



**Universidade Federal da Bahia**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em História**

**EMILY DE JESUS MACHADO**

**MULHERES INQUIETAS**  
**BIGAMIA FEMININA NO ATLÂNTICO PORTUGUÊS**  
**(SÉCULOS XVI-XIX)**

Salvador

2016

**EMILY DE JESUS MACHADO**

**MULHERES INQUIETAS**  
**BIGAMIA FEMININA NO ATLÂNTICO PORTUGUÊS**  
**(SÉCULOS XVI-XIX)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Evergton Sales Souza

Salvador

2016

*Às mulheres da minha vida,  
minha avó Emília e minha mãe Tânia,  
por serem quem são e fazerem de mim quem sou*

# SUMÁRIO

<b>AGRADECIMENTOS</b> .....	<b>6</b>
<b>RESUMO</b> .....	<b>9</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>10</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1 - “MAIS PROPENSAS ÀS LASCÍVIAS DA CARNE”: O DELITO DE BIGAMIA E AS IMAGENS SOBRE A MULHER NA EUROPA MODERNA</b> .....	<b>20</b>
1.1 Casar duas vezes: um problema de Igreja e de Estado .....	23
1.2 As filhas de Eva: Representações da mulher no Império Português .....	36
<b>CAPÍTULO 2 - TRAÇANDO CONTORNOS: O PERFIL SOCIAL DAS BÍGAMAS NO IMPÉRIO PORTUGUÊS</b> .....	<b>56</b>
2.1 Um delito de mulheres cristãs-velhas (e uma cristã-nova) .....	61
2.2 Um delito de mulheres trabalhadoras .....	67
2.2.1 As bígamas de elite: os casos de Dona Isabel Soares e Dona Maria Viegas .....	76
<b>CAPÍTULO 3 - (DES)CAMINHOS MATRIMONIAIS: O TRÂNSITO ATLÂNTICO E AS ESPECIFICIDADES DO ULTRAMAR</b> .....	<b>93</b>
3.1 Distâncias atlânticas: Os perigos do mar e as bigamias acidentais.....	96
3.2 Distâncias Intracontinentais: oportunidades para a bigamia.....	106
3.3 Bígamas na encruzilhada do Atlântico: especificidades da América Portuguesa.....	117
3.3.1 Um marido em cada margem do Atlântico: a bigamia de uma negra escrava .....	120
3.3.2 Afetos transbordantes: o enlace ilícito de um casal inter-racial.....	126
3.3.3 “Em razão do meu afeto”: a bigamia de uma indígena .....	131
<b>CAPÍTULO 4 - VIDAS INQUIETAS: RESISTÊNCIAS FEMININAS E A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA BIGAMIA</b> .....	<b>137</b>
4.1 Os “espinhos” do matrimônio: a insatisfação feminina como força propulsora da bigamia.....	139
4.1.1 “ <i>A má vida que lhe dava</i> ”: a fuga como alívio e a bigamia como recomeço.....	142
4.1.2 “ <i>Seu marido bem sabe que ela lhe fez adultério</i> ” .....	155
4.2 A instrumentalização da bigamia: os casos das vizinhas da Rua Direita .....	167
4.2.1 “ <i>Que não seja isso alguma invenção!</i> ”. A instrumentalização da confissão e o olhar inquisitorial.....	168
4.2.2 “ <i>Sou mulher pecadora e fraca</i> ”. A instrumentalização do discurso sobre as mulheres .....	175

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>181</b>
<b>FONTES MANUSCRITAS .....</b>	<b>1814</b>
<b>FONTES IMPRESSAS .....</b>	<b>186</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>188</b>
<b>APÊNDICE 1 .....</b>	<b>197</b>

## AGRADECIMENTOS

Agradecer devidamente a todos que me ajudaram durante estes anos de pesquisa em apenas duas páginas é tarefa quase impossível, mas, ainda assim, vou me aventurar nesta empreitada e tentar agradecer aqui a cada um dos que mais de perto participaram - de mil formas diferentes - a construir esse trabalho.

Antes de quaisquer outros, gostaria de agradecer a Jeová Deus e a minha família, sem quem nada disso seria possível. Minha mãe Tânia, com sua compreensão infinita, sua ajuda permanente em todas as situações imagináveis, e sua enorme confiança em minhas habilidades (até nos momentos em que nem eu confiava!); meu pai Eribaldo, por toda a ajuda prática ao longo dos anos (suas milhares de caronas até São Lázaro foram fundamentais!); meu irmão Leandro por sua colaboração e suporte ininterruptos - honestamente, ele só precisa existir para tornar a minha vida melhor e mais fácil; e a minha vó Emília que me mostrou quão “retada” uma mulher pode ser, e me inspirou muito mais do que deve ter imaginado.

Aos meus primos, primas, tios e tias tão amados que, ao longo desses dois anos e meio, me ouviram dizer centenas de vezes: “poxa nem vai dá pra ir, eu tô escrevendo!”, e, ainda assim, foram compreensivos com a minha falta de tempo e não desistiram de me chamar para tudo quanto era coisa. Eles me provaram que quem ama convida mesmo sabendo que a pessoa não vai. Por falar em compreensão, agradeço imensamente as melhores amigas que essa vida poderia ter me dado: Erica Vasconcellos, Jéssica Lopes, Lisle Vilas Boas, Luciana Silva e Taís Almeida. Sem elas essa dissertação nunca seria concluída porque eu teria enlouquecido no meio do caminho. Obrigada por estarem sempre ao meu lado, por cuidarem de mim, por me ajudarem na pesquisa e na vida, pelas cervejas no Ulisses e cravinhos no pelourinho, por ouvirem tão pacientemente (ou quase pacientemente) todas as vezes que eu resolvi contar detalhadamente sobre cada novo processo de bigamia que eu encontrava. Sem dúvida, a nossa amizade foi a melhor parte dos meus últimos sete anos.

A Daniel Silva, esse amigo incrível e parceiro acadêmico, que com a maior boa vontade leu as versões iniciais dos meus capítulos, agradeço pelas críticas impecáveis e ajuda inestimável, serei sempre grata por sua colaboração acadêmica e por sua fé em minha capacidade. Também agradeço aos meus queridos amigos “pombos”: Alex Ivo, Camila Amaral, Cândido Domingues, Daniele Souza, e Leonardo Coutinho. A ajuda e companhia deles é sempre maravilhosa. Agradeço ainda a Naira Mota, esse presente inesperado que a

iniciação científica me deu. Ao lado dela, nestes últimos quatro anos, atividades acadêmicas pareceram diversão, oito horas de voo passaram sem que eu notasse, e meu gosto musical foi permanentemente danificado. Meu tempo na sala de pesquisa não teria sido nem de perto tão incrível (e produtivo) sem ela. Quero agradecer também aos amigos e colegas do grupo de estudos sobre o mundo português moderno: Marcos Almeida, Luciana Onety, Ellen Marques, Ana Paula Medici, Dimas Catai, Roberto Zahluth, Tânia Santana, Débora Hevelly, Artur Mota, Marcelo Tuk e, os recém-chegados, Laís, Murila e Roger.

Agradeço muitíssimo ao meu orientador e amigo, o Prof. Dr. Evergton Sales Souza. Com suas palavras e exemplo, ele me ensinou ao longo destes seis anos de orientação - desde a iniciação científica - a dar o máximo de mim para fazer o melhor trabalho possível. A vida acadêmica sob sua orientação foi extremamente rica e agitada; havia sempre algum colóquio a monitorar, um novo minicurso a ser feito, novas obras a serem lidas. Sou também imensamente grata por suas correções neste trabalho. Obrigada por ter me ensinado que quando meu texto voltava todo riscado de vermelho isso era uma coisa boa (e que não havia motivo para pânico!), e por ter tornado o percurso de escrita da dissertação – que pode ser um período bastante árduo – em algo leve e agradável. Sou grata pelo interesse cuidadoso que demonstra por todos os seus orientandos, e que ficou especialmente evidente no modo como transformou a Sala 8 em um espaço coletivo de discussão acadêmica e apoio à pesquisa. Equipada com todo material necessário para o desenvolvimento deste estudo, na “nossa salinha” nunca faltaram reuniões produtivas, risadas, boas conversas e um ótimo café (e todo mundo sabe o quanto isso é importante, porque não existe dissertação sem café). A experiência que acumulei ali é inestimável.

Agradeço ainda à Profa. Dra. Lígia Bellini por ter aceito o convite de participar nas bancas de qualificação e defesa, por suas críticas impecáveis e por seus elogios tão bondosos ao longo dos anos. Eles sempre significaram muito para mim. Agradeço também ao Prof. Dr. Moreno Pacheco por sua participação na banca de qualificação e suas críticas certeiras. Deixo ainda o meu profundo agradecimento ao Prof. Dr. Nuno Gonçalo Monteiro por sua boa vontade em participar da banca de defesa. Não poderia deixar de agradecer aos funcionários da Biblioteca Isáias Alves, Dilzená e “seu” Davi, pela constante disposição em ajudar; a funcionária do Casarão, Creuza, por sua companhia e colaboração na arrumação da Sala 8, e ao CNPq pelo financiamento recebido.

*Retrato*

*Ela mede o fogo pela alma  
Faz uma trança de riso em vez de lágrima  
Tece o amor que tem até aos outros  
Troca o espírito e a paz  
Pela coragem  
Ela teima na esperança e volta ainda  
Retoma o fio de prumo com que traça  
A linha da vida que assume  
Dispondo do avesso até a face  
Ela põe e repõe o seu destino  
Vai mais longe naquilo que disfarça  
Ela ousa o coração  
E reafirma  
Bordando o arco-íris  
Do que é frágil*

Maria Teresa Horta, “Mulher das Cidades Futuras”.



MACHADO, Emily J. **Mulheres Inquietas: bigamia feminina no Atlântico Português (séculos XVI-XIX)**. 2016. 227 fl. il. Dissertação. (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História (UFBA), 2016.

## RESUMO

A Inquisição Portuguesa, durante seus quase três séculos de atuação, buscou moralizar os comportamentos e extirpar as heresias do reino e de suas possessões ultramarinas. A bigamia, por seu caráter de desrespeito ao sacramento do matrimônio, foi um dos delitos que recaíram sobre a jurisdição inquisitorial. Com base em cento e quarenta processos de bigamia, protagonizados por mulheres e produzidos pelo Tribunal de Lisboa, buscaremos compreender neste trabalho como os papéis de gênero existentes no Império português impunham as mulheres um código de conduta moral e comportamental específicos, que condicionava as suas experiências e, portanto, fazia com que o delito de bigamia apresentasse configurações específicas quando praticado por elas. Assim, levando em consideração o imaginário construído sobre as mulheres na Europa Moderna, e a sua reprodução nos territórios atlânticos, analisaremos processos de bigamia feminina que ocorreram no reino, nas ilhas atlânticas, e na América Portuguesa, entre os anos de 1537 e 1818. Pautando-nos por esta perspectiva de gênero, analisaremos como a bigamia pôde ser utilizada como método de resistência em determinadas circunstâncias que acometiam as mulheres, e como promoção de objetivos pessoais que lhes estavam, de outra forma, vetados.

**PALAVRAS-CHAVE:** Bigamia; Mulheres; Inquisição; Império atlântico português; Séculos XVI-XIX.

MACHADO, Emily J. **Unquiet women: female bigamy in the Portuguese Atlantic (XVI-XVIII centuries)**. 2016, 227 pp. ill. Master dissertation. – Programa de Pós-Graduação em História (UFBA), 2016.

## **ABSTRACT**

The Portuguese Inquisition, during its nearly three centuries of operation, sought to moralize behaviors and extirpate the heresies of the Portuguese Kingdom and its overseas possessions. The bigamy, by its character of disrespect for the sacrament of matrimony, was one of the crimes of the inquisitorial jurisdiction. Based on 140 bigamy processes open against women, produced by the Court of Lisbon, we will try to comprehend in this work how the existing gender roles in the Portuguese Empire imposed to women a specific moral and behavioral conduct code that shaped their experiences and, therefore, made the bigamy show specific settings when practiced by them. Thus, taking into account the imaginary built about women in modern Europe, and their reproduction in the Atlantic territories, we will analyse processes that occurred in the Kingdom, in the Atlantic islands, and in the Portuguese America, between the years of 1537 and 1818. Based on a gender perspective, we will analyse how bigamy could be used as a resistance method in certain circumstances and as a way to promote personal goals that were them, otherwise, prohibited.

**KEYWORDS:** Bigamy; Women; Inquisition; Atlantic Portuguese Empire; XVI-XIX centuries.

## INTRODUÇÃO

Neste trabalho, reunimos um grupo incomum de mulheres que levaram suas vidas de maneira bastante peculiar. A maioria delas eram brancas, mas há também negras, índias e pardas. São mulheres de todas as idades, algumas quase ainda meninas, outras já idosas. A maioria delas passou por experiências de uma vida de trabalho e pobreza, mas duas delas destoam da maioria por suas origens aristocráticas. Essas mulheres eram provenientes de partes diversas do Atlântico. Algumas eram lisboetas, outras naturais das ilhas atlânticas, da América portuguesa e algumas da costa africana. Não eram mulheres contemporâneas entre si: viveram em séculos distintos umas das outras - algumas no século XVI, outras ao longo dos séculos XVII, XVIII e mesmo em inícios do XIX. Entretanto, essas “filhas de Eva” tão diferentes umas das outras, eram filhas de um contexto histórico similar que lhes impunha um comportamento ideal específico e cada uma delas, de uma maneira ou de outra, chocou-se contra o modelo para elas estabelecido. Sua conexão principal, entretanto, se dá por compartilharem uma marcante experiência: o fato de terem sido processadas pela Inquisição Portuguesa pelo delito de bigamia.

Através dos processos de bigamia feminina decorridos no Tribunal de Lisboa, entre os anos de 1537 e 1818, podemos conhecer – ainda que de maneira limitada – os delitos daquelas mulheres e alguns aspectos das suas vidas que circundaram o momento de transgressão e conferiram sentido a ela. Enquanto indivíduos, elas eram a resposta possível ao emaranhado de anseios, contradições, sentimentos e pressões que guiam qualquer ser humano e tornam suas vidas singulares. Quando analisadas em conjunto, entre as particularidades de cada caso e as similitudes encontradas entre eles, é possível identificar uma tipologia social. As mulheres que incorreram em bigamia no Império português estavam conectadas, antes de qualquer outra coisa, por um aspecto de gênero. Como mulheres, todas elas tinham suas vidas regidas por um mesmo código comportamental e obrigações específicas atinentes ao seu sexo. Eram também, em maioria, mulheres cristãs-velhas que tinham as suas aspirações sociais e afetivas moldadas por um imaginário social no qual o casamento figurava como a instituição representativa do enquadramento ideal na vida em comunidade; respondiam a uma mesma normatização eclesiástica que estabelecia o matrimônio como sacramento indissolúvel e que punia aqueles que o desrespeitavam; e partiam ainda de um mesmo estrato social subalterno. A partir da análise dos macroelementos que as conectavam, tentamos compreender as

configurações da prática da bigamia feminina no Império atlântico português durante o período Moderno.

Foi de central importância para este estudo o acesso ao fundo documental referente à Inquisição Portuguesa, que se encontra digitalizado e disponível através do site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Um levantamento no acervo online do arquivo, utilizando os verbetes “bigamia” e “poliandria”, ambas designações arquivísticas utilizadas para identificar processos referentes ao delito de bigamia quando perpetrado por mulheres, obteve como resultado a localização de 170 processos listados como bigamia e outros 65 processos identificados por poliandria, resultando num total de 235 processos protagonizados por mulheres em toda a Inquisição Portuguesa, incluindo então as Mesas de Lisboa, Coimbra e Évora. No que se refere apenas ao Tribunal de Lisboa, localizamos 106 processos designados como bigamia e 34 catalogados como poliandria. Este conjunto de 140 processos que correram na Mesa lisboeta compõe o nosso objeto de estudo.

A escolha por privilegiar a análise dos processos da mesa de Lisboa, em detrimento das outras ocorrências, deve-se ao fato daquele Tribunal fornecer uma amostra particularmente rica para a análise do delito numa escala imperial<sup>1</sup>. A área sob jurisdição do Tribunal de Lisboa abarcava regiões do próprio reino, os arquipélagos atlânticos dos Açores, Madeira, Cabo Verde e São Tomé, as possessões portuguesas na costa da África e a América Portuguesa. A extensão territorial sob jurisdição do tribunal de Lisboa permitiu encontrarmos uma quantidade significativa de casos, além de propiciar o estudo de mulheres bigamas que faziam parte do enorme fluxo de pessoas que circulavam através do Atlântico entre os séculos XVI e XIX. Através destas fontes, foi possível analisar a prática da bigamia feminina numa dimensão atlântica. Esta escolha metodológica coloca-nos em sintonia com a corrente historiográfica atual que busca analisar de forma conectada os territórios atlânticos na Época Moderna. Referência nos estudos sobre a Europa Moderna e sua conexão com o mundo atlântico, Barbara B. Diefendorf defende que “this range is justified by the institutional and spiritual commonalities between colonial and metropolitan Catholicism in the early modern Atlantic world”<sup>2</sup>. Corroborando com este argumento inicial, diversos estudos produzidos por

---

<sup>1</sup> Evidentemente, o fato de os processos relativos às Inquisições de Coimbra e de Évora não estarem disponíveis para consulta online também pesou na decisão de não abrir a pesquisa ao exame de processos oriundos das regiões sob jurisdição desses tribunais.

<sup>2</sup> “Esse alcance é justificado pelas semelhanças institucionais e espirituais entre o Catolicismo colonial e metropolitano no mundo Atlântico da Época Moderna.” Tradução livre. DIEFENDORF, Barbara B. Rethinking

historiadores interessados na história do Império Português vêm demonstrando, nos últimos anos, como os territórios do reino e do ultramar estiveram fortemente conectados durante a época moderna, tanto em sentido político-econômico quanto cultural e religioso. São exemplares neste sentido os estudos de Evergton Sales Souza, Bruno Fleiter, Giuseppe Marcocci, Pedro Cardim, Stuart Schwartz e muitos outros<sup>3</sup>.

Apesar das diferenças territoriais e das adaptações que se fizeram necessárias nos espaços ultramarinos, a instauração e manutenção de uma prática religiosa comum – pautada nos princípios reformadores do Concílio de Trento – foi um dos elementos centrais da organização sociocultural do Império. Como assinala Evergton Sales Souza, a Igreja que se forma na América Portuguesa age em consonância com os ideais religiosos propostos para o reino, sendo as ações do clero diocesano, assim como as investidas inquisitoriais no ultramar, medidas conjuntas de controle das moralidades e cultivo de um disciplinamento internalizado na população deste lado do Atlântico<sup>4</sup>. As mulheres, tanto no reino quanto nas ilhas atlânticas e na América Portuguesa, encontravam-se imersas numa mesma lógica sociorreligiosa que definia papéis sociais específicos ao seu gênero e exigia delas o apego às normatizações eclesiais. Nas duas margens do atlântico, as mulheres que incorriam em bigamia descumpriam a lei canônica e secular que proibia a repetição do matrimônio quando o primeiro cônjuge ainda estivesse vivo.

A bigamia era um delito *mixti-fori*, o que significa que a jurisdição sobre ele era estendida ao juízo eclesiástico, ao juízo civil, e ao tribunal inquisitorial. O costume, contudo, fez com que a Inquisição portuguesa, durante todo o seu período de atuação, fosse a instituição responsável por julgar e punir os bigamos. A primazia da Inquisição, no tocante a bigamia, se dava por conta do desrespeito ao sacramento do matrimônio que aquele pecado implicava. Em obra de referência sobre a Inquisição Portuguesa, Marcocci e Paiva elucidam

---

the Catholic Reformation: the role of women. In VOLLENDORF, Lisa; KOSTROUN, Daniella J. **Women, Religion, and the Atlantic World (1600-1800)**. University of Toronto Press, 2009. p. 32-33.

<sup>3</sup>SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida; SILVA, Hugo R. (org.) **Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica**. Salvador, Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2016. 343 p.: il. – (Coleção Atlântica, vol. 1); FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750**. Phoebus, 2007; MONTEIRO, Nuno Gonçalo; CUNHA, Mafalda Soares da; CARDIM, Pedro. **Optima pars. As elites do antigo regime no espaço ibero-americano**. Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais, 2005; MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)**. Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, 2012; SCHWARTZ, Stuart B. **All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World**. New Haven: Yale University Press, 2009. 352 p.

<sup>4</sup>SOUZA, Evergton Sales. **A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa (séculos XVI e XVII)**. In GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro. (Coord.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares novos**. Universidade Católica Portuguesa, Lisboa. Centro de Estudos Religiosos, vol. 17, p. 187-189.

que “não era a principal finalidade [da Inquisição] reprimir uma sexualidade desregrada, mas antes proteger a instituição do casamento pela Igreja”<sup>5</sup>. Era, principalmente, a possibilidade da prática da bigamia estar vinculada a uma crença errônea sobre a sacralidade do matrimônio, que colocava este delito sob a alçada inquisitorial.

Dentre os 140 processos abertos na mesa lisboeta, 113 foram concretizados no reino e 27 na América Portuguesa. Estes dados indicam que, mesmo levando em consideração a diferença demográfica entre os dois territórios, a América portuguesa não foi um espaço onde a prática do delito se verificou de modo mais intenso. A documentação indica ainda que, independentemente do território do império em que o delito era concretizado, as mulheres que nele incorriam eram julgadas e punidas com rigor similar. Quando consideradas plenamente culpadas, as sentenças que recebiam eram compostas por tempo de degredo, açoites públicos e abjuração de leve suspeita na fé em auto de fé público. Quando a bigamia era cometida no reino, entre os anos de 1604 e 1657, em consonância com a política da Coroa de colonização do território ultramarino, o local determinado para o degredo era sempre a América Portuguesa. Após 1657, ficaram registrados 6 casos de degredo para territórios no próprio reino, 7 casos para Angola e 11 sentenças para o couto de Castro Marim. Quando perpetrado na América Portuguesa, o delito resultou em 4 processos com penas de degredo para o couto de Castro Marim, 3 para Angola, e 2 sentenças de degredo para fora do bispado em que o delito havia sido cometido. Os dados encontrados na documentação referente às sentenças indicam que havia alguma uniformidade nas penas estabelecidas. Também deixam perceber o quão imbricadas estavam as diversas porções do Império Português. Apesar de separadas pelas distâncias, a legislação que aquelas bígamas desrespeitaram, o julgamento que tiveram e o imaginário sociocultural que balizava a gravidade do delito por elas cometido, eram aspectos de uma realidade compartilhada por todas elas.

A distância entre as mulheres que figuram como objeto do nosso estudo, contudo, não era somente geográfica, mas também temporal. Estabelecemos como balizas cronológicas deste trabalho os processos que correram durante todo o período de atuação da Inquisição Portuguesa; sendo o primeiro processo de bigamia feminina encontrado no Tribunal de Lisboa datado de 1537 e o último deles datado de 1818. A escolha pela análise do delito numa dimensão de longa duração é plausível por dois motivos centrais: a natureza do delito e as

---

<sup>5</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da inquisição portuguesa: 1536-1821**. A Esfera dos Livros, 2013, p. 98-99.

permanências existentes na época moderna, no tocante às configurações familiares, legislações seculares e eclesiásticas, e ao papel das mulheres na sociedade luso-colonial.

Apesar das diversas fases de tensão e enfraquecimento que a Inquisição atravessou ao longo dos séculos, o crime de bigamia permaneceu sendo por ela julgado e punido com igual rigor enquanto ela existiu no Império português. A razão disto reside no fato de se tratar de um delito que afrontava o sacramento do matrimônio. Apesar das mudanças sociopolíticas verificadas entre os séculos XVI e XVIII, a ideia da necessidade de punição àqueles que desrespeitavam a sacralidade matrimonial não foi posta em questão no período. Durante toda a Época Moderna, a legislação acerca do delito permaneceu homogênea. As punições aplicáveis ao crime de bigamia já estavam postas nas *Constituições do Arcebispado de Lisboa* (1588) e suas configurações permaneceram sem alterações relevantes, como se pode ver nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707), que vigoraram em todos os bispados sufragâneos da Bahia até finais do século XIX<sup>6</sup>. A mesma constância com relação à normatização do delito pode ser vista na legislação civil, na qual a bigamia figurou como crime desde as *Ordenações Afonsinas* (1446), permanecendo sem modificações significativas nas *Ordenações Manuelinas* (1512-1513) e nas *Ordenações Filipinas* (1603) – código civil que vigorou no Brasil também até o século XIX.

Foi essencial para a construção do recorte cronológico do nosso trabalho o modelo metodológico proposto no estudo de Richard E. Boyer, que analisou a prática do crime de bigamia na América Espanhola através de processos produzidos pelo Tribunal Inquisitorial do México, entre os anos de 1535-1789. Boyer defende que os bigamos por ele estudados,

do not belong to a single community in time and space. Yet they do belong to a coherent Hispanic world of early modern times. That world, which encompassed Spain and the Indies, had its patterns of values, beliefs, and customs imbedded in the culture. Within the complex there was variation and evolution, but at the level of family life, beliefs and behavior showed little change during the three centuries of Spanish rule in the Indies.<sup>7</sup>

Estudos recentes sobre a vida privada e a condição feminina no mundo lusitano, indicam que esta concepção proposta por Boyer pode ser também aplicada ao Império

---

<sup>6</sup>FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **Estudo Introdutório**. In. VIDE, Sebastião Monteiro da; FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **Constituições primeiras do Arcebispo da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 53.

<sup>7</sup> "Não pertencem a uma única comunidade no tempo e no espaço. No entanto, eles pertencem a um mundo hispânico coerente dos tempos modernos. Esse mundo, que abrangeu a Espanha e as Índias, teve seus padrões de valores, crenças e costumes embutidos na cultura. Dentro do complexo, houve variação e evolução, mas ao nível da vida familiar, crenças e comportamentos mostrou pouca alteração durante os três séculos de domínio espanhol nas Índias." Tradução livre. BOYER, Richard E. **Lives of the bigamists: Marriage, family, and community in colonial Mexico**. UNM Press, 2001. p. 06.

português<sup>8</sup>. As permanências referentes à estruturação familiar e à concepção acerca das mulheres, no contexto imperial lusitano moderno, podem ser percebidas tanto nos processos analisados neste trabalho quanto em outras fontes atinentes ao período. Escritos teológicos, médicos e jurídicos produzidos ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII indicam poucas mudanças no papel social das mulheres, e na concepção social a respeito de sua inferioridade intrínseca.

A perspectiva de gênero ocupa, portanto, um lugar central na nossa análise do delito de bigamia. Baseamo-nos no conceito proposto por Joan Scott, que define o gênero como “uma forma primária de dar significado às relações de poder”<sup>9</sup>, a partir do qual se estabelecem os papéis que levam homens e mulheres a experienciarem o mundo de formas distintas. Aliado a este conceito, utilizamos também a discussão proposta por Verena Stolke em seu artigo “*O enigma das interseções: classe, “raça”, sexo, sexualidade - A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX*”, no qual a autora explicita como o entrecruzamento do gênero com outros fatores sociais - tais como classe, etnia e grupo etário - produzia modificações nos papéis sociais e nos códigos comportamentais aos quais as mulheres estavam submetidas e, conseqüentemente, produzia clivagens entre elas<sup>10</sup>. Em complementaridade ao proposto por Stolke, nos embasamos também na análise defendida por Carla Pinsky em seu artigo “*Estudos de gênero e a História Social*”, onde destaca as potencialidades dos sujeitos de assumirem comportamentos dissonantes àquele que as normatizações sociais lhes impunha<sup>11</sup>. Com base nestes parâmetros conceituais, buscamos perceber nas fontes documentais como as vivências pertinentes ao conjunto de experiências sociais, especificamente femininas, influenciavam as motivações e métodos de concretização do delito, fazendo com que a bigamia cometida por mulheres tivesse algumas configurações específicas.

---

<sup>8</sup> Sobre isto, ver: NOVAIS, Fernando A; SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). **História da vida privada no Brasil, volume 1** - Cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1997, 560 p.; MATTOSO, José. (org.) **História da vida privada em Portugal, vol. 2 – a Idade Moderna**. Lisboa: Temas & Debates, 2011, 526 p.

<sup>9</sup> SCOTT, Joan Wallach. “**Gênero: uma categoria útil de análise histórica**”. Educação & Realidade. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.

<sup>10</sup> STOLKE, Verena. O enigma das interseções: classe, “raça”, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. **Estudos feministas**, v. 14, n. 1, p. 15-42, 2006.

<sup>11</sup> PINSKY, Carla Bassanezi. **Estudos de gênero e História Social**. Revista Estudos feministas, Florianópolis, vol. 17, nº 1, 2009, p. 159-189.



No primeiro capítulo buscamos discutir a construção do lugar social da mulher no imaginário europeu da Época Moderna e como os lugares sociais que homens e mulheres ocupavam naquela sociedade eram profundamente distintos, de modo que a prática de um pecado de cunho moral, por parte de uma mulher, fosse socialmente interpretado de maneira mais repreensível do que quando praticado por um homem. Para isto, buscamos analisar alguns escritos provenientes dos círculos intelectuais modeladores das concepções do período, tais como eram os tratados médicos e os escritos jurídicos e teológicos. Ainda no primeiro capítulo, buscamos analisar o que constituía o delito de bigamia e o motivo dele figurar no âmbito da jurisdição inquisitorial, diferentemente de muitos outros pecados morais. A discussão sobre a importância do sacramento e da instituição do casamento dentro da sociedade portuguesa moderna é parte essencial nesta análise.

O segundo capítulo tem por objetivo analisar os processos em seu conjunto tendo por base a apresentação dos dados coletados. Partindo de duas características fundamentais que quase todas elas compartilhavam - o fato de serem cristãs-velhas e das camadas populares -, analisamos o perfil social das mulheres que praticaram a bigamia, explicando, tanto quanto possível, as razões que levavam a um florescimento do delito naquele quinhão específico de mulheres. Além disso, o capítulo traz gráficos e um quadro de dados que buscam dar solidez à análise, informando sobre as idades das bigamas por ocasião dos processos, seus estatutos sociais, suas ocupações e também sobre a quantidade de mulheres que chegaram ao tribunal por meio de denúncias e a quantidade que foi até a Mesa confessar o delito. De modo a não perder de vista o fato de que aquelas mulheres formavam um conjunto tipológico flexível, onde cada caso possuía o potencial de apresentar características singulares, uso os processos que fugiam ao modelo para explicar o próprio modelo.

A maioria das mulheres bigamas pertencia às camadas populares, grupo composto por aquelas que eram membros dos setores intermediários e aquelas que eram trabalhadoras pobres. Utilizamos a categoria “pobres” pensando na definição proposta por Peter Linebaugh e Marcus Rediker para o estrato social que eles classificam como “proletariado atlântico dos séculos XVII e XVIII”. Encontra-se na categoria de “pobre” aquela que “não tinha propriedade, dinheiro ou riqueza material de espécie alguma. Geralmente não era assalariada, estando obrigada a executar os serviços não pagos do capitalismo. Vivia geralmente faminta,

dispondo de incertos meios de sobrevivência.”<sup>12</sup> Este era o caso de uma parcela relevante das bigamas que circulavam pelo atlântico e se sustentavam através de trabalhos ocasionais ou de mendicância. Contudo, apesar de ser possível classificarmos todas as bigamas processadas pelo Tribunal de Lisboa como pertencentes as “camadas populares”, nem todas se encaixavam na definição proposta por Linebaugh e Rediker de “pobres”. Algumas delas possuíam ocupações que as colocavam numa situação de subsistência consideravelmente melhor do que aquela em que se encontravam as mendigas, escravas e trabalhadoras com jornadas ocasionais. Estas outras eram mulheres que trabalhavam como criadas em casas de famílias nobres e aristocráticas, ou que trabalhavam junto com os maridos como estalajadeiras ou taberneiras, dentre outras ocupações que envolviam práticas artesanais e pequenos negócios. Estas se aproximavam, portanto, de um grupo social intermediário. Utilizamos esta classificação de acordo com o uso proposto, anteriormente, por Lígia Bellini, ao tratar de um grupo heterogêneo de mulheres trabalhadoras, e esposas de homens de negócios, em seu estudo sobre as mulheres processadas pela Inquisição por crime de sodomia, na América Portuguesa, entre os séculos XVI-XVII<sup>13</sup>.

O terceiro capítulo é dedicado a situar aquelas mulheres e o seu delito no contexto do período em que viviam. O desbravar dos oceanos foi elemento motor do período moderno, e é nosso objetivo demonstrar como esse movimento, em especial o trânsito atlântico, atuou como facilitador da bigamia. Neste ponto, analisamos como o fato de mulheres pobres se casarem, em geral, com homens igualmente pobres, muitos deles marinheiros e soldados que se afastavam de suas casas para trabalharem no ultramar, oferecia a oportunidade para que novos enlaces fossem feitos. Nos dois primeiros subtópicos do capítulo discute-se o impacto da distância, das incertezas e das vontades pessoais de investir em novos relacionamentos em relação à concretização das núpcias ilícitas. Num terceiro momento, passa-se a uma discussão das especificidades do ultramar no que se referia à prática da bigamia. Procuraremos mostrar que a América Portuguesa não se destacava como território especialmente propício à prática deste pecado, mas sem deixar de perceber que existiam especificidades no ultramar relacionadas com a heterogeneidade da sociedade que aqui se formava e estas se faziam sentir nos casos de bigamia de escravas provenientes de África e de mulheres indígenas.

---

<sup>12</sup>LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. **A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário**. Editora Companhia das Letras, 2008, p. 346-347.

<sup>13</sup>BELLINI, Lígia. **A Coisa Obscura. Mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial**. Salvador, EDUFBA, 2014, p. 20.

No quarto capítulo tentamos nos aproximar, tanto quanto possível, das histórias de algumas mulheres cujas trajetórias surgem como destoantes em relação ao padrão da época. Essas contraíram núpcias ilegítimas como método de se livrarem de maridos abusivos ou como meio de garantirem suas subsistências, utilizando para isso subterfúgios que iam desde fugir de casa com o amante até cruzarem o atlântico para se afastar do cônjuge e pagar testemunhas falsas para atestarem sua viuvez. Neste ponto utilizaremos os processos que trazem da maneira mais clara possível as táticas por elas utilizadas enquanto agentes de suas próprias histórias. Contudo, ao buscarmos analisar as suas vivências, silenciemos sobre um aspecto relevante na vida das mulheres do período: a maternidade. Isto se dá por conta das limitações presentes nas fontes; raros são os processos onde figuram informações sobre os filhos provenientes dos múltiplos enlaces. Conseguimos encontrar processos nos quais a existência de filhos é citada, em alguns casos, acompanhada tão somente de informações sobre a quantidade deles. Não pudemos, portanto, perceber onde se encontravam estes filhos por ocasião das núpcias ilegítimas das mães e como, no caso das mulheres bígamas, a maternidade era experienciada.

É também relevante, no quarto capítulo, uma análise que passa pelo lugar de fala dos próprios inquisidores, visto que as fontes deixam clara a desconfiança deles quanto à motivação de algumas mulheres ao se confessarem culpadas de bigamia. Partia deles a dúvida sobre se elas haviam se apresentado diante da mesa inquisitorial apenas fingindo-se de bígamas, e com isso buscando propositalmente se afastarem daquele que eles entendiam como podendo ser o legítimo marido. A análise dos usos táticos da bigamia é central no capítulo para demonstrar como e porque o delito se configurava de modo bastante específico quando praticado por mulheres e, ainda, comprovar a ideia de que, durante o período moderno, houve mulheres que extrapolaram os estereótipos e os limites impostos pela sociedade patriarcal portuguesa, comandando seus próprios destinos mesmo em áreas nas quais tal controle não deveria lhes pertencer.

## CAPÍTULO 1

### “MAIS PROPENSAS ÀS LASCÍVIAS DA CARNE”: O DELITO DE BIGAMIA E AS IMAGENS SOBRE A MULHER NA EUROPA MODERNA

*"Elas circulam, vão e vêm, saem da linha e derivam num relevo imposto, ondulações espumantes de um mar que se insinua entre os rochedos e os dédalos de uma ordem estabelecida."*

Michel de Certeau, A invenção do cotidiano - artes de fazer.

Nos primeiros anos do século XVIII, na casa do conde de Ericeira, em Lisboa, vivia uma criada chamada Maria Coelha. Era uma cristã-velha, àquela altura com quase quarenta anos, que chegara à capital do reino cinco anos antes, após ter saído de sua terra natal, na Ilha das Flores, arquipélago do Açores.

Na mesma época, após uma viagem marítima de aproximadamente três meses, o marinheiro Sebastião da Costa de Arruda desembarcou em Lisboa. Sua chegada à metrópole era o ponto final da rota de uma frota que saía da capitania da Bahia. Ele também era natural do arquipélago açoriano, tendo nascido na cidade de Angra, na Ilha Terceira, a uma distância de pouco mais de trezentos quilômetros da terra natal de Maria<sup>14</sup>.

Nas ruas de Lisboa, a criada Maria Coelha e o marinheiro Sebastião de Arruda se conheceram. O encontro fortuito entre ambos rapidamente resultou em casamento. A cerimônia teve lugar na Igreja de São Julião, na tarde de 24 de janeiro de 1703. Em frente ao pároco local, ambos deram as mãos e disseram as “palavras de presente”<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo/Inquisição de Lisboa - processo 00997, fl. 79 e 80v (165 e 168). A numeração utilizada refere-se, respectivamente, ao fôlio do processo e ao número da imagem no processo online encontrado no site do arquivo.

<sup>15</sup> A expressão “palavras de presente” é utilizada para designar o mútuo consentimento dos nubentes com relação ao matrimônio. Estabelecida como parte essencial à legitimidade do casamento, teve sua importância reafirmada no Concílio de Trento (1545-1563). Ver IGREJA CATOLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. **O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez / dedica e consagra, aos... Arcebispos e Bispos da Igreja Lusitana, João Baptista Reycend.** Tomo II, Sessão XXIV – Decreto da Reforma do Matrimônio, Capítulo I. Lisboa: na Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781, p. 231-232.

Foram testemunhas do enlace os ourives Francisco Dutra e Luís da Rocha, dois conhecidos do casal<sup>16</sup>. Depois da cerimônia, na qual fez-se cumprir todos os requisitos necessários para garantir a legitimidade da união<sup>17</sup>, Maria e Sebastião saíram da Igreja como marido e esposa, ligados pelos laços indissolúveis do sacramento do matrimônio.

Um enlace típico, aparentemente, idêntico a tantos outros que já haviam ocorrido – e que viriam a ocorrer – em todo o Império Português. O casamento daqueles dois açorianos em terra lisboeta poderia ter sido completamente comum, não fosse um detalhe: a noiva contraía ali segundas núpcias, tornando-se bigama. O comportamento de Maria Coelha, apesar de atípico, não foi singular. De acordo com os dados encontrados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, o Tribunal do Santo Ofício português abriu processos contra mais de mil bigamos durante o seu tempo de atuação entre os anos de 1536 e 1821. Dentre estes, encontramos os processos referentes a outras 234 mulheres<sup>18</sup> que, por motivos diversos, incorreram na mesma prática que Maria Coelha.

As mulheres não eram a maioria dentre aqueles que praticaram a bigamia, ainda assim, a parcela feminina é expressiva. A relevância da presença delas como perpetradoras deste tipo de delito, contudo, se faz mais devido às implicações sociais do que significava para as mulheres cometerem bigamia nos séculos XVI-XVIII do que por seu peso numérico.

A cultura da sociedade ocidental da Época Moderna era baseada na soberania masculina. Era um mundo, essencialmente, governado por homens e para os homens. Para as mulheres que não eram rainhas ou princesas, e nem se enveredaram pelo caminho da vida religiosa, reservava-se a perspectiva de se casar de forma adequada e o domínio do ambiente doméstico. Era quando inseridas no âmbito matrimonial que elas recebiam maior reconhecimento social e respeitabilidade.

---

<sup>16</sup> ANTT/IL – idem.

<sup>17</sup> Para garantir a legitimidade do casamento era necessário que alguns outros requisitos, anteriores ao momento da cerimônia, fossem também preenchidos. Eram estes: os noivos terem atingido a idade mínima para o casamento (doze anos para as mulheres, quatorze para os homens); correrem os “banhos”- dois ou três anúncios da intenção do casal em contrair matrimônio - que deveriam ser feitos na localidade da qual fossem naturais, em busca de algo que impedisse o casamento; e, em caso de haver algum impedimento, as licenças necessárias referentes aos mesmos. Ver: SARTI, Raffaella. **Casa e família: Habitar, comer e vestir na Europa Moderna**. Lisboa. Editorial Estampa, 2001, p. 43-45; IGREJA CATOLICA. **Concílio de Trento, 1545-1563**. Ibidem. p. 229-232.

<sup>18</sup> Este número refere-se à quantidade de processos produzidos pela Inquisição Portuguesa, em seus Tribunais de Évora, Coimbra e Lisboa, entre os séculos XVI-XIX, e encontrados no fundo documental referente ao Santo Ofício, disponibilizados no acervo on-line do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (<http://digitalq.dgarq.gov.pt/>).

Não obstante, algumas mulheres, ainda que diante do aspecto primordial da vida feminina, desrespeitaram o sacramento e cometeram um pecado de cunho inquisitorial. Elas eram, em geral, cristãs-velhas pertencentes aos setores populares da sociedade, que circulavam pelo Atlântico português, e que diante de circunstâncias que escolheram - ou que lhes foram impostas – encontraram na prática da bigamia uma solução adequada aos seus anseios.

Não eram mulheres excepcionais, não buscavam conscientemente nenhum tipo de revolução dos costumes, mas longe de serem vítimas daquilo que seu estatuto social ou circunstâncias adversas lhe impuseram foram agentes da própria história. Controlaram os rumos das próprias vidas mesmo quando tal controle não deveria lhes pertencer.

A Inquisição portuguesa, em seu desejo de buscar a purificação do reino e salvação das almas, acabou por produzir uma vasta e riquíssima documentação na qual figuram, dentre outros personagens, muitas bígamas. Mulheres como Maria Coelha, que orquestravam suas vidas entre as imposições sociais e seus próprios anseios divergentes. Mulheres cujas silhuetas são observáveis através desses registros. Apesar de seus contornos estarem presentes, reconhecemos que aquilo que vemos não passa de um fragmento de suas vidas, tendo como foco apenas um momento específico – o do delito – e mesmo este narrado em frente a uma autoridade que inspirava temor, e por vezes, após terem passado longo tempo no cárcere. Ainda assim, os relatos de confissões e denúncias registrados pelas penas dos notários do Santo Ofício nos permitem identificar mulheres que embora inseridas numa sociedade com instituições eclesiásticas e civis que lhes demarcavam, incessantemente, um lugar social e comportamento específicos, encontraram na prática da bigamia uma alternativa para a concretização dos seus intentos. Elas levaram suas vidas em termos que destoavam profundamente do padrão que lhes fora estabelecido, evidenciando a possibilidade de uma multiplicidade de vivências femininas bem maior do que poderíamos imaginar para a época.

Antes, porém, de analisarmos os modos como a bigamia foi instrumentalizada por aquelas que caíram nas mãos da Inquisição de Lisboa, é importante nos determos no que constituía a bigamia, e o que significava para elas incorrerem nesta prática em Portugal e seus domínios durante os séculos de atuação do Santo Ofício.

## 1.1 Casar duas vezes: um problema de Igreja e de Estado

Aos olhos da sociedade luso-colonial, os bígamos eram, ao mesmo tempo, pecadores e criminosos. Na época moderna, a interligação entre Igreja e Estado, torna difícil definir as fronteiras entre o que constituía apenas um crime ou um pecado. Muitas das ações que iam de encontro as normas eclesiásticas infringiam também as normas da moral pública e, conseqüentemente, resultavam em punições eclesiásticas e civis. As transgressões cometidas em matéria de relações afetivas estavam inclusas nesta aérea de domínio compartilhado entre o monarca e o Papa.

Adriano Prospero assinala que “o começo da modernidade aparece marcado por uma maior vigilância sobre a vida sexual das mulheres e por uma maior transferência da disciplina dos comportamentos amorosos, da família para a Igreja e o Estado.”<sup>19</sup> De fato, a bigamia aparece como crime previsto na legislação portuguesa desde o século XV. As *Ordenações Afonsinas* (1446) versavam que o crime de bigamia se constituía pelo advento de um, ou mais, casamentos sendo o primeiro cônjuge ainda vivo e o matrimônio preexistente não tido como desfeito ou inválido pela Igreja<sup>20</sup>. Ainda de acordo com Prospero, no período moderno, “as autoridades políticas passaram a intervir cada vez mais no campo da moral pública concernente à relação entre honra feminina e honra da cidade, entre desordem das famílias e legitimidade de Estado.”<sup>21</sup> No período posterior ao Concílio de Trento, a reafirmação do modelo cristão do casamento como sacramento, tornou ainda mais grave as transgressões em matéria de matrimônio. A definição de bigamia, proposta nas *Ordenações*, era válida também para o direito canônico, e encontramos já nas *Constituições do Arcebispado de Lisboa* (1537) punições para aqueles que se casassem segunda vez “pervertendo a ordem deste santo sacramento”<sup>22</sup>. No direito canônico, era por “sentir mal”<sup>23</sup> do sacramento do matrimônio que a bigamia se tornava transgressão de especial gravidade. De acordo com o que propõem Guisepe Marcocci e José Pedro Paiva,

---

<sup>19</sup> PROSPERI, Adriano. **Dar a alma: A história de um infanticídio**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010, p. 71.

<sup>20</sup> PORTUGAL. **Ordenações Afonsinas**. Livro V, Título XIII – Do homem, que casa com duas mulheres, ou com criada daquela, com que vive. Encontrada em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/l5pg48.htm>.

<sup>21</sup> PROSPERI, Adriano. *Ibidem*. p. 66-67.

<sup>22</sup> IGREJA CATÓLICA. **Constituições do Arcebispado de Lisboa**. Título VIII – Dos que se casam segunda vez durando o matrimônio. Lisboa : Per Germam Galharde, 1537, fl. 17.

<sup>23</sup> Termo comumente utilizado no direito canônico para referir-se, em geral, a algum tipo de ofensa aos sacramentos.

Aos olhos dos inquisidores [a bigamia] pressupunha desrespeito e crenças errôneas relativamente ao sacramento do matrimônio, transformando os bígamos suspeitos em matéria de fé, pelo que ficavam sob a jurisdição do Santo Ofício. Não era a principal finalidade reprimir uma sexualidade desregrada, mas antes proteger a instituição do casamento pela Igreja<sup>24</sup>.

Era, em efeito, o desrespeito pelo sacramento que diferia a bigamia de outros comportamentos relativos às uniões amorosas e fazia com que recaísse sob a jurisdição da Inquisição Portuguesa, e não sob a jurisdição eclesiástica, como os outros comportamentos também reprovados, como o adultério, a concubinação e a barregania<sup>25</sup>. Estes desvios morais eram considerados “fraquezas da carne”, e ainda que houvessem para eles punições previstas pelas *Ordenações* e pelas *Constituições*, as penas infligidas eram menos severas do que as reservadas aos bígamos por serem pecados/crimes que atentavam contra a moral cristã imposta pela Igreja e pelo Estado, mas não ofenderem a santidade do sacramento.

Interessante notar, contudo, que o fato de o casamento ser considerado um dos sete sacramentos nem sempre implicou em um modo único de se casar. No início da Época Moderna, o controle sobre as matérias matrimoniais não estava sob o absoluto domínio eclesiástico. As primeiras intervenções da Igreja no sentido de conferir ao matrimônio uma configuração específica, por ela delimitada, datam do século XII. Como explica François Lebrun, afirmou-se naquele período o estatuto de sacramento ao matrimônio definindo-o como aliança indissolúvel baseada no consentimento mútuo dos nubentes<sup>26</sup>. Jean Gaudemet, ao tratar sobre as transformações na configuração do matrimônio no ocidente, acrescenta que a normatização estabelecida no século XII pelo Concílio de Verona (1184), não negava a validade de outras formas tradicionais de casamento, e nem mesmo delimitou de forma estanque o sentido e valor do sacramento<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da inquisição portuguesa: 1536-1821**. A Esfera dos Livros, 2013, p. 98-99.

<sup>25</sup> A barregania era um tipo de união sexual que envolvia a coabitação, e que até o século XVI foi vista - tanto pela sociedade quanto pela Igreja - como uma forma válida de união, ainda que não legítima. Foi no decorrer dos séculos XV-XVI que o termo “barregã”, utilizado para referir-se as mulheres inseridas nesse tipo de relação, ganhou um sentido que se aproximava mais do significado de “concubina”.

A concubinação, por sua vez, apesar de ter uma conotação de relacionamento sexual duradouro entre as partes envolvidas, não tinha qualquer relação com uma forma de matrimônio válida. Era, portanto, mais condenável socialmente e envolvia punições mais severas. Sobre a barregania, ver: MATTOSO, José. **A longa persistência da barregania**. As faces de Eva, 1(2), Lisboa, 1999, p. 11-26.

<sup>26</sup> LEBRUN, François. **O sacerdote, o príncipe, e a família**. In. BURGUIÈRE, André; KLAPISCH-ZUBER, Christiane; SEGALLEN, Martine; ZONABEND, François. (dir.). **História da Família. Vol. 3**. Lisboa: Terramar, 1997, p. 83-86.

<sup>27</sup> GAUDEMET, Jean. **Le mariage en Occident – Les Mœurs et le Droit**. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1987, p. 188-191.



As propostas estipuladas pela Igreja naquele período diferiam significativamente dos rituais tradicionais de casamento até ali praticados. A indissolubilidade do matrimônio e a necessidade de consentimento dos noivos não eram um traço característico em todas as uniões amorosas consideradas legítimas nas sociedades medievais europeias<sup>28</sup>. Durante a Baixa Idade Média, formas múltiplas de casamento continuavam a ser amplamente aceitas pela sociedade. Destacava-se o casamento por contrato, modo comum de casar-se que era baseado em tradições provenientes do direito romano e germânico, que coexistiu com o formato matrimonial delimitado pela Igreja por mais de quatro séculos<sup>29</sup>.

Raffaella Sarti afirma que, antes da Reforma católica no século XVI, os ritos matrimoniais variavam de uma parte a outra da Europa e nem sempre estavam ligados a um evento pontual, podendo o processo de casar-se durar até mesmo semanas. Sarti aponta que, nas tradições populares europeias, o reconhecimento social do casal enquanto marido e mulher era central e isto implicava tanto numa multiplicidade de comportamentos sexuais permitidos quanto em concepções distintas sobre em que momento um casamento era considerado consumado<sup>30</sup>.

Durante os séculos XIII-XV, as intervenções da Igreja em relação às formas de casar estabeleceram-se de maneira mais firme. O consentimento mútuo, a celebração da união por meio de um clérigo, a presença de testemunhas, o anúncio da intenção de casamento dos noivos durante três domingos na paróquia local e a verificação quanto aos impedimentos referentes ao parentesco de até quarto grau<sup>31</sup>, tornaram-se medidas necessárias à garantia da legitimidade da união<sup>32</sup>.

Entretanto, como expõe Lebrun, mesmo no começo da Época Moderna, os casamentos por contrato, também chamados “casamentos clandestinos”, continuavam a ser o modelo mais corriqueiro para efetuar o casamento nas camadas populares<sup>33</sup>. Instituídos através do acordo entre duas famílias, os casamentos por contrato firmavam o compromisso entre os nubentes através de um recebimento privado, onde apenas se faziam presentes os familiares do casal, que os acompanhava até o leito conjugal, e não era necessária a participação de um pároco.

---

<sup>28</sup> SOT, Michel. **A gênese do casamento cristão**. In. DUBY, Georges. (org.) **Amor e sexualidade no Ocidente**. 2. ed. Lisboa: Terramar, 1998, p. 209-216.

<sup>29</sup> SOT, Michel. *Idem*.

<sup>30</sup> SARTI, Raffaella. *Op. Cit.* p. 39-42.

<sup>31</sup> São parentes consanguíneos de até quarto grau aqueles que possuem até um trisavô em comum.

<sup>32</sup> LEBRUN, François. *Op.Cit.* p 83.

<sup>33</sup> LEBRUN, François. *Idem*.

Daquela forma, tornava-se lícita a relação sexual e a coabitação. Era esperado que a família da noiva providenciasse um dote a ser recebido pelo noivo, contudo, nas camadas populares, devido à pobreza em que viviam os nubentes, este elemento nem sempre esteve presente<sup>34</sup>.

Até a Reforma Católica, os casamentos obtidos nos moldes clandestinos foram considerados válidos. Isto significava que aqueles que se comprometiam através deste tipo de enlace não poderiam anulá-lo para contrair uma nova boda, fosse isto por vontade própria ou por imposição familiar<sup>35</sup>. Entretanto, apesar de válidos, os casamentos clandestinos não eram considerados legítimos. Os ritos matrimoniais tradicionais permaneceram como uma forma socialmente aceita de união, mas não contavam com a aprovação da Igreja e do Estado, podendo acarretar penalidades espirituais atribuídas pelos párocos locais e admoestações para que o casal regularizasse a união<sup>36</sup>.

Corroborando com o proposto por Lebrun, Isabel M. R. Mendes Drummond Braga propõe uma explicação pormenorizada dos tipos de “casamentos clandestinos” que coexistiram em Portugal com o modelo estabelecido pela Igreja. Um deles era o casamento de juras, no qual ao casal bastava expressar o desejo mútuo de contrair matrimônio e selar o acordo através da relação sexual. Havia também os casamentos a furto, que ocorriam quando os noivos casavam-se em segredo, após o rapto da noiva, o que poderia ser consensual ou não da parte dela. Assim como também havia os casamentos de pública fama que consistiam na coabitação do casal reconhecido socialmente como marido e esposa<sup>37</sup>.

O ponto de virada nesta matéria foi o Concílio de Trento (1545-1563), como afirma Gaudemet. Em uma das sessões finais do concílio tridentino, em 11 de novembro de 1563, foram criados os cânones referentes à reafirmação definitiva do estatuto sacramental do matrimônio. Adotou-se a tendência ligada a Santo Agostinho, definindo o matrimônio como um vínculo que deveria remediar a concupiscência humana, um bem capaz de conferir a graça divina, ainda que fosse um bem de menor valor que a castidade. Através do recebimento por “palavras de presente” em frente ao pároco e da consumação por meio da relação sexual, os nubentes uniam-se de forma indissolúvel, da mesma maneira que se uniam de modo

---

<sup>34</sup> ARIÈS, Philippe. **O casamento indissolúvel**. In. \_\_\_\_; BÉJIN, André. **Sexualidades Ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade**. São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 165-168.

<sup>35</sup> LEBRUN, François. Idem. p 85-86.

<sup>36</sup> BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drummond. **A bigamia em Portugal na época moderna: Sentir mal do sacramento do matrimônio?**, Lisboa, Hugin Editores, 2003, p. 21-22.

<sup>37</sup> BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drummond. Idem.

inseparável Cristo e a Igreja<sup>38</sup>. A partir de Trento, os casamentos obtidos de maneira destoante dos requisitos delimitados pela Igreja passaram a ser considerados nulos, assim como aqueles contraídos por menores sem o consentimento dos pais. O âmbito do que era – ou não – uma união amorosa legítima foi posto irrevogavelmente sob a autoridade da Igreja, baseado num modelo único, e pretensamente, universal. Mais do que a normatização relativa ao modo de contrair o matrimônio, já estabelecida nos séculos anteriores, o que mudou significativamente no pós-Trento foi a obrigação indiscutível de cumprir tais normas para que o casamento fosse reconhecido como válido e legítimo diante de deus e do rei. Foram, ainda, lembrados e acrescentados impedimentos. Dentre eles, os impedimentos por parentesco espiritual<sup>39</sup> ou natural de até quarto grau, impedimento por afinidade decorrente de relações sexuais existentes entre um dos nubentes com algum parente de primeiro ou segundo grau do seu futuro cônjuge, e o impedimento referente à possibilidade do casamento ser obtido através do rapto da mulher, fosse isto de modo consentido ou não<sup>40</sup>. Deixou-se de lado o casamento como rito doméstico, fazendo de sua publicidade um elemento essencial para a sua legitimidade. Rito institucionalizado, que como tal deveria ser celebrado à porta da Igreja, o casamento se consolidou como evento pontual e que deveria ter o dia de celebração registrado no livro de casamentos da paróquia.

Concomitantemente ao esforço de precisar a normatização do sacramento do matrimônio, houve um novo impulso nas tentativas de disciplinamento da sociedade e no empenho de “purificar” as relações afetivas. Renovou-se a atenção dada às transgressões relacionadas ao matrimônio. Práticas que até ali eram consideradas aceitáveis, assim como a desatenção - ainda que de maneira não intencional – aos procedimentos, passaram a ser encaradas como prevaricação.

No que se referia às punições, as penas terrenas impostas pela Igreja estavam em consonância com as penalidades previstas na legislação civil. Como vimos anteriormente, as

---

<sup>38</sup> GAUDEMET, Jean. **Le mariage en Occident – Les Moeurs et le Droit**. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1987, p. 190-191 ; e também ARIÈS, Philippe. *Ibidem*. p. 168.

<sup>39</sup> Eram considerados parentes espirituais aqueles que estavam ligados por laços de batismo, sendo estes os padrinhos e madrinhas com relação a seus afilhados, e também referentes aos pais do batizado, os ditos compadres e comadres.

AZEVEDO, Carlos Moreira. (dir.) **Padrinhos e parentesco espiritual** In **História Religiosa de Portugal, vol. 2: Humanismos e Reformas**. Rio de Mouro, Círculo de Leitores, p. 537.

<sup>40</sup> Segundo estabelecido no Concílio de Trento, o casamento entre o raptor e a mulher raptada poderia ser possível depois que ela fosse devolvida a família, se a mulher assim o desejasse. IGREJA CATOLICA. **Concílio de Trento, 1545-1563**. *Ibidem*, p. 247.

*Ordenações Afonsinas* delimitavam claramente delitos como a bigamia, assim como também outros pecados morais. Cabia à monarquia portuguesa, até certo ponto, cuidar dos desvios dos seus súditos em relação à religião oficial do Estado. Dentro de uma lógica de benefício e suporte mútuos entre a Igreja e a monarquia, como explica João Bernardino Gonzaga, noções como “crime” e “pecado” se confundiam, e práticas “pecaminosas” muitas vezes eram punidas através das leis civis visto que demonstravam menosprezo pela fé comum, e, portanto, seus praticantes eram um risco potencial à paz coletiva e ao controle social<sup>41</sup>.

O controle da legitimidade dos casamentos, em especial, era de interesse do Estado. Entre as camadas populares a legitimidade dos filhos poderia ter pouco impacto, mas entre as elites a legitimidade tornava-se essencial já que determinava os herdeiros, por direito legal, de títulos e fortunas. A grande quantidade de casamentos clandestinos contraídos por filhos de nobres, sem o consentimento dos pais, e sem levar em consideração as alianças políticas que poderiam ser obtidas através de enlacs que fossem convenientes para as famílias, era desfavorável para as elites. Assim, a validade e indissolubilidade garantida pela Igreja a tais casamentos, antes do Concílio de Trento, era também questão pertinente à Coroa<sup>42</sup>.

A desordem nas formas de casar poderia levar à desordem hierárquica, algo indesejável numa sociedade em que a nobreza era parte vital no suporte da monarquia, e as distinções entre as posições nobiliárquicas ou plebeias eram centrais para definir o lugar ocupado no mundo por cada indivíduo<sup>43</sup>. Logo, o interesse da Igreja pós-tridentina de controlar as transgressões relativas ao matrimônio, fez-se sentir também nas legislações civis referentes ao tema. As penalidades para a prática da bigamia, que constavam já nas *Ordenações Afonsinas*, foram mantidas com poucas modificações nas posteriores *Ordenações Manuelinas* (1521) e *Ordenações Filipinas* (1603)<sup>44</sup>. Segundo elas, a bigamia poderia

---

<sup>41</sup> GONZAGA, João Bernardino. **A inquisição em seu mundo**. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 80-84.

<sup>42</sup> LEBRUN, François. **O sacerdote, o príncipe, e a família**. In. BURGUIÈRE, André; KLAPISCH-ZUBER, Christiane; SEGALIN, Martine; ZONABEND, Françoise. (dir.). **História da Família**. Vol. 3. Lisboa: Terramar, 1997, p. 92-95.

<sup>43</sup> SARTI, Raffaella. **Casa e família: Habitar, comer e vestir na Europa Moderna**. Lisboa. Editorial Estampa, 2001, p. 39-42.

<sup>44</sup> A modificação existente entre as *Ordenações Afonsinas* e aquelas que lhe são posteriores refere-se à punição aplicada ao delito quando quem o perpetrasse fosse um nobre. Levando-se em consideração a “qualidade” do sujeito, as *Ordenações Manuelinas* e as *Ordenações Filipinas* apontavam que a estes não cabia serem aplicadas penas que consistissem em humilhação pública como os açoites e autos de fé públicos, sendo tais substituídos por tempo de degredo.

PORTUGAL. **Ordenações Afonsinas**. Livro V, Título XIII – Do homem, que casa com duas mulheres, ou com criada daquela, com que vive. Encontrada em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/15pg48.htm>.

PORTUGAL. **Ordenações Manuelinas**. Livro V, Título XIX – Do que casa com duas mulheres. E da que casa com dous maridos. Encontrada em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas>

acarretar em pena máxima de morte tanto para homens quanto para mulheres que a cometessem<sup>45</sup>.

Com a instauração do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, em 1536, a bigamia passou a fazer parte dos pecados que recaíam em sua esfera jurisdicional. Era um delito *mixti-fori* e ainda que o juízo eclesiástico mantivesse a licitude de julgar e punir aqueles que a praticassem, em sua maioria, os bígamos súditos da monarquia portuguesa foram julgados pela Inquisição e punidos em consonância com o que versava as *Ordenações*<sup>46</sup>.

O empenho no pós-trento de controlar os casamentos e enquadrá-los no padrão considerado legítimo não inibiu por completo as condutas divergentes. Do século XVI ao início do XIX, uniões que fugiam à letra das leis canônicas continuavam a fazer parte da sociedade portuguesa no reino e no ultramar, apesar do esforço eclesiástico e inquisitorial de vigiar e punir tais delitos. Ainda que, como demonstra Philippe Ariès, entre as camadas populares o reforço do caráter sagrado e indissolúvel do casamento tenha sido aceito com relativa facilidade<sup>47</sup>, dificuldades de ordem prática por vezes se impunham ao cumprimento dos requisitos impostos pela Igreja. Em especial no caso daqueles que se casavam fora do local de onde eram naturais, o cumprimento do que mandavam os cânones poderia envolver encargos financeiros aos quais não poderiam fazer frente. Papéis que comprovassem que não

---

PORTUGAL. **Ordenações Filipinas**. [Edição fac-similar]. Livro V, Título XIX – Do homem, que casa com duas mulheres, e da mulher, que casa com dous maridos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 1170. Para mais acerca da jurisdição do crime de bigamia ver: ASSUMPÇÃO, Michelle Trugilho. **Transgressores Do Matrimônio: Bigamia e Inquisição No Brasil Colonial**. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de formação de professores, Departamento de Ciências Humanas, 2010. P. 42-46.

<sup>45</sup> Apesar da pena máxima de morte permanecer vigente nas três *Ordenações*, esta punição, antes de ser aplicada, deveria ser submetida ao conhecimento real. Devido a isto, a possibilidade de recorrer ao perdão régio quanto à pena era uma constante, e, em geral, aqueles que o requeriam tinham seus pedidos atendidos. Em Portugal, não houveram mortes em decorrência da prática da bigamia, esta penalidade acabava por ser comumente substituída por tempo de degredo em alguma das possessões imperiais. PORTUGAL. **Ordenações Manuelinas**. Op. Cit. V, Título XIII.

<sup>46</sup> Eram considerados como *mixti-fori* aqueles delitos que poderiam ser julgados por mais de uma instância judicial, sendo elas a Justiça Civil, Eclesiástica, ou a Inquisitorial. O direito de julgar os casos de bigamia foi fonte de diversos conflitos entre os juízos eclesiásticos e inquisitoriais. A proeminência do Tribunal do Santo Ofício fez com que após ter posto a bigamia sobre sua alçada, através do monitório da fé datado de 18 de Novembro de 1536, as confissões/denúncias deste crime ainda que fossem feitas inicialmente ao poder eclesiástico ou civil acabassem por serem encaminhadas aos inquisidores. Os conflitos neste caso só foram sanados em 1613, por ocasião do novo regimento inquisitorial, onde a bigamia se torna oficialmente parte de sua jurisdição. Para mais sobre isto ver: BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália - Séculos XV-XIX**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2000. p. 17-33 e p. 290-304; e também PAIVA, José Pedro. **Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011. p. 15-20. PORTUGAL. **Ordenações Filipinas**. [Edição fac-similar]. Livro II, Título IX – Dos casos *mixti-fori*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 428.

<sup>47</sup> ARIÈS, Philippe. **O casamento indissolúvel**. In \_\_\_\_; BÉJIN, André (orgs). **Sexualidades Ocidentais**. Lisboa: Contexto, 1893, p. 177-178.

havia impedimentos entre os noivos tinham de ser encontrados, por vezes em freguesias distantes, ou, no caso das segundas núpcias, era necessária a comprovação do óbito do primeiro cônjuge, algo que nem sempre era possível de ser obtido. Além disso, caso houvesse algum impedimento entre os nubentes seria preciso recorrer ao bispo para conseguir uma licença específica, o que mais uma vez acarretava dificuldades e possíveis gastos.

Além destes entraves, as constantes movimentações humanas através de todo o Império Português, em época de plena expansão marítima, em muitos casos, ocasionou inegável instabilidade matrimonial para os envolvidos. Milhares de homens e mulheres cruzaram os oceanos por motivos variados. Homens como o marinheiro Sebastião de Arruda que, dois meses após se casar com Maria Coelha em Lisboa, voltou ao trabalho, embarcando numa frota que partia outra vez para a capitania da Bahia<sup>48</sup>. As esposas dos homens que partiam como ele, na maioria dos casos, permaneciam nas suas cidades de origem. Esperavam o regresso do marido, esperavam notícias, esperavam algum tipo de auxílio daqueles que se afastaram, esperavam por vezes a vida toda por um regresso que não ocorreria.

Não foi o caso de Maria Coelha, ela embarcou com o novo marido e resolveu-se por residir em Salvador<sup>49</sup>. Não foi o caso também de uma centena de outras bígamas que deixaram de lado a espera e escolheram enveredar por novos relacionamentos, casando-se outra vez, ainda que não soubessem ao certo se era morto o primeiro marido.

De um lado a outro do Atlântico, marinheiros, criadas, degredados, prostitutas, escravos, membros da governança enviados pelo monarca, vagamundos, fugitivos de perseguições religiosas, pessoas de toda sorte expunham-se aos riscos de vida que as viagens acarretavam, e também aos longos períodos de separação entre cônjuges que, por vezes, jamais voltavam ao convívio doméstico do qual partiram<sup>50</sup>. Sob tais circunstâncias, o desejo de formar novas alianças românticas surgia facilmente.

As formas de relacionamento que continuavam a existir às margens do rito formal, apesar do combate que sofriam por parte das autoridades eclesiásticas, apresentavam-se como maneiras alternativas e mais simples de relacionar-se amorosamente com outra pessoa. Algumas eram de cunho duradouro, como a barregania, o amancebamento, e o concubinato. Outras eram essencialmente mais fugazes, como os chamados “tratos ilícitos”, que eram

---

<sup>48</sup> ANTT/IL – proc. 00997, fl. 80v (167).

<sup>49</sup> ANTT/IL – proc. 00997, fl. 81 (169).

<sup>50</sup> Para mais sobre o fluxo de pessoas através das possessões imperiais portuguesas ver: RUSSELL-WOOD, A.J.R. **Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)**. Portugal: DIFEL 82 – Difusão Editorial S.A, 1998, p. 93-193.

interpretados como fornicação entre solteiros ou interações que não chegavam a compor um ato sexual. Entretanto, apesar de possíveis, a partir do último terço do século XVI, à medida em que as decisões tridentinas conheciam maior aplicação, mesmo as uniões amorosas que funcionavam sob uma lógica de continuidade deixaram de ser percebidas socialmente como semelhantes ao matrimônio e ao que ele representava.

Segundo afirma Ronaldo Vainfas, tanto no reino quanto nas possessões portuguesas atlânticas, o casamento representava um ideal a ser perseguido podendo conferir àqueles que o contraíam uma garantia de respeitabilidade, segurança, e em alguns casos, uma possível ascensão social<sup>51</sup>. Corroborando com isto, Mary Del Priore sustenta que o casamento representava na Época Moderna a instituição social por excelência, que tinha seu valor ressaltado ainda mais no ultramar, onde era capaz de unir os interesses metropolitanos de colonização e povoação das possessões atlânticas e os interesses da Igreja de afirmação do seu poder e controle social através da moralização e normatização das condutas individuais<sup>52</sup>.

Ainda que o padrão estabelecido como modelo matrimonial fosse constantemente inobservado, tendo em vista a frequência da prática do adultério e de formas consideradas ilegítimas de união, o valor social do casamento enquanto instituição era incontestado na sociedade portuguesa. O próprio crime de bigamia já apontava o valor do casamento ao se valer da ofensa ao sacramento do matrimônio com o intuito de ter uma nova chance de contraí-lo. Neste sentido, mesmo a desobediência às normas eclesiásticas acabava por confirmar a aceitação aos padrões inicialmente impostos pela Igreja, enquanto instituição modeladora e reguladora da sociedade.

O valor social do casamento e a interiorização da necessidade da benção eclesiástica como fonte legitimadora da união, se sobrepunham até mesmo ao temor da punição que uma segunda núpcia ilegítima poderia acarretar. Os processos de centenas de bigamos nos permitem perceber que a interiorização das normas morais não se dava somente através da esfera eclesiástica mais acentuadamente temida e punitiva tal qual era a Inquisição. O temor das punições inquisitoriais nem sempre era razão suficiente para evitar o desrespeito às normas eclesiásticas. Por vezes, o apego ao que entendiam como método para a salvação das suas almas também não bastava para garantir o cumprimento completo das mesmas normas.

---

<sup>51</sup> VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 99-100.

<sup>52</sup> DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia**. Brasília, D. F.: Rio de Janeiro, RJ: Edunb, Jose Olympio, 1993, 358 p.

Como escreveu Lucien Febvre, “o cristianismo era o próprio ar respirado por toda a região que convencionamos chamar de Europa”<sup>53</sup>, logo, respeitando-o ou transigindo-o, o comportamento social era pautado por uma lógica religiosa, podendo resultar em punições temporais e espirituais, e também em culpa ou absolvição das consciências.

O disciplinamento social que se fazia presente no Império Português e a valorização da moralidade cristã, como explica Federico Palomo, eram postos em movimento também no âmbito paroquial, através da presença do clero diocesano, da sua vigilância, da ritualística do cotidiano, elementos essenciais na interiorização dos ideais de moralidade e comportamento pós-tridentinos que a Igreja buscava assegurar<sup>54</sup>. Em complementaridade a isto, cabe dizer que a presença dos delitos por si apontava que tal interiorização da disciplina dava-se em maior ou menor grau em cada indivíduo, equilibrando-se neste ponto as potencialidades do sujeito em relação às possibilidades oferecidas pelo contexto. Sendo assim, a ideia da bigamia tornava-se atrativa porque o casamento em si era atrativo para aquela sociedade, e a sua prática pode ser percebida como o resultado de uma tentativa de alcançar o enquadramento social ideal mesmo quando as circunstâncias vivenciadas não eram ideais.

As fontes documentais apresentam motivações e circunstâncias inúmeras que funcionaram como força propulsora para aqueles que incorreram no delito. Em muitos casos, a bigamia aparece simplesmente como resposta a um anseio pessoal de buscar uma nova aliança matrimonial, ainda que em face da incerteza do falecimento do primeiro cônjuge. Em outros, mesmo o conhecimento de que estava vivo o cônjuge anterior, não era suficiente para fazer sanar a vontade de estabelecer nova família.

Podemos identificar, no que se refere aos homens bígamos, duas circunstâncias que lhes são particulares: as segundas núpcias com intenção de conseguir o dote da futura esposa e aqueles que eram forçados a casar por familiares de mulheres as quais colocaram em risco a honra. Contudo, nestes casos, isto ocorria apenas quando seu casamento anterior era desconhecido. Havia ainda aqueles que desejavam o casamento mesmo quando estavam

---

<sup>53</sup> FEBVRE, Lucien Paul Victor; MOTA, Carlos Guilherme. **Lucien Febvre: história**. São Paulo, SP: Ática, 1978, p 38.

<sup>54</sup>PALOMO, Federico. “«Disciplina christiana». **Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna**”. Cuadernos de Historia Moderna (UCM-Madrid), 18, 1997, 119-136. Para mais ver: PALOMO, Federico. *A contra reforma em Portugal 1540-1700*. Livros Horizonte, Lisboa, 2006. p. 139. Também: PAIVA, José Pedro de Matos. **Inquisição e Visitas Pastorais. Dois Mecanismos complementares de controle social?** In: Congresso Luso Brasileiro Sobre Inquisição, 1987, Lisboa. Anais... Lisboa: Universitária Editora, 1989, p. 869.



absolutamente impedidos, como era o caso dos clérigos. Perante a Igreja, ao se casarem com uma mulher, os da clerezia rompiam o “primeiro matrimônio” que haviam obtido quando adentraram na vida religiosa e “casaram-se” com Cristo, e, portanto, cometiam bigamia similitudinária<sup>55</sup>.

No ultramar a questão dos matrimônios múltiplos tornava-se ainda mais complexa. Na sociedade colonial que se formava do lado de cá do Atlântico confluía uma série de pessoas que traziam consigo concepções distintas do que constituía uma aliança matrimonial legítima. A imposição da Igreja de que o modelo matrimonial tridentino deveria ser universal chocou-se no ultramar com as noções de casamento dos diferentes povos indígenas que aqui se encontravam, e também com as construções culturais dos provenientes da África que para cá foram arrastados.

No que diz respeito aos povos que aqui habitavam por ocasião da chegada dos lusitanos, toda a concepção de vida religiosa e familiar era pautada numa lógica completamente distinta daquela que compunha a cristandade. Na documentação acerca dos costumes indígenas, em especial para os séculos XVI e XVII, onde abundam relatos de viagens, crônicas, e descrições provenientes dos que aqui chegavam, a leitura da cultura dos povos indígenas surge através de um viés teológico cristão e europeu. As diferenças dos costumes entre os povos eram então interpretadas como provas da superioridade europeia diante da “barbárie” e “pecaminosidade” ameríndia<sup>56</sup>.

Os costumes tradicionais referentes às relações amorosas entre os indígenas não escaparam a uma interpretação demonizadora. Entre os povos tupinambás, habitantes da costa litorânea da América Portuguesa, o casamento era engendrado de maneira muito mais flexível do que o encontrado na Europa Moderna. Dentre eles, como explica Ronald Raminelli, para o casamento ocorrer bastava a anuência dos noivos e da família da noiva. Após a concordância de todos os envolvidos, o casal era imediatamente considerado como casado, e da mesma maneira com que aceitaram casar-se poderiam igualmente repudiar um ao outro, dissolver o enlace e sair em busca de novo casamento sem constrangimentos<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Para mais sobre o delito de bigamia similitudinária ver: JANUÁRIO, Mayara Amanda. **“Dos clérigos que se casam, tendo ordens sacras”:** o Santo Ofício português e os padres bigamos no Brasil setecentista. Dissertação (mestrado) – Minas Gerais: Universidade Federal de São João del-Rei, 2013, 223 p.

<sup>56</sup> RAMINELLI, Ronald. **Eva Tupinambá.** In DEL PRIORE, Mary; BASSANEZI, Carla Silvia Beozzo. **História das mulheres no Brasil,** São Paulo: Contexto, 2007, p. 11.

<sup>57</sup> Idem, p. 18.

Era também inconcebível dentro da lógica lusitana, a liberdade para as práticas sexuais femininas anteriores ao matrimônio encontrada entre os indígenas. Conceitos como o de honra pautada na conduta sexual, como o enraizado no imaginário português, não existia no funcionamento social dos tupinambás. Mais estranheza ainda causava a presença socialmente valorizada da poligamia. Ainda que os índios, em sua maioria, tivessem apenas uma esposa, era comum aos caciques e principais guerreiros terem múltiplas esposas. O costume que, para os da terra, significava a virtude e prestígio do guerreiro era interpretado pelos colonizadores como pecado e imoralidade, mais uma prova do distanciamento dos indígenas das leis naturais de Deus e da necessidade de salvação das suas almas<sup>58</sup>. Através da catequese se tentou impor aos indígenas uma adequação aos modelos sociais provenientes da metrópole e, dentre eles, a adequação a uma formação familiar patriarcal e monogâmica. Relacionamentos percebidos como socialmente aceitáveis pelas mulheres indígenas, muitas vezes eram considerados pela clerezia local como pecaminoso, podendo acarretar processos e punições terrenas e “espirituais” nos moldes cristãos<sup>59</sup>. Contudo, a tentativa dos colonizadores de converter os indígenas a um modelo social idêntico ao da metrópole se deparou com a vontade férrea de determinadas parcelas da população da terra de manter-se apegada aos seus próprios costumes, apesar dos esforços clericais em contrário.

No tocante aos emigrados africanos, a definição de família também diferia da noção de núcleo patriarcal como se dava no mundo luso-colonial. Referência nos estudos sobre a condição dos escravos, Katia M. de Queirós Mattoso explica que para aqueles provenientes da África, a formação de famílias e o advento do matrimônio possuía um significado social e cultural distinto daquele encontrado na América Portuguesa<sup>60</sup>. Mesmo quando adaptados ao modelo social da família no reino e ultramar, e dispostos a adequar-se a ela à maneira como

---

<sup>58</sup> Idem, p. 19-20, e PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Civilizando a moral. Os missionários e o sistema de parentesco e casamento dos povos Tupi da costa brasileira**. In SILVA, Maria Beatriz Nizza da. (coord.) **Sexualidade, família e religião na colonização do Brasil**, Lisboa, Livros Horizonte, 2001, p. 13-21.

<sup>59</sup> Para mais sobre a formação familiar indígena e suas posteriores alterações ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo, SP: Companhia das Letras: FAPESP, 2009. 611 p. RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 84-108. MOURÃO, Leila. **Mulheres indígenas: Saberes e poderes na América Portuguesa**. In ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; SILVA, Gian Carlo de Melo; RIBEIRO, Marília de Azambuja. (org.). **Cultura e sociabilidades no Mundo Atlântico**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012, p. 303-322. SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Donas e Plebeias na sociedade colonial**. Lisboa: Editorial Estampa, 2002, p. 22-43. NANTES, Martinho de. **Relação de uma missão no Rio São Francisco: Relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris**. São Paulo, Ed. Nacional, 1979.

<sup>60</sup> MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1982, p. 122-131.

estabelecia a Igreja, os casamentos entre escravos eram cercados por complicações relativas ao seu estatuto social.

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* garantiam aos escravos o direito ao casamento, e proibiam os senhores de impedirem aqueles que desejassem se casar<sup>61</sup>. No uso cotidiano, contudo, esta liberdade de matrimônio precisava ser articulada com a condição social do escravo que o classificava como alienável. A existência do matrimônio, muitas vezes, não era impedimento suficiente para evitar que os cônjuges fossem separados ao bel-prazer do seu senhor. Inseridos numa condição de permanente instabilidade os laços matrimoniais ganhavam especial valor entre os escravos que, por vezes, voltavam a tentar obtê-lo mesmo quando isso ia de encontro às normas eclesiásticas. Normas estas, que nem sempre conheciam bem, e muitas vezes, não nutriam qualquer apego religioso<sup>62</sup>.

As circunstâncias adversas que tornavam instáveis os relacionamentos amorosos dos indivíduos dos setores populares, no reino e no ultramar, devido aos seus estatutos sociais e de cor, eram agravadas quando nos referimos às mulheres. Para elas, o casamento representava, em muitos casos, uma imposição ou uma fonte de opressão. Sujeitas a um estatuto social que as inferiorizava, e limitava suas escolhas e o seu valor ao âmbito doméstico, a prática da bigamia configurava-se, em grande parte dos casos, como a conquista do controle sobre as próprias vidas e melhores condições de existência. Muitas se casaram duas ou mais vezes numa tentativa de deixarem para trás os maus tratos físicos infligidos por seus maridos. Outras abandonaram cônjuges que lhes foram impostos por familiares e decidiram unir suas vidas a alguém de sua própria escolha. Ainda houve as que viram num novo casamento a única maneira de conseguirem o seu sustento com alguma respeitabilidade. Enfim, as fontes documentais mostram que os motivos para a bigamia feminina foram os mais diversos. Todavia, eles possuem em comum a presença constante do desejo feminino de

---

<sup>61</sup> VIDE, Sebastião Monteiro da; FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I, Título LXXI [71] – Do matrimônio dos escravos, n. 303 – 304, São Paulo: EDUSP, 2010. Livro I, p. 259; e para mais ver: CASTELNAU L'ESTOILE, Charlotte de. **O ideal de uma sociedade escravista cristã: Direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil Colônia**. In FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. (org.) **A Igreja no Brasil: Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011. p. 355-395.

<sup>62</sup> Para mais sobre família escrava no Brasil ver: FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial**. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, c1998. 432 p.; REIS, Isabel Cristina Ferreira dos; OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. **Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do Século XIX**, 1998, p. 84-90; MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Slave, Free and Freed Family Structures in Nineteenth Century Salvador, Bahia**. *Luso-Brazilian Review*, Vol. 25 (1988), p. 69–84; \_\_\_\_\_. **O filho da escrava: Em torno da Lei do Ventre Livre**. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, n. 16, p. 37-55, 1988.

garantir alguma medida de controle sobre si própria em face das imposições sociais e dos imprevistos da vida.

Ao pensarmos o delito em termos de especificidades femininas partimos do pressuposto delineado por Pierre Bourdieu quando afirma que “em uma relação de dominação, as práticas e as representações dos dois sexos não são, de maneira alguma, simétricas”<sup>63</sup>. Logo, embora a legislação previsse punições iguais, o delito não era percebido socialmente de forma idêntica para ambos os gêneros, isto porque a sociedade não funcionava de forma idêntica para homens e mulheres<sup>64</sup>. Os padrões morais e as experiências sociais que deveriam compor suas vidas eram, essencialmente, distintos. A bigamia quando perpetrada por mulheres era ocasionada por fatores que se relacionavam com um universo de vivências femininas específicas, que imprimiam ao delito uma configuração cujo sentido deve ser apreendido à luz da concepção da época sobre a mulher. Tomemos então como ponto de partida da análise de tais particularidades o primeiro casamento da bígama a qual nos reportamos no início deste capítulo, Maria Coelha.

## 1.2 As filhas de Eva: Representações da mulher no Império Português

Em 27 de maio de 1706, o navio em que Maria Coelha se encontrava chegava a Lisboa. Depois de morar por três anos no arcebispado da Bahia, ela voltava à metrópole. Desta vez, na condição de prisioneira do Santo Ofício. No dia seguinte à sua chegada em terra lisboeta, Maria foi chamada à presença do inquisidor João de Souza de Castelo Branco e admoestada a fazer confissão completa de suas culpas. Em sua confissão, Maria relatou eventos ocorridos vinte e cinco anos antes de conhecer seu segundo marido, Sebastião de Arruda.

---

<sup>63</sup> BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. p. 29.

<sup>64</sup> Diversos estudos analisam como o gênero era elemento essencial de diferenciação e delimitação do lugar social ocupado pelas mulheres na sociedade ocidental no período moderno. Entre eles estão: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. FARGE, Arlette; DAVIS, Natalie Zemon. (dir). **História das Mulheres: Volume 3 - Do Renascimento à Idade Moderna**. Porto: Edições Afrontamento, 1994, 608 p.; ANDERSON, Bonnie S e ZINSSER, Judith P. **A History of their own: women in Europe from prehistory to present**, 2 vol., Nova Iorque: Harper and Row, 1989.; BOXER, Charles Ralph. **A mulher na expansão ultramarina Ibérica: 1415-1815: alguns factos, ideias e personalidades**. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.; BRAGA, Isabel Drumond. **Vivências no feminino: Poder, violência e marginalidade nos séculos XV a XIX**. Lisboa: Tribuna da História, 2007. 271 p.; DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia**. Brasília, D. F.: Rio de Janeiro, RJ: Edunb, Jose Olympio, 1993. 358 p.; SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Donas e Plebeias na sociedade colonial**. Lisboa: Editorial Estampa, 2002, 365 p.; Kamen, Henry A. **Early modern European society**. Londres e New York, Routledge, 2000.

Aos quinze anos de idade, ela vivia ainda na casa em que havia crescido, a residência do cônego Manoel de Brum, na vila de Angra, na Ilha Terceira. Naquela época, “cismaram os pais e padrinho dela ré”<sup>65</sup> que era chegada a hora da jovem se casar. De acordo com o providenciado por sua família, ela deveria casar-se com um homem chamado Antônio Luiz Cabougueiro. Aquele enlace era absolutamente indesejado por Maria. Sem que seus familiares tivessem conhecimento, ela “se namorou”<sup>66</sup> de um rapaz chamado Matias de Lemos Barteiro, e com ele deu início a um relacionamento secreto durante o qual “chegou a ter com ele algum trato ilícito”<sup>67</sup>. Matias, por uma dessas tristes coincidências, era irmão do futuro marido de Maria. Segundo consta em sua confissão, ela protestou veementemente contra o matrimônio com Antônio, a quem ela repugnava, não só por ser irmão do homem por quem ela nutria afeto, como também por ser “homem mui velho e viúvo [de duas mulheres] e com muitos filhos”<sup>68</sup>. Ao seu desacordo, no entanto, não deram atenção.

Conforme versavam os cânones eclesiásticos, o casamento entre Maria e Antônio estava completamente impedido, visto que ela havia tido relações sexuais com um parente de primeiro grau do seu futuro esposo. Ela sabia de tal empecilho, mas, “por não desejar abrir o seu defeito, não dizia a causa que tinha por o repugnar”<sup>69</sup>. Afinal, não eram desconhecidas para ela as punições que seu comportamento poderia acarretar por parte de sua família e a desonra social que significava. Assim, tudo o que pôde fazer para impedir aquele fatídico enlace foi protestar. Não foi suficiente.

Na primeira vez que Maria Coelha entrou numa Igreja com o propósito de casar, ela o fez “com muitas lágrimas e grandes excessos”<sup>70</sup>. Na data marcada, ela foi levada pela manhã até a Igreja de Santa Luzia, na vila onde morava, na companhia de seus familiares e futuro marido. Maria e Antônio foram postos em frente ao pároco, mas, devido aos “grandes prantos e alaridos excessivos” da noiva, o clérigo recusou-se a celebrar o casamento, afinal o consentimento – ao menos aparente - de ambos os nubentes era essencial à cerimônia. Tamanha desobediência aos desígnios delimitados pela família não passou impune. Ao voltarem para casa, “deram nela castigos tão ásperos que lhe ficaram nódoas pelo corpo,

---

<sup>65</sup> ANTT/IL – proc. 00997, fl. 14(35).

<sup>66</sup> Idem. fl. 79v (166).

<sup>67</sup> Idem.

<sup>68</sup> Idem. fl. 14(35) e 79v (166).

<sup>69</sup> Idem.

<sup>70</sup> Idem. fl. 14v (36).

obrigando-a ao dito casamento<sup>71</sup>”, assim “temendo ela outros semelhantes castigos se resolveu a casar com o dito Antônio Luiz”<sup>72</sup>. Diante da dor das pancadas e da impossibilidade de modificar as decisões familiares, Maria voltou, na tarde do mesmo dia, à Igreja da vila de Angra e ali e “sem embargo de fazer os mesmos excessos e com lágrimas e obrigada com muitas pancadas [...] dos ditos pai e padrinho, se receberam.”<sup>73</sup>

O que ocorreu com Maria era uma situação comum na Europa Moderna. Os desejos femininos, ou mesmo a anuência delas aos desígnios estabelecidos, não eram necessariamente observados. As decisões importantes, como as alianças matrimoniais, eram questões decididas usualmente pelos chefes de família, pais ou membros masculinos do núcleo familiar, que garantiam o sustento e o governo da família. O gênero era a clivagem inicial que determinava o posicionamento dos indivíduos nas relações de poder no âmbito da sociabilidade familiar e também fora dela. A partir dele delimitavam-se diferenciações e estabeleciam-se os papéis sociais na sociedade ocidental do período moderno. Era por conta do seu gênero, e da medida de poder concedido socialmente a ele, que ao primeiro casamento Maria teve de dizer “sim” quando desejava dizer “não”. Como Joan Scott explica, “o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder”<sup>74</sup>. Partindo dessa premissa, o gênero torna-se ferramenta de análise central para entendermos como as vivências cotidianas femininas eram perpassadas por especificidades. Em consequência disto, buscamos compreender como o gênero atuava nos casos de bigamia feminina, configurando-a como prática que se construía de maneira singular.

A distinção biológica entre homens e mulheres imputava conceitos e valores sociais que, por sua vez, também eram distintos para cada um dos sexos. Em decorrência disto, papéis sociais específicos se estruturavam e determinados comportamentos tornavam-se aceitáveis em maior ou menor grau quando referentes a homens ou mulheres. Esta clivagem inicial não elimina o fato de que as sociedades que se constituíram na Península Ibérica moderna, e também em suas possessões do ultramar, contavam com outras formas de diferenciação que perpassavam por questões de pureza de sangue, estatuto social e cor, dentre

---

<sup>71</sup> Idem. fl. 79v (166).

<sup>72</sup> Idem.

<sup>73</sup> Idem. fl. 14v (36).

<sup>74</sup> SCOTT, Joan Wallach. “**Gênero: uma categoria útil de análise histórica**”. Educação & Realidade. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.

outros aspectos<sup>75</sup>. Mesmo entre as mulheres uma série de outras clivagens se impunha, mas não invalidava o peso de uma construção mental mais generalizadora que implicava níveis de valor social diferentes para homens e mulheres.

Em consonância com o que dominava o imaginário da Europa Moderna, o Império Português, do ponto de vista das relações de gênero, pautava-se por um comportamento intrinsecamente misógino. Construída a partir dos discursos de teólogos, médicos e juristas - representantes que eram das mais altas ciências do período - a concepção que dominava as consciências era a de que as mulheres eram inferiores tanto em sentido físico, quanto moral e espiritual<sup>76</sup>. Ao se remeter à condição feminina na Itália dos séculos XVII e XVIII, Adriano Prosperi destaca: “A cultura clerical havia elaborado durante séculos um modelo da mulher como Eva, tentadora do homem, presa fácil dos enganos do demônio, instrumento da perdição moral.”<sup>77</sup> A ideia da mulher enquanto “agente de Satã”<sup>78</sup> remontava a tempos ainda mais remotos, fruto de um temor à figura feminina e os seus mistérios, em especial a maternidade, que já podia ser percebido mesmo na antiguidade clássica entre gregos e romanos.

A profundidade da sistemática desvalorização do feminino pode ser nitidamente percebida em diversos escritos eruditos produzidos na Europa ocidental moderna. No que se refere ao campo teológico, um exemplar de destaque foi o *Malleus Maleficarum*. Esta obra escrita pelos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger, no ano de 1484, em muito traduz o espírito do período com relação às mulheres. Nela, o gênero feminino é retratado de maneira constantemente dicotômica, “podendo atingir ápices de bondade”, mas em contrapartida, “se satisfazendo com os piores vícios possíveis”<sup>79</sup>. De acordo com o proposto por seus autores, as mulheres eram imoderadas, “por natureza, mais impressionáveis e mais propensas a receberem a influência do espírito descorporificado”; eram também mais “supersticiosas”, “por serem mais fracas na mente e no corpo, não surpreende que se entreguem com mais frequência aos atos de bruxaria”<sup>80</sup>; eram, especialmente, “mais

---

<sup>75</sup> Para mais sobre as formas e estruturas de diferenciação social existentes no Atlântico português, ver: BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: Das Cruzadas ao século XX**. Lisboa, Círculo de Leitores, 2015. p. 226-227, 232-239, 293-307.

<sup>76</sup> DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada**. São Paulo, SP: Companhia das letras, 1989. p. 310.

<sup>77</sup> PROSPERI, Adriano. **Dar a alma: A história de um infanticídio**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010, p.118.

<sup>78</sup> DELUMEAU, Jean. Op. cit. p.. 327.

<sup>79</sup> KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras: Malleus maleficarum**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991, p. 113.

<sup>80</sup> Idem. p. 116.

propensas às lascívias da carne”<sup>81</sup>. A obra, estruturada de forma semelhante a um manual, foi escrita com o propósito de apontar o que se supunha como o comportamento das bruxas e feiticeiras. Ao fazê-lo, expôs a misoginia profundamente arraigada na sociedade europeia, demonizando não somente o comportamento tido como desviante, mas atacando o que acreditavam compor a essência da natureza feminina. Por esta via inferiorizavam e aproximavam o gênero feminino de uma condição pecaminosa.

Quase três séculos depois encontramos obras que descrevem as mulheres ainda com termos idênticos. É o caso do *Espelho Crítico*, obra assinada com o pseudônimo Irmão Amador do Desengano, publicada em Lisboa no ano de 1761. Esta destaca-se pelo tom virulentamente misógino com que o autor se refere as mulheres, mesmo quando vista em comparação a outras obras da época. Para o Irmão Desengano, os defeitos femininos eram tão numerosos que ele vê a necessidade de iniciar sua obra explicando: “dificultosa seria a empresa a que me arrojo, se acaso me persuadisse a querer expor os defeitos todos que ordinariamente se acham nas mulheres, porém como meu projeto é só descrever alguns dos muitos, não será coisa assaz difícil”<sup>82</sup>. A pequena obra, que conta apenas com dezesseis páginas, compensa o tamanho com a força das colocações. Ao analisar a profundidade dos “defeitos” atinentes às mulheres, o autor afirmou: “a mulher com sua ignorância arruína-se a si, destrói aos homens, e atropela o mundo todo. Qualquer animal, (diz Eurípedes) que não seja a mulher, se é que é mau, é somente em um gênero de mau, porém a mulher para todos os males juntos é aptíssima.”<sup>83</sup>

Na fundamentação ideológica da Igreja, este conceito desfavorável às mulheres, que tinha em Eva a representação para o espírito feminino que era fraco em sentido espiritual e mental, fonte principal da malícia e lascívia, um “portão do diabo”<sup>84</sup> para a entrada de todos os males, coexistia com um ideal da mulher que espelhava a Virgem Maria, e personificava a antítese de Eva. Maria personificava a mulher ideal, próxima da perfeição, capaz de atingir o papel máximo de valorização feminina - que era a maternidade - permanecendo no estado entendido como de maior pureza possível - o da virgindade. Ela também foi aquela capaz de

---

<sup>81</sup> Idem. p. 115.

<sup>82</sup> DESENGANO, Amador do. **Espelho crítico, no qual claramente se vem alguns defeitos das mulheres, fabricado na loja da verdade pelo irmão Amador do Dezengano, que póde servir de estímulo para a reforma dos mesmos defeitos.** Lisboa : na Offic. de Antonio Vicente da Silva, 1761, p.01.

<sup>83</sup> Ibidem, p 05.

<sup>84</sup> Termo utilizado por Howard Bloch em: BLOCH, R. Howard. **Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental.** Rio de Janeiro, Editora 34, 1995, p. 89.



redimir a humanidade através da obediência, restaurando o que foi perdido pela desobediência de Eva. Esta contraposição entre Eva e Maria consta já no título de uma obra de António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave ou Maria Triunfante*, publicada em Lisboa, em 1676. Nesta, o autor constrói seu argumento, apontando os extremos onde se posicionavam aquelas personagens, uma instrumento de perdição, a outra instrumento de salvação, afirmando:

Quando caía em Eva, se restaurava na Virgem [...] onde a serpente enganou, e venceu a Eva, lhe disse o senhor que a pisaria, e triunfaria a Virgem, da raiz da culpa que inficionou toda a árvore da genealogia humana, saiu a vara que deu a flor cordeal contra aquele veneno, e assim junto da árvore da cruz, em que se remia Eva caída, estava a Virgem levantada, como triunfante. E porque os nomes devem concordar com o significado, as letras que descendo do princípio para o fim [...] descrevem o nome de Eva, que Adão lhe pôs, quando nos fez cair, essas mesmas, subindo do fim para o princípio [...] descrevem o Ave com que o anjo saudou a Virgem quando nos levantava.<sup>85</sup>

No imaginário religioso ocidental, o culto mariano foi a fonte mais importante para a criação de uma imagem positiva da mulher. Com uma força crescente na Europa desde o século XII, e estabelecido enquanto devoção popular no período da expansão marítima, a figura da Virgem Maria e a devoção a ela foram primordiais na religiosidade do reino e ultramar português<sup>86</sup>. Segundo explica Howard Bloch, a partir da perspectiva do culto mariano, quando as mulheres mantinham-se castas e devotas, sua salvação era mais valiosa do que as dos homens, visto que isto provava terem conseguido sobrepor características comumente relacionadas a “natureza” das mulheres como a fraqueza espiritual e a predisposição a sedução<sup>87</sup>. Embora a imagem fornecida pela figura da Virgem Maria invocasse um ideal feminino favorável, este estava intimamente ligado a uma ideia de pureza virginal que era inatingível para as mulheres comuns. Ainda que houvessem aquelas que adentraram a vida religiosa e mantiveram a castidade<sup>88</sup>, o feito mariano de conciliar maternidade e virgindade era impossível. A gravidez imaculada de Maria - e o valor elevado

---

<sup>85</sup> MACEDO, António de Sousa de. **Eva, e Ave, ou Maria triunfante: theatro da erudiçam, e Filosofia Christã em que se representaõ os dous estados do Mundo: cahido em Eva e levantado em Ave**. Oficina Real Deslandesiana, Lisboa, 1711.

<sup>86</sup> BOXER, Charles Ralph. **A mulher na expansão ultramarina Ibérica: 1415-1815: alguns factos, ideias e personalidades**. Lisboa: Livros Horizonte, 1977, p.121-141.

<sup>87</sup> BLOCH, R. Howard. Ibidem. p. 90-91.

<sup>88</sup> A vivência religiosa praticada dentro dos muros conventuais não era a única possibilidade para as mulheres que desejavam uma experiência religiosa mais plena e a manutenção da castidade. Os recolhimentos, a vivência enquanto beatas mesmo que no âmbito familiar, dentre outras formas, eram também opções. Para mais sobre isso ver: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Donas e Plebeias na sociedade colonial**. Lisboa: Editorial Estampa, 2002, p 103-109; ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro. **O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português – XVI-XVIII**, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2003, p. 231-274.

que ela acarretava por ser ao mesmo tempo pura e mãe – não poderia jamais ser repetida pelo restante das mulheres. A imagem da virgem redentora era o ideal máximo de virtude que, ao negar a sexualidade, reforçava a concepção de que este aspecto das experiências femininas era espaço de aproximação com o mal e o profano<sup>89</sup>.

Isto, contudo, não significa dizer que o lugar da mulher na Época Moderna fosse composto somente por posições estanques e dicotômicas. Espaços de protagonismo feminino podem ser observados entre a elite, como demonstra a atuação de princesas, rainhas e regentes de Portugal, assim como também de diversas mulheres que ao se enveredarem pela vida religiosa e contemplativa conquistaram lugares de relevância social e um elevado status de virtude e honradez<sup>90</sup>. Aquelas inseridas na nobreza e na aristocracia, devido as prerrogativas inerentes aos seus estatutos sociais, tinham o dever e, principalmente, as condições necessárias para esmerarem-se na manutenção de uma virtude exemplar. Tinham sua honra e virtude exaltadas tanto por conta dos seus comportamentos quanto por pertencerem a um lugar social de maior “qualidade”.

Como uma regra que se confirma pela exceção, algumas mulheres conseguiam se aproximar de uma imagem ideal de virtude como a proposta pela representação mariana. Entretanto, para a esmagadora maioria das mulheres pertencentes aos estratos médios e baixos da população, devido as suas circunstâncias de nascimento e suas vivências de trabalho, a possibilidade de alcançarem tais elevados padrões de conduta raramente existia. Os padrões entendidos como de virtude e honra ideais eram um eixo de diferenciação entre as mulheres e, portanto, atingi-los não era uma condição alcançável para todas. Por outro lado, o contraponto ao ideal mariano representado por Eva, demarcava um nível de decadência moral ao qual, por conta do que se considerava sua “essência”, todas mulheres carregavam em si a potencialidade de alcançar. Nas palavras de Deborah F. Sawyer, enquanto “Maria era um

---

<sup>89</sup> VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira. **Visões sobre as mulheres na sociedade ocidental**. Revista *Ártemis*, João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, nº 03, 2005, p. 06.

<sup>90</sup> Os casos de santidade feminina, por exemplo, são também indicativos de uma possibilidade de vivência feminina que muito se aproximava da conquista de uma virtude e honradez ideais, e de um espaço possível onde as mulheres conquistavam grande medida de autonomia e relevância social. Apesar de ser possível encontramos exemplos de santidade feminina tanto entre a nobreza e aristocracia como entre os setores médios e baixos da sociedade, é expressiva a quantidade daquelas que eram pertencentes a elite. Para um exemplo de santidade feminina e vivência exemplar ver: RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho. **Livre dentro dos muros: O caso da Madre Brígida de Santo Antônio (1576-1655)**. «Via Spiritus». Direção Espiritual (sécs. XVI-XVIII)». Porto: CITCEM, nº 18, 2011, p. 55-81.

ideal feminino único, todo o resto das mulheres eram filhas de Eva”<sup>91</sup>. Afinal, enquanto somente algumas conseguiam se aproximar de Maria, qualquer mulher era capaz de, eventualmente, tornar-se igual a Eva.

Ainda que os padrões morais se pretendessem universais, não somente a possibilidade de colocá-los em prática variava de acordo com os estratos sociais das mulheres a quem se referiam, mas também variavam os níveis de expectativa de apego às mesmas normas. Como salienta Carole A. Myscowski, os padrões ideais normalmente proclamados para todas as mulheres eram, de fato, direcionados às mulheres brancas e de elite presentes no reino e no ultramar<sup>92</sup>. Ela reitera:

Brazilian, African, and mixed-race women or Portuguese women of the lower classes in Brazil found no secular or religious guidebooks to offer advice on their marriages and few preachers to exhort their virtuous submission to their husbands. The ideals for elite white women certainly extended to them, but girls outside of the elite group prepared themselves more for a working life than for a good match. White women of the lower strata and mixed-race women were encouraged to preserve their virginity before marriage but converted Brazilian women struggled to comply with the religious expectations of early missionaries.

Podendo se dar com maior ou menor rigor, de acordo com os estatutos sociais e étnicos daquelas a quem se referiam, o controle da sexualidade feminina era ponto central na garantia da manutenção da honra. A vigilância sobre a sexualidade feminina, compreendida como a fonte principal de sua “impureza”, reforçava a subordinação das mulheres à figura masculina central da família, protetor que era - por lei e por direito – da honra daquelas pertencentes ao seu núcleo familiar. Em primeiro lugar o pai, depois o marido, e no estado de viuvez, o filho, todos eles eram “responsáveis” por resguardar os mais diversos aspectos das vidas daquelas sobre quem exerciam autoridade.

Ao estudar a condição feminina na colônia no século XVIII, Leila M. Algranti analisa que, tanto na colônia quanto na metrópole, estava arraigado o conceito da honra feminina como característica essencial à sua respeitabilidade social, sendo a honra um aspecto profundamente atrelado ao controle da sexualidade<sup>93</sup>. Algranti explica ainda que, para as

---

<sup>91</sup>SAWYER, Deborah. **Ressurrecting Eve? Feminist critique of the garden of Eden.** In MORRIS, Paul; SAWYER, Deborah. **Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden.** Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, nº 136, England, JSTO Press, 1992, p. 282.

<sup>92</sup> MYSCOWSKI, Carole A. **Amazons, Wives, Nuns and Witches: Women and the Catholic Church in Colonial Brazil, 1500–1823.** Austin, University of Texas Press, 2013. p. 119.

<sup>93</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: Mulheres da Colônia - Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822.** Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1993, p. 109-121.

solteiras, a honra estava vinculada à manutenção da castidade, enquanto para as casadas significava a fidelidade ao marido e a atenção às regras sexuais, estabelecidas pela Igreja para o casal. Para as mulheres, honra e virtude eram termos que se tornavam equivalentes, e constituíam o principal aspecto comportamental esperado e imposto<sup>94</sup>.

A sexualidade era entendida como a faceta mais perigosa das mulheres e, portanto, que deveria ser mais de perto controlada. Ao tratar sobre isto, Emanuel Araújo ressalta o papel do matrimônio como fonte principal de controle dessa sexualidade, adequando-a aos objetivos da Igreja e do Estado<sup>95</sup>. Corroborando o proposto por Algranti e Araújo, Carole Myscowski afirma que:

The development of virtue and honor should center a woman's life: her purity must be preserved in childhood, and, in preparation for marriage, she must learn silence, cookery, and moderation in appetite and appearance. Before marriage, a girl's virginity determined her sole worth: while "for men, many things are necessary," chastity was the essential virtue for women. As a wife, she might please her husband through prudence, religious devotion, Bible reading, or domestic skills, but her "incomparable good" was chastity.<sup>96</sup>

Além do matrimônio - e mesmo antes deste - a sexualidade feminina era enquadrada e moldada de acordo com sua função social através da educação fornecida às meninas, que era voltada rigidamente às funções domésticas e administrativas do lar. O estudo de Maria José M. Santos explica que, nos escritos de eruditos portugueses dos séculos XVII e XVIII, quando havia menções à educação feminina, esta era voltada, em sua maioria, para as mulheres pertencentes aos estratos elevados da sociedade, e seu conteúdo era direcionado ao aperfeiçoamento da posição feminina dentro do lar enquanto instrutora primária dos filhos pequenos e possível auxiliar do marido na administração material e dos criados da casa, num

---

<sup>94</sup> Idem, p. 110-111.

<sup>95</sup> ARAÚJO, Emanuel. **A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia**. In DEL PRIORE, Mary; PINSKY, Carla. (Org.), **História das Mulheres no Brasil**, São Paulo: Contexto, 2010, p. 45-73.

Para mais acerca da sexualidade feminina ver os estudos: GRIECO, Sara F. Matthews. **O corpo, aparência e sexualidade**. In DUBY, Georges; PERROT, Michelle. FARGE, Arlette; DAVIS, Natalie Zemon. (dir). **História das Mulheres: Volume 3 - Do Renascimento à Idade Moderna**. Porto: Edições Afrontamento, 1994, p. 91-119; DUBY, Georges. (org.) **Amor e sexualidade no Ocidente**. 2. ed. Lisboa: Terramar, 1998, 364 p.; VAINFAS, Ronaldo. **Homeroetismo feminino e o Santo Ofício**. In DEL PRIORE, Mary; PINSKY, Carla. (Org.), **História das Mulheres no Brasil**, São Paulo: Contexto, 2010, p.115-139. **História da sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986, 212 p. GOLDSCHMIDT, Eliana M. R. **Convivendo com o pecado na sociedade colonial paulista (1719-1822)**, São Paulo: Annablume, 1998, p. 93-125. DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia**. Brasília, D. F.: Rio de Janeiro, RJ: Edunb, Jose Olympio, 1993. 358 p.

<sup>96</sup> MYSCOWSKI, Carole A. Ibidem, p. 114.

reforço ao papel social para elas estabelecido de esposas e mães. A limitação da educação feminina às atividades que garantiam o seu melhor desempenho apenas no papel social que lhes cabia fica evidente na obra *A Boa Lavradora ou A caseira economica*, de autoria do francês Rose Louis e publicada em Lisboa em 1779. Esta obra difere da maior parte da produção literária do período, tanto por sua ênfase em aspectos positivos das mulheres, quanto por ressaltar que a atenção a educação feminina deveria ser posta em prática mesmo nos estratos mais baixos da sociedade. Por toda a obra seguem-se instruções de como deveria proceder uma boa mulher, abrangendo desde a maneira como deveria tratar o marido, o modo como deveria cuidar dos animais como pombos e galinhas, até o modo correto de limpar os tecidos brancos. A obra conta ainda com o suplemento *Discurso Moral* onde o autor passa a descrever uma lavradora ideal, e afirma que: “a boa lavradora e boa esposa [...] nada obrara por capricho, por natural tudo sera pesado e ponderado; [...] terá sempre cuidado de que quando seu marido se recolhe do campo tenha a comida decente, e a casa arrumada [...] não basta que seja boa esposa, boa economica, convem também que seja boa ama e boa mãe.” Contudo, logo em seguida aponta que tal ideal era poucas vezes atingido e indica como responsável por isto a má educação dada as mulheres. Lemos ali:

a musica, a dança, o bom porte, eis-aqui a que se limita a boa educação da rapariga destinada para viver no mundo. Sobre o que convem observar as grandes contradicoens de que he acompanhada esta educação. Prohibe a religião que huma menina ame o mundo, e se esmere por lhe agradar, ao mesmo tempo que por outra parte tudo quanto os pais lhe ensinaõ, ou mandaõ ensinar, tem por objecto agradar o mundo: poem-se a honra no comedimento, pudicicia, decencia, e maiormente em conservar a sua innocencia, ao mesmo tempo que por outro lado o gosto do enfeite, e de namorar que se lhe inspira, parece a está estimulando a pisar todo o comedimento.<sup>97</sup>

O trecho destaca que a concepção do autor sobre a educação feminina passa também por sua finalidade: esta deveria promover entre as mulheres o conhecimento e comedimento necessários para que preenchessem devidamente seus papéis de boas mães e esposas, fazendo isto de maneira compreendida como virtuosa e decente. Não era, portanto, toda e qualquer forma de educação que era tida como proveitosa para as mulheres. A educação feminina deveria ter limites claros, e estes são expostos pelo autor ao afirmar:

---

<sup>97</sup> LOUIS, Rose. *A Boa Lavradora ou A Caseira econômica para servir de continuação ao Bom Lavrador*. Lisboa, Typografia Rollandiana, 1779. p. 246-247.

eu antes quisera huma mulher simples, e grosseiramente criada, do que huma rapariga doutora, e sábia, que viesse estabelecer na minha casa huma Academia Litteraria, de que ella fosse Presidente. Huma mulher doutora he um flagello para seu marido, filhos, e criados, e para todos. Da sublime elevaçã do seu bello talento desdenha todas as suas obrigaçoens de mulher, e começa fazendo as vezes de homem.<sup>98</sup>

Nas mulheres, o “excesso” do saber era a tal ponto indesejável que se constituía como uma descaracterização do seu gênero, e usurpação de um espaço entendido como masculino. Antes de mais nada, a educação feminina tinha um objetivo estabelecido que estava em consonância com seu papel e função social, e ele deveria servir e limitar-se.

Não apenas no que diz respeito à educação se limitava a possibilidade de atuação e intervenção feminina. Ao se remeter à posição das mulheres quanto à matéria do matrimônio na Itália do século XVIII, Prospero esboça um quadro social bastante semelhante ao que encontramos, anteriormente, na confissão de Maria Coelha:

A condição da mulher, dos pontos de vista jurídico e da moral e mentalidade dominantes, era de nítida subordinação. Ainda que o Concílio de Trento tivesse reavaliado e considerado decisivo seu consentimento para o matrimônio, nem por isso podia-se dizer que ela estivesse próxima de uma condição de igualdade, tampouco de uma genuína liberdade de escolha pessoal.<sup>99</sup>

Tendo em conta estes elementos pertinentes à valorização feminina na Época Moderna, compreende-se porque a caracterização das mulheres proposta no livro dos dominicanos Kramer e Sprenger, e do Irmão Amador do Desengano, foi amplamente aceita por ocasião da sua escrita. Longe de trazerem em si ideias inéditas sobre as mulheres, o conceito proposto naquelas obras aproximava-se de uma visão do feminino que era produzida por diversos outros setores sociais. A associação feita entre as mulheres e toda sorte de pecados e desvios morais era, como afirma o historiador Stuart Clark, “o mais banal dos clichês nos séculos XVI e XVII”<sup>100</sup>. Ao tratar da relação entre mulheres e a prática da bruxaria na Europa moderna, Clark explica que a crença na inferioridade feminina dominante no período se compôs, por um lado, dos desdobramentos da noção proposta pela Igreja de que a mulher era a originadora do pecado, e, por outro lado, da incorporação das ideias aristotélicas tradicionais. Estas influenciavam diversos campos do saber, inclusive os estudos médicos. Durante o Renascimento os fundamentos médicos da Antiguidade clássica foram

---

<sup>98</sup> Idem. p. 232.

<sup>99</sup> PROSPERI, Adriano. *Op. Cit.*, p.109.

<sup>100</sup> CLARK, Stuart. **Pensando com demônios: A idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 165.

retomados, e, junto com seus conhecimentos anatômicos, reforçaram-se conceitos inferiorizantes sobre a mulher<sup>101</sup>.

Conforme os postulados aristotélicos, que nos séculos XVI-XVII eram de extrema relevância para os estudos de medicina produzidos, a inferioridade feminina estava ligada à sua composição física imperfeita que moldava, de forma igualmente debilitada, sua capacidade psicológica.

Ao analisar as concepções do corpo feminino no período renascentista, o estudo produzido por Lígia Bellini vai ao encontro do que vimos anteriormente proposto por Clark e explica que para os doutores do Renascimento era uma ideia comum a crença de que “a mulher seria mais mole em caráter, da mesma forma que o era fisicamente”<sup>102</sup>. Não obstante, nem todos os estudos eram marcados pelo repúdio completo às mulheres. Mesmo no âmbito da medicina era possível encontrar estudos que concebiam uma visão mais positiva do gênero feminino. Era o caso do tratado médico *De universa mulierum medicina*, da autoria do médico português Rodrigo de Castro. Segundo Bellini, Rodrigo de Castro defendia que a composição da mulher era perfeita, assim como a do homem, tanto na constituição psicológica quanto na capacidade mental. Para aquele médico, cada sexo era constituído de formas distintas, com propósitos distintos, mas igualmente perfeitos dentro dos seus objetivos específicos, que era garantir a reprodução humana<sup>103</sup>.

Ainda assim, a caracterização inferiorizante da mulher como fonte de nocividade e pecado, própria do espírito da época, se fazia sentir mesmo dentre aqueles que estavam dispostos a perceber mais favoravelmente as representantes do sexo oposto, como fez Rodrigo de Castro. Em seu tratado, ao remeter-se às dores e complicações do parto ele afirma:

Entre os demais seres vivos só a mulher tem o parto difícil, porquanto apenas ela suporta sofrimentos extremos no decurso do parto, o que podemos imputar a causas naturais: a debilidade das fêmeas do nosso gênero, a vida ociosa delas, e o tamanho da cabeça da criança, a principal deve ser, todavia, procurada nos oráculos divinos e deve recair na queda da primeira mulher; quis, assim, o Altíssimo que aquele sexo, que foi causa de tamanhas provações, ficasse sujeito a essa calamidade [...]<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> BARROSO, Maria do Sameiro. **Figurações do corpo feminino do século XV ao século XVIII**. In CARDOSO, Adelino; OLIVEIRA, António Braz de; MARQUES, Manuel Silvério. (coord.), **Arte médica e a imagem do corpo: De Hipócrates ao final do século XVIII**, Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa, 2010, p.79-81.

<sup>102</sup> BELLINI, Lígia. **Concepções do corpo feminino no Renascimento: a propósito de De universa mulierum medicina, de Rodrigo de Castro (1603)**. In MATOS, Maria Izilda Santos de; SOIHET, Rachel (org.). **O corpo feminino em debate**. São Paulo: Ed. UNESP, 2003, p. 33.

<sup>103</sup> Idem, p. 29-41

<sup>104</sup> CASTRO, Rodrigo. Apud BARROSO, Maria do Sameiro. *Op. Cit.* p. 80.

Nos escritos médicos, assim como ocorria no âmbito teológico, uma parcela da culpa sobre a pressuposta inferioridade feminina sempre voltava-se para a imagem de Eva. No corpus jurídico da época as representações femininas seguiam pela mesma linha ideológica dos estudos teológicos e médicos. Seus direitos legais eram estruturados de acordo com o enquadramento feminino em uma unidade familiar e juridicamente ligadas a um homem. Como explica Irene Tomé, ao tratar das formas de representação das mulheres nas *Ordenações Afonsinas*, os direitos femininos estavam sempre conectados às tipificações sociais<sup>105</sup>.

A proteção feminina, que era direito e dever masculino, deveria ser posta em prática no âmbito doméstico. Era inserida nessa lógica que tinha certos direitos garantidos, e a vida assegurada com base num paternalismo patente. Enquanto mães, esposas, filhas ou viúvas, possuíam alguma representatividade e determinados direitos, como a possibilidade da administração dos bens dos filhos menores quando viúvas, e a necessidade da anuência da esposa para que seus bens de raiz fossem comercializados pelo marido, dentre outros<sup>106</sup>.

Como indivíduos, separadas do contexto doméstico, as mulheres eram invisíveis para a lei. Quando deixavam as linhas da moralidade, excluídas dos estatutos legítimos, como amantes, solteiras sozinhas, concubinas, amásias, adúlteras, feiticeiras ou tantas outras categorias consideradas desviantes, tudo o que lhes restava em sentido legal era a legitimação da marginalidade social e punições concernentes aos comportamentos tidos como criminosos. A inserção feminina nas leis era mais para demarcar os espaços sociais que elas não deveriam ocupar do que para lhes garantir determinadas prerrogativas. A exclusão feminina dos espaços públicos e das posições de mando estava claramente delimitada nas *Ordenações Afonsinas*, e puderam também ser encontradas nos códigos de lei portugueses posteriores<sup>107</sup>.

As mulheres nobres, ocasionalmente, figuravam como exceções à regra, em especial, as princesas e rainhas. Foi o caso da rainha D. Catarina de Áustria, regente do Império Português entre os anos de 1557-1562, durante a menoridade de seu neto D. Sebastião. Sua grande influência política nos conselhos de Estado, ainda durante o reinado de seu marido D. João III, inspirou a escrita de diversas obras que lhe foram dedicadas, dentre elas a *Dos*

---

<sup>105</sup> TOMÉ, Irene. **Representações femininas nas Ordenações Afonsinas**. In *As faces de Eva*, nº5, Lisboa: Edições Colibri – Universidade Nova de Lisboa, 2001, p. 117-132.

<sup>106</sup> Idem, p. 120-123.

<sup>107</sup> Idem, p. 118-119; 128.



*privilegios & praerogativas que o género feminino tem por direito comum e ordenações do Reino mais que o género masculino*, de autoria do jurista Rui Gonçalves, publicada em Lisboa, em 1557. A obra, como demonstra o título, destaca as virtudes e as prerrogativas que eram próprias às mulheres, utilizando principalmente exemplos bíblicos e da Antiguidade clássica de mulheres que se sobressaíram em relação aos homens. Tratava-se de um compêndio jurídico que, muito possivelmente, foi feito com o respaldo da rainha D. Catarina, e em honra desta<sup>108</sup>. Destoando da maioria dos livros que versavam sobre as mulheres à época, Rui Gonçalves escreve em tom elogioso, conferindo destaque a virtudes que, normalmente, não eram utilizadas em referência ao gênero feminino e que ressaltavam seu valor, em especial, no campo político, social, e moral. Tal como seria próprio a uma obra que utilizava como exemplo manifesto de todas as virtudes citadas pelo autor, a rainha regente<sup>109</sup>.

Como explica Maria de Lourdes Correia Fernandes ao estudar esta obra, apesar de ser inegável que o escrito de Rui Gonçalves refere-se ao gênero feminino em termos quase inéditos - não fosse a precedência da obra *Espelho de Casados (1540)* do também jurista João de Barros – esta, ainda assim, não se afasta da lógica misógina da época, visto que a maioria dos chamados “privilégios” femininos destacados constituíam facilidades à vida das mulheres provenientes de uma condescendência legal que reiterava a desigualdade entre os sexos e, conseqüentemente, perpetuava a minoridade social feminina<sup>110</sup>.

O posicionamento favorável com relação as mulheres, encontrado nas obras de Rui Gonçalves e João de Barros, embora de já pouco comum no século XVI, enquadrava-se numa longa tradição de escrita humanística. Datadas dos séculos XIV e XV, algumas linhas do pensamento humanístico, construíram, com base nas personagens eruditas da Antiguidade clássica, exemplos ideais de mulheres virtuosas. É um notório exemplo desta tradição os escritos de Christine de Pisan; em especial, a sua obra *A Cidade das Damas*, publicada na França em 1405. Nesta obra, Pisan compilou uma lista de personagens históricas, literárias, e mitológicas da Antiguidade, ressaltando suas virtudes intelectuais e físicas. Através deste catálogo de mulheres virtuosas, ela buscou demonstrar como as visões misóginas sobre as

---

<sup>108</sup> SANTOS, Giovanna Aparecida Schittini dos. **Direito e gênero: Rui Gonçalves e o estatuto jurídico das mulheres em Portugal no Séc. XVI, 1521-1603**. Goiânia, Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, 2007, p. 63-65.

<sup>109</sup> FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. **Literatura moral e discursos jurídicos em torno dos «privilégios» femininos no século XVI em Portugal**. Revista da Faculdade de Letras, *Línguas e Literaturas*, Porto, nº XVII, 2000, p. 403-418.

<sup>110</sup> Idem, p. 117-118.

mulheres, construídas a época, eram tendenciosas e falsas<sup>111</sup>. Por conta da percepção, demonstrada por Pisan em suas obras, de que aquilo que se compreendia no período como a “natureza” inerente ao sexo feminino era mais uma construção de homens intelectuais do que uma essência divinamente concedida, ela é identificada por diversos estudiosos atuais como uma das precursoras do que se tornaria a teoria feminista<sup>112</sup>.

Joan Kelly afirma que “Christine de Pisan was the first such feminist thinker, and the four-century-long debate that she sparked, known as the *querelle des femmes*, became the vehicle through which most early feminist thinking evolved”<sup>113</sup>. Contudo, apesar de ter conseguido permanecer existindo ao longo dos séculos, a corrente de pensamento em que se inseriam Pisan e Rui Gonçalves, estava em flagrante decadência na segunda metade do século XVI. A misoginia presente na Europa Moderna não era somente uma reminiscência da misoginia de períodos anteriores, mas sim o acirramento de uma concepção negativa sobre as mulheres e a construção paulatina de um lugar social ainda mais restritivo para elas. Sobre isto, Joan Kelly analisa que

State legislation in the fifteenth and sixteenth centuries strengthened the household as an instrument of social control. Laws concerning the poor and laws against vagrants, prostitutes, witches, and even religious orders in Protestant countries herded people into households for their livelihood and placed unpropertied males-and all women-under the governance of the household "master." Both these processes weakened traditional supports for female authority and subjected women to patriarchal power in the family and the state<sup>114</sup>.

Além disso, é também relevante destacar que os valores e virtudes femininos, sublinhados por Rui Gonçalves e Christine de Pisan, eram direcionados àquelas mulheres que pertenciam a um estrato elevado da sociedade e beneficiavam-se de doses de deferência maiores do que a reservada às mulheres em geral. O que eles escreveram não se aplicava, nem na teoria nem na prática, às mulheres pertencentes às camadas populares, como Maria Coelha e tantas outras. Por certo, a percepção de que os autores referiam-se a um conjunto feminino de exceção, e que não se afastavam por completo do pensamento corrente da época, não anula

---

<sup>111</sup> DEPLAGNE, Luciana Eleonora de F. C. **A reescrita do mito das Amazonas na obra A Cidade das Damas de Christine de Pisan**. Anuário de Literatura, v. 18, 2013, p. 116.

<sup>112</sup> Alguns estudos que corroboram esta proposta são: BENNETT, Judith. **Feminism and history**. Gender and History, v. 1, p. 251-272, 1989; BELL, Susan Groag. **Christine de Pisan (1364-1430): Humanism and the Problem of a Studious Woman**. *Feminist Studies*, Vol. 3, No. 3/4 (Spring - Summer, 1976), pp. 173-184; SOUZA, Daniele Shorne de. **A cidade das damas e seu tesouro: o ideal de Feminilidade para cristina de Pizán na França do início do século XV**. 2013. Dissertação de Mestrado da UFPR.

<sup>113</sup> KELLY, Joan. **Early Feminist Theory and the "Querelle des Femmes", 1400-1789**. *Signs*, v. 8, n. 1, 1982, p. 5.

<sup>114</sup> Idem, p. 23.

a relevância das suas obras enquanto contraponto no que se refere às diferenciações de gênero na sociedade portuguesa. Afinal, como escreveu António M. Hespanha, “levantar a carga de preconceitos que a tradição fizera cair sobre a natureza ou a condição das mulheres exigiria renegar as autoridades estabelecidas e inventar um discurso novo”<sup>115</sup>.

A defesa do gênero feminino, ainda que de maneira parcial, era sem dúvida o posicionamento de uma minoria erudita. Mais limitada ainda era a quantidade de mulheres que figuravam entre aqueles eruditos. Mulheres como Christine de Pisan destoavam ao habitual e, tanto mais, quando conseguiam ser publicadas e reconhecidas entre os letrados<sup>116</sup>. Ainda assim, mesmo no século XVIII, continuava a ser possível encontrar mulheres letradas que escreviam em favor do sexo feminino. Foi o caso de D. Gertrudes Margarida de Jesus, autora da obra *Primeira Carta Apologética, em favor, e defesa das Mulheres* publicada em Lisboa, em 1761. Nesta obra, uma resposta<sup>117</sup> contundente ao já citado *Espelho Crítico* de Amador do Desengano, ela argumenta que “[...] agora em defesa do meu sexo, quando me vejo insultada, procuro a defesa com as mesmas armas, com que me vejo ofendida”<sup>118</sup>. Escrever em sua defesa, e de suas irmãs de gênero, era uma possibilidade restrita a uma pequena parcela de mulheres que, assim como D. Gertrudes Margarida de Jesus, eram letradas e pertenciam à elite. Como é possível perceber através do que apontou o tratado de Rui Gonçalves, e o exemplo de proeminência de Christine de Pisan e D. Gertrudes, era no seio da elite que as mulheres poderiam alcançar uma valorização e espaço de participação mais efetivos.

Com efeito, ainda que a subordinação feminina e sua suposta inferioridade fossem um elemento constante no imaginário europeu, os níveis de autonomia feminina e a participação

---

<sup>115</sup> HESPANHA, António Manuel. **O estatuto jurídico da mulher na época da expansão**. Congresso Internacional, Nov./94 In. **O rosto feminino da expansão portuguesa**. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995, p. 53.

<sup>116</sup> A presença feminina entre os letrados do Império Português foi significativa, mesmo que, em termos numéricos, representassem uma minoria. Dentre estas, a escrita conventual foi a forma de maior proeminência. Para mais sobre isto, ver: PACHECO, Moreno Laborda. **"A magoa de ver hir esquecendo...": escrita conventual feminina no Portugal do século XVII**. Salvador, tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2013, 291 p.

<sup>117</sup> Para mais acerca do embate entre Dona Gertrudes M. de Jesus e Irmão Amador do Desengano, assim como também sobre outras presenças femininas no âmbito da escrita no mundo português ver: RUIZ, Betina dos Santos. **A retórica da mulher em polémicas de folhetos de Cordel do século XVIII: Os discursos apologéticos de Paula da Graça, Gertrudes Margarida de Jesus, L.D.P.G. e outros nomes (quase) anônimos**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2009, 101 p.

<sup>118</sup> JESUS, Gertrudes Margarida de. **Primeira carta apologética, em favor, e defesa das mulheres, escrita por Dona Gertrudes Margarida de Jesus, ao irmão amador do Dezengano, com a qual destroe toda a fabrica do seu Espelho Crítico**. Lisboa: na Officina de Francisco Borges de Sousa, 1761, p. 03.

delas em espaços naquele contexto considerados como não pertencentes às mulheres poderiam variar consideravelmente entre as diversas partes da Europa, e se tornavam ainda maiores para as mulheres que contavam com uma posição social elevada. Sobre isto, o historiador britânico Henry A. Kamen considera:

In select communities of Europe, they were able to exercise choices that gave them some freedom of movement within the apparently firm restrictions imposed by males. Moreover, as parents or as mistresses or as property owners they were frequently in a position of authority that clearly contradicted the formal gender role allotted to them.<sup>119</sup>

Este era o caso das sociedades mais afastadas dos centros urbanos, como as vilas e povoados no interior da Europa, onde as mulheres poderiam assumir papéis maiores no seio da comunidade, onde seus espaços eram menos restritos, e normalmente encontravam-se numa situação de menor desvantagem<sup>120</sup>. Nestes, como escreveu Delumeau, “a prática temperava a estrita teoria”<sup>121</sup>. O mesmo ocorria no caso de algumas viúvas ricas da América Portuguesa, que devido ao estatuto social que possuíam, assumiam posições de mando e controle do seus bens<sup>122</sup>.

É possível concluirmos, então, que as nuances relativas à valorização feminina estiveram presentes tanto em diferentes campos do contexto intelectual do Império Português, quanto nos modos de vida de algumas mulheres privilegiadas. Contudo, estes espaços mais favoráveis às mulheres não foram suficientes para aplacar a norma geral na qual as expectativas e possibilidades sociais respectivas aos gêneros eram desiguais.

Mesmo em face da existência dos eruditos dispostos a escreverem sobre as mulheres em termos mais palatáveis às nossas sensibilidades atuais, era a naturalização de uma imagem negativa da mulher que permanecia dominante. No imaginário social, o tom das interpretações referentes ao fundamento da “natureza” feminina continuava, a maior parte das vezes, caracterizando-as como “portadoras do mal”, aquelas que deveriam ficar restritas ao ambiente doméstico, longe das questões pertinentes à vida pública ou a outras maneiras de inserção social.

---

<sup>119</sup> Kamen, Henry A. **Early modern European society**. Londres e New York, Routledge, 2000, p. 153.

<sup>120</sup> Ibidem. p. 154-172.

<sup>121</sup> DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada**. São Paulo, SP: Companhia das letras, 1989, p. 327.

<sup>122</sup> BOXER, Charles Ralph. **A mulher na expansão ultramarina Ibérica: 1415-1815: alguns factos, ideias e personalidades**. Lisboa: Livros Horizonte, 1977, p. 139.

Na consciência coletiva, prevalecia o sugerido nos versos do auto *Malícia das Mulheres*, do poeta português Baltazar Dias:

A traça, que há nas mulheres/não as há de querer ver/ senão sempre aborrecer/ a elas, e seus prazeres/ Dizia Cícero, mui capaz/ no livro da Amicicia:/ em nenhuma firmeza jaz/mas antes todas são más/ cheias de toda a malícia./ Diógenes as pregoa/ Ovidio outro que tal/ dizem todos em geral/ não há nenhuma tão boa/ em que não haja algum mal.<sup>123</sup>

Para a multidão de mulheres que integravam as camadas populares, tão distantes das prerrogativas que eram atribuídas a mulheres como a rainha D. Catarina e as escritoras Christine de Pisan e D. Gertrudes M. de Jesus, o que encontravam no decurso de suas vidas era o controle de suas ações por parte dos familiares masculinos e o olhar inferiorizante da sociedade. Elas faziam parte da regra, não da exceção.

Mulheres como Maria Coelha precisaram encontrar soluções alternativas para a defesa de si mesmas e do seu gênero. Suas resistências precisaram ser articuladas de formas menos notórias, mas não menos eficazes. Para uma parcela delas, essa resposta se deu através da prática da bigamia. Em face dos aspectos socioculturais que dominavam o imaginário do reino e reverberavam em suas possessões no ultramar, analisar os processos de bigamia feminina pertencentes à Inquisição de Lisboa revela uma possibilidade de compreensão do espírito misógino corrente à época. Algumas mulheres transitaram em meio ao que lhes era imposto, encontrando através da prática desviante um espaço de agência feminina no seio daquela sociedade, ainda que esta se desse de maneira marginal. A resistência à imposição social da inferioridade feminina manifestou-se, em casos como o de Maria Coelha, através da compreensão, exposta em âmbito pessoal, de que não precisava aceitar o que lhe impuseram. As atitudes registradas nos processos de bigamia como o dela, nos indicam que existiam possibilidades, às margens do socialmente ideal, que eram conhecidas e exploradas por determinadas mulheres.

Em seu caso, apesar de ter aceitado casar-se com António Cabougueiro após ter sido fisicamente castigada, Maria Coelha persistiu em sua busca de não permanecer naquele enlace. Segundo nos permite saber o seu processo, Maria fugiu da casa do novo marido na noite de núpcias, antes de ter o casamento consumado. Escondeu-se na casa em que foi criada,

---

<sup>123</sup> DIAS, Baltazar. **Malícia das Mulheres: obra novamente feita, e chamada Malicia das mulheres, porque nella se trataõ muitas sentenças, authoridades à cerca da malicia, que ha em algumas dellas, e assim trata, como duas mulheres enganaraõ seus maridos graciosamente.** Lisboa Occidental: na officina de Manoel Fernandes da Costa, impressor do Santo Officio: à custa de Miguel de Almeida e Vasconcellos, mercador de livros, 1738, p. 07.

e alguns dias depois procurou um padre da Companhia de Jesus, buscando confessar-se. A angústia da jovem não foi ignorada pelo clérigo. Ele a orientou a procurar o bispo local, Dom Frei Clemente Vieira, para fazer uma petição de anulação do casamento. O pedido de anulação iniciado por ela nunca chegou a ser finalizado, mas Maria não ficou por perto tempo o bastante para saber disto à época. Após dar entrada na petição, Maria tratou de logo afastar-se da sua cidade natal, embarcou para Lisboa e construiu uma nova vida na capital do Reino. Vinte e cinco anos depois de todos aqueles acontecimentos, encontrou também o seu novo marido<sup>124</sup>.

Ao deparar-se com o interrogatório inquisitorial, em 1707, Maria Coelha defendeu-se à exaustão. Recusou-se durante meses a confessar suas culpas, e persistia em declarar que nada havia feito que ofendesse a Deus ou a Santa Madre Igreja. Após três anos de cárcere e interrogatórios, o procedimento inquisitorial atingiu seu intento - Maria confessou suas culpas relatando detalhadamente o seu primeiro e segundo matrimônios.

Ela foi considerada “plenamente culpada porque mesmo que entendesse que o primeiro matrimônio era nulo, deveria ter esperado a declaração de nulidade e não haver contraído testemunhas falsas que jurassem que era solteira”<sup>125</sup>. As ditas testemunhas falsas eram os seus conhecidos, os ourives Francisco Dutra e Luís da Rocha, que a tinham por solteira visto que ela assim se considerava e assim dizia ser aqueles que a conheciam. Maria Coelha foi punida com açoites e degredada por sete anos para Angola. Era o preço a ser pago pela inobservância das normas eclesiásticas.

As circunstâncias que a levaram à sua punição perpassaram por questões maiores do que as decisões pessoais de Maria. Sua existência enquanto mulher numa Europa Moderna marcada pela misoginia, e por um estatuto social que limitava suas escolhas pessoais, moldaram significativamente os rumos de sua vida. Como vimos, o principal motivador para a prática da bigamia, em seu caso, não foi o simples desejo de unir-se amorosamente a dois homens diferentes, mas sim a vontade de escolher para si mesma ao menos um dos seus maridos.

Esta possibilidade de ação às margens do socialmente aceito, contudo, não era acessível a todas as mulheres. Elas compunham um conjunto marcado por características específicas, que lhes permitiam transitar com maior liberdade às margens das regras sociais

---

<sup>124</sup> ANTT/IL - processo 00997, fl. 79v, 80, 80v (166 – 168).

<sup>125</sup> Idem, fl. 126 (259).

que eram cuidadosamente impostas às mulheres. As características tipológicas daquelas que compunham este conjunto de bígamas processadas pela Inquisição de Lisboa é o que iremos tratar no próximo capítulo.

## CAPÍTULO 2

### TRAÇANDO CONTORNOS: O PERFIL SOCIAL DAS BÍGAMAS NO IMPÉRIO PORTUGUÊS

*“Não carecem de razão as mulheres quando recusam as regras que se introduziram no mundo, tanto mais quando foram os homens que as fizeram sem elas.”*

Michel Montaigne

Na manhã do domingo, 30 de junho de 1709, a praça do Rossio, em Lisboa, estava agitada. Centenas de pessoas se juntavam para assistir o evento que estava por ocorrer. Um tablado havia sido montado especialmente para a ocasião. Nele, no ponto de maior destaque, se sentava o inquisidor-mor D. Nuno da Cunha de Ataíde, tendo próximo de si outros membros da Inquisição portuguesa, da justiça eclesiástica e autoridades diocesanas, organizados em ordem de relevância. Do outro lado do tablado, num espaço mais rebaixado, que buscava deixar clara a posição decaída dos que ali se encontravam, estavam os desventurados personagens daquele espetáculo da justiça inquisitorial, os réus<sup>126</sup>. Aconteceria ali mais um auto de fé<sup>127</sup>.

Ponto culminante dos procedimentos inquisitoriais, o auto de fé revelava à comunidade as pessoas que haviam caído em pecado e suas transgressões. Os absolvidos reconciliavam-se publicamente com a Igreja, os culpados recebiam punições exemplares.

Naquele domingo, havia sessenta e cinco pessoas que ali se encontravam na condição de réus e, dentre aqueles, três mulheres que cometeram o delito de bigamia. Uma delas era Maria Coelho, a quem já conhecemos no capítulo anterior, e junto com ela estavam Maria da Encarnação e Catarina Pereira. As três carregavam nas mãos uma vela acesa, usavam a mitra

---

<sup>126</sup>BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália**. 1996, p. 231-233.

<sup>127</sup> Na documentação produzida pela Inquisição Portuguesa, entre os séculos XVI e XIX, o termo presente é “auto da fé”. Entretanto, neste trabalho, optamos por utilizar a versão dicionarizada do termo - “auto de fé” – tal como consta no Dicionário Houaiss da língua portuguesa.



de papel, e vestiam um sambenito ornamentado com apenas um braço da cruz vermelha de Santo André - o que indicava que haviam cometido um delito relativamente leve<sup>128</sup>.

As três foram processadas por culpas de bigamia e naquele auto de fé receberam punições idênticas. Maria da Encarnação e Catarina Pereira fizeram uma abjuração de leve suspeita na fé, ouviram que seriam açoitadas publicamente pelas ruas de Lisboa e degredadas por cinco anos para Angola. Maria Coelho também fez uma abjuração de leve e recebeu os mesmos castigos, mas a duração estabelecida para o seu degredo foi de sete anos<sup>129</sup>.

Elas não foram as primeiras mulheres a enfrentarem um auto de fé em consequência de terem contraído segundas núpcias de maneira ilegítima, nem mesmo foram as únicas a passarem por tal humilhação pública na companhia de outras mulheres que compartilhavam do mesmo delito. Dentre os muitos autos de fé realizados durante o tempo de atuação da Inquisição de Lisboa, nove deles contaram com a presença de duas ou mais bígamas<sup>130</sup>.

Segundo Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva, ao fim dos três séculos de atuação do Tribunal do Santo Ofício, um total de 45.317 processos haviam sido abertos e, dentre aqueles, 10.017 corresponderam aos produzidos pela Inquisição de Lisboa<sup>131</sup>. O Tribunal de Lisboa possuía jurisdição sobre uma grande área que abarcava, no reino, além da própria Lisboa, as regiões de Leiria, Guarda, Tomar e Crato. Também estavam submetidos ao tribunal lisboeta os territórios ultramarinos atlânticos, compostos por África, ilhas da Madeira, Açores, Cabo Verde, São Tomé e América portuguesa<sup>132</sup>.

Os processos contra os cristãos-novos, alvos prioritários da engrenagem inquisitorial, representaram a maior parte do conjunto produzido pelo Tribunal, sendo seguidos por processos referentes ao luteranismo, às proposições heréticas, a feitiçaria, bruxaria e aos delitos morais.

---

<sup>128</sup>Idem, pg. 241.

<sup>129</sup> ANTT/TSO - Conselho Geral do Santo Ofício, 002/435 – fl. 244- 247 (262-265).

<sup>130</sup> Referimo-nos aqui a autos de fé realizados em Lisboa entre os anos de 1559-1759. Nestes, estiveram presentes na condição de réis, as bígamas: Isabel Pinta, Valéria Luís, Maria Jorge e Isabel Mendes, no auto de fé de 23/04/1559; Maria Pires e Madalena Esteves, no auto de fé de 09/03/1567; Lucrecia Couto e Ana Pereira, no auto de fé de 19/11/1606; Margarida Dias e Antônia Fernandes, no auto de fé de 12/02/1617; Antônia João e Joana Ferreira, no auto de fé de 08/12/1621; Francisca das Neves e Antônia Fernandes, no auto de fé de 11/10/1637; Ana de Oliveira de Carvalho e Margarida Gonçalves, no auto de fé de 17/09/1662; Maria Craveira e Ana Luísa de Almeida, no auto de fé de 23/12/1759.

ANTT/TSO-CG 002/435 – fl. 15, 32, 36, 41v, 42, 62-67, 130-135 (15, 24, 41, 45, 51, 75-80, 147-152).

<sup>131</sup>A Inquisição Portuguesa contava com quatro Tribunais que dividiam entre si a jurisdição sobre diferentes áreas do reino e Ultramar, eram eles: os Tribunais de Lisboa, Coimbra, Évora e Goa. MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da inquisição portuguesa: 1536-1821**. A Esfera dos Livros, 2013, p. 12.

<sup>132</sup>Idem, p. 45.

Dos mais de quarenta e cinco mil processos produzidos pela Inquisição Portuguesa, pudemos encontrar, até o momento, um total de 1.291 processos referentes ao delito de bigamia, aproximadamente 2,85% do total.<sup>133</sup> Nestes, as mulheres figuram como minoria dentre os perpetradores do delito, aparecendo como protagonistas em 235 casos, o que representa aproximadamente 18,2% do montante dos processos.

Levando em consideração o vasto território sob a jurisdição do Tribunal de Lisboa e o trânsito intenso de pessoas, que era característico das regiões que abarcava - o que facilitava a formação de novas alianças amorosas e matrimoniais -, não surpreende o fato de que naquele tribunal se encontrasse o maior número de casos de bigamia. A Mesa de Lisboa foi responsável por produzir mais da metade dos processos de bigamia feminina ocorridos em toda a Inquisição Portuguesa - o que corresponde a 140 processos, ou 59,5% do total<sup>134</sup>.

Como demonstra o Quadro 1 a seguir, a bigamia feminina era um delito majoritariamente levado ao conhecimento inquisitorial através da denúncia. Dos 140 processos que correram através do Tribunal lisboeta, 106 foram iniciados por meio da denúncia de terceiros. Entre estes números constam os casos de duas mulheres denunciadas pelo primeiro marido e seis casos de mulheres denunciadas pelo segundo marido por ocasião da descoberta das núpcias anteriores da esposa<sup>135</sup>. No que se refere aos 34 casos iniciados a partir das confissões das réis, podemos encontrar diversas razões para o anseio de confessar o delito. Em muitos casos a confissão foi feita em época de visitação inquisitorial, onde, através

---

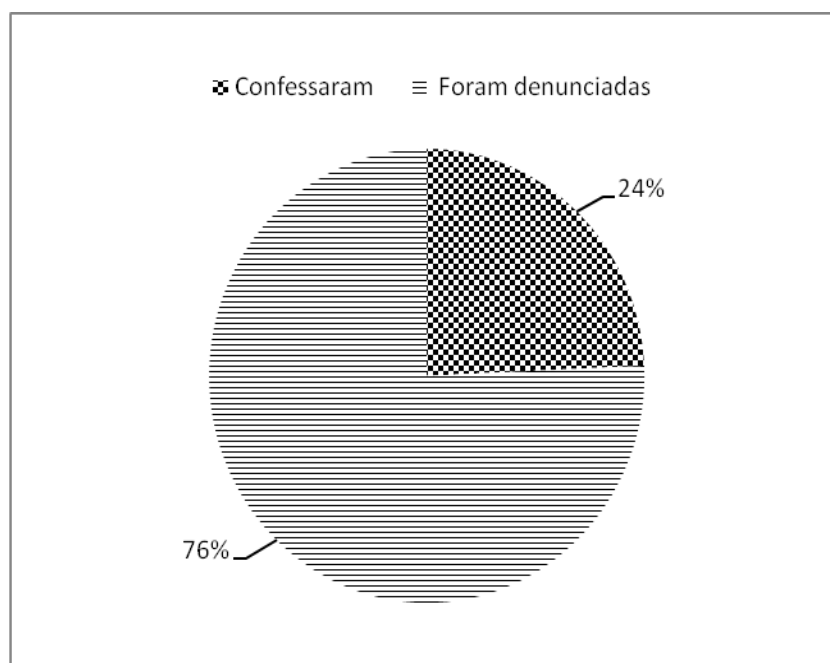
<sup>133</sup>É importante apontarmos que ao longo dos últimos anos diferentes estudos sobre o tema vêm indicando números diferentes no que diz respeito ao total de processos de bigamia encontrados para a Inquisição Portuguesa. Um dos motivos para a discrepância numérica existente pode estar relacionado ao acesso à documentação no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Com o desenvolvimento do acervo de documentação online do arquivo, muitos documentos que se encontravam em mau estado e fora de acesso aos pesquisadores passaram a ser acrescentados à lista de documentação disponível no site. Devido a tais questões arquivísticas é possível encontrarmos estudos anteriores sobre a bigamia, tais como o de Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, *A Bigamia em Portugal na Época Moderna*, referindo-se a apenas 565 processos de bigamia para toda a Inquisição Portuguesa. A continuidade das pesquisas e do acesso ao arquivo ao longo do tempo vem demonstrando que esse número era consideravelmente maior, havendo ainda margens para aumento.

<sup>134</sup> Este número de mulheres processadas por bigamia no espaço sob controle do Tribunal de Lisboa não se pretende absoluto. É possível que existam mais casos de bigamia feminina do que os aqui referidos. Isso se dá, primeiramente, porque estabelecemos nosso escopo de estudo limitando-nos aos processos tratados arquivisticamente pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo, encontrados no subfundo de processos inquisitoriais referentes à Inquisição de Lisboa. Existe a possibilidade, contudo, de que mais casos pertinentes a este tribunal possam ser encontrados em outros fundos documentais, tais como os “Papéis Diversos” e o “Cadernos do Promotor”, subfundos aos quais não pudemos explorar de maneira concludente. Além destes, existiram processos de bigamia que correram através do juízo eclesiástico, e podem ser encontrados em fundos documentais relativos a este.

<sup>135</sup> ANTT-IL processos: 1066; 1453;7849; 7610; 2092; 4678; 08646; 10260.

do Édito da Graça, os fiéis eram lembrados do abrandamento das penas para delitos confessados, assim como também eram instigados a denunciar os desvios dos quais sabiam através do Édito da Fé, que listava os delitos passíveis de punição inquisitorial e reafirmava as penas para aqueles que os acobertava. A sobreposição do aumento das denúncias e a possibilidade de abrandamento das penas gerada pelas visitações levava a um grande número de confissões. Algumas confissões, contudo, surgiram de forma mais espontânea, fora de momentos de acirramento da vigilância, movidas, aparentemente, pela necessidade de alívio das consciências.

**Gráfico 1: Porcentagens de bigamas que confessaram e que foram denunciadas**



Fonte: ANTT/ TSO – IL/processos 1536/1818.

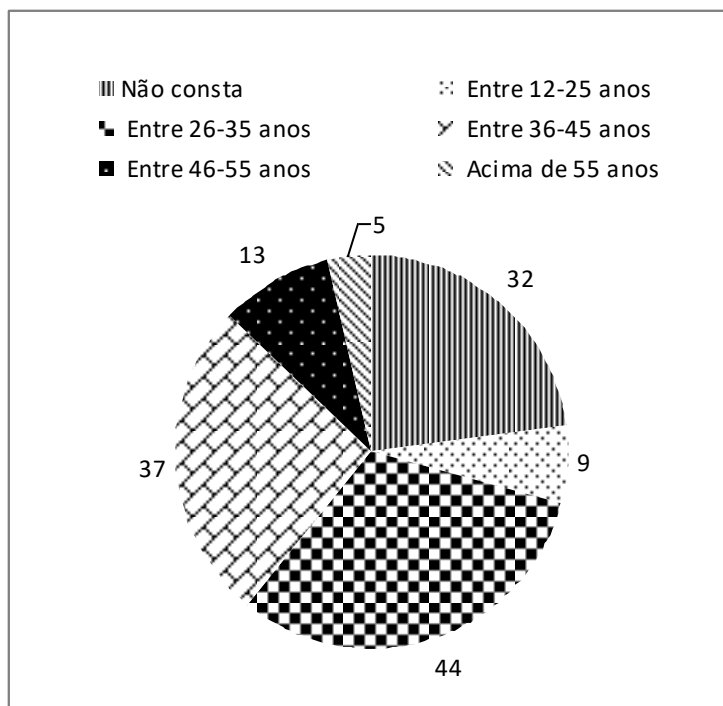
As mulheres processadas por bigamia pelo Tribunal de Lisboa diferenciavam-se umas das outras em muitos aspectos. Antes de mais nada, elas estavam dispersas pelo Império Português. Eram 108 delas naturais das regiões do reino de Portugal, 4 naturais de regiões pertencentes à coroa espanhola, 20 nascidas na América Portuguesa, 3 nas Ilhas Atlânticas, outras 3 mulheres naturais de Angola, uma natural da Índia e uma da Irlanda.

Achavam-se afastadas também no tempo, visto que os processos que chegaram até nós relatam uma predominância do delito durante o século XVII, quando foram produzidos 59 processos, e o século XVIII com 52 processos abertos. Encontramos ainda 23 processos

ocorridos no século XVI, e somente 6 casos de bigamia feminina nos primeiros dezoito anos do Oitocentos, sem mais nenhuma ocorrência até a extinção do Tribunal em 1821.

No que se refere à idade das mulheres quando processadas, a maioria delas estava entre os 26 e 35 anos, sendo seguidas de perto por aquelas que estavam entre os 36 e 45 anos, como se pode observar no Gráfico 2 abaixo. Interessante notar que poucos foram os processos de bigamia abertos contra mulheres abaixo da menoridade legal, apenas 7% dos casos. Não pudemos determinar as idades referentes a 32 das mulheres processadas, o que representa a parcela de 23% no gráfico.

**Gráfico 2: Porcentagens de bígamas por idade à época do processo**



Fonte: ANTT/ TSO – IL/processos 1536/1818.

As diferenças entre elas não se limitavam a elementos passíveis de serem contabilizados, como são a localização geográfica e a faixa etária em que se encontravam. As motivações que apresentaram para o delito, assim como os modos de concretizá-lo, eram igualmente marcados por discrepâncias. Formavam, ainda assim, um conjunto consistente porque possuíam em comum uma característica primordial: todas elas recorreram à prática da bigamia como modo de reação a circunstâncias que lhes foram impostas devido ao fato de

serem, antes de qualquer coisa, mulheres. O lugar social conferido ao seu gênero definia-lhes situações específicas e marcavam suas trajetórias.

Quando aproximamos nosso foco das minúcias dos casos de bigamia a imagem que obtemos é a de um conjunto quase desconexo de vivências privadas. Através do relatado em confissões e denúncias, podemos entrever as idas e vindas de vidas marcadas por infortúnios. Vidas de mulheres que, à primeira vista, pouco tinham em comum umas com as outras. Cada uma delas contrai segundas núpcias ilegítimas por vários motivos, em lugares distintos, em múltiplas fases da vida e em diferentes anos<sup>136</sup>.

Quando afastamos nosso olhar do traçado de cada caso, a imagem muda. As trajetórias pessoais, juntas, formam um mosaico intrincado, um grupo coeso de mulheres que por meio de escolhas diferentes seguiram um mesmo fluxo. Através da instrumentalização do delito, subverteram em benefício próprio o que lhes fora imposto por seus papéis sociais e por suas circunstâncias. Compõem um grupo de mulheres provenientes de uma mesma camada social subalterna, que eram afligidas por questões externas semelhantes, tais como a pobreza, a dificuldade do trabalho, a instabilidade de terem sido deixadas para trás por maridos que partiram para as guerras e para o mar. Eram, principalmente, mulheres forjadas sob um mesmo imaginário que lhes impunha um comportamento ideal específico. O mosaico formado por elas é fluido o suficiente para nos permitir perceber as experiências particulares dos sujeitos, mas também consistente o bastante para deixar transparecer um perfil social e comportamental daquelas que subverteram as normas morais e eclesiásticas ao mesmo tempo que tentavam enquadrar-se nelas.

Conectando trajetórias particulares que destoavam do padrão com aquelas que enquadravam-se neles, analisaremos daqui para frente dois dos elementos mais recorrentes entre as bigamas do Império Português: o fato de serem cristãs-velhas e pobres.

## **2.1 Um delito de mulheres cristãs-velhas (e uma cristã-nova)**

Além de terem cometido o mesmo delito, Maria Coelha, Catarina Pereira e Maria da Encarnação – as bigamas a quem nos referimos no início do capítulo - tinham em comum o fato de serem mulheres brancas, cristãs-velhas, pertencentes às camadas populares da

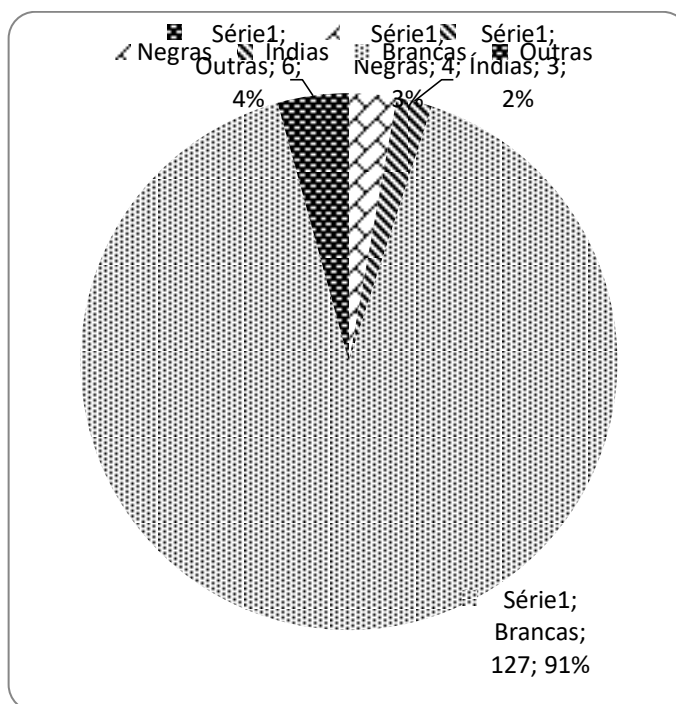
---

<sup>136</sup> Dados específicos acerca de cada um dos processos de bigamia utilizados neste trabalho podem ser encontrados no Apêndice 1 - “Perfil Social das bigamas da Inquisição de Lisboa”, p. 198.

sociedade. Elas compartilhavam estas características com a quase totalidade das outras bigamas processadas pela Inquisição de Lisboa.

Dos 140 processos aos quais este estudo se refere, 126 tratam de mulheres que eram brancas e cristãs velhas, o que em termos percentuais significa dizer que 91% do conjunto estudado é composto por mulheres que se encaixam nestas duas categorias. O restante do grupo era composto por quatro mulheres negras, três pardas, três ameríndias, uma gentia proveniente das possessões portuguesas na Índia, uma mameluca e uma cigana, como podemos observar representado no Gráfico 3 abaixo.

**Gráfico 3: Porcentagens de bigamas por etnias**



Fonte: ANTT/ TSO – IL/processos 1536/1818.

Na obra *A bigamia em Portugal na Época Moderna*, a historiadora Isabel M. R. M. Drumond Braga analisa o conjunto de processos de bigamia produzidos pela Inquisição Portuguesa durante os anos de funcionamento do Tribunal e afirma que a bigamia era um delito majoritariamente perpetrado por cristãos-velhos<sup>137</sup>. Como vimos, esta afirmação revela-se verdadeira também quando analisamos especificamente a parcela feminina dos bigamos do Império Português.

<sup>137</sup>BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. **A bigamia em Portugal na época moderna: Sentir mal do sacramento do matrimônio?**, Lisboa, Hugin Editores, 2003, pg. 98.

Em relação ao grupo estudado, chama atenção a escassez de processos de cristãos-novos. Deparamo-nos com apenas um caso no qual a perpetradora do delito possuía alguma ascendência de cristãos-novos, ainda que distante, visto ter sido identificada em seu processo como sendo “um oitavo cristã-nova”. Trata-se do processo de Francisca de Matos.

Francisca contava com 32 anos de idade e morava na vila da Golegã, termo de Santarém, quando foi denunciada e levada aos cárceres secretos da Inquisição de Lisboa, em fevereiro de 1687. Sua família era natural do Vale dos Cavalos, localidade próxima à Golegã, e seus parentes já haviam frequentado aqueles mesmos cárceres muito antes dela. Seu pai, Francisco Rosado, assim como seu tio, João Rosado, e sua tia, Isabel Rosado, haviam sido processados por judaísmo pela Inquisição de Lisboa cinquenta anos antes. Filhos de Teodósia Antunes, que era “1/2 cristã-nova”, e do lavrador cristão-velho Rodrigo Rosado, os irmãos Rosado foram acusados de judaísmo em março de 1637<sup>138</sup>.

O estatuