessionale* de João de Friburgo, pp. 49-51 e ao Séc. XIV, pp. 54-67.

⁽³⁹⁾ Jesus Maria Múgica Ardangurín e Federico R. Aznar Gil, professores respectivamente das Universidades de San Sebastián e Pontifícia de Salamanca, num trabalho intitulado *"El Confessionale de Juan de Friburgo y el "Libro de las Confessiones de Martín Pérez"*, in *Estudios sobre el Libro de las Confessiones de Martín Pérez*, pp. 66 - -71 (Colectânea de Estudos Mimeografada a que tivemos acesso, o que desde já penhoradamente muito agradecemos), apresentam um estudo comparativo entre as duas obras e concluem que Martín Pérez segue muito de perto a primeira e a segunda parte da obra de João de Friburgo. E referindo-se aos estados e ofícios de âmbito secular, provam que o *Livro das Confissões* oferece um quadro amplo e detalhado dos diversos ofícios e mesteres, mas de uma maneira muito mais extensa e sistemática que no próprio *Confessionale* ou *Tractatus de Instructione Confessorum* onde se dá igualmente relevo aos estados de vida e às profissões. Cf. nota 25. E José Antunes, "Acerca da Liberdade de

A reforçar esta nossa convicção está a já referida e valiosa obra de Pierre Michaud-Quantin, onde expressamente afirma que os manuais de confissão se tomaram no livro da educação moral do penitente e que na maior parte dos casos constituíam o único meio através do qual se formava a sua consciência. Ou, então, quando defende que a Igreja Medieval não só tomou rapidamente consciência das novas condições sociais em que viviam os fiéis, mas também do nascimento e desenvolvimento do novo quadro das categorias profissionais onde se desenrolavam as suas actividades a fim de lhes oferecer as directrizes necessárias para se conduzirem cristãmente, em função das circunstâncias em que se encontravam ⁴⁰).

Expressão de um novo humanismo

Mas os *Manuais de Confissões* oferecem-nos outra novidade, enquanto são portadores de sinais de um novo humanismo nascente, como, aliás, os dois textos reflectem. Para o entendermos é necessário recordar, sucintamente, um pouco da prática penitencial e da sua história ⁽⁴¹⁾.

Nos primeiros tempos da Igreja, propriamente até aos séculos IV e V, vigorou, essencialmente, a penitência pública, pela qual o penitente expiava, publicamente, a sua falta considerada como grave. Mas a partir destes séculos, ou, mais concretamente, depois do século VI, segundo os estudos feitos por vários autores, começou a difundir-se, por toda a parte, certamente por influência dos

Religião na Idade Média—Mouros e Judeus perante um problema teológico-canónico”, *Revista de História das Ideias*, vol. 11, Faculdade de Letras de Coimbra, 1989, p. 74. Ver igualmente J. Le Goff, *ob. cit.*, p. 157.

⁽⁴⁰⁾ Cf. Pierre Michaud-Quantin, *ob. cit.*, p. 27 e ainda J. Le Goff, *ob. cit.*, p. 157.

⁽⁴¹⁾ Em toda esta questão tivemos presente a obra de Paul Anciaux, *La Théologie du Sacrement de pénitence au XIIIème siècle*, Louvain, 1949, pp. 121 - 130 e 453 - 461. Referimo-nos sobretudo aos artigos: “Les Sommes de pénitence” e “Les Livres pénitentiels et les petits traités au sujet de la pénitence”. Mas toda a obra ajuda a compreender melhor alguns teólogos que escreveram sobre a penitência, como Pedro Lombardo, Hugo de S. Victor, Pedro Abelardo, etc.

monges anglo-saxões, a *penitência tarifada*, que predominou até ao século XII. É o período dos *Penitenciais*, que consistem numa tarifa ou tabela com uma lista de todos os possíveis pecados e duração da penitência pública, de tal modo que todo o pecado mortal, por exemplo, exigia, em princípio, automática e independentemente da intenção, circunstâncias atenuantes ou agravantes do penitente, sete anos de penitência. Em tais casos o padre limitava-se a aplicar a prescrição, não existindo qualquer apreciação ou juízo pessoal como, aliás, os códigos modernos deixam ao juiz quanto à fixação das penas ⁽⁴²⁾.

A partir da primeira metade do século XII, depois do Decreto de Graciano pôr em relevo o princípio de que *Poenitentiae sunt arbitrariae*, no sentido de que as penitências deveriam ficar ao arbítrio e ao bom senso de cada confessor, no qual foi seguido por Bartolomeu de Exeter (f 1134), e possivelmente por influência dos métodos e das formas do Direito Romano sobre o Direito canónico, esboça-se uma nítida mudança de perspectiva sobre o pecado e o pecador, pelo que a penitência tarifária tende a desaparecer, dando lugar à confissão e à penitência privadas e reservando ao confessor e ao penitente um papel mais interveniente, segundo as doutrinas contricionistas vigentes de então ⁽⁴³⁾. Começou então a olhar-se mais para o homem, isto é, para os seus sentimentos e circunstâncias que rodeavam os seus actos.

Isto não significa que uma tal tendência tenha aparecido bruscamente, pois, já nos princípios do século XI, Burcardo de Worms, na sua colecção canónica, livro 19, sob o título significativo de *Corrector et medicus*, consagrado à Penitência,

C²) Além da *ob. cit.* de Paul Anciaux, pp. 121-123, ver sobre esta evolução P. Michaud-Quantin, *op. cit.*, pp. 15-16; G. LeBras, art. "Pénitentiels" in *Dict. Théol. Cath.* Charles Vogel, *Les "Libri poenitentiales", Typologie des sources du Moyen-Age*, fase. 27, Brepols, Tumbout, 1973, pp. 104-105, e *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, 1982, pp. 39-47; Le Goff, *ob. cit.*, pp. 157-159.

⁽⁴³⁾ Tanto Pierre Michaud-Quantin, *ob. cit.*, pp. 15-16, como J. Le Goff, *ob. cit.*, pp. 158-159, desenvolvem mais amplamente esta ideia. Veja-se também Paul Anciaux, *ob. cit.*, pp. 121-130 e 453-461.

fazia apelo à iniciativa e ao juízo pessoal do confessor ⁽⁴⁴⁾. Seguiram-lhe os passos o teólogo Anselmo de Canterbury (f 1109) e Pedro Abelardo (f 1142), o filósofo da liberdade e do indivíduo ⁽⁴⁵⁾, sem esquecer Hugo de S. Victor (f 1141), humanista, como os anteriores, e grande teólogo da interioridade ⁽⁴⁶⁾, e ainda o próprio S. Bernardo (t 1153), que, embora de visão profundamente teocêntrica, não deixa de ser conotado, pelo seu pensamento, na mesma linha do contricionismo ⁽⁴⁷⁾.

Em Abelardo, "o primeiro homem moderno", na feliz expressão de M.-D. Chenu, e que muitas vezes se tem definido como um "dialéctico" e "criador do método escolástico" ⁽⁴⁸⁾, em detrimento da "sua extraordinária humanidade e da força da sua fê", a descoberta do indivíduo, no dizer do mesmo autor, foi deslumbrante e um dos epicentros da gestação de um homem novo. É a moral de *intenção* que provocou este choque subversivo, segundo a qual o valor das nossas acções e o julgamento que elas apelam perante Deus e os homens se regulam não radicalmente, conforme os objectos bons ou maus em si (como o roubo, o homicídio, o acto carnal, etc.), mas segundo o consentimento interior (*consensus/intentio*) que lhes damos. Deste modo, todo o destaque vai mais para a vontade humana e para a intenção do que para o acto objectivo em si mesmo. Porque Deus, para Abelardo, é Alguém que mais ama do que julga e, como Deus de amor que é, quer sinceramente a salvação do homem, apesar de a queda o haver corrompido.

Por outro lado (e este é o ponto mais inovador, embora também contestado por alguns dos seus contemporâneos), a contrição torna-se, para ele, o centro da disciplina penitencial. De modo que

O Cf. P. Michaud-Quantin, *ob. cit.*, pp. 15-16.

⁽⁴⁵⁾ Cf. Jean-Charles Payen, *ob. cit.*, pp. 56-59 e 60-63.

⁽⁴⁶⁾ *Idem*, *ob. cit.*, pp. 66-69.

⁽⁴⁷⁾ *Idem*, *ob. cit.*, pp. 63-66.

⁽⁴⁸⁾ Cf. M.-D. Chenu, *L'Eveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal-Paris, 1969, pp. 17 e segs.

o homem, segundo Abelardo, é por ela libertado imediatamente do pecado, ficando assim reduzido o papel da absolvição, que em tal caso seria apenas declaratoria.

Trata-se, portanto, de uma nova orientação incutida ao ensino da Moral, o que representa um assinalado progresso em toda a Teologia e uma autêntica expressão, mais que evidente, do verdadeiro humanismo do século XII (49).

Em resumo: segundo a corrente contricionista, a atenção do confessor não devia recair tanto sobre o pecado quase abstratamente desligado da pessoa, como até então, mas fundamentalmente sobre o homem pecador. Não propriamente sobre o erro e a respectiva penitência, mas sim sobre o coração da pessoa, dando-se mais relevo à contrição, aos sentimentos, à dor sincera e à confissão do penitente arrependido. Numa palavra: ao homem. De tal modo que, como fez notar Jean Charles Payen, a remissão do pecado operava-se simplesmente pelo facto de o pecador se abrir à influência da graça divina, que, por sua vez, suscitava nele as lágrimas do arrependimento e que eram em si o sinal mais visível do perdão divino já adquirido e suficiente para o levantamento imediato de qualquer sanção ou pena eterna (50).

Não admira, portanto, que já nos finais do século XII e durante todo o século XIII este encontro entre o penitente e o confessor revestisse uma maior importância e se comesse a atribuir mais valor à confissão e ao exame de consciência, a fim de perscrutar com mais atenção e verdade o interior do próprio homem, numa tentativa de ajuda e de maior compreensão.

Daí esta preocupação aparecer bem patente nos textos que transcrevemos: "*Outrossim conven demandar e perguntar en con-*

(49) Cf. Christopher Brooke, *O Renascimento do século XII*, Lisboa, 1972, pp. 43-47; Jacques Le Goff, *Os intelectuais na Idade Média*, Lisboa, 1983, pp. 51-59 e M.-D. Chenu, *ob. cit.*, pp. 23-24.

(50) Esta corrente vulgarmente denominada *contricionismo* é bem explicitada e posta em evidência por Jean-Charles Payen *ob. cit.*, pp. 55-75, onde a analisa principalmente a partir dos escritos de Santo Anselmo de Canterbury, Abelardo, S. Bernardo, Hugo de S. Vítor e Graciano.

fiſſon aos que ſerven com qual enteençaõ e ſe ao ſenhor...", etc. E ainda a minucioſidade quanto ao exame de conſciência no ſegundo texto: "*Conven outroſſi ao confeſſor que demande e pergunte aaquele ou aquela que ſe a el confeſſa. Se furto maquiã en nas acenhas quer foſſe ſeu o pan que moya, quer de outrem...*".

Esta clara transição ou mudança na Teologia Moral Medieval acompanha, por ſinal, e curioſamente, muitas outras transformações a partir principalmente do ſéculo XII em diante, como, aliãs, ſe verificaram no campo agrícola, tecnológico, comercial, político, filoſófico, cultural, monetário, ſocial, artístico, etc.

Por iſſo, quando na Baixa Idade Média, o clãſſico e realista Donatello (1386-1466), criou o ſeu rei David, o primeiro nu importante em eſcultura, realizado na Europa, desde a época romana, imprimindo-lhe um movimento de cabeça inclinada para a frente, a olhar o próprio corpo em toda a ſua realidade humana, já a Teologia Moral Medieval tentava e ſe tinha debruçado ſobre o homem, procurando vê-lo e compreendê-lo por dentro, na ſua nudez interior, para um encontro com o mais puro realismo dos ſeus ſentimentos e da ſua própria conſciência. Eram as raízes, para não dizer o dealbar do novo humanismo que ſurgia e ſe tornava em autêntico prenúncio de uma época moderna nascente ⁽⁵¹⁾.

É verdade que alguns autores dos finais do ſéculo XII e no ſéculo XIII ainda utilizam o termo *penitencial* para título dos ſeus manuais de paſtoral, como, por exemplo, Alain de Lille, o noſſo canonista João de Deus, Robert Flamborough, Thomas de Chabhan, etc... Mas já ſão obras totalmente diferentes das que foram eſcritas entre os finais da Idade Patrística e o referido ſéculo XII. Inſiſte-ſe então cada vez mais na neceſſidade do exame de conſciência para uma boa confiſſão e, conſequentemente, numa maior ajuda do confeſſor ao que vem em busca de

⁽⁵¹⁾ Para Donatello ver, por exemplo, *História Mundial da Arte*, Lisboa, 1974, pp. 60-61.

perdão ⁽⁵²⁾.

O próprio confessor deve procurar conhecer cada um dos seus penitentes, a sua densidade humana, acolhendo-os, preocupando-se com eles e julgá-los tendo em conta os elementos da sua personalidade natural e as condições sociais em que se encontram. Um tal estado de espírito pode interpretar-se como um reflexo do *humanismo* do século XII, da redescoberta da natureza humana, que, no dizer de Pierre Michaud-Quantin, transparece também nas páginas destes tratados da penitência, como nos frontões das catedrais, ou na própria devoção a Cristo ⁽⁵³⁾.

Como é óbvio, este facto exigia um papel mais activo do confessor, que, por sua vez, via ainda aumentada esta sua responsabilidade depois da determinação do IV concílio de Latrão, em 1215, ao estender a todos os fiéis da Igreja a obrigação da confissão anual ao seu próprio padre e da recepção da Eucaristia ao menos pela Páscoa da Ressurreição, e onde parece perpassar um espírito diferente, de certo modo mais humano, sobretudo quando recomenda ao sacerdote que proceda como um médico que delicadamente derrama o vinho e óleo sobre as feridas do doente, tendo em conta as circunstâncias e dando-lhe o conselho e remédio apropriados, a fim de o salvar verdadeiramente ⁽⁵⁴⁾.

Depois deste preceito, tomava-se mais imperioso uma melhor preparação intelectual dos confessores, tanto mais que a maior parte dos clérigos, como registam os autores da época, não possuíam a instrução canónica e teológica suficientes para bem exer-

⁽⁵²⁾ Cf. Pierre Michaud-Quantin, *ob. cit.*, pp. 15,21-25 e sobretudo 50. J. Le Goff, *ob. cit.*, p. 164, acentua esta evolução remetendo-nos para G. B. Fowler, "Engelbert of Admont's Tractatus de officiis et Abusionibus eorum" in *Essays in Medieval Life and Thought presented in honor of A. P. Evans*, 1955.

⁽⁵³⁾ Cf. Pierre Michaud-Quantin, *ob. cit.*, p. 32. Ver igualmente J. Le Goff, *ob. cit.*, p. 159.

⁽⁵⁴⁾ Cf. Henrici Denzinger, *Enchiridion Symbolorum — Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Friburgi Brisg. - Barcinone, 1955, n.º 437, pp. 204-205. Cf. *Dict. Théol. Cath.*, art. "Confession". Ver ainda Pierre Michaud-Quantin, *ob. cit.*, pp. 7-8; Le Goff, *ob. cit.*, p. 162.

cerem o seu ministério e resolverem os casos de consciência que os penitentes das mais diversificadas actividades profissionais lhes apresentavam (55).

Deste modo, perante o desenvolvimento da Teologia e do Direito Canónico e o facto de a administração da Penitência ser considerada como uma das principais funções do sacerdote, impunha-se fornecer-lhe um resumo da doutrina penitencial que pudesse servir-lhe de guia no exercício do seu ministério, o que originou a composição de novos penitenciais, ou obras diferentes de pastoral penitenciais. Tanto mais que não eram os manuscritos volumosos, eruditos e de elevado custo e, portanto, pouco acessíveis ao clero paroquial, como as *Sentenças* de Pedro Lombardo (f 1160) ou o *Decreto* de Graciano (1140), para apenas falar das mais clássicas da época, que poderiam resolver o problema da pouca preparação do clero e responder às novas solicitações que os homens do seu tempo levantavam. Para fazer face a esta situação, diversos autores, nos finais do século XII, mas sobretudo do século XIII em diante, procuraram elaborar obras mais acessíveis, onde mais facilmente os clérigos pudessem haurir os conhecimentos e os conselhos necessários ao exercício do seu ministério, dando, deste modo, origem a um novo género de literatura teológico-canónica, de cunho mais prático e que pudesse ser utilizado sob a forma de autênticos manuais ou guias de instrução (56).

Surgiram assim (embora algumas ainda bastante densas e volumosas) as *Sumas dos Confessores*, e, simultaneamente, os *Manuais de Confissão*, onde o confessor podia encontrar os princípios mais elementares em ordem a ajudar o penitente numa boa confissão.

Entre nós, e também em todo o resto da Península, o *Livro das Confissões* era um desses Manuais bem conhecidos, apreciados e recomendados pelos monges dos dois mais importantes mosteiros * (*)

(55) Ver, por exemplo, Martín Pérez, *Livro das Confissões*, que na *introdução* chama a atenção para o facto (Cód. CCLI/ 377).

(*) Cf. Paul Anciaux, *ob. cit.*, p. 121, sobre a origem e as características dos novos penitenciais, e ainda Pierre Michaud-Quantin, *ob. cit.*, p. 9.

de Portugal, o de Santa Cruz de Coimbra e o de Alcobaça, saindo para fora dos seus muros, para as mãos dos próprios leigos, como refere uma carta do infante D. Fernando ao Abade de Alcobaça, sem esquecer também que o seu irmão, o rei D. Duarte, o possuía na sua biblioteca pessoal e lhe teceu igualmente elogios, no *Leal Conselheiro* (57).

O facto de aparecer em língua vulgar e não em latim, que era inacessível à grande maioria dos leigos e até a grande parte do clero, representa, para a época, um notável progresso pastoral e uma certa preocupação evangélica, que importa assinalar, muito embora se enquadre já numa tendência do período para uso sistemático do vernáculo.

É possível que, à semelhança dos príncipes portugueses, ligados, como é óbvio, ao poder e possuidores de recursos económicos, outras obras da mesma natureza tenham sido postas também a circular por influência dos mercadores, que tinham igualmente possibilidades materiais para as adquirir e certamente instrução para as compreender.

Não é de estranhar, por isso, que um dos primeiros *Manuais de*

(57) Em Portugal, como se sabe, apenas se encontrou até à data a primeira e terceira parte do Livro *das Confissões* de Martín Pérez. Mas é possível que a segunda parte também fosse conhecida no país. Ao percorrermos algumas obras sobre o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra encontramos nos *Anais, Crónicas e Memórias avulsas de Santa Cruz de Coimbra* (Textos publicados e introdução de António Cruz), Porto, Biblioteca Municipal, 1968, p. 96, duas referências ao livro de Martín Pérez, uma das quais nos remete para a segunda parte, do seguinte modo: *Diz Martín Pérez que o sacramento do maao sacerdote he tam boom como do mjlor Sacerdote que aja no mundo. Diz o dicto actor Martjm Pírez em a segunda parte da sua obra que nemhuum christião nom tome nemhuum sacramento das mãas de creligo que publicamente tem barregaam nem das mãas do simonjático em ordem ou em beneficio se publico for saluo em baptismo e comunhom em tempo de necessidade.*

Que D. Duarte e o Infante Santo D. Fernando possuíam a obra do mesmo autor é o que se conclui do *Leal Conselheiro*, ed. crít. de Joseph M. Piei, Lisboa, 1942, p. 102 e de Fr. Fortunato de S. Boaventura *.Historia Chronologica... de Alcobaça*, Lisboa, 1827, p. 36. Cf. igualmente Mário Martins, *O Livro das Confissões de Martim Pérez* (séc. XIV), *Revista Portuguesa de Filosofia*, VI, 1950, pp. 156-167, ou *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, 1956, pp. 81-92 e o *Penitenciai de Martim Pérez em Mediovo Português*, separata de *Lusitania Sacra*, t. II, Lisboa, 1957.

Confessores traduzidos para a língua alemã nos finais do século XIII, para uso dos leigos, tenha sido precisamente a *Summa* de João de Friburgo, que, como se sabe, dedica especial atenção às gentes dos ofícios e das profissões, sendo até chamada "Teologia Moral dos Leigos". Neste caso, o *Livro das Confissões*, de Martín Pérez, segue a mesma preocupação pastoral, dado que aparece por volta de 1316, em língua castelhana, embora, provavelmente, em português, só em 1399⁽⁵⁸⁾.

O pagamento do salário em moeda

Este problema concreto do retardamento dos salários e a imposição moral de pagar a quem trabalhava, parece-nos também extremamente significativa enquanto revela e confirma uma maior valorização do dinheiro.

O texto refere-se, concretamente, às *soldadas* aos mancebos ou os *jornaes* aos obreiros, o que, etimologicamente, e no contexto do desenvolvimento da economia monetária de então, parece significar o pagamento do salário em moeda.

Porque, se no Ocidente medieval, sobretudo antes dos meados do século X, mas não só, as actividades remuneradas principalmente em alguns meios eclesiásticos, eram olhadas com pouco apreço, para não dizer desprezo, e, em certo modo, tomadas como vis e indignas, ou próprias dos judeus, o período a que nos reportamos vê e aprecia estas realidades com mais naturalidade e com outros olhos. De tal modo que o dinheiro, tanto económica como moralmente, já não era visto como um instrumento vil e desprezível, nem o que era necessário pagar ou comprar com a moeda era tido como um acto menos digno, mas como um meio fundamental e imprescindível ao desenvolvimento da própria sociedade.

Como é óbvio, não deve ser alheio a esta nova mentalidade um

⁽⁵⁸⁾ Cf. nota supra n.º 8 e P. Michaud-Quantin, *ob. cit.*, p. 48.

certo movimento que por toda a parte irrompe, tomando-se mais notado a partir dos meados do século XI em diante (como, em geral, os historiadores assinalam), na base do qual está uma maior valorização da terra ou dos campos, um considerável aumento da população, o aparecimento de mais e melhores mercados e feiras, o aperfeiçoamento tecnológico com a conseqüente diversidade e apreço dos mesteres, uma mais ampla circulação da moeda, o crescimento das cidades e da vida urbana, o comércio a maior distância, com os seus mercadores, banqueiros, etc.

Não admira, por isso, que ao lado das escolas monásticas ou episcopais, onde os mestres ministravam a ciência e a cultura que, como dom de Deus, jamais poderia ser vendido, aparecessem também as escolas urbanas já preocupadas com o pagamento aos seus mestres. Como não era de estranhar que os próprios mercadores preocupados e envolvidos nos novos problemas quanto ao crédito, contribuíssem para uma maneira diferente de pensar da sociedade e da Igreja, não olhando já o juro apenas como a venda da noite ou do dia pertencentes a Deus, mas também ao homem trabalhador, ou ao mercador, que, pelo seu esforço, o mereceu e ganhou, como os *Manuais de Confissão* se fazem eco ao acentuarem e tranquilizarem os seus penitentes de que todo o salário ou lucro é legítimo, desde que seja recebido *pro labore* ⁽⁵⁹⁾.

Por outro lado, os dois textos em análise oferecem-nos apenas princípios gerais, desconhecendo-se o cenário onde mais frequentemente aconteciam semelhantes casos, se no campo ou, se, de preferência, na cidade. Mas, pelo movimento que o autor imprime ao texto, referindo-se às *soldadas* dos mancebos e aos *jornaaes* dos obreiros, aos *serviços*, etc., sobretudo no primeiro texto, insinua ter

⁽⁵⁹⁾ Cf. J. Le Goff, *ob. cit.*, pp. 165-167. Veja-se ainda G. Duby, *i.s três ordens ou o imaginário do feudalismo*, Lisboa, 1982, pp. 349-354; Aron J. Gurevic, "O mercador", in *O Homem medieval*, de vários autores, sob a direcção de J. Le Goff, Lisboa, 1989, pp. 165-189 e Jacques Bernard, "Comércio y finanzas en la Edad Media, 900-1500", in *Historia Económica de Europa—La Edad Media*, dir. de Carlo M. Cipolla, Barcelona, 1979, pp. 295-361.

presente, além do que se passa no campo, também a própria vida urbana, talvez mais propícia a abusos e a estas situações, enquanto centro privilegiado para o desenvolvimento dos mesteres e das profissões a que o nosso autor largamente dá cobertura em toda a sua obra, principalmente quando aborda, na segunda parte do *das Confissões*, os pecados dos advogados, dos procuradores, escrivães, médicos, mercadores, juizes, doutores, mestres, alvazis, meirinhos, etc.

A atracção das pessoas e das instituições pela cidade não constitui, como é óbvio, uma particularidade ou característica do nosso tempo. Em todos os séculos os centros urbanos foram os locais mais propícios ao comércio, à produção e troca de certos bens, de técnicas, de ideias, cultura, política, da circulação do dinheiro, etc. O que não significa que em certos períodos da história não tivesse sido objecto de um maior desenvolvimento, progresso e fascínio do que noutros, 'omo julgamos ter acontecido, por exemplo, do século XIII em diante, mercê de vários factores.

Nem, neste contexto, foram excepção algumas ordens religiosas, com relevo especial para as Mendicantes, que, sem negar os seus interesses materiais por melhores e maiores proventos ou rendimentos, em ordem à sua subsistência e incremento — o que, por vezes, levou, até, a profundas rivalidades com outras entidades e instituições — compreenderam a força impulsionadora das cidades como lugar privilegiado e imperioso do novo apostolado e missionação.

Assim, não deixam de ser sintomáticas as recomendações de Humberto de Romans (f 1277), geral dos Dominicanos entre 1254 e 1263, no seu livro *De eruditione praedicatorum* (Livro II, cap. 72), para que os seus religiosos prefiram as cidades como centros de pregação do evangelho. Primeiro, porque o auditório seria muito mais numeroso. Depois, porque nas cidades existiam mais pecados (*ibi sunt plura peccata*). Finalmente, porque, atingidas as cidades pela evangelização, esta mais facilmente teria a sua eficaz reper-

cussão nos próprios campos O.

O sentido teológico do trabalho

Mas o que julgamos estar igualmente patente nos dois textos em presença é o reconhecimento do valor e do respeito por uma justa recompensa do trabalho, que a Moral exige seja cumprida, sobretudo quando determina o seu pagamento sem demora ou o da tardança, se for o caso, apoiando-se nas citadas passagens bíblicas e jurídicas bem expressivas.

Como é óbvio, em parte nenhuma do *Livro das Confissões* ressalta ou encontrámos qualquer afirmação sobre o sentido teológico do trabalho e, muito menos, como aparece formulado nos nossos tempos.

Mas que se presente em toda a obra uma preocupação moral e uma atenção diligente à volta dos diversos estados de vida ou dos ofícios ou categorias dos homens de então (já em si bem reveladora de uma diferente valorização do trabalho e de um certo dinamismo e desenvolvimento da época), parece não oferecer dúvidas. M. -D. Chenu, em traços largos e cheios de vivacidade, dá-mos uma panorâmica geral desta viragem ou nova realidade de valores a partir do século XII, em contraste com a Antiguidade e a Alta Idade Média ⁽⁶¹⁾.

(⁶⁰) Cf. Claude Carozzi, "Le monde laïc suivant Humbert de Romans", in *Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, n.º 558, 1274 Année Charnière—Mutations et continui té, Lyon-Paris, 30 Septembre-5 Octobre 1974, Paris, 1977, pp. 233-241. Veja-se igualmente José Mattoso, "Estratégias da pregação no século XIII", in *Fragmentos de uma composição medieval*, Lisboa, 1987, pp. 191-205; J. Le Goff, "La ciudad como agente de civilización, c. 1200 - c. 1500", in *Historia Económica de Europa—La Edad Media*, dir. CarloM. Cipolla, Barcelona, 1979, pp. 78-115, e ainda, do mesmo autor, *Marchands et Banquiers du Moyen Âge*, Paris, 1962; Lester K. Little, *Pobreza voluntária y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid, 1980.

(⁶¹) Existem inúmeros estudos sobre a teologia do trabalho. Para o nosso contexto destacamos: Marie Dominique Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris, 1955 (outrad. port.: *Trabalho e Teologia*, Braga, 1962, pp. 94-100); "La teología del trabajo frente al ateísmo", in *El ateísmo contemporáneo*, IV, Madrid, 1973, pp. 295-309; JoséMaria Guix Ferreres, "La actividad humana en el mundo", in *Comentarios a la Constitución Gaudium*

No entanto, alguns autores defendem que o cristianismo dos primeiros séculos, com base em vários passos da Sagrada Escritura ⁽⁶²⁾ e dos Santos Padres, sobretudo das Igrejas Orientais ⁽⁶³⁾, apresentava já um verdadeiro sentido espiritual e teológico do trabalho, em contraste, portanto, com um posterior e possível obscurecimento na Alta Idade Média.

Ensinava-se então que toda a actividade e esforço humanos, no aperfeiçoamento da matéria, correspondia desde a sua origem e ao longo dos séculos a *um mandato* dado por Deus, já antes do pecado, pelo qual todo o ser humano era chamado a colaborar na obra da criação. Deste modo, o homem, por vontade expressa de Deus e à sua semelhança, transformava-se num criador, enquanto pelo esforço da sua inteligência e pelas suas próprias mãos modelava e continuava a obra divina, procurando no dia a dia modificar as condições de vida e do mundo em que habitava, tentando imprimir os últimos retoques às coisas criadas pelo mesmo Deus.

Daí a importância atribuída ao Gen. 1, 27-28 para se provar que o homem recebera neste sentido a imperiosa missão de trabalhar: *Deus criou o homem à sua imagem... criou-os homem e mulher. Deus os abençoou e disse-lhes: sede fecundos, mui-*

et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual, dir. Cardeal Ángel Herrera Oria, Bac, Madrid, 1968, pp. 267 - 336; Maurizio Flick, "L'attività umana nell'universo", in *La chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino-Leumann, 1966, pp. 581-600; J. Goff, *ob. cit.*, pp. 154-155.

⁽⁶²⁾ Salientamos como principais: Gen. 1,26 - 29; 3. 6. 9.11.14 -15. 20. 24; 2. 4 - 6; 15 e 19 - 20; 1 Tess. 4,10 -12; 2 Tess. 3,10 - 12.

⁽⁶³⁾ Sobre os padres gregos ver S. João Crisóstomo, *Ad popul. ant.* 19,1, Patrologia Grega (PG) 49,139; *In Joan, hom.* 36,2, PG. 59,206; *In Gen. Hom.* 14,2, PG, 53,113; *Thess. hom.* 6,2, PG, 62,430; *In II Thess. hom.* 5,2, PG 62,494. Para Teodoro de Ciro, *Quaestiones in Genesim*, I int. 20, PG 80,104-105. Cf. L. Daloz, *L' travail selon Saint Jean Chrysostome, Pañs*, 1959, pp. 54- 60 e 168 -170. Para S. Máximo, PG91,1084 C, 1.113 B, 1385 B e H. Urs *Von B&Ith&sar, Liturgie cosmique. Maxime le confesseur*, Paris, 1947, p. 212, e M.-D. Chenu, *Trabalho e Teologia*, *cit.*, pp. 123 - 133. Sobre o sentido teológico do trabalho em S. Agostinho, *De Genes, ad litteram Ville IX*, Patrologia Latina (PL) 34, 379 - 381 e cf. V. Capánaga, "Para una teologia agustiniana del trabajo", in *Thomistica morum principia*, I, Roma, 1960, 507 - 510.

tiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. E ainda 2,15: o *Senhor Deus tomou o homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e guardar.* Palavras que insinuam já a natureza imperfeita do homem e do mundo que era necessário aperfeiçoar indefinidamente.

Não é fácil explicar as razões que levaram uma semelhante doutrina (caso não tenha sido apenas a de uma minoria) a ser menos acentuada e desenvolvida, para não dizer silenciada na Alta Idade Média e que, em certo modo, já tinha entrado e fazia parte da tradição.

O peso da correlação entre trabalho e escravatura, as noções de obras servis — *opera servilia*, com toda a conotação que encerram, assim como a antítese trabalho e liberdade, tão características do Alto e do Baixo Império Romano, para não falar já da longa tradição grega, dificilmente se desvaneciam no tempo sem se fazerem ressentir na Alta Idade Média.

Mas neste cortejo de razões não foram apenas os romanos que legaram aos séculos vindouros uma certa desconsideração pelo trabalho ^(M). Talvez igualmente se possam invocar as tradições germânicas donde ressalta o mesmo desprezo pelo valor das actividades económicas, relegando o trabalho para pessoas de condição inferior, já que, pelo seu carácter guerreiro, estavam mais voltados para a exaltação dos feitos das armas.

Sem esquecer os fundamentos contraditórios (pelo menos aparentemente) de uma Teologia do trabalho já a partir dos próximos textos do Génesis 2,15 e 3,17-19, em que no primeiro se salienta que Deus colocou o homem na terra como seu colaborador, para a completar e fazer progredir, e no segundo o condena ao trabalho

^(M) Nesta perspectiva cfr. o sugestivo capítulo de Paul Veyne, "Trabalho e lazer", in *História da vida privada*, vol. I, Ed. Afrontamento, 1989, pp. 123 - 139; J. Le Goff, *Para um novo conceito de Idade Média*, cit., pp. 104 -105 e M.-D. Chenu, *ob. cit.*, pp. 92 -100.

fatigante como pena do pecado original ⁽⁶⁵⁾. Ou ainda o significado dos episódios bíblicos de Abel e Caim ou de Maria Madalena e de Marta, respectivamente símbolos do trabalho rural em prejuízo do progresso urbano e da vida contemplativa em desprimor da vida activa.

Também é de ter em grande conta o forte movimento monástico que perpassou por toda a Europa, graças à protecção do papa S. Gregorio Magno (f 604), à influência dos monges irlandeses de S. Columbano (t 615), os grandes defensores da regra de S. Bento (f 547?), cuja difusão a partir de Cassino foi de tal monta que, como se sabe, levou paulatinamente a urna certa "beneditinização" do mundo ocidental, para a qual contribuiu também mormente S. Bonifácio (t 754), o apóstolo da Germânia, e o reformador da Igreja de França, S. Bento de Aniane (t 821), e tantos outros que se poderiam enumerar ⁽⁶⁶⁾. Obviamente que urna tal corrente monástica, embora não desprezasse o trabalho, mas dada a ambivalência da acção-contemplação, não podia deixar de vincar ou de criar a ideia de que a vida contemplativa era preferível e superior, subalternizando, assim, de certo modo, a vida activa e laical. Pelo que em nada surpreende que o trabalho manual e intelectual fosse olhado, de acordo com a ideologia da época, e até segundo a espiritualidade beneditina, como um simples instrumento de penitência ou como

(⁶⁵) Aludimos ao texto Gen. EI, 17 - 24: "... A terra será maldita por tua causa. Tirarás dela com trabalhos penosos o teu sustento todos os dias da tua vida. Ela te produzirá espinhos e abrolhos, e tu comerás a erva da terra. Comerás o teu pão com o suor do teu rosto... O Senhor Deus expulsou-o do jardim do Éden para que ele cultivasse a terra donde tinhasido tirado". Cf. José Maria Guix Ferreres, <?&.czi.,p. 277eMaurizioFlick,o¿>.czi., p. 597. Veja-se ainda sobre esta temática a perspectiva de A. Gourevitch.L&y *catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 264-275; J. LeGoff,<?¿?. cit., pp. 106-107 e Jacques Heers, *O Trabalho na Idade Média*, Lisboa, 1988.

(⁶⁶) Cf. José Mattoso, "Monaquismo" e "Beneditinos", in *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, e ainda, do mesmo autor, para a Península Ibérica. *Le Monachisme ibérique et Cluny*, Louvain, 1968, e também J. Chelini, *Histoire religieuse de VOccident médiéval*, Paris, 1968, pp. 59-99, M. D. Knowles "Les siècles monastiques", in *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, sob a direcção de L. J. Rogier, R. Aubert e M. D. Knowles, vol. 2—Le Moyen Âge, Paris, 1968, pp. 141 -156.

um meio de fechar as portas às tentações do demónio e da própria ociosidade. Daí que se considerasse a própria teologia do trabalho mais como uma consequência do pecado original, e não tanto no sentido de colaboração com Deus na obra da criação.

Por outro lado, convém frisar que a partir sobretudo do século V, com as invasões bárbaras, a Igreja soube adaptar-se e foi-se germanizando profundamente, enquanto tomou, como seus, para expressar o evangelho, muitos dos elementos mais específicos dos germanos.

Ora, entre os elementos mais característicos destes povos destacamos sobretudo o respeito pelo sagrado e pelo mágico, assim como o sentido de realizações práticas e concretas e a pouca atracção pela abstracção, para além de concepções próprias sobre o direito, a autoridade pública, etc.

Não é, portanto, por acaso, que a Alta Idade Média é o período dos Penitenciais ⁽⁶⁷⁾.

Este sentido do concreto levava os povos germânicos também a identificar o poder com a pessoa, isto é, com o chefe, não sendo de estranhar que uma tal mentalidade tenha favorecido posteriormente a aceitação de uma sociedade tripartida e hierarquizada. De facto, o estado social e económico da Alta Idade Média encontrava a sua expressão nos *oratores* — os homens do culto e da oração, nos *bellatores* — os cavaleiros ou os homens da guerra e nos *laboratores* — os trabalhadores. E se as duas primeiras ordens se aceitavam mutuamente como as mais perfeitas e poderosas, ambas olhavam e consideravam a última, a dos trabalhadores, como inferior e desprezível.

⁽⁶⁷⁾ Cf. Pierre Riché, *Education et culture dans l'Occident Barbare. VI^e - VIII^e siècles*, Paris, 1962, pp. 108 -118; J. Chelini, *Histoire religieuse d Paris*, 1968, pp. 23 - 39 e Y. Congar, *L'Ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, Paris, 1968. Os livros Penitenciais, ou penitências tarifadas, tiveram a sua origem no século VI, na Irlanda e ñas restantes Ilhas Britânicas, e, mais tarde, no continente europeu. Contam-se entre os mais antigos o de Viniano e o de S. Columbano. No século VII, por influencia dos monges irlandeses e anglo-saxões, difundiram-se entre os visigodos e merovíngios (cf. J. - Charles Payen, *ob. cit.*, pp. 27 - 31).

Deste modo, o trabalho ficava também desqualificado e comprometido com a baixeza e a pouca dignidade da ordem de que era próprio, passando a ver-se mais como uma consequência e castigo ou servidão pelo pecado original, e até a própria classe dos trabalhadores como bode expiatório de toda a sociedade. E nem a solidariedade, a harmonia e interdependência que devia reinar entre as três ordens contribuía seguramente para que pudesse pensar de maneira diferente, tanto mais que um tal esquema era fomentado e tinha a cobertura de certos homens da Igreja, senão mesmo da própria Igreja. Pelo menos, se tivermos também em conta que uma tal ideologia encontrava grande sustentáculo na ampla difusão da obra *Hierarquia Celeste*, do Pseudo Dionísio Areopagita, onde a Jérusalem celestial aparece como "Visão da Paz", modelo de toda a harmonia e ordenação terrena, sendo urna tal doutrina aceite e ensinada em toda a Igreja (68).

Além disso, a aristocracia germânica, formada pelos *bellatores*, que baseava o seu poder na guerra e na terra, foi, provavelmente, mais do que a realeza, a força dominante dos Estados bárbaros. E os clérigos, sobretudo os bispos, os *oratores*, provinham, na sua maioria, desta mesma classe, o que, por si só, já bastava para

(68) Sobre a exemplaridade celeste, também como base das três ordens, veja-se G. Duby, *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, Lisboa, 1982, pp. 135 -144 e J. Le Goff, *ob. cit.*, pp. 75-85. Para a enorme influência da *Hierarquia Celeste*, do Pseudo Dionísio Areopagita, através dos séculos, ver a título de exemplo, Pedro Hispano, *Exposição sobre os Livros do Beato Dionísio Areopagita (Expositio librorum Beati Dionysii)*. Fixação do texto, prólogo, introdução e notas do P. Manuel Alonso, S. J., Instituto de Alta Cultura, Centro de Estudos de Psicologia e de Historia da Filosofia anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1957, e ainda Manuel Augusto Rodrigues, *O pensamento teológico e místico de Pedro Hispano—Intérprete e comentador do Pseudo-Dionísio Areopagita* (Separata da Biblos, LVI, Coimbra, 1980); R. Roques, ^MDenys L'Aréopagite (Le Pseudo *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. DI, col. 255, e ainda "La doctrine du Pseudo-Denys", *ob. cit.*, t. III, col. 166; também do mesmo autor, *L'Univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo Denys*, Paris, 1954. Relacionado igualmente com essa temática veja-se ainda o artigo esclarecedor de Yves Congar, "Dois factores dasacralização da vida social na Média do Ocidente", in *Concilium*, Set. de 1969, n.º 97, pp. 48 - 60.

justificar e manter esta situação em que as duas primeiras ordens eram as notáveis, relegando para o terceiro lugar, isto é, para a condição social mais baixa, a ordem dos trabalhadores, os *laboratores*, e concomitantemente o trabalho ⁽⁶⁹⁾.

Porém, o esquema tripartido pressupunha uma doutrina ambivalente. Porque, se por um lado acantonava os trabalhadores numa ordem inferior, a última, por outro, não deixava implicitamente de lhe fazer uma certa consagração ideológica. O que equivalia também a reconhecer-lhe o valor e o direito a um certo estatuto na sociedade. Ora isto levou, talvez, o mundo do trabalho, pouco a pouco, a uma tomada de consciência não apenas da sua importância e utilidade na sociedade, mas também do seu próprio poder económico, social e político e conseqüentemente a uma pressão sobre a ideologia e a mentalidade medievais ⁽⁷⁰⁾.

É óbvio que a passagem deste esquema hierarquizado aos mais diversos campos do trabalho dos mesteres e das profissões, à sua força política e ao próprio valor e respeito por toda a actividade humana (e até ao seu significado teológico de colaboração com Deus), é inseparável de todo o desenvolvimento demográfico, agrícola, comercial, económico, implicando, além disso, e concomitantemente, as necessárias transformações políticas, sociais, religiosas e culturais, sobretudo a partir do século XI em diante. O que significa que foi o mundo do trabalho que, assim como alcançou as liberdades económicas urbanas e até uma maior intervenção política na sociedade, na luta contra certos poderes locais (que em inúmeros casos estavam nas mãos dos bispos, enquanto também senhores das próprias cidades), conquistou, igualmente ou fez descobrir a sua mesma dignidade, pressionando também a Igreja não só para lhe emprestar a sua voz algumas vezes

⁽⁶⁹⁾ Sobre a aristocracia dos bárbaros e o sistema político da nobreza, veja-se René Fédou, *L'Etat au Moyen Âge*, Paris, 1971, pp. 47-67 e J. M. de Cortázar, *Historia de España Alfaguara, II. La época medieval*, Madrid, 1979, pp. 28 - 46.

⁽⁷⁰⁾ Cf. J. Le Goff, *ob. cit.*, p. 115.

em que foi objecto de exploração, mas também para que lhe ditasse o verdadeiro sentido teológico do seu esforço. Isto é, que lhe dissesse, segundo as páginas da Escritura, se todo o seu labor por melhorar as condições da sua vida era bom e correspondia às intenções e desígnios de Deus e se o género humano com toda a sua actividade no universo contribuía para a verdadeira realização do plano providencial de Deus na Historia.

Os *Manuais de Confissão* e as *Sumas dos Confessores* encontram-se entre os melhores testemunhos de resposta aos homens do seu tempo, sem esquecer também os ensinamentos dos grandes teólogos medievos, com destaque para S. Tomás de Aquino.

O doutor Angélico, à questão se o homem foi colocado no Paraíso para que o trabalhasse e guardasse, responde: *Contra todos aqueles que afirmam o contrário está escrito na Sagrada Escritura, Livro do Génesis 2,15: O Senhor Deus tomou o homem e o colocou no Paraíso para que o trabalhasse e guardasse. Estas palavras, como diz S. Agostinho VIII super Genesim ad litt. (C. ML 34,380) podem entenderse de dois modos. Primeiramente, colocou-o no Paraíso para que o próprio Deus trabalhasse e guardasse o homem. Isto é, para o aperfeiçoar na justificação, pois logo que esta cessasse, mediatamente o homem se cobriria de trevas como o ar se obscurece quando se eclipsa a acção da luz. Guardá-lo, então, significaria preservá-lo de todo o mal e corrupção. Em segundo lugar deve entenderse no sentido de que o homem foi criado para trabalhar e guardar o paraíso. Porém, este trabalho não seria penoso, como se tornou depois do pecado, mas agradável, contribuindo para o desenvolvimento das suas qualidades naturais C⁷¹)-*

C⁷¹) Santo Tomás, *Summa Theologica*, I q. 102, a. 3 *In Sent.* d. 17 q. 3 a. 2 a 7. Cf. G. Quadrio, "S. Tommaso e le origini dei lavoro nella Bibbia", in *Thomistica morum principia*, I, Roma, 1960, pp. 481-490. Já no séc. XII este sentido teológico do trabalho tinha sido delineado, não sem mérito para a célebre escola de Chartres. Ver os testemunhos de Guilherme de Conches (f 1154), de Gerhoch Reichersberg, etc., em M.-D. Chenu,

Se esta doutrina, na Alta Idade Média, sofreu, de facto, um certo obscurecimento, a interpretação de Tomás de Aquino representa uma transformação mental e espiritual verdadeiramente impressionante e esta reflexão teológica que nos legou não pode deixar de expressar e de ter presente o progresso das realidades temporais do seu tempo e a forte implantação da Igreja na vida profana e temporal. É possível, portanto, que tal facto tenha, talvez, despertado em certos homens da Igreja uma nova teologia sobre o trabalho manual, intelectual e de todas as actividades materiais, incluindo algumas das mais suspeitas aos seus olhos, como o comércio, o lucro, certas profissões, etc., já que a Igreja de modo nenhum poderia ficar indiferente a todo o surto de progresso que, embora brotasse já no século anterior, mais se fez sentir do século XII em diante.

Além disso, a própria *Ordem Monástica* (e o mesmo se poderá dizer da Igreja Diocesana) tinha-se tomado não apenas num verdadeiro poder espiritual, mas também num autêntico potentado temporal, sendo simultaneamente um produto e um sustentáculo do regime feudal. A sua estrutura económica organizada nos moldes dos serviços administrativos de grande envergadura era o sinal mais evidente e triunfante do estabelecimento da Igreja quanto à sua situação material e da sua afeição pelos bens do mundo. E se, por um lado, podia transparecer como um reduto de ideal da vida cristã, aparecia, por outro, como uma pesada máquina administrativa dotada dos mais diversos poderes e serviços ⁽⁷²⁾.

Por outro lado, estava em marcha toda uma nova apreciação e renascimento da filosofia aristotélica, com primazia para o enal-

La théologie au douzième siècle, Paris, 1957, pp. 44-51 (cfr. principalmente o capítulo "Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique", pp. 225-251, e ainda J. Lo Goff, *Os intelectuais na Idade Média*, Pubi. Gradiva, 1983, sobretudo o tema "A fábrica e o "homo faber", pp. 60-62.

^{C72)} Relacionado com esta forte implantação da Igreja no mundo temporal ver o capítulo "A vida religiosa dos Beneditinos portugueses durante o século XÉI", de José Mattoso, in *Religião e Cultura na Idade Média*, Lisboa, 1982, pp. 147-203 e ainda do mesmo autor *Le monachisme ibérique et Cluny*, Louvain, 1968, pp. 165-193 e 358-360.

tecimento do valor da natureza, de que também o próprio Tomás de Aquino foi o grande arauto e defensor.

Não admira, por isso, que tivessem surgido no seio da Igreja, vindas sobretudo do meio popular, desde o séc. XI a XIV, fortes reacções não só contra a plenitude do poder pontifício, mas também contra o feudalismo eclesiástico e civil. Muitos destes movimentos tomaram até designações diversas como "Pobres de Lião", "Pobres da Lombardia", "Humildes de Génova", "Valdenses", "Amaldistas", "Franciscanos espirituais", "Joaquimitas", etc. A maioria seguia até a lei da pobreza, em reacção ao poder e à riqueza da Igreja. Outros insurgiram-se contra o direito de propriedade privada, mas todos teciam ao clero enriquecido severas críticas e reprovação (73).

Impunha-se, pois, uma reflexão teológica e encontrar um certo equilíbrio ou síntese dos valores mais patentes em todas estas forças que, mais ou menos por toda a parte, pululavam na Igreja.

A doutrina tomista sobre o trabalho parece-nos ser, de algum modo, uma tentativa de resposta e até uma certa coroação, já, de um movimento ou mentalidade em marcha, que, praticamente, se tinha manifestado através de novas instituições religiosas, entretanto surgidas, talvez numa tentativa de estabelecer uma maior harmonia entre a acção e a contemplação.

Podem ter encetado este caminho os próprios Cónegos Regrantes, entre os quais se contam os do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (1132), e, já anteriormente em França (Aisne), os Cónegos Premonstratenses (1121), porquanto olhavam a vida activa com maior apreço e a pobreza já não era seguida como um preceito evangélico de carácter absoluto e radical (74). Também quase

C⁷³) Cf. *Nouvelle Histoire de l'Église* cit. nan. 66, vol. 2—*Le Moyen Âge*, Paris, 1968, pp. 437-449, e *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, II^e-18^e siècles*, Paris, 1968, pp. 171-197 e 203-227.

C⁷⁴) Cf. José Mattoso, "O ideal de pobreza e as Ordens Monásticas em Portugal durante os séculos XI-XIII" in *ob. cit.*, pp. 281-323, mas sobretudo p. 302.

simultaneamente se verifica um maior incremento da Ordem de Cister, que, entre 1113 e 1115, conheceu um maior florescimento com as abadias de La Ferté, Pontigny, Claraval e Morimond e para quem o trabalho, sobretudo dos campos, era altamente valorizado e dignificado. Compreende-se, por isso, que nos finais do século XII tenha surgido o movimento dos Humilhados, constituído por comerciantes e operários que, embora optando alguns por uma vida austera quanto ao matrimónio, todos procuravam a santificação através do trabalho manual, em ordem à construção de uma nova sociedade e de uma Igreja diferente.

E se a esta corrente sobre uma nova valoração da actividade humana no mundo juntarmos o renascimento, para não dizer consagração, da filosofia aristotélica sobre a natureza e de toda a criação, ficava traçado o verdadeiro caminho, não apenas da reabilitação e dignidade do trabalho, mas da sua transformação como uma verdadeira vocação do homem.

Os Pobres como herdeiros

Finalmente, aprez registar os pobres como os mais legítimos herdeiros. Porque, conforme diz o segundo texto, se já não forem vivos o dono da azenha e os seus descendentes, tal restituição deve ser feita aos pobres com o conselho da Igreja. É uma situação para a qual constantemente apela o autor noutros capítulos, citando Graciano: dizem os doutores que, a conselho do bispo, se devem dar aos pobres — *dicta sunt doctorum*. Porque tais bens lhes pertencem — *quorum illa sunt*. Assim, o bispo, pai dos pobres, e a Igreja, sua mãe, devem providenciar e distribuir.

Porque a glória do bispo não é ornar as paredes do templo, levantar as colunas de uma Igreja, embelezá-la de mármore e espelhar, dotá-la de brilhantes talhas douradas, mas providenciar às carências dos pobres — *Non parietes templi ornare, sed paupe-*

ribus providere, gloria episcopi est (75).

Esta sensibilidade da Teologia Moral medieva pelos pobres é tão impressionante que o autor já no cap. 25 do *Livro das Confissões* tinha recorrido igualmente a Graciano (Dist. 86, c. 21) para acentuar a grave responsabilidade para com o pobre em grande necessidade e míngua, alertando gravemente os homens do seu tempo: alimenta o que morre de fome — *pasce fame morientem*, porque se o não alimentas, mata-lo — *si non pavisti, occidisti* (76).

Talvez esteja aqui a razão mais profunda da obrigação do pagamento do salário a quem trabalha e se desgasta ao serviço de quem enriquece.

É longo o percurso e longínqua a distância desta tão inquietante proposição.

Partiu de Ambrosio (77).

Foi condignamente evocada e frisada em plena Idade Média. Anselmo insistiu na sua relevância. Graciano concedeu-lhe foros de Lei no seu Decreto. Tomás de Aquino tomou-a como um mandamento (78). O autor do *Livro das Confissões* repensou-a e recorda-a aos penitentes, vindo, finalmente, a ser consagrada *ipsis verbis* numa das páginas da *Gaudium et Spes*, do Concílio do Vaticano II (79).

JOSÉ ANTUNES

Ç⁵) Baseamo-nos no seguinte texto completo que Graciano transcreve: C. LXX3. *Non parietes templi ornare, sed pauperibus providere, gloria Episcopi est.*

Item Hieronymus *ad Nepotianum de Vita Clericorum.*

Gloria Episcopi est pauperum inopiae providere: ignominia Sacerdotis est propriis studere divitiis. Natus in paupere domo... Multi aedificant parietes, et columnas Ecclesiae subtrahunt marmore nitent, auro splendent laquearia, gemmis altare distinguitur, et ministrorum Christi nulla electio est... etc. {*Corpus Iuris Canonici emendatum, et notis illustratum, Gregorii XIII. Pont. Max. Jussu editum, Libro VII Decretalium et Jo. Pauli Lancelotti institutionibus adauctum.* Tomus Primus. Augustae Taurinorum, MDCCXLV, ex Typographia. Causa XII, q. II, C. LXXI, p. 618).

C⁷⁶) *Corpus Iuris Canonici, cit., Dist., LXXXVI, C. XXI, p. 262.*

C⁷⁷) É o próprio Graciano que transcreve o texto de Ambrosio na referida Dist. LXXXVI, C. *ob. cit.*, p. 262 e onde se fazem referencias a Anselmo, Policarpo, etc.

C⁷⁸) Santo Tomás, II-II q. 32, q. 5.

(79) Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n.º 69.

APÊNDICE

I

*O quinquagesimo sexto. Do retymento dos jornaaes e das soldadas e de todo o merecido. Dos senhores e dos serviçaaes de como som ben aviydos. De alguus serviçaaes que non merecem gualardom**

¹Outrossi se reteve as soldadas aos mancebos, ou os jornaaes aos obreiros ou parte deles ou se lhes perlongou as pagas deles, contra suas voontades deles.¹ ² E faça-lhes enmenda de todo o seu e da tardança.³ XIII j. q. V. c. Non sane.⁴ Ca muyto defende Deus estas cousas en na sua ley.⁵ Levj. XIX. C. Non morabitur, etc. Et Thobie. III j. c. Quicumque tibi etc. Et Jacobi. ultimo. C. Ecce merces etc.⁶ Esso meesmo dos que moraron con el a ben fazer quaes quer que sej am. Se lhes deu g alardon segundo seu poder e segundo o serviço que lhe fezeron ex. de testamentis. C. Relatum et. Licet⁷. E segundo o tempo que lhe serviron ca estas cousas som de oolhar e veer en nos serviços. E ha mester o confessor en taaes cousas conselho de Deus e de homeens boôs e sabedores se per si non o sabe julgar.⁸ Ca a adur achamos senhores e serviçaaes ben avinidos e pagados os servidos dos serviços e os serviçaaes dos galardões.⁹ E porque os embarga a cobiiça e a sanha, a adur se conhescem nunca ben en confisson.

(?)¹⁰ in psalmo. Super cecidit ignis et non viderunt solem, et in glosa.¹¹ E porende ha hy periigo para o confessor. Onde faz mester conselho saão e non nomeando nem descobrindo pessoa nenhua por a palavra nem per geesto quando demandar o conselho.¹² Outrossi conven demandar e perguntar en confisson, aos que serven con qual enteencion serviron e se achegaron ao senhor. Ca muy tos se chegam aos senhores por se defenderem da justiça, ou por fazer mal, ou por haver alguu poder, ou por se vingar, ou por manter alguma honra de seus estados, ou por emparar e defender o seu, ou por seer defendidos dos que lhes fazem mal, mays que por outro serviço boon fazer. E estes non merecem galardón, como aqueles que se achegam por boon serviço fazer, e fielmente servir ao senhor en as cousas que forem sua prol. E alguns destes merecem mays pena que galardón.

j. q. I. C. Sunt nonnulli et in glosa.¹³ Ca alguuns fezeron a seus senhores serviços desaguisados. E alguuns lhes fezeron dano dando lhes ajuda contra a sahude das almas. Onde esto todo fica en alvidro do confessor e el parentes que conselho ponha. Ca non se devem estas cousas poer en escripto. por os perijgos que som muytos en muytas escripturas.

(Martín Pérez, *Livro das Confissões*, Primeira Parte, cap. 56—Biblioteca Nacional de Lisboa, *Colecção Alcobacense*, Cód. CCLI/377)

II

O quinquagesimo septimo. Das maquias que negam os que vão moer.

Conven outrossi ao confessor que demande e pergunte aaquele ou aaquela que se a el confessa. Se furtou maquias en nas acenhas quer fosse seu o pan que moya, quer de outrem. Ca teudo he de as tomar ao dono da acenha ou aaquele ou aaquelas que a aquele tempo haviam daver ou aos seus herdeyros e se eles non som vivos, de o aos proves con conselho da egreja ou se non ha hy herdeyros. E esso meesmo se as mandou, ou consentio a outrem furtar quando enviava o seu pan ao moynho. E se disser alguu que as furtou por a medida que tinham os moleyros mayor de dereyto, e que se quiser entregar do que lhe levaron en esta maneyra. Dize lhe tu que paramentes se o sabe de certo, por tal que non fique enganado per sospey ta. Ca sospeytanon he sabedoria, ou ca sospey tar non he saber. E manda lhe que prove aquela medida se he dereyta ou non, ca posto que seja assi como ele diz, defende lhe que de ali adeante, que non faça entrega per si. ca se faz sen mandado da justiça. E soem se de fazer taaes entregas, mays con cobijça de furtar, que de tomar o seu. E outrossi tomam aas vegadas mays que o seuhe e demays dizem mentiras jurando e ficam perjuros, porende defende lhes taaes entregas fazer e façam penitencia das juras e das mentiras e dos outros peccados que por taaes occasioões e a azos fezerom. E se de certo non o s abe. s. que aquela medida era mayor de dereyto tome quantas maquias furtou segundo a postura que com os moleyros pos. E se disser alguu que foy enganado, ca tomavam os moleyros grande maquia muyto mayor de dereyto, e que por esso se quiso entregar, dize lhe tu que desto non pode seer certo, ataa que non fosse julgado per os officios da justiça, que fizessem tal taxaçon, e per juizo de homeens boões. E porende ponha sua alma en salvo entregando o que levou ca os moleyros se o leveron. levassem con Deus. Esto todo he dicto, por que diz o dereyto, etc. de clerico excommunicato ministrante. C. Illud domino. Que en nas cousas duvidosas devemos tomar o que he mays seguro. E acharas adeante mays dos moleyros, como e de que cousas devem seer amoestados.

(Martín Pérez, *Livro das Confissões*, Primeira Parte, cap. 57 — BNL, *Col. Alcobacense*, Cód. CCLI/377)