

## ARTIGOS LIVRES

### *“Sobre mim venham enchentes da graça”: confissão e arrependimento em um manual de devoção setecentista*

Eliane Cristina Deckmann Fleck<sup>1</sup>  
Mauro Dillmann<sup>2</sup>

**Resumo:** O manual *Mestre da Vida* que ensina a viver e morrer santamente, escrito pelo dominicano português João Franco, no século XVIII, visava à orientação dos fieis católicos quanto a conduta moral e religiosa que deveriam observar durante a vida e nos momentos que antecediam a morte, para garantirem a salvação de suas almas. Além de sua ampla circulação na Europa e no Brasil ao longo do século XVIII, o *Mestre da Vida* contou com inúmeras reedições até o final do século XIX, o que parece apontar para a ratificação das orientações para a instrução doutrinária propostas pelo dominicano João Franco. Neste artigo, nos detemos, especificamente, no sacramento da confissão e nas orientações que deveriam ser seguidas pelos fieis e pelo confessor para sua adequada realização.

**Palavras-chave:** confissão, manual de devoção, salvação da alma.

**“Sobre mim venham enchentes da graça”: confession and repentance in a devotion manual from the seven hundreds**

**Abstract:** The manual *Mestre da Vida* que ensina a viver e morrer santamente, written by portuguese Dominican João Franco, in the eighteenth century, aimed for the orientation of the Catholic believers regarding the moral and religious conduct they should keep to during life and in the moments preceding death, so as to ensure the salvation of their souls. Other than its wide circulation in Europe and in Brazil throughout the eighteenth century, *Mestre da Vida* had countless re-editions until the end of the nineteenth century, which seems to indicate the

<sup>1</sup> Eliane Cristina Deckmann Fleck é Doutora em História pela PUCRS (Porto Alegre, RS), com a Tese “Sentir, adoecer e morrer – sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII”. Professora da Graduação e do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS (São Leopoldo, RS), pesquisadora do CNPq e integrante dos Grupos de Pesquisa “Jesuítas nas Américas”, “História das Religiões e das Religiosidades” e “Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo ibero-americano”. Email: [ecdfleck@terra.com.br](mailto:ecdfleck@terra.com.br)

<sup>2</sup> Mauro Dillmann é Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo/RS. Possui Graduação em História pela Universidade Federal de Pelotas (2003) e Mestrado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2007), integrando o GT História das Religiões e Religiosidades/Anpuh-RS e o Grupo de Pesquisa-CNPq, “Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo ibero-americano”. É professor da FURG, Rio Grande, Rio Grande do Sul. Email: [maurodillmann@hotmail.com](mailto:maurodillmann@hotmail.com)

ratification of the orientations for doctrinal instruction proposed by Dominican João Franco. In this article, we detain ourselves, specifically, in the sacrament of the confession and in the orientations that should be followed by the believers and by the confessor for its proper fulfillment.

**Keywords:** confession, devotion manual, salvation of the soul

*Recebido em 13/07/2014 - Aprovado em 29/08/2014*

## **Introdução**

Na Europa do século XVIII, especialmente na Península Ibérica, a publicação de literatura religiosa – manuais de devoção, catecismos, missais, compêndios, breviários, obras edificantes – foi muito profícua, atendendo aos interesses de religiosos e leigos, ávidos pela instrução cristã sobre modos de devotar e de conduzir suas vidas moralmente, visando à salvação de suas almas.

Estas obras ingressavam no Brasil, através de aquisições feitas tanto por leigos, quanto pelo clero secular e pelas ordens religiosas, com destaque para os jesuítas. A Fazenda Santa Cruz, no Rio de Janeiro, por exemplo, possuía um conjunto de livros tanto para serem utilizados em rituais litúrgicos, quanto para atenderem aos anseios da comunidade cristã (RIBEIRO; SANTOS, 2013, p. 145). Os manuais de devoção integravam, portanto, os acervos de seminários, colégios, irmandades e bibliotecas de ordens religiosas, favorecendo a propagação de instruções católicas para uma vida santa. No século XIX, com a vinda da Corte e a instalação da Imprensa Régia, a publicação e a divulgação de obras com conteúdos religiosos foi ampliada consideravelmente (ALGRANTI, 2004, p. 202).

Este artigo se propõe a analisar as orientações para uma adequada prática da confissão por fiéis católicos que se encontram em um manual de devoção do século XVIII. Trata-se do manual intitulado *Mestre da Vida que ensina a viver e morrer santamente* (FRANCO, 1882 [1731]), escrito pelo padre dominicano português João Franco,<sup>3</sup> no século XVIII, e republicado inúmeras vezes, devido ao grande sucesso editorial, até o final do século XIX.<sup>4</sup> A edição que analisamos neste artigo foi publicada em Portugal, em

<sup>3</sup> Algumas edições de *Mestre da Vida* atribuem a autoria a João Franco, Joam Franco e João de Castro. Sobre esta grafia dos nomes em diferentes edições da obra, ver FLECK; DILLMANN, 2013. O dominicano João Franco era português e chegou a exercer a função de Prior do Convento da ordem em Lisboa, além de ter sido também confessor e consultor do Santo Ofício (SILVA, 1860, p. 378). Segundo a historiadora portuguesa Ana Cristina Araújo, Franco desfrutou de muita “fama”, devido ao seu “carisma”, à distinta capacidade de pregação e ao sucesso da obra *Mestre da Vida* (ARAÚJO, 1997, p. 164).

<sup>4</sup> Publicado desde 1731, o manual alcançou a vigésima edição em 1762 (RODRIGUES, 2005, p. 63). O exemplar analisado neste artigo data de 1882 e se encontra no acervo do *Memorial Jesuíta*, vinculado à Biblioteca da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS/RS. Nele, lamentavelmente, não há qualquer informação relativa ao número da edição do exemplar que consultamos. Suas reimpressões, por um período de

1882, inserindo-se no contexto de proliferação e circulação deste tipo de literatura entre a Europa e o Brasil.<sup>5</sup>

Embora não se trate de uma obra exclusivamente dedicada à confissão, seu conteúdo era útil para a orientação da conduta dos fiéis católicos – considerada a mais adequada – antes, durante e depois deste sacramento. Portanto, identificar e analisar a importância atribuída pelo autor da obra *Mestre da Vida* ao sacramento da confissão para a salvação, bem como do confessor para sua correta realização são os objetivos deste artigo.

O manual de João Franco foi publicado, originalmente, sob o formato de um livreto, o que facilitava o seu manuseio e leitura, o que pode explicar a ampla difusão que teve, não apenas entre clérigos eruditos, mas entre padres e leigos. Suas reimpressões, sob tamanhos e preços diversos, facilitaram a leitura individual e coletiva, bem como o compartilhar das orientações e interpretações entre leitores e ouvintes. No Prólogo de *Mestre da Vida*, João Franco chegou a apontar as razões para a reimpressão do manual, destacando a sua aceitação pelo público, a utilidade da obra e as bênçãos por ele produzidas (FRANCO, 1882 [1731], p. v).

Mas vários são os fatores que parecem explicar o sucesso que o manual do dominicano Franco teve após sua divulgação. Na França, segundo Dominique Julia (1999, p. 96), já desde o século XVII, esse tipo de literatura vinha sendo “maciçamente editada”, publicada com regularidade<sup>6</sup> por livreiros que eram, eles próprios, “com

---

mais de 150 anos, parecem atestar a importância que teve para a Igreja Católica, não somente no século XVIII, mas nos seguintes. Embora a edição de 1882 não possua o mesmo número de páginas da que circulou em 1731, ano de sua primeira edição, constatamos que o seu conteúdo permaneceu praticamente inalterado. O mesmo não pode ser dito dos textos dos prólogos destas duas edições, que apresentam significativas diferenças, decorrentes, com certeza, de decisões tomadas pelos editores ao longo dos anos. Esclarecemos ao leitor, que toda vez que referirmos o ano da edição da obra aqui consultada [1882], em seguida, informaremos o ano da primeira edição [1731]. O uso que fazemos da edição oitocentista do manual [1882] se justifica pelo fato de a mesma integrar acervo de biblioteca brasileira e por constituir-se em indicativo da circulação desta literatura – e, portanto, da potencial apropriação das orientações por seus leitores, embora em contextos diversos – até o final do século XIX. Além das orientações relativas ao sacramento da confissão – temática que será abordada neste artigo –, o manual traz, além dos *modos de devotar* a Virgem (FLECK; DILLMANN, 2012), descrições dos pecados capitais, que procuravam atemorizar e, assim, alterar as condutas dos fiéis católicos (FLECK; DILLMANN, 2013).

<sup>5</sup> O manual *Mestre da Vida* foi, inclusive, utilizado no Brasil Colonial como guia para as práticas de exorcismo. A historiadora Laura de Mello e Souza, assim se referiu ao mesmo: “Os exorcismos de frei Luís de Nazaré realizados em Salvador e em partes do interior baiano se revestem das insignias do exorcismo tradicional: o frade atua por meio dos manuais – o *Mestre da vida*, do obscuro dominicano fulano Franco (...)” (SOUZA, 2009, p. 158).

<sup>6</sup> Delumeau calculou “em 75% pelo menos a proporção das obras religiosas na produção tipográfica entre 1445 e 1520”, sendo que neste período, foram publicadas “*A Imitação*, as *Bíblia dos pobres*, o *Espelho da humana salvação*, a *Ars moriendi*, a *Vita Christi*, de Rudolfo Cartusiano, e numerosas outras obras de piedade, já divulgadas em manuscritos”, que “cedo conheceram uma extraordinária difusão”. *A Imitação*, por exemplo, foi impressa em diversas línguas, umas sessenta vezes, antes de 1500 (DELUMEAU, 1989, p. 77).

frequência intimamente ligados a uma ordem ou a uma congregação, um seminário, uma corrente espiritual”. Em geral, os manuais devocionais instruíam os cristãos quanto aos modos de devotar a Deus, a Jesus Cristo, aos santos e às inúmeras representações da Virgem Maria. Tais práticas devocionais implicavam em orações, em exercícios de caridade e no comportamento moral dos fiéis em diversas ocasiões do cotidiano. Neste gênero de obras religiosas, todos os ensinamentos da doutrina cristã visavam à salvação da alma, mediante a eliminação das culpas e a preparação para a morte.<sup>7</sup>

Ao longo do século XVIII, obras de teologia moral, sermões, manuais de confissão, manuais de devoção e de meditação espiritual ganharam destaque, substituindo os comentários das Sagradas Escrituras que predominaram na centúria anterior. Além disso, neste mesmo período, a Igreja Católica, incentivou os membros do clero a possuírem livros de teologia moral e a formarem seu próprio acervo, que, em conformidade com as exigências das ordenanças eclesiásticas e com os princípios contrarreformistas, deveria ser composto por obras destinadas a “alimentar a reflexão dos homens de Deus para que melhor enquadrem suas ovelhas” (JULIA, 1999, p. 96).

Na Europa do século XIX, a literatura religiosa continuou sendo relevante, tanto para religiosos, quanto para os cristãos mais devotos, que buscavam incorporar normas de conduta aprovadas e recomendadas pela Igreja. Segundo Corbin (2008, p. 57), havia, à época, não apenas uma elite de católicos, que, por ter frequentado internatos religiosos ou seminários, estava habituada a ler livros de piedade, mas também populações fervorosas, que haviam adotado uma espiritualidade e moral tridentina.<sup>8</sup>

Por ter circulado em diferentes espaços e regiões da Europa e, também, no Brasil, o manual *Mestre da Vida* deve ter, certamente, contribuído para a promoção de sensibilidades religiosas<sup>9</sup> entre homens e mulheres, que, através da confissão, buscaram

---

<sup>7</sup> Interessante destacar, brevemente, os pontos principais da soteriologia católica: A *ars vivendi* (a arte de viver), determinava que o sujeito passava à eternidade do mesmo modo como vivia; a *non posse non peccare* (o pecado é inevitável), determinando a inexorabilidade do pecado, mas a possibilidade de todos virem a ser perdoados; a *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa* (tudo é culpa minha, minha bem merecida punição), determinando a responsabilidade humana por suas ações e pelas penas a serem pagas em vida ou após a morte; a *extra ecclesiam nulla salus* (não há salvação fora da Igreja), determinando a confiança na Igreja e nos seus sacramentos como meios inevitáveis para garantir a salvação; o *caelum, purgatorium, infernus* (céu, purgatório, inferno), determinando o local da alma após a morte, dependendo do seu estado; a *ars moriendi* (arte de morrer), destacando a necessária busca de ajuda para morrer bem; o *ora pro nobis* (rogaí por nós), destacando a necessidade dos vivos orarem pelos mortos (EIRE, 2013, p. 145-146).

<sup>8</sup> Relativa ao Concílio de Trento (1545-1563). Em Portugal, assim como na Espanha, a moral tridentina e a reforma intelectual do clero e dos costumes da população foram facilmente acolhidas. Os portugueses, segundo Ronaldo Vainfas, num Alvará de 1564, recomendavam a observância das determinações conciliares, de tal modo que os sínodos adaptariam as constituições da Igreja lusitana às resoluções do Concílio de Trento (VAINFAS, 1989, p. 13; ZANON, 2009).

<sup>9</sup> Por sensibilidade religiosa, entendemos as emoções de ordem religiosa, experimentadas pelos indivíduos, expressas através de palavras, imagens e sons. As sensibilidades não devem ser tidas apenas como experiências internas, subjetivas e privadas, mas também como discursos emotivos que produzem efeitos externos,

livrar-se dos pecados e, assim, garantir a salvação de suas almas.<sup>10</sup> No âmbito da América Portuguesa, aliás, o conteúdo doutrinário de tal literatura cristã não era desconhecido dos leitores brasileiros e nem dos autores que a produziam. Já desde o século XVII, se produzia poesia sacra no Brasil, com destaque para o poeta Gregório de Matos, que, no poema “Ato de contrição, depois de se confessar”, transcrito abaixo, refletiu sobre pecado, culpa e arrependimento.

Bem não vos amo, confesso,  
Várias juras proferi,  
Missa inteira nunca ouvi,  
A meus pais não obedeco,  
Matar alguns apeteço,  
Luxurioso pequei,  
Bens do próximo furtei,  
Levantei falsos às claras,  
Desejei mulheres raras,  
Cousas de outrem cobicei.

Para lavar culpas tantas  
E ofensas, Senhor, tão feias,  
São fontes de graça cheias  
Essas chagas sacrossantas;  
Sobre mim venham as santas  
Correntes do vosso lado;  
Para que fique lavado  
E limpo nessas correntes,  
Comunicai-me as enchentes  
Da graça, meu Deus amado (MATOS, 1995, p. 19).

É, considerando, justamente, os indícios de circulação do manual *Mestre da Vida*, tanto no século XVIII, quanto no século XIX, que propomos algumas reflexões sobre a apropriação que foi feita das instruções nele divulgadas (CHARTIER, 2002a).<sup>11</sup> Deve-se,

---

traduzidos e evidenciados, materialmente, a partir da reação que provocam nos sujeitos (FLECK, 2006, p. 218-219).

<sup>10</sup> Para tratar das concepções de confissão que circularam através de livros devocionais, adotamos, preferencialmente, os pressupostos teórico-metodológicos de Jean Delumeau e para a análise das práticas de escrita e leitura do período, nos valem de Roger Chartier. Acreditamos que a conjugação destes pressupostos possibilita-nos especular e discutir, com maior propriedade, sobre a apropriação e a circulação das concepções de confissão – e, conseqüentemente, de arrependimento – presentes no manual de João Franco.

<sup>11</sup> Reiteramos que o manual de João Franco teve sua primeira edição no século XVIII, portanto, em um momento que a historiografia convencionou chamar de Antigo Regime. Não desconhecemos que a edição que analisamos neste artigo data do Oitocentos, publicada, portanto, em um contexto bastante distinto daquele em que foi elaborado e divulgado pela primeira vez. Foi, justamente, a localização desta edição do manual, publicada em outra conjuntura europeia e americana, que nos levou a refletir sobre a permanência das

é verdade, ter presente que a leitura, como processo dinâmico, apresenta, também, elementos de criação e de originalidade, não existindo uma única possibilidade de entendimento e de usos pelos leitores, que se encontram condicionados ao interesse social e pelo contexto. É preciso, ainda, considerar que da leitura emanam as subjetividades dos leitores, e que, portanto, inúmeras são as possibilidades de apropriação, traduzidas em combinações, invenções e transformações (CERTEAU, 1994, p. 262).

O alcance social das leituras e interpretações destas instruções religiosas esbarrava no limitado letramento, tanto da população europeia do século XVIII, quanto, em maior grau, da população luso-brasileira, entre o final do XVIII e início do XIX.<sup>12</sup> Aqueles que liam Gregório de Matos, certamente, também liam ou tinham algum contato com literatura religiosa. Circulando no Brasil, os manuais de devoção tinham suas ideias e recomendações apropriadas tanto pelos leitores, quanto pelos ouvintes católicos, pois muitos se instruíam religiosa e moralmente, mediante leituras feitas em voz alta por padres ou familiares (CHARTIER, 1994, p. 98). Aqueles que possuíam livros de orientação religiosa, frequentemente, os retomavam e os reliam, evidenciando uma de suas finalidades, que era a de *acompanhar* os leitores, instruindo-os a qualquer momento do dia. Este aspecto, aliás, foi observado por Roger Chartier (2002b, p. 102-103), que, ao analisar a publicação de romances na Europa, entre o século XVI e o XVIII, constatou que estes devem ter sido frequentes “do mesmo modo que o texto sagrado” o foi. Este último, por sua natureza, possibilitava não somente “releituras incessantes”, mas, também, o acompanhamento dos “tormentos e [d]o cotidiano”, tornando-se, assim, “um guia para a existência”.

A temática da confissão<sup>13</sup> tem sido abordada por teólogos e historiadores, que, em sua maioria, se debruçaram, principalmente, sobre manuais devocionais do período

---

concepções de confissão e de arrependimento, bem como sobre a longevidade das orientações aos confessores presentes no *Mestre da Vida* de João Franco.

<sup>12</sup> Márcia Abreu (2011), analisando inventários *post-mortem* de moradores do Rio de Janeiro, entre o final do XVIII e início do XIX, buscou identificar quem eram os leitores do período. Constatou que eram indivíduos de segmentos sociais que contavam com boa situação financeira. Acomodados nas estantes dos gabinetes destes leitores, estavam, de modo expressivo, livros religiosos, tais como “Conduta de Confessor”, “Novo testamento”, “História sagrada”, “Um dito devoções de Santa Bárbara” e “Um dito Horas Marianas”. Já Ronaldo Vainfas (1989, p. 317), analisando a atuação de inquisidores no Brasil Colonial, destacou que em Minas Gerais, o cirurgião Lucas da Costa Pereira, acusado de nefando pela Inquisição no século XVIII, perdeu todos os seus bens, dentre os quais se encontravam três livros, dois de Medicina e um de moral, escrito por Larraga, *Prontuário de Teologia Moral, muito útil e necessário para todos os que se quiserem expor para confessores*.

<sup>13</sup> Dentre a produção historiográfica já produzida sobre a temática da confissão, cabe destacar alguns trabalhos como os de DELUMEAU, 1991; LE GOFF, 1980; FERNANDES, 1995; RÁBANOS, 2006; MACEDO, 2009.

medieval.<sup>14</sup> Neste artigo, destacamos, justamente, as particularidades do *Mestre da Vida*, um manual de devoção que, tendo sido escrito no século XVIII, foi reeditado e circulou na Europa e no Brasil até final do XIX. Certamente, João Franco recebeu influências de outros religiosos que se dedicaram à escrita de manuais de devoção, tanto dos que o antecederam, quanto de contemporâneos seus. Dentre elas, poderíamos destacar a inegável contribuição do padre, também dominicano, Luís de Granada – autor de “Compêndio da doutrina Cristã” e “Guia de pecadores, e exortação à virtude”, por quem o próprio Franco expressou sua admiração, ao afirmar que, entre os portugueses, Granada “viveu, ensinou e morreu” (FRANCO, 1882 [1731], p. 93). Mais do que referir e discutir evidências de intertextualidade no texto do manual, nosso maior propósito será o de identificar e analisar as razões da importância atribuída pelo dominicano João Franco ao sacramento da confissão e às instruções para “*Viver e Morrer Santamente*” que deveriam ser observadas pelos confessores, vinculando-as ao contexto português setecentista.

### ***Sobre a confissão e o manual Mestre da Vida***

Analisar o tratamento e o destaque dado à confissão neste manual de devoção setecentista é compreendê-la no contexto das ideias religiosas que circulavam no século XVIII e das sensibilidades religiosas próprias do catolicismo ocidental, razão pela qual abordaremos, inicialmente, os seus significados para a cristandade e as interpretações que a historiografia, a teologia e a filosofia já fizeram deste sacramento.

Foi no IV Concílio de Latrão, em 1215, com evidentes objetivos pastorais, que a Igreja Católica impôs a todos os fiéis a prática da confissão anual obrigatória (DELUMEAU, 2003, v.1, p. 373),<sup>15</sup> uma verdadeira “técnica de direção das almas” (CHEVALIER, 2012, p. 50). A partir de então, a confissão era realizada com a admissão dos pecados, mediante exame de consciência (CHEVALIER, 2012, p.50),<sup>16</sup> perante um confessor, para o recebimento do perdão divino. Esse perdão tornava-se mais acessível

---

<sup>14</sup> Desde que a confissão tornou-se prática obrigatória para os cristãos, uma “nova safra de manuais para confessores” foram escritas. Eram as *Summae Confessorum*, que “colocavam ao alcance do padre comum, de forma acessível e abrangente, um compêndio enciclopédico de leis e ensinamentos da Igreja sobre todas as questões morais”. As *Summae* “listavam e discutiam pecados e os métodos de lidar com eles, em seguida especificavam as perguntas a serem feitas, e, portanto, forneciam um código moral coerente e aplicável para a sociedade” (RICHARDS, 1993, p. 39).

<sup>15</sup> Além de confessarem-se, obrigatoriamente, uma vez ao ano, os cristãos eram estimulados a realizarem a confissão toda vez que comungassem ou tivessem consciência de estarem em pecado mortal (SARTIN, 2013, p.81).

<sup>16</sup> O exame de consciência “implica o exercício da volta do pensamento para dentro de si mesmo objetivando a expiação, a vigilância de si por si mesmo, a culpabilização, a mortificação – tem que doer para purificar! Tudo tem que ser vasculhado: os movimentos do espírito – pensamentos, sentimentos, lembranças – e os movimentos da matéria – as ações, as tentações, as intenções” (FILHO, 2008, p. 144).

na medida em que o pecador tivesse o seu merecimento, o qual, por sua vez, dependia da penalidade determinada e cumprida.<sup>17</sup>

Segundo Duby (2001, p.19), desde o século XI, quando eram elaboradas as modalidades de administração da penitência,<sup>18</sup> os padres deveriam forçar os pecadores à confissão e submetê-los à tortura, para que reconhecessem suas faltas e sentissem vergonha. Nesse período, muitos “manuais de confissão” foram escritos e, “na maioria das vezes, susceptíveis de uma dupla utilização, pelo padre e pelo fiel”. A função destes manuais era a de ensinar, didaticamente, como administrar e receber a penitência, bem como fazer o “exame de consciência” (DELUMEAU, 2003, v.1, p. 381; ROUILLARD, 1999).

De acordo com a Igreja Católica, a prática de sacramento da confissão envolve a remissão dos pecados perante um padre, que concede o perdão divino mediante uma penitência.<sup>19</sup> O sacramento da penitência implicava o arrependimento que os fiéis

---

<sup>17</sup> O filósofo Michel Foucault, ainda na década de 1970, trouxe importantes contribuições para a reflexão sobre a importância da confissão para a tradição cristã. Para Foucault (2011 [1980], p. 168), “o Cristianismo é uma confissão”, e esta como um modo pelo qual o indivíduo pode estabelecer uma relação consigo mesmo e produzir uma série de operações sobre seu corpo, seus pensamentos e sua conduta (FOUCAULT, 2006). É definida, ainda, como “a verdade do próprio pecador, a sinceridade de seus sentimentos, a autenticidade de seu remorso, a realidade de seus propósitos de não mais recomeçar. [Sendo], portanto, o afloramento à superfície da verdade profunda da alma” (FOUCAULT, aula de 13 de fevereiro de 1980, Apud CHEVALIER, 2012, p. 48). Na civilização ocidental, a confissão pode ser tomada, ainda, como o modelo de produção de um discurso sobre a verdade de cada indivíduo. É nesse sentido, conforme Kleber Prado Filho (2008, p. 145), “que Foucault afirma que o cristianismo inventou a ‘interioridade’, à medida que interiorizou a verdade e construiu um novo tipo de relação do sujeito consigo (...) que exige uma ‘volta para dentro de si mesmo’, no sentido de descobrir a verdade sobre si”. O discurso confessional “produz efeitos não naquele ao qual é dirigido, mas naquele mesmo que fala”. Portanto, quando se fala em “confissão”, deve-se considerar um “conjunto imbricado de saberes e práticas relativos à subjetividade, colocados numa relação de incitação recíproca, onde o ato de verbalização, o exercício do discurso em relação a si mesmo, gera um conhecimento sobre o sujeito”.

<sup>18</sup> Sucintamente, a penitência é entendida como um dos sacramentos de reparação dos danos causados, geralmente, à doutrina cristã e a Deus. Genericamente, é possível dizer que na Europa católica do medievo, como destacou Jeffrey Richards (1993, p. 38), a penitência (e a confissão) “garantiam o controle eclesiástico e a disciplina do laicado, mas também propiciavam uma válvula de escape para o sofrimento individual derivado de uma consciência de culpa”. Entre os séculos VI e XIII, ela passou a ser “uma questão arbitrária, aplicada segundo o discernimento do padre”, com base em “livros detalhados de penitência”: os penitenciais. Estas obras eram “produtos da experiência”, na medida em que “listavam as questões que se esperava aparecessem nas confissões, e que os próprios autores haviam encontrado”. Importante, no entanto, destacar que enquanto a confissão era uma revelação dos próprios pecados, a penitência era a penalidade a ser cumprida, após ter sido determinada pelo confessor. Cumprir a penitência, a fim de livrar-se do pecado, passava, necessariamente, pela confissão, e ambas, portanto, estavam atreladas. Essa breve diferenciação será considerada ao longo do texto, embora o objetivo de análise deste artigo seja, de fato, a confissão.

<sup>19</sup> A confissão pode ser também percebida como um ritual permeado por uma relação de poder, uma vez que aquele que se confessa, o faz a alguém, que, investido de autoridade, avalia, julga, pune, perdoo, consola e reconcilia, constituindo-se em um ritual, onde apenas a enunciação, independentemente de suas consequências externas, produz modificações intrínsecas em quem a cumpre (FOUCAULT, 1988 [1976], p. 82-83). Percepção similar é a de Birman, para quem a confissão seria “a tecnologia fundamental para a construção de si mesmo, pela qual enunciar em palavras para o outro, de maneira contrita, as máculas da sua alma, isto é, as suas culpas e pecados, seria o

expressavam em relação aos seus pecados e poderiam se manifestar internamente, através da dor, ou externamente, diante dos castigos aplicados ao corpo ou das privações. A obtenção da salvação da alma passava, necessariamente, pela eliminação dos pecados e tal eliminação ocorria através da penitência que podia ser em forma de castigo da carne ou de martírio, buscando imitar a vida de Jesus Cristo (FLECK; DILLMANN, 2013).

A penitência – tida como um sacramento fundamental e contínuo ao longo da vida – era, também, aplicada aos enfermos que se encontravam sujeitos à morte repentina (CUNHA, 1998, p. 07), fazendo parte da reforma individual e interior dos cristãos que, após demonstrar arrependimento, purificavam e curavam suas almas, sob a orientação espiritual eclesial. Após Trento, a necessidade dos fiéis realizarem essa reforma interior foi valorizada, afirmando-se ainda mais a confissão, o exame de consciência e a penitência, para que houvesse, de fato, uma “relação mais estreita entre os preceitos cristãos e católicos e as suas práticas” (FERNANDES, 2001, p. 407).

Na década de 1960, ao tratar da “celebração da penitência”, o Concílio Vaticano II resgatou uma referência ao termo “confissão” feita na sessão XIV do Concílio de Trento, *De sacramento Paenitentiae*, o que parece reforçar a continuidade e a observância do rito tridentino:

A confissão das culpas faz parte do sacramento da Penitência; procede do verdadeiro conhecimento de si mesmo diante de Deus e da contrição dos pecados. Todavia, este perscrutar íntimo do coração e a acusação exterior devem ser feitos à luz da misericórdia de Deus. A confissão exige no penitente a vontade de abrir o seu coração ao ministro de Deus, em ordem ao juízo espiritual, por meio do qual ele, agindo na pessoa de Cristo, pronuncia, em razão do poder das chaves, a sentença de remissão ou de retenção dos pecados.<sup>20</sup>

O exame de consciência, a confissão – que previa o arrependimento e o firme propósito de não mais pecar, por amor a Deus ou por medo do inferno, e a penitência – eram, na época moderna, os meios que a Igreja Católica dispunha para incutir medo nos fiéis e legitimar o seu discurso salvacionista.<sup>21</sup> Disposto a salvar sua alma do inferno,

---

caminho obrigatório para a ascensão purificadora de individualidade em direção à transcendência divina” (BIRMAN, 2000, p. 83).

<sup>20</sup> Celebração da Penitência, Ritual Romano, Reformado por decreto do Concílio Ecumênico Vaticano II e promulgado por autoridade de S. S. o Papa Paulo VI, Conferência Episcopal Portuguesa. Disponível em <http://www.liturgia.pt/rituais/Penitencia.pdf>. Acessado em 16/06/2012.

<sup>21</sup> No Brasil setecentista, estes discursos se faziam presentes, por exemplo, nas cartas pastorais redigidas pelos bispos. Esse foi o caso de Mariana, Minas Gerais, no século XVIII, conforme análise de Alcilene de Oliveira, que percebeu nos relatos de dom Frei Manuel da Cruz e de dom Frei Domingos da Encarnação Pontével, um estímulo à realização de penitências para conter a ira divina, afastar a ação demoníaca e, assim, garantir a

diante da certeza da morte, o cristão via-se obrigado a imputar culpas a si mesmo,<sup>22</sup> arrepende-se, penitenciar-se e confiar no perdão que viria a ser concedido. É isto que se pode constatar em uma análise das orientações do *Mestre da Vida*, na medida em que elas reafirmam o papel da Igreja como uma instituição que *requer* a confissão, que domina o processo e que avalia os pecados enunciados pelo pecador.<sup>23</sup> Mas, afinal, qual é o conceito de confissão apresentado pelo manual? Quais os argumentos que Franco empregou para convencer seus leitores sobre a importância do ato de confessar-se?

São seis as instruções para a confissão que João Franco propõe no manual: as “essenciais para a confissão”, a “integridade da confissão”, os “pecados de pensamento”, as condições de “nulidade da confissão”, o modelo de “oração para antes do exame” e o “exame dos pecados principais e mais vulgares”.

Em relação às partes essenciais da confissão, João Franco (1882 [1731], p. 47) elencou a “contrição de coração”, a “confissão de boca” e a “satisfação de obra”. A contrição de coração, o remorso, o arrependimento deveriam vir pela “dor dos pecados” e pelo “firme propósito” de correção, como um sentimento sobrenatural, soberano e universal, a partir do qual o pecador deveria rechaçar as próprias culpas e abominar todos os pecados cometidos. Já a “confissão de boca” devia vir acompanhada de um detalhado “exame de consciência”, a partir dos mandamentos e da consideração dos defeitos do cristão, com “aquele cuidado que pede o negócio da maior importância”, isto é, a salvação da alma. O exame de consciência era fundamental para que a confissão não fosse considerada sem efeito, pois “faltando este devido exame há sempre esquecimentos que, por procederem de negligência gravemente culpável e não de defeito da memória, não escusam ao penitente e fica por esta causa a confissão nula e ele obrigado a repeti-la” (FRANCO, 1882 [1731], p. 47), motivo pelo qual, a última parte essencial da confissão

---

salvação das almas. Neste período, a penitência era, segundo Patto, “vertical, individualista e privada, insistindo quase que exclusivamente no perdão de Deus e no mérito pessoal” (OLIVEIRA, 2002; PATTO, 2013, p.11).

<sup>22</sup> O *Auto da Alma*, escrito por Gil Vicente, no século XVI, parece exemplificar esta obrigação do pecador, na medida em que a “alma”, ao dialogar com o representante da Igreja, reconhece suas faltas e assume sua culpa: “Não sei pera onde vou /sou selvagem, /sou uma alma que pecou / culpas mortais /contra o Deus que me criou [...] E por minha triste sorte / e diabólicas maldades [...] Sou a triste, sem mezinha, /pecadora obstinada, /perfirosa; /pola triste culpa minha, / mui mesquinha, /a todo o mal inclinada /e deleitosa”. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000106.pdf> Acessado em 22.05.2012.

<sup>23</sup> Segundo Jean Delumeau, o entendimento do pecado – para o Cristianismo – está na ideia de oposição da vontade do homem à vontade de Deus, que se manifesta por atos exteriores, por pensamentos e sentimentos. Seria uma desobediência voluntária do homem a um preceito divino, tal como foi apresentado, no Antigo Testamento, o pecado de Adão (DELUMEAU, 2003, v.1, p. 358). Já Sebastián, destaca que o pecado “ha sido definido en la religión cristiana como la transgresión de la ley al no querer seguir el hombre el plan establecido por Dios. Tiene el pecado dos componentes que ya Santo Tomás de Aquino fijó en el abandono de Dios (aversio a Deus) y la vuelta desordenada a las criaturas (conversio ad creaturam). El término pecado viene del latín *peccatum* y sirve para designar algo negativo aplicado a la ética” (SEBASTIÁN, 1992, p. 65).

era “a satisfação de obra”, ou seja, a aceitação – de boa vontade – de tudo o que ordenasse o confessor.<sup>24</sup>

Apresentados os aspectos essenciais da confissão aos leitores, Franco (1882 [1731], p. 47) passa a dissertar sobre a sua “integridade”, que dizia respeito ao “número certo de pecados” cometidos, para que a confissão fosse considerada “inteira”. Em casos de esquecimento, os fiéis poderiam informar, com auxílio de suas lembranças, os seus “dez pouco mais ou menos” pecados ou poderiam confessar “por tanto tempo em ódio contra uma ou mais pessoas” ou “em desejo de gozar desta ou daquela mulher e tive estes atos tantas vezes no dia ou na semana”.<sup>25</sup> Confessar-se, portanto, não previa apenas a enunciação das faltas cometidas contra Deus, mas as circunstâncias e as intenções em que elas haviam ocorrido, ou, ainda, o escândalo que haviam causado. Neste caso, vale citar o exemplo utilizado por Franco:

Pedro furtou alguma coisa da igreja para comprar armas a fim de matar a Paulo e gozar da mulher deste; porquanto semelhante obra inclui furto, sacrilégio, homicídio e adultério. Pelo mesmo motivo se deve declarar a qualidade da cúmplice nos pecados contra o sexto preceito: se é casada, virgem, solteira, parenta, religiosa.

<sup>24</sup> A 15ª edição de *Mestre da Vida*, de 1750, trazia os “avisos para a satisfação ou penitência que dá o confessor”, destacando que “há três castas de obras penais, com que mais principalmente podemos satisfazer a Deus, que são jejuns, esmolas e orações: porque como nós principalmente ofendemos a Deus com três coisas, ou com o corpo, ou com a alma ou com a fazenda, justo é, que com estas mesmas cousas lhe satisfaçamos; com a esmola, lhe satisfazemos com a fazenda; com o jejum e mortificações, lhe satisfazemos com o corpo; e na oração, lhe satisfazemos com a alma” (FRANCO, 1750, p. 105-106).

<sup>25</sup> Interessante destacar que João de Franco se valeu dos pecados da ira e da luxúria – que podem ter sido escolhidos por serem os mais comuns dentre os relatados pelos fiéis – para exemplificar a necessidade da confissão. Na França do século XVI, segundo a historiadora Natalie Davis (2001, p. 122), as mulheres eram dadas à ira, à fúria e à raiva, mas eram os homens os mais violentos: “Não que no século XVI se pensasse que as mulheres estivessem imunes a esse pecado mortal. Não existe raiva maior que a de uma mulher”, diz o *Eclesiastes*, convenientemente anunciando manuais de caça às bruxas como o *Malleus maleficarum*. A mesma questão é abordada de modo mais ponderado por Sêneca, e também por Calvino, que em seu comentário ao *De clementia*, afirma: ‘Onde não há força para causar dano, há loucura cega, falta de equilíbrio, fúria e gritos’. A esposa violenta é representada em provérbios, histórias e canções, e gravuras do século XVI mostram o pecado da ira, trazem ataques de fúria tanto de mulheres como de homens. (...) As mulheres teriam no útero muito sangue colérico (...) “A raiva das mulheres, no entanto, era aceita em poucas circunstâncias. Na teoria clássica dos humores, o homem era quente e seco, e podia ser levado pela feroz bilis amarela tanto à fúria de um assassinato como às intensas paixões da guerra. A mulher era fria e úmida, sua ira era intensificada pela fleuma, acomodada pela melancolia. (...) Se irrompia em violência, a ira de uma mulher podia ser aceita em casos excepcionais, como em defesa dos filhos ou da religião, num motim por alimentos ou num levante religioso, ou em defesa de seu país. No entanto, os derramamentos de sangue *legítimos* ficavam, em sua maioria, nas mãos dos homens”. Em relação à luxúria, qualquer prazer carnal que fosse contra a natureza e frustrasse o propósito natural do sexo – entre os quais estava a masturbação – era tido como pecado. Jean Gerson, um teólogo de destaque na França do século XV, escreveu um tratado sobre a escuta das confissões de masturbação, no qual recomendava banhos frios, autoflagelação e boas companhias (RICHARDS, 1993, 42). Eram, portanto, os pecados da ira e da luxúria os que mais preocupavam a Igreja e que ocupavam a maior parte do trabalho dos confessores.

Também se deve confessar o *escândalo* pelo qual as nossas culpas servem de exemplo para as dos outros; as *circunstancias que dentro da mesma espécie agravam notavelmente*, v.g. furtar um cruzado ou duzentos; matar um homem por ira repentina e briga não pensada ou por ódio antigo ou premeditado, etc.; e finalmente *o mau costume* de pecar; porque varia o juízo do confessor e estão em diferentes estados o que peca por costume e o que peca por uma vez (FRANCO, 1882 [1731], p. 48, grifos nossos).

O pecado confesso, reconhecido e enunciado receberia, assim, diferentes interpretações pelo confessor, a partir das circunstâncias em que havia sido praticado, havendo, conseqüentemente, uma gradação das culpas, segundo as intenções e as “malícias” do pecador. Assim, furto, sacrilégio, homicídio, adultério, cumplicidade, escândalo seriam tidos como mais ou menos graves, dependendo da interpretação do confessor, cujas atribuições veremos na sequência. Mas, não apenas o pecado praticado era condenado e motivo para confissão de culpa entre os cristãos, também os pecados de pensamento podiam ser perigosos, obrigando o pecador a “cuidar muito da guarda de sua alma” e a evitar os maus pensamentos (FRANCO, 1882 [1731], p. 49).

Informados sobre as partes da confissão, da gravidade dos pecados – praticados ou circunscritos ao pensamento – e das penitências a que estavam sujeitos, os leitores eram, também, instruídos quanto às situações que implicavam na anulação da confissão. Sete eram os casos mais comuns em que as confissões poderiam vir a ser anuladas e o pecador, obrigado a repeti-las. Vejamos:

- 1º. Quando ele mentiu na confissão em matéria de pecado mortal.
- 2º. Se de propósito calou algum pecado sabendo que era mortal ou como tal o reputava; porque se o soube depois da confissão basta que se acuse disto sem ser necessário repeti-la;
- 3º. Se havendo tempo que não se confessou, não examina bem a consciência.
- 4º. Quando não teve propósito de sair do pecado, v. g. do ódio, amor desonesto, etc.
- 5º. Quando o penitente está excomungado e não procura primeiro a absolvição.
- 6º. Quando o confessor não tem jurisdição para absolver ou está impedido.
- 7º. Quando confessor e penitente são ignorantes e na confissão havia embaraços que nenhum deles soube resolver (FRANCO, 1882 [1731], p. 49,50).

Como se pode constatar, a confissão poderia vir a ser anulada quando o fiel tivesse mentido, silenciado sobre algum de seus pecados, deixado de examinar sua

consciência e expressado a vontade de permanecer no pecado e de permanecer na excomunhão, cabendo ao confessor torná-la sem efeito. Em situações como esta, o autor do *Mestre da Vida* recomendava que o penitente buscasse “para a sua alma um bom médico, assim como o buscaria para o seu corpo se estivesse gravemente enfermo, pois de outra sorte é buscar guia para o inferno”. (FRANCO, 1882 [1731], p. 50).

Distanciando-se do “guia para o inferno” e guiado por um bom confessor, o fiel deveria iniciar o exame dos pecados com uma oração,<sup>26</sup> procedimento que não apenas evidencia seu entendimento que o autor do manual tinha do sacramento da confissão, mas também sua consciência das dificuldades envolvidas no reconhecimento dos próprios pecados pelo pecador:

Ó Deus de *misericórdia*, tende  *piedade* de mim pecador. Eu tenho pecado; e se disser outra coisa sou um mentiroso e não há em mim verdade. Os vossos olhos sempre atentos sobre mim vêem tudo quanto tenho de imperfeito e criminoso e os meus pecados não vos são escondidos. Fazei que eu os conheça; pois *quem conhece os delitos de si próprio?* E fazei que eu conheça o número, a enormidade e tudo quanto me é necessário conhecer para os confessar com sinceridade e detestá-los com eficácia. Dando-me o conhecimento dai-me também o ódio e a detestação. Formai em mim o pesar de os haver cometido e o propósito de nunca mais os cometer. Dai-me o *espírito de penitência*; e quebrando a dureza do meu coração *façei sair dele lágrimas de arrependimento* assim como em outro tempo tendo feito no deserto tocar o rochedo o mudastes em fonte de água viva. E para que as lágrimas que eu derramar diante de vós formem um banho saudável que cure e vivifique a *minha alma misturai-as com as lágrimas* e sangue que Jesus Cristo vosso Filho tem por mim derramado; e atendei a elas *acendendo no meu coração o fogo do vosso amor*. Eu desejo, ó meu Deus, amar-vos muito para que me *perdoeis os meus pecados* (FRANCO, 1882 [1731], p. 50,51, grifos nossos).

Esta oração revela a importância atribuída à piedade – no sentido de compaixão divina –, demonstrando que o exame de consciência não era apenas uma exigência da Igreja, mas, também, uma vontade de Deus, a quem se rogava e em favor de quem eram repudiadas as práticas e os sentimentos pecaminosos. Ela reforça, ainda, a centralidade ocupada pelo sacramento da penitência na vida dos cristãos, uma vez que, através do

---

<sup>26</sup> A oração devia ser uma constante na vida de todo cristão. No século XVII, o padre Manuel Bernardes, segundo Sartin, se mostrava indignado “com o fato de, durante a confissão, os fiéis leigos se desculparem de não praticar a oração, um por se dizer ocupado, outro por se pecador, casado e não se querer meter com santidades” (SARTIN, 2013, p.90).

“espírito de penitência”, reafirmava-se o catecismo tridentino,<sup>27</sup> segundo o qual “tudo o que de santidade, de piedade e de religião foi conservado na Igreja (...) deve ser atribuído, em grande parte, à confissão” (FRANCO, 1882 [1731], p. 51). Se a santidade e a piedade eram atribuídas à Igreja, eram também estimuladas entre os fiéis e os religiosos, empenhados na busca da perfeição. É, justamente, o êxito nesta busca que torna tão “necessário conhecer [os “meus” pecados] para os confessar com sinceridade e detestá-los com eficácia”. O anúncio dos próprios erros, o reconhecimento das culpas e a demonstração com “lágrimas de arrependimento”<sup>28</sup> – visando ao perdão de Deus e à salvação da alma – constituem-se de procedimentos que evidenciam a compreensão de confissão difundida pelo dominicano Franco no manual *Mestre da Vida*.

As dificuldades enfrentadas pela Igreja em relação à confissão estavam justamente vinculadas à fraqueza humana em reconhecer os próprios pecados, pois como dizia a oração, “quem conhece os delitos de si próprio?” Para tal, o manual instruía sobre os “exames dos pecados principais e mais vulgares”, tomando como base a observância – ou não – dos mandamentos, de forma que o pecador examinasse sua consciência para o momento da confissão. As ideias expressas por João Franco também são exemplares sobre aquilo que os confessores ouviam ou desejavam ouvir dos fiéis no instante da confissão.

Sobre o primeiro mandamento, “honrarás a um só Deus”, Franco instruía os leitores a examinarem sua consciência para verificar se, em algum momento de sua vida, ouviram “hereges ou incrédulos”, leram livros “sem licença”, ignoraram a doutrina cristã, deixaram de confiar em Deus, desprezando as verdades necessárias para a salvação, tiveram “ódio, desgosto, desprezo, preguiça ou negligência grave”, profanaram igrejas, acreditaram em sonhos, usaram malefícios e adivinhações e praticaram cerimônias vãs e supersticiosas (FRANCO, 1882 [1731], p. 52, 279).

<sup>27</sup> O *Catecismo Romano* (1566) lembrava que todos os clérigos deviam exortar os fiéis a se ocuparem com eficácia e cuidado na “penitência interior do ânimo”, chamada de virtude. Esta penitência interior viria com a vergonha, somente demonstrada com a insistente confissão (FERNANDES, 2001, p. 429). Percebe-se, portanto, que a confissão era condição básica para a penitência, seguida de outros elementos também essenciais: contrição, absolvição e satisfação, ou seja, o cumprimento da penitência (GERALDO, 2012, p. 28-29).

<sup>28</sup> A expressão “lágrimas de arrependimento”, que designa orações *pro petitione lacrimarum*, é empregada desde o século X e XI. No século XII, as lágrimas “são o pão da alma arrependida: elas extinguem o fogo das paixões, sufocam os vícios, apagam os pecados, amolecem o coração, irrigam os bons propósitos, fecundam as virtudes, atraem misericórdia e a benevolência de Deus” (DELUMEAU, 2003, v.1, p. 373). Ao analisar a presença das concepções cristãs de doença e morte na sensibilidade dos indígenas Guarani na Província Jesuítica do Paraguai, no século XVII, Eliane Fleck (1999, p. 247) percebeu que nas Cartas Ânua, os jesuítas empregavam – de forma recorrente – expressões como “*bañado en lágrimas*”, “*con lágrimas de dolor y arrepentimiento*” e “*torrentes de lágrimas*” para indicar o “*remordimiento de conciencia*” e as “*manifestações dos sentimentos de emoção individual e coletiva dos indígenas Guarani*”. Fleck buscou em Huizinga o significado atribuído a estas “*lágrimas na doutrina católica, que as apresenta como “as asas da oração”, “o vinho dos anjos” e os melhores “sinais de devoção extraordinária”.*

Diante do segundo mandamento, “não jurarás o seu santo Nome em vão”, as culpas estariam evidenciadas se o cristão tivesse jurado em falso, criado maldição sobre si (*o demônio me leve se isto não é assim*), praticado alguma coisa má ou tivesse quebrado juramento de coisa justa (FRANCO, 1882 [1731], p. 53, 279).

Considerando o terceiro mandamento, “guardarás os domingos e as festas”, o fiel deveria avaliar se trabalhou ou fez outros trabalhos aos domingos ou dias de festa; se empregou, nestes dias, exercícios injustos; se profanou ou realizou ações criminosas e escandalosas; se deixou de assistir a missa ou o fez sem atenção e sem respeito; se deixou de confessar anualmente; se deixou de comungar na páscoa; se realizou confissão nula e se deixou de jejuar nos dias determinados ou, ainda, de pagar o dízimo.

Quanto ao quarto mandamento, “honrarás a teu pai e a tua mãe”, o cristão devia examinar se “desobedeceu ou obedeceu com repugnância, desprezou, amaldiçoou, afligiu voluntariamente, não socorreu, desejou algum mal grave a seus pais”; se fez zombaria, murmurou ou não cumpriu os legados deixados por sua morte.<sup>29</sup> Atitudes próprias de pais para com seus filhos também foram consideradas, o que incluía “tutores, párocos, mestres e outros superiores”: “se o pai (ou mãe) deixou de alimentar a seus filhos, de os corrigir ou instruir nas coisas necessárias para a salvação”, se maltratou sem causa ou violentou (FRANCO, 1882 [1731], p. 54, 279).

Sobre o quinto mandamento, “não matarás”, Franco traz muitos exemplos de transgressões cotidianas: “se matou ou quis matar, feriu, ameaçou, injuriou, desafiou”, se desejou a morte ou um mal grave, se teve inveja, ódio, “se comeu coisas que sabia serem gravemente prejudiciais à sua saúde”, se concorreu para o aborto, se “se embebedou”, se não evitou a “bebedice” (sic) de alguém convidando para beber vinho (FRANCO, 1882 [1731], p. 55, 279).

Franco (1882 [1731], p. 56, 279) tece, ainda, considerações sobre dois outros mandamentos, o sexto – “guardarás castidade” – e o nono – “não desejarás a mulher do teu próximo”. Em relação a estes preceitos, o cristão deveria ter clareza “se pecou contra a castidade por pensamento, desejos, vistas, palavras, cantigas, escritos ou ações”. Se, eventualmente, leu “certos livros” ou assistiu a “algumas assembleias”, se “concorreu para alguém os cometer, levando cartas, convidando, induzindo, usando de trajas desonestos, dando ou vendendo pinturas obscenas”, se “os casados não (...) guardaram a ordem natural ou de alguma maneira impediram o fruto da geração” ou se houve “ajuntamento” com parentes, dentro dos graus proibidos.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> O manual de confissão *O espelho de um pecador*, de 1470, deixava claro aos penitentes que queriam fazer um exame da própria consciência: “Deixastes de oferecer orações, dar esmolas e celebrar missas para os parentes falecidos? Estão são pecados contra o quarto mandamento” (EIRE, 2013, p. 141).

<sup>30</sup> Ao analisar a prática do aborto na América Portuguesa do século XVIII, a historiadora Mary Del Priore (1993, p. 297) verificou que a obra *Método prático de hacer fructuosamente confesión general*, de Manuel de Arcediaga,

Sobre o sétimo – “não furtarás” – e o décimo mandamentos – “não cobiçarás as coisas alheias” – o exame devia considerar se “furtou com violência ou engano alguma coisa”, se “esta era sagrada ou relíquia de muita estimação”, se “causou dano grave nos bens alheios”. O exame previa, ainda, que fossem avaliadas as usuras praticadas, os lucros ilícitos em compras e vendas ou a realização de empréstimos, bem como o não pagamento de dívidas ou do salário dos criados. Descumprir os preceitos deste mandamento era cair no pecado da avareza: “se sem precisão pediu esmola; se não a deu aos pobres, se tem demasiado apego às riquezas, se deseja injustamente os bens do próximo ou com prejuízo dele” (FRANCO, 1882 [1731], p. 57, 279).

Em relação ao oitavo mandamento, “não levantarás falsos testemunho”, o cristão deveria examinar sua consciência em busca de mentiras e faltas graves, da revelação de segredos, da pretensão de encontrar defeitos alheios, “perguntando-os, abrindo cartas, vigiando”, com a intenção de julgar e suspeitar do próximo.

Recorrendo a situações cotidianas de infrações aos mandamentos da “Lei de Deus” e de comportamentos contrários aos pregados pela Igreja, Franco elaborou instruções de modo que o leitor não somente reconhecesse a importância da confissão para a salvação, como também do conhecimento e do discernimento de um bom confessor.

### ***O confessor e a direção das almas***

A figura do confessor – diretor ou pai espiritual – surgiu no século IV, nos meios monásticos medievais, cabendo a ele exercer a função de juiz que “interroga, investiga e pronuncia a sentença, depois de avaliar os pecados” (DELUMEAU, 2003, v.1, p. 371). A recomendação da frequente prática de exame de consciência, instituída a partir do século XIII, permitiu ao confessor “julgar os conhecimentos religiosos dos fiéis” e “catequizar estes últimos durante o interrogatório e o diálogo com os penitentes” (DELUMEAU, 2003, v.1, p. 374). Já na época moderna, principalmente a partir do século XVII, a figura do confessor ganhou crescente destaque, passando a ser venerado como um santo, enquanto sua paróquia passou a ser percebida como sua família espiritual, superando as solidariedades terrenas e familiares (ARIÈS, 2000, p. 97).<sup>31</sup>

A crescente importância do confessor na Europa Ocidental da época moderna pode ser atestada na quantidade de manuais publicados com o propósito de instruir os religiosos quanto ao sacramento da confissão. Em 1572, logo após Trento, o bispo Carlos

---

não apenas condena o aborto, como traz também os modos indicados para seu controle e as punições – as penitências – que incidiam sobre os seus praticantes e que poderiam variar de três a cinco anos de duração.

<sup>31</sup> No século XVI, o teólogo francês protestante João Calvino (1509-1564), criticou os padres confessores, acusando-os de transformar confissões de seus fiéis em “histórias divertidas”, e frei Benedicti expressou sua preocupação em relação à constatação de que muitos deles “se comprazerem delas” (DAVIS, 2001, p. 166).

Borromeu publicou – em italiano – *Exortações aos confesores*, que foi impresso na França até, pelo menos, 1657. No século XVII, Francisco de Sales publicou – em francês – *Instruções aos confesores*, com o fim de orientar os confesores no aconselhamento dos fiéis. Já no século XVIII, o napolitano Afonso de Ligório – fundador da congregação dos Redentoristas e tido como “doutor da confissão” – publicou a obra *Prática del confessore* – que alcançou 118 edições – e dois manuais, intitulados *Recomendações aos confesores para a direção das almas devotas* e *O confessor enviado para as confissões das pessoas do campo* (ROUILLARD, 1999, p. 69-70).

Na obra *A confissão e o Perdão*, Jean Delumeau (1991, p. 26-34) analisa inúmeros manuais e apresenta as virtudes necessárias em um confessor, que deveria ser paciente, doce, atencioso, encorajador, afável, benevolente e caridoso. Além disso, deveria agir como médico que acolhe um doente da alma, como um juiz confiado por Deus e como um pai tranquilizador. No final do século XVII, as conferências eclesíásticas que a diocese de Amiens realizou para tratar da penitência reforçaram a conduta esperada de um confessor:

Vemos confesores que, ao invés de ouvir seus penitentes com paciência e doçura, irritam-se contra eles: o que faz com que estes esqueçam ou encubram uma parte de seus pecados. O confessor deve ouvir passo a passo [minuciosamente] com uma grande paciência e uma grande atenção o penitente (DELUMEAU, 1991, p. 24).

Ao longo do século XVIII, período de constantes reedições do manual *Mestre da Vida* – um “método para a direção das almas” –, reafirmou-se a importância da sabedoria e da prudência em um “piedoso e zeloso confessor”, ao qual se opunha um confessor desatento e ignorante, que poderia – por sua negligência – encaminhar a alma de um penitente ao inferno. Se para Delumeau (1991, p. 31-38), o trabalho do confessor se aproxima do realizado pelo obstetra, cabendo a ele, “ao longo do difícil parto da confissão”, o cuidado de não traumatizar o penitente, começando por fazer “perguntas anódinas, ou ao menos proceder por interrogações sabiamente graduadas”, ajudando, sustentando, encorajando o pecador; e, mesmo quando fosse preciso adiar a absolvição, “despedi-lo sempre com ‘doçura’”, para Chavelier (2012, p. 51-53), o confessor era um indivíduo moralmente “superior”, um mediador, um “poder exterior” que forçava e submetia o pecador a dizer a “verdade”. Condição fundamental para que pudesse ser concedida a misericórdia de Deus, que assegurava a felicidade eterna aos contritos dispostos à observância da boa conduta cristã (PIERONI, 2007, p. 03).

Um caminho “racional” (sic) para garantir a salvação era achar um confessor virtuoso e experimentado,<sup>32</sup> que pudesse ser consultado “com frequência” sobre as penitências necessárias e úteis ao pecador que desejasse vencer as tentações, destruir os “hábitos criminosos” e domar as paixões, através da carne (FRANCO, 1882 [1731], p. 29). O manual *Mestre da Vida* de João Franco não chega a relacionar comportamentos tidos como ideais em um confessor, dedicando-se a instruir os leitores para que tivessem seus próprios confessores, dentre religiosos de elevada virtude e com experiência para a aplicação das penitências úteis e necessárias.

É possível que o próprio João Franco tenha sido um confessor, já que religiosos dominicanos, carmelitas e jesuítas eram muito procurados para exercerem esta função junto à nobreza e à realeza.<sup>33</sup> No *Mestre da Vida*, o dominicano propõe que o pecador se auto-infligja mortificações, ou seja, sacrifícios dedicados a Deus, como recurso virtuoso para a salvação, aludindo que “quem quer ser santo, deve desejar as penas para si, e as glórias para Deus” (FRANCO, 1882 [1731], p. 27). A ideia de sofrimento e de abnegação remetia à vida humilde de santos e, uma vez que João Franco tinha por objetivo “ensinar a viver santamente”, os indivíduos deveriam realizar atos meritórios e sacrifícios físicos e espirituais.<sup>34</sup> Estes últimos dividiam-se, nas palavras de Franco, em “mortificações interiores” e “mortificações exteriores”. As “mortificações exteriores” eram aquelas penitências contra “a carne”, como os jejuns, disciplinas e cilícios, que auxiliariam a combater paixões e hábitos nocivos.<sup>35</sup> Já as “mortificações interiores” eram aquelas que contradiziam “os nossos espíritos e desejos” através de um “grande retiro” ou uma “vivíssima lembrança do fogo do Inferno” (FRANCO, 1882 [1731], p. 30).

---

<sup>32</sup> Na América Portuguesa, nem todos os padres confessores parecem ter sido virtuosos, como nos revela Vainfas (1989, p. 222-223), ao tratar da Inquisição no Brasil Colonial e das revelações sobre os “maus confessores”. Diz o historiador que “a confissão sacramental (...), obrigatória e periódica, funcionaria na Colônia (...) como ante-sala de numerosos processos inquisitoriais. Na visitação do século XVI, encontramos vários indivíduos que, orientados por confessores – sobretudo jesuítas –, procuravam a mesa inquisitorial para relatarem suas “opiniões erradas” sobre fornicação, casamento e celibato, embora muitos viessem já absoltos e penitenciados espiritualmente do confessionário. (...) De mecanismo expiador dos pecados e reconciliador do fiel com Deus, a confissão sacramental transformava-se, então, em fonte de outras confissões, não mais íntimas e espirituais, senão externas e criminais, isto é, feitas na mesa do santo tribunal e usadas como prova judiciária de delitos contra a Igreja. E paradoxalmente, parece ter sido essencial o papel dos confessores no desvendamento de inúmeros solicitantes – justamente os que, maculando a pureza do sacramento, agarravam as penitentes no próprio ato da expiação. Vários dos que ouviam confissões de mulheres outrora provocadas por ‘maus confessores’ não hesitavam em mandá-las delatar os colegas de ofício às autoridades inquisitoriais, funcionando suas acusações como raiz de diligências e processos contra os chamados solicitantes”.

<sup>33</sup> Na França, em 1603, os jesuítas assumiram o cargo de confessor do rei – antes ocupado pelos dominicanos – e, assim, permaneceram até 1764 (ROUILLARD, 1999 p. 72).

<sup>34</sup> Essa entrega dos sujeitos às mortificações era, segundo Delumeau (2003, v.1, p. 567), efeito dos incessantes exames de consciência, do pensamento sobre a morte e da exposição dos indivíduos a uma culpabilidade.

<sup>35</sup> Geralmente, tais penitências eram acompanhadas de choros, gemidos e auto-humilhações (CHEVALIER, 2012, p. 52).

Percebe-se que o bom confessor era aquele que aconselhava e direcionava de modo ideal os pecadores na realização das suas mortificações, das suas penitências. Nas orientações religiosas de João Franco, a autopunição deveria ir de encontro às vontades do corpo e aos desejos da alma, sacrificando suas más inclinações – externas e internas – a partir da consideração dos possíveis sofrimentos eternos da alma.<sup>36</sup> Como já destacamos em outra ocasião “a glorificação da alma passava pela purificação do corpo, que exigia dor física, privação de prazeres e sacrifícios da carne, ou seja, de penitências, de reconciliações com Deus e da eliminação das condutas sociais e morais condenáveis” (FLECK; DILLMANN, 2013, p. 312).

A boa confissão – e, conseqüentemente, o arrependimento – estava, segundo Delumeau (1991, p. 26-34), condicionada ao trabalho bem executado do confessor, que deveria “ser ‘doce ao corrigir’, ‘prudente ao instruir’, ‘caridoso ao punir’, ‘afável ao interrogar’, ‘amável ao aconselhar’, ‘discreto ao impor a penitência’, ‘suave ao escutar’, ‘benigno ao absolver’”, questão que aprofundaremos a seguir.

### ***Orientações para uma boa Confissão***

Pensar as instruções do *Mestre da Vida* aos leitores (e aos ouvintes) sobre a confissão significa refletir sobre a mentalidade e a sensibilidade do período em que foi escrito e no qual circulou pela Europa e pela América.<sup>37</sup> Ariès (2000, p. 133) destacou que a confissão era feita sob a permanente ameaça do inferno, do medo do além e de uma eternidade infeliz, e, ainda, dos suplícios a que a alma estaria exposta após a morte.

Segundo Maria de Lurdes Fernandes (2001, p. 436), no século XVII, os manuais de confissão valorizavam o exame de consciência como “um encontro prévio do penitente consigo” antes do “encontro com o confessor”, pois “só assim se poderia esperar uma confissão bem feita e, conseqüentemente, uma melhor preparação dos fiéis não só para a penitência em geral e para a mudança de vida, mas também para todas as práticas devotas”.

---

<sup>36</sup> No século XVIII, circularam também novas concepções de como o confessor poderia aplicar a penitência de modo a curar a alma, eliminando os pecados. Tratava-se de uma teoria que conjugava religiosidade e ciência – e aqui estamos nos referindo à obra *Medicina Theologica* de Francisco de Melo Franco – que situava o pecado tanto ao nível das tentações demoníacas, quanto ao plano da doença física, dada a relação estabelecida entre doenças da alma e suas causalidades corporais. Desse modo, o autor da citada obra, defendia que o confessor, no seu trabalho de indicar o caminho da salvação das almas, deveria ser médico do corpo, pois ao garantir um corpo pleno de saúde física estava também garantindo a saúde espiritual e uma vida longe dos pecados (NUNES, 2008).

<sup>37</sup> A literatura religiosa orientada para a instrução dos confessores e produzida em séculos anteriores à publicação de *Mestre da Vida*, certamente, inspirou as orientações propostas por João Franco. Segundo Maria de Lurdes Fernandes (1995, p. 53), após o Concílio de Trento, no século XVI, as preocupações voltaram-se mais para a preparação da confissão do que para o modo de se confessar.

Empenhado em apresentar “quanto basta para fazer uma confissão boa”, João Franco (1882 [1731], p. 65) incentivou os fiéis, que recebavam a não salvação de suas almas, a assumirem suas culpas e a reconhecerem seus pecados.<sup>38</sup> O local adequado para a enunciação dos pecados era, não apenas, mas fundamentalmente, o confessionário,<sup>39</sup> instituído pelo Concílio de Trento, que separava o confessor e o penitente por meio de telas ou grades e que era “posto à vista do público no interior das igrejas” (VAINFAS, 1989, p. 13). Uma vez no confessionário, o cristão que desejasse confessar os “pecados de toda a vida”, deveria “ajuntar as seguintes palavras”:

Padre, acuso-me de todas as mentiras, juras e pragas de toda a vida; de todas as faltas tanto das missas, ofícios divinos e jejuns da Igreja, como de piedade e caridade e das de castidade, por pensamentos, palavras e obras; de todos os ódios, indignações, vinganças, falsos testemunhos, murmurações, faltas de verdadeira justiça e inteireza de que devia usar com o meu próximo e não usei; de todas as excomunhões, censuras, sacramentos nulos, comunhões sacrílegas; e de todas as mais culpas assim mortais como veniais de toda a vida me acuso (FRANCO, 1882 [1731], p. 65).

Esse modelo de confissão – que buscava a absolvição de pecados de “toda a vida” – explicita como o fiel deveria proceder e quais auto-acusações deveriam ser feitas, considerando os inúmeros erros humanos que poderiam ser convertidos em pecados, as várias atitudes contrárias à moral cristã e aos mandamentos, dentre os quais se destacam mentiras, ódios e excomunhões. É preciso, no entanto, ressaltar que no século XVIII, a possibilidade de confessar-se de todos os pecados era apenas um meio de completar “a confissão breve”, que eram a prática corrente entre os fiéis católicos.

Estas “confissões breves” provocavam aflição nos fiéis que costumavam confessar-se com frequência e que, ao examinarem sua consciência, não encontravam culpas, apesar de se reconhecerem pecadores. Entretanto, Franco (1882 [1731], p. 61-62)

---

<sup>38</sup> Percebe-se no manual a ênfase que João Franco dá à necessidade da confissão “exata”, “uma das grandes causas que levaram a Igreja Romana à utilização de uma pastoral do medo”. Na confissão, qualquer omissão ou dissimulação de um pecado mortal poderia ser punida com o inferno. A má confissão “manchava todas as outras confissões posteriores, mesmo completas e sinceras, enquanto o pecado ocultado não fosse confessado” (DELUMEAU, 2003, v.2, p. 273).

<sup>39</sup> A confissão – chamada também de celebração do sacramento da penitência – a partir do século XVI, sempre que possível passou a ser ouvida no confessionário, de forma a “guardar distância entre o penitente e o confessor, tanto por razões de pudor como de discrição espiritual, e também como valorização da dignidade do sacramento” (PATTO, 2013, p. 10).

alertava que mesmo os justos pecavam por “não fazer o que era bom”,<sup>40</sup> e que não bastavam “repetidas confissões nem o simples desejo de as fazerem boas”, sendo necessário “querer eficazmente emendar-se dos seus maus costumes, das suas imperfeições e negligências”. Então, para que a confissão fosse plena e a consciência do sujeito ficasse tranquila, havia a necessidade de a dor ser “verdadeira”, o “propósito firme, o exame exato”, pois “só desta maneira podem ser frutuosas”. Para que o fiel tivesse certeza de que seu propósito em confessar-se era “firme” e de que havia realizado uma boa confissão, devia observar “se saíram dela com um grande horror aos pecados e com um grande esforço para fugir de todas as ofensas de Deus”. No *Mestre da Vida*, o dominicano João Franco propunha que o fiel católico que pretendesse a “reforma” de sua vida:

Depois que se benzer e disser com muita humildade a Confissão, diga: Padre, eu confessei-me em tal dia; cumpri a penitência que me deram e dos defeitos que tive nela e de todos os da minha vida me acuso. Fiz exame dos meus pecados; e de toda a negligência ou omissão que nele houver me acuso; como também de não chegar a este Sacramento com toda a dor que devo ter das minhas culpas e propósito da emenda delas; de não ter na comunhão passada todo o recolhimento e devoção devida; e de não cuidar como era obrigado na ‘reforma da minha vida’ (FRANCO, 1882 [1731], p. 63).

Num exercício de autoconhecimento, de regulação dos próprios atos, controle dos sentimentos e de condenação de si, o manual apresentava as “acusações do estado de pecado” para com Deus – o não cumprimento dos mandamentos –, para consigo e para com o próximo, como a omissão de caridade (FRANCO, 1882 [1731], p. 64-65). Ao instruir o leitor para a boa confissão, o que chamou de “estímulo para a contrição e antes da confissão”, João Franco (1882 [1731], p. 60) propõe a vigilância, a condenação e o reconhecimento das culpas, e apresenta uma longa oração que deveria ser feita e que evidencia a sensibilidade religiosa do período. Após o reconhecimento de que era portador de pecados graves, de imperfeições, de vida miserável, de ingratidões e de práticas de maldades, o fiel deveria conservar sentimentos como medo e confusão, para, em prantos, expressar a certeza da cólera e da “justa vingança” divina. Num terceiro momento, deveria haver o arrependimento, através da confissão dos pecados diante do “Tribunal do Sacramento da Penitência”, visando ao perdão divino:

<sup>40</sup> De acordo com Delumeau (2003, v. 2, p. 272), dentre os pecados omitidos ao confessor estava a ira, cujo efeito poderia levar os sujeitos a cometerem “crimes vergonhosos e puníveis”. Nestes casos, esperava-se a última hora para declará-los aos padres, porque “dão como razão que não é bom confiar em todo mundo”.

Senhor meu Jesus Cristo, Deus é homem verdadeiro, Criador e Redentor meu: pesa-me de todo o meu coração de vos ter ofendido, por serdes Vós quem sois (sic), sumamente bom e digno de ser amado, e porque vos amo e estimo sobre todas as coisas. Proponho com a vossa graça nunca mais pecar; e das culpas que tenho cometido, vos peço perdão, e a espero alcançar pelos merecimentos da vossa Sagrada Paixão e Morte (FRANCO, 1882 [1731], p. 282).

O perdão – por merecimento – exigia o cumprimento da penitência, que incluía a caridade, a misericórdia e a reparação (GERALDO, 2012, p. 46).<sup>41</sup> Para o autor do manual setecentista, o medo da condenação da alma cumpria papel fundamental nas penitências, às quais se seguiam, inevitavelmente, o apelo pela salvação da alma:

Meu Deus, meu querido Pai, meu único e adorado Senhor, eu *reconheço* o grande número das minhas iniquidades e o desprezo que tenho feito dos vossos saudáveis auxílios e das vossas santas ilustrações. *Este meu reconhecimento* me tem penetrado de sorte que cheio de rubor, de medo, de confusão, me pesa no íntimo da minha alma de vos ter ofendido e de ter tantas vezes desafiado o vosso sofrimento e a vossa infinita Bondade. A vista, pois, Senhor, das minhas tão grandes maldades e ingratidões, eu *tremo e sinto um novo pesar* de não morrer aqui a veemências da minha dor, para lavar as manchas dos meus delitos e para com este verdadeiro testemunho do meu arrependimento mostrar a minha gratidão aos inexpricáveis benefícios que de Vós tenho recebido. Despedace-se de sentimento o meu coração por ter ultrajado a vossa imensa

---

<sup>41</sup> Vale esclarecer que as penitências propostas aos fiéis pecadores no século XVII assumiam características distintas das que eram propostas no século XVIII, como demonstrou a historiadora Eliane Fleck (2004, p. 286), ao analisar as estratégias de conversão adotadas pelos missionários jesuítas que atuaram junto às populações indígenas que ocupavam a região denominada Província Jesuítica do Paraguai. Detendo-se nas Cartas Ânua seiscentistas redigidas pelos padres da Companhia de Jesus, Fleck observou que esses religiosos registraram, não só a busca constante dos indígenas pela confissão – pelo temor da não-salvação da alma –, como também a prática de penitências – inclusive, de autoflagelação –, através das quais, segundo os religiosos, eles buscavam purificação e benesses divinas. Entre as práticas de caráter penitencial adotadas pelos indígenas já convertidos – e também pelos missionários – estavam os jejuns, as preces e as procissões religiosas, que provocavam grande contentamento e admiração entre os religiosos que as entendiam como “internalização da noção de pecado e de responsabilidade moral” pelos nativos (FLECK, 1999, p. 83, 255). Os indícios de conversão e de adoção da ritualística cristã pelos indígenas, registrados pelos missionários jesuítas que atuaram nos domínios coloniais espanhóis na América platina, foram também observados por padres da Companhia de Jesus que atuaram na América Portuguesa. Vale, aqui, destacar – e a título de comparação – a obra do padre jesuíta Alexandre Perier – *Desengano dos Pecadores* [1724] – que resultou de sua experiência como missionário, por mais de trinta anos, entre o final do século XVII e o início do século XVIII, no nordeste brasileiro, especialmente, na capitania de Pernambuco (FLECK; DILLMANN, 2013, p. 288).

Majestade diante de quem os *Anjos e Bemaventurados* se aniquilam de respeito e tremem de medo; [...] Suspendei, portanto, os efeitos da vossa justa vingança merecida pelos meus crimes e tende *compaixão da minha miséria*. [...] Excitai cada vez mais o meu arrependimento para que ele produza em mim um fruto saudável e permanente quando eu me acusar neste *Tribunal do Sacramento da Penitência* que Vós unicamente estabelecestes para remitir (sic) pecados (FRANCO, 1882 [1731], p. 59-61, grifos nossos).

O arrependimento estava, justamente, marcado pelo reconhecimento das culpas, das próprias “maldades” e “ingratidões”, pelo sentimento de “pesar”, que o leitor católico deveria carregar. A oração deveria ser proferida para o “verdadeiro testemunho” da consciência do pecador em relação aos seus erros e para a invocação do abrandamento da fúria de um Deus vingativo, mas justo diante dos “crimes” cometidos pelos pecadores. Após reconhecer não merecer “senão vergonha, confusão e castigo” em função das ofensas e desobediências aos preceitos divinos, o fiel – com plena consciência dos seus pecados – pediria: “Perdoai-me estes delitos de que me conheço culpável” (FRANCO, 1882 [1731], p. 61). Deveria, ainda, dar graças pela absolvição de todas as suas culpas e solicitar: “Riscaí inteiramente os meus pecados do vosso livro e não se faça jamais menção deles quando eu aparecer diante de Vós” (FRANCO, 1882 [1731], p. 66). A boa confissão, por fim, deveria ser acompanhada do rogo, não apenas a Deus, mas, também, à Virgem, aos santos e arcanjos, importantes mediadores da salvação (FLECK; DILLMANN, 2012).

Eu pecador me confesso a Deus todo Poderoso, à Bem-aventurada sempre Virgem Maria, ao Bem-aventurado S. Miguel Arcanjo, ao Bem-aventurado S. João Baptista, aos Santos Apóstolos S. Pedro e S. Paulo, a todos os Santos, e a vós Padre, que pequei muitas vezes por pensamentos, palavras e obras por minha culpa, minha culpa, minha grande culpa (FRANCO, 1882 [1731], p. 281-282).

À admissão da “grande culpa” e à consciência da “verdadeira dor de haver ofendido a Deus”, seguia-se a penitência, estabelecida pelo confessor, que deveria ser aceita de boa vontade pelo pecador. A boa confissão passava, portanto, pela revelação de todos os pecados, pelo exame destes pecados, pela manifestação da “verdadeira dor” de ter ofendido a Deus, pelo propósito de nunca mais pecar, pela aceitação da penitência determinada pelo confessor, para assim, satisfazer a Deus (FRANCO, 1882 [1731], p. 287). Confessar-se e declarar-se pecador – com sinceridade e arrependimento – ao confessor era oportunidade que o fiel tinha de “lavar as culpas tantas” e de purificar-se

com as “enchentes da graça” através do sacramento da penitência, que promove a renovação, a transformação do ser (PÉREZ, 2011, p. 01).

### ***Últimas considerações***

Se em 1731, o manual escrito pelo dominicano João Franco parece ter encontrado fiéis dispostos a observar as instruções para o “bem viver”, a fim de garantir a “boa morte”,<sup>42</sup> sua republicação em 1882 está, inequivocamente, associada a outro contexto, fortemente marcado por um ambiente intelectual anticlerical, próprio do final do século XIX, em que o clero passou a ser alvo de constantes críticas, que o apontavam como manipulador das consciências, “pondo em perigo a privacidade familiar, a honra das donzelas, a fidelidade conjugal e a natural transmissão das heranças” (CATROGA, 1988, p.220).

As maiores críticas dos anticlericais não eram dirigidas à religião, nem ao sacerdócio em si, mas, sim, ao ultramontanismo, a reforma católica do século XIX que, inspirada no Concílio de Trento, buscava conter o avanço das ideias liberais, reestruturar e reforçar a hierarquia eclesiástica e ampliar o poder e o prestígio papal.<sup>43</sup> Dentre as premissas do reformismo ultramontano estava o reforço da instrução<sup>44</sup> dos fiéis católicos quanto à responsabilidade na economia de salvação<sup>45</sup> e à necessária observância da

<sup>42</sup> O manual *Mestre da vida que ensina a viver e morrer santamente* tinha o objetivo de instruir seus leitores nos “mistérios da religião” católica, extraindo “verdades, que (...) instruem e (...) encaminhem à virtude e à perfeição”, para uma “vida e morte santa” e uma “eternidade feliz e gloriosa” (FRANCO, 1882 [1731], p. v, vi, vii). O manual trazia, além de orações – com diferentes finalidades –, também encíclicas e bulas papais dos séculos XV e XVI, em consonância com o espírito contra-reformista do século XVI.

<sup>43</sup> O historiador português Fernando Catroga, caracterizando o ultramontanismo a partir do Papa Pio IX (1846-1878), destacou que, com a Encíclica *Quanta Cura*, seguida do *Syllabus* (1864), este papa “fulminou o indiferentismo, o panteísmo, o naturalismo, o racionalismo absoluto, o racionalismo moderado, o comunismo, as sociedades secretas, as sociedades bíblicas, as sociedades liberais, a autonomia das leis morais em relação à lei divina, a autonomia da filosofia e da ética, as liberdades de consciência, pensamento, opinião, religião e cultos”. Além disso, as encíclicas censuraram “a reconciliação com o progresso, afirmando que o Pontífice Romano não podia nem devia transigir ‘com o liberalismo e com a civilização moderna’. A par destas declarações, o mesmo reinado impôs a dogmatização da Imaculada Conceição (1854) e, no Concílio Vaticano I (1870) consagrou a já praticada infalibilidade papal”. Em Portugal, a Igreja, mesmo sob tutela do poder político, manteve sua relativa autonomia e reivindicou um estatuto de independência e de superioridade do Estado-Nação, luta que levou, durante o século XIX, a ser mais antimoderna e monolítica. De onde resultou o recrudescimento do conflito anticlerical e o empenho das forças modernizadoras em fazerem do Estado a instância instituinte do pluralismo religioso e da separação entre a sociedade política e a sociedade civil, o que viria a ocorrer em 1911 (CATROGA, 2006, p. 290, 306).

<sup>44</sup> Neste sentido, tanto os manuais de devoção, quanto os manuais de confessores foram tidos como meios eficazes de propagação das teses moralistas e canonistas, bem como da percepção de seus efeitos positivos sobre inúmeros grupos sociais, entre os quais estavam as camadas populares (PRIORE, 1993, p. 297).

<sup>45</sup> A economia da salvação diz respeito a todos os esforços realizados pelos fiéis católicos para garantir a salvação de suas almas e se expressa através de solicitações de missas – a serem rezadas durante um determinado período –, das esmolas deixadas para os pobres, dos legados piedosos em prol de uma ou mais

doutrina católica. O manual escrito pelo dominicano Franco – vale lembrar – orientava os fiéis católicos quanto à conduta moral e devocional a ser adotada durante a vida e nos momentos que antecediam a morte – a fim de garantir a salvação, o que parece explicar ter sido considerado relevante à instrução doutrinária nas últimas décadas do século XIX.

Somente uma análise mais detida dos textos das inúmeras edições que o manual de João Franco teve entre o século XVIII e o XIX poderá nos revelar quais foram as alterações introduzidas tanto nos itens dos sumários, quanto nos textos dos prólogos que elas apresentam.<sup>46</sup> Se, por um lado, a análise esbarrará, inevitavelmente, nas dificuldades de identificação das supressões ou adições propostas pelo próprio autor e das que foram realizadas pelos editores, em suas oficinas e tipografias, por outro, é possível supor que o próprio João Franco tenha proposto modificações, à medida que a obra teve novas edições ao longo de boa parte do Setecentos.<sup>47</sup>

Acreditamos que estas alterações possam ter sido motivadas, em grande medida, pelas próprias transformações que a sociedade lisboeta vivenciava no período ou pelos efeitos de eventos circunstanciais, como se pode constatar na modificação feita no texto da 17ª edição, de 1757, em relação ao da 15ª edição, de 1750. Entre estas duas edições, Lisboa enfrentou o terrível terremoto de 1755, o que levou, possivelmente, o dominicano a incluir o item *Seguro refúgio contra o açoute dos terremotos*, inexistente nas edições anteriores.<sup>48</sup>

Em 1762, o manual alcançava a vigésima edição (RODRIGUES, 2005, p. 63), mas não sabemos se João Franco ainda vivia, sendo grande esta possibilidade, se

---

associações religiosas e das orientações relativas às pompas fúnebres e que podem ser encontradas em testamentos, como bem apontou a historiadora Cláudia Rodrigues (2011, p. 04).

<sup>46</sup> As Dedicatórias, as Censuras ou Aprovações e os Prólogos podem ser pensados como estratégias empregadas por editores, autores e avaliadores, que, através deles, procuravam orientar a leitura e definir sua recepção, reafirmando “a subjetividade dos leitores” e, assim, impondo “uma leitura regrada” (FLECK; POLETTI, 2013, p. 140). De acordo com Michel de Certeau (1982), o próprio autor podia acrescentar passagens à obra, visando dirigir a interpretação do leitor, evitando, assim, eventuais polêmicas que pudessem vir a surgir. Já a autocensura, a supressão, é uma forma de controlar ou reprimir a crítica ao conteúdo do texto e sua provável proibição, confirmando tanto o poder exercido pela Inquisição, quanto seu uso pelos autores dos séculos XVII e XVIII.

<sup>47</sup> De acordo com Chartier, os discursos “são produzidos e difundidos em um espaço social específico que tem seus lugares, suas hierarquias e seus objetivos próprios”. Assim, pensar as “relações que as obras mantêm com o mundo social” implica considerar as variações entre o texto e as realidades sociais, o texto e as significações e apropriações plurais, o texto e as diversas formas de transmissão e recepção (CHARTIER, 2002a, p. 258-259).

<sup>48</sup> Se por um lado é preciso ter presente que a leitura não prevê sentidos únicos ou compreensões corretas, sofrendo, inevitavelmente, a ação da subjetividade, que interfere na atribuição de sentidos pelo leitor (CERTEAU, 1994, p. 49) e, assim, mudando o sentido intencionado pelo autor e pelas instituições envolvidas com a sua produção e circulação –, por outro, acreditamos que o leitor é sempre pensado pelo autor, pelo avaliador ou pelo editor de uma obra, os quais, por sua condição, recorrem a estratégias para reprimir a subjetividade dos leitores e impor uma leitura regrada. Algumas delas estão mais evidentes, como se pode constatar nos prólogos, nos prefácios e nas notas; outras se encontram implícitas, “fazendo do texto uma maquinaria que, necessariamente, deve impor uma justa compreensão” (CHARTIER, 1990, p. 123).

consideramos a informação de Innocência Silva (1860, p. 378), no *Dicionário bibliográfico português*, de que Franco “vivia ainda em 1759”. No prólogo da 15ª edição do manual,<sup>49</sup> datada de 1750, e que, muito provavelmente, trata-se de uma reimpressão da primeira edição, a de 1731, seu autor, em tom informal, destacou que a obra era fruto, não de anos, mas de “pouco tempo de umas férias”, o que parece indicar não somente a sua grande erudição, mas a larga experiência de pregação das matérias da fé cristã do dominicano. Já o prólogo da edição de 1882, da qual nos valem neste artigo, é idêntico ao que encontramos na edição do manual do ano de 1821. Não temos, contudo, quaisquer informações que possibilitem a identificação das razões para que o editor, ao final do século XIX, tenha optado por este prólogo e não por outro.

Nele, o autor do manual, além de destacar sua utilidade – um “compêndio de devoções espalhadas por diversos volumes”, devido as suas muitas instruções para “regularmos a nossa vida”, anunciava aos leitores as adições e a supressão que haviam sido realizadas: “sai correto e com diferença em muitas partes; e os desejos que o coletor (sic) teve de acertar o fazem persuadir de que ele não tirará o merecimento a este livro, mas antes será bem recebido” (FRANCO, 1882 [1731], p. v). Da leitura do texto deste prólogo, que ocupa cerca de quatro páginas da obra, depreende-se que, em algum momento, João Franco, efetivamente, realizou ajustes na apresentação – que acabaram por reduzir o número de páginas – e no conteúdo do manual – mediante adições ou supressões –, visando a uma maior receptividade entre seus potenciais leitores.<sup>50</sup>

E, aqui, devemos ter em mente tanto o que Chartier (2002b, p. 98) denominou de um contexto de “leitura extensiva”, desenvolvida a partir do final do século XVIII – momento de uma verdadeira “revolução da leitura” na Europa ocidental, quando a leitura ganha agilidade, rapidez, liberdade, irreverência e não se retoma tão facilmente o que já se leu<sup>51</sup> – quanto a observação de Robert Darnton (Apud CHARTIER, 2002b, p. 98) de que a leitura se tornou mais secular, o que pode explicar a redução no tamanho do manual, a partir da supressão de determinados temas, dentre os quais está um modelo de testamento intitulado “testamento espiritual”.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Esta edição e as outras referidas no artigo encontram-se no arquivo da Biblioteca Nacional de Lisboa, Portugal.

<sup>50</sup> Cabe ressaltar que os sacramentos da confissão e da penitência – tema deste artigo – foram abordados em todas as edições do manual *Mestre da Vida* aqui citadas.

<sup>51</sup> A esse modo de ler se contrapõe a leitura “intensiva” do século XVIII, momento em que, devido à limitação de textos disponíveis, os livros eram constantemente retomados pelo leitor, relidos, memorizados, escutados, recitados, revelando um tipo de leitura próxima ao sagrado, tal como se lia e relia a bíblia, até que determinados trechos fossem “conhecidos de cor, transmitidos de geração em geração” (CHARTIER, 2002b, p. 108).

<sup>52</sup> Sobre a temática dos “testamentos”, recomendamos a leitura do artigo RODRIGUES e DILLMANN, 2013, no qual os historiadores abordaram os modelos de testamentos na literatura religiosa portuguesa do século XVIII.

Quanto à recepção da obra, acreditamos que se possa inferi-la na passagem do prólogo da edição do final do século XIX que transcrevemos acima. Nela, o potencial leitor é informado de que o manual, independentemente das correções e da “diferença em muitas partes”, teria seu “merecimento” reconhecido e que “antes será bem recebido” (FRANCO, 1882 [1731], p. v). No prólogo da edição de 1882, encontramos não apenas a explicitação do objetivo do manual, o de oferecer “os socorros” necessários para regular a vida dos seus leitores, tornando-os – caso fossem cumpridas as instruções – “cheios de unção sagrada”, como também do firme propósito de Franco (1882 [1731], p.v) de que o “compêndio” fosse de “espiritual aproveitamento” para “uma vida e morte santa”, a fim de que todos pudessem ser “eternamente felizes e gloriosos”.

Do sucesso editorial do manual, atestado nas inúmeras edições que teve entre 1731 e 1882, deduz-se que, de fato, a obra do dominicano João Franco foi muito bem aceita por várias gerações de leitores católicos, inclusive, na América luso-espanhola dos séculos XVIII e XIX. A edição de 1882 evidencia, ainda, uma prática que poderia ser frequente entre os editores de livros religiosos no final dos Oitocentos: a das atualizações – expressas através de modificações dos elementos pré-textuais e dos próprios textos – que as obras sofriam após sucessivas edições, revelando um caráter dinâmico da atribuição de sentido ao conteúdo que divulgavam e sua adequação aos diferentes contextos em que eram publicadas (RODRIGUES; DILLMANN, 2013, p. 03-04).

Considerando que a finalidade dos manuais era instruir os leitores para que trilhassem o caminho que levava à salvação, reconhecendo os pecados e tendo a consciência de que cedo ou tarde o “correio da morte” chegaria, constituindo-se em momento que, por ser terrível e decisivo, exigia preparação antecipada (FRANCO, 1882 [1731], p. 163), a confissão e a penitência tornavam-se fundamentais como elementos dessa preparação. A confissão, pelo conhecimento interior que promovia, pela verbalização dos próprios pecados – e pelo arrependimento que a ela se seguia – diante de um confessor, visando à absolvição; e a penitência, pela purificação que provocava, não sem dor, sacrifício e mortificação, já que retratar-se em vida – perante o divino – podia dar-se de diferentes formas, tais como jejuar por determinado período, realizar certo número de orações, participar de missas e procissões, e, no limite, autoflagelar-se lembrando do sofrimento de Cristo na cruz (FLECK, 1999).

Para alcançar, com êxito, o objetivo desejado, o cristão deveria escolher sabiamente o confessor ideal, que o ensinaria e guiaria de acordo com as palavras da Sagrada Escritura e da moral da Igreja Católica. O confessor podia vir a garantir a absolvição da alma, por isso, confessar-se devia ser prática frequente, uma vez que, desde a Idade Média, a morte súbita e inesperada era tida como “uma das coisas mais terríveis do mundo” ou “um claro sinal da ira de Deus” (EIRE, 2013, p. 137). Para situações em

que confissão não podia ser previamente programada e nem observado o tempo necessário para o exame de consciência e para a penitência, como no caso de morte iminente, João Franco (1882 [1731], p. 302-303) aconselhava: “não sabeis que não é o número dos anos, mas a amargura e grandeza da dor quem dá o preço à penitência e que um momento de tempo basta para aplacar a ira do Senhor e entrar na sua graça, quando a dor é sincera e viva”. Assim, o sofrimento que antecedia a morte era considerado a maior penitência: “a melhor e a mais agradável a Deus é aquela que ele mesmo vos impõe, é o sofrer com paz e humildade os males que vos envia e a morte a que vos condena”.

Para ilustrar os desafios que o fiel deveria enfrentar para garantir a salvação, João Franco recorreu à comparação entre a aplicação da justiça humana e da divina, a fim de justificar a necessidade de reparo, de acerto de contas, de cumprimento de penalidades após a confissão:

A satisfação, ou penitência, que dá o confessor, ordena-se a vingar as ofensas que nós fazemos a Deus; assim como os que quebram as leis da República estão obrigados a sofrer as penas que a República tem posto para vingar e castigar os delitos, também os que quebram as leis de Deus estão obrigados a satisfazer as penas taxadas pela justiça de Deus; e estas penas, ou se hão de pagar neste mundo ou lá no outro (FRANCO, 1750, p. 105-106).

Somente ao confessor cabia julgar os pecados e determinar a penitência do fiel que confessasse plena e satisfatoriamente todos os seus pecados. Para o dominicano, tal como para todos os cristãos-católicos de seu tempo, em Portugal, e, mesmo na Europa Ocidental, fossem leitores ou escritores, a confissão era uma prática sacramental fundamental nesta preparação tão necessária para a “reforma da vida” e para a garantia da salvação após a morte. Diante do confessor, no confessionário ou no leito da morte, os fiéis podiam revelar “suas verdades”, acertar as contas com Deus, modificar pensamentos e condutas e expressar seus sentimentos de arrependimento – através das “lágrimas de arrependimento” –, para, a partir do julgamento e da orientação daquele que deveria exercer esta função como um “bom pai”, piedoso e zeloso, merecer a graça divina. Mais do que conhecer-se através da enunciação de seus pecados, era preciso que o pecador se livrasse das “culpas tantas” através da contrição e da penitência, para que pudesse ser merecedor da misericórdia e do perdão e, portanto, digno das “enchentes da graça”.

## Fontes

FRANCO, João de. *Mestre da Vida que ensina a Viver e Morrer Santamente*. Novamente correto por um Religioso da Ordem dos Pregadores e oferecido à Virgem Santíssima do Rosário por mãos da sua prodigiosa imagem que se venera na Vila do Barreiro. Nova edição. Lisboa: Editores Rolland & Semiond, 1882.

FRANCO, João. *Mestre da vida que ensina a viver e morrer santamente*. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1821.

FRANCO, João. *Mestre da vida que ensina a viver e morrer santamente*. 17ª ed. E agora novamente acrescentado com a Novena de S. Francisco de Borja, oferecido a Jesus Crucificado. Lisboa: Oficina de Joseph Felipe, 1757.

FRANCO, João. *Mestre da Vida que ensina a Viver e Morrer Santamente*. 15ª impressão com todos os seus acrescentamentos oferecido a Jesus crucificado. Lisboa: Oficina dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galrão, 1750.

SILVA, Innocência. *Dicionario Bibliographico Portuguez*. Estudos de Innocencio Francisco da Silva aplicáveis a Portugal e ao Brasil. Tomo Quinto, Lisboa: Imprensa Nacional, 1860.

## Referências Bibliográficas:

ABREU, Márcia. Quem lia no Brasil colonial? XXIV CONGRESSO BRASILEIRO DA COMUNICAÇÃO, Campo Grande/MS, 2011. Disponível em <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2001/papers/NP4ABREU.pdf>. Acessado em 12/06/2012.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América portuguesa (1750–1821)*. São Paulo: Hucitec, 2004.

ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações, 1700- 1830*. Lisboa, Editorial Notícias, 1997.

ARIÈS, Phillippe. *O homem perante a morte*. Portugal: Europa-América, 2000.

BIRMAN, Joel. *Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares. Secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina, 2006.

CATROGA, Fernando. O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911), *Análise Social*, vol. XXIV (100), p. 211-273, 1988.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*: 1. As artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 262.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia*. A História entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002a.

CHARTIER, Roger. *Do palco à página*: publicar teatro e ler romances na época moderna, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002b.

CHARTIER, Roger. *A ordem dos livros*. Brasília: Ed.UnB, 1994.

CHARTIER, Roger. *A História cultural*. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

CHEVALIER, Philippe. O cristianismo como confissão em Michel Foucault. In: CANDIOTTO, César; SOUZA, Pedro de. (orgs.). *Foucault e o Cristianismo* (Coleção Estudos Foucaultianos). Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 45-56, 2012.

CORBIN, Alain. A influência da religião. In: CORBIN, A.; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org). *História do Corpo*: Da Revolução à Grande Guerra. Petrópolis: Vozes, p. 57-100, 2008.

CUNHA, Arlindo de Magalhães Ribeiro da. De sacramento maldito a sacramento dos doentes, *Humanística e Teologia*, Tomo XIX, fas. 3, p. 313-333, 1998.

DAVIS, Natalie Zemon. *Histórias de Perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo*: a culpabilização no ocidente (séculos XIII-XVIII). Vol.1. Bauru: Edusc, vol. 1, 2003.

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

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. Tradução João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.

DUBY, Georges. *Eva e os padres*: damas do século XII. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

EIRE, Carlos. *Uma breve história da eternidade*. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

FERNANDES, Maria de Lourdes. Ignorância e confissão nas primeiras décadas do século XVII em Portugal. In: *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, vol. I. Porto: Universidade do Porto: Faculdade de Letras, p. 407-424, 2001. Disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2848.pdf>. Acessado em 27.06.2012.

- FERNANDES, Maria de Lourdes. Do manual de confessores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento. *Via spiritus*, v.2, 47-65, 1995.
- FILHO, Kleber Prado. Uma genealogia das práticas de confissão no Ocidente. In: RAGO, Margareth e VEIGA-NETO, Alfredo (org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 139-146, 2008.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Cartografia da sensibilidade: a arte de viver no campo do outro (Brasil, séculos XVI e XVII). In: ERTZOGUE, Mariana; PARENTE, Temis. (org.). *História e Sensibilidade*. Brasília: Paralelo 15, p.217-248, 2006.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Almas em busca de salvação: sensibilidade barroca no discurso jesuítico (século XVII), *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 24, n. 48, p. 255-300, 2004.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Sentir, Adoecer e Morrer*: sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII. Tese de Doutorado em História – Programa de Pós-Graduação em História, PUC-RS, Porto Alegre, 1999.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann; POLETTTO, Roberto. “En este libro no hallo cosa que se oponga a los dogmas de nuestra Santa Fe ni a las buenas costumbres”: um estudo sobre dedicatórias, prólogos e censuras em tratados de cirurgia e de medicina do Setecentos, *Varia História*, Belo Horizonte, v. 29, n. 49, p. 125-142, jan/abr 2013.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. Os sete pecados capitais e os processos de culpabilização em manuais de devoção do século XVIII, *Topoi*, v. 14, n.27, p. 285-317, jul./dez. 2013.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. “A Vossa graça nos nossos sentimentos”: a devoção à Virgem como garantia da salvação das almas em um manual de devoção do século XVIII. *Revista Brasileira de História*, v.32, n.63, p.83-118, jan.-jun. 2012.
- FOUCAULT, Michel. Sexualidade e poder. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. V (Ética, sexualidade, política), 2006.
- FOUCAULT, Michel. Do governo dos vivos. Org. Nilo Avelino. São Paulo: Centro de cultura, 2011 [1980].
- FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade I: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988 [1976].
- GERALDO, Denilson. O sacramento da penitência em perspectiva canônica, teológica e pastoral, *Revista de Cultura Teológica*, v.20, n.77, jan.mar., p. 27-53, 2012.
- JULIA, Dominique. Leituras e Contra-Reforma. In: CHARTIER, Roger e CAVALLO, Guiglielmo. História da leitura no mundo ocidental. São Paulo: Ática, p. 79-116, 1999.

LE GOFF, Jacques. Mester e profissão segundo os manuais de confessores da Idade Média. In: \_\_\_\_\_. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Ed. Estampa, 1980.

MACEDO, José Rivair. Os manuais de confissão luso-castelhanos dos séculos XIII-XV. Aedos, Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, p. 18-34, 2009.

MATOS, Gregório. Introdução, seleção e notas: Segismundo Spina. *A poesia de Gregório de Matos*. São Paulo: Edusp, 1995.

NUNES, Rossana Agostinho. Confissão, racionalismo e sedição: a súplica humilde da obra *Medicina Theologica*. XIII ENCONTRO DE HISTÓRIA ANPUH-RIO, 2008, p. 03.

Disponível em

[http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212771678\\_ARQUIVO\\_confissao,racionalismoesedicao.pdf](http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212771678_ARQUIVO_confissao,racionalismoesedicao.pdf). Acessado em 27.01.2014.

OLIVEIRA, Alcilene Cavalcante de. A difusão da doutrina católica em Minas Gerais no século XVIII: análise das pastorais dos bispos, *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 36, p. 189-217, 2002.

PATTO, Manuel Nogueira Mousinho Vaz. *Leitura eclesiológica do sacramento da Penitência: redescoberta e valorização*. Dissertação de Mestrado em Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 2013.

PÉREZ, José Domingo González. Dimensión pastoral del sacramento de la penitencia, *Nivaria theologica*, n. 13, p. 115-138, 2011.

PIERONI, Geraldo. *A inquisição e os padres confessores banidos para o Brasil*. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st7/Pieroni,%20Geraldo.pdf>. Acessado em 23.05.2012, 2007.

PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo*. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

RÁBANOS, José María Soto. Vision y tratamiento del pecado em los manuales de confesión de la Edad Media hispana. *Hispania Sacra* (Madrid), v. 158, n. 118, p. 411-447, 2006.

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

RIBEIRO, Marília de Azambuja; SANTOS, Luísa. “A Livraria da Fazenda Santa Cruz”. In: AMANTINO, Márcia; ENGEMANN, Carlos (Org.). *Santa Cruz: de legado dos jesuítas à perola da Coroa*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, p. 145-179, 2013.

RODRIGUES, Cláudia. *O impacto das leis testamentárias sobre a economia da salvação no Rio de Janeiro Colonial*, ANAIS DO XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, Anpuh, São Paulo, junho 2011.

RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além*. A secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

RODRIGUES, Cláudia e DILLMANN, Mauro. “Desejando pôr a minha alma no caminho da salvação”: modelos católicos de testamentos no século XVIII, *História Unisinos*, v.17, n.1, p. 1-11, jan.abr. 2013.

ROUILLARD, Philippe. *História da penitência*: das origens aos nossos dias. São Paulo: Paulus, 1999.

SARTIN, Philippe Delfino. *A tentação e a contemplação*. Manuel Bernardes (1644-1710) e o Oratório de Lisboa. Dissertação de Mestrado em História, UFG, Goiânia, 2013.

SEBASTIÁN, Santiago. La iconografía del pecado. In: LOZANO, José et al. *Pecado, poder y sociedad en la historia*. Valladolid: Instituto de Historia Simancas, p. 63-104, 1992.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1986].

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*: moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

ZANON, Dalila. A missa e a fábrica: tentativas de controle dos espaços das igrejas pelos bispos coloniais paulistas (1745-1796). *História*, Franca, v. 28, n. 2, 2009, Disponível em

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010190742009000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010190742009000200005&lng=en&nrm=iso)>. Acessado em 05 Set. 2013.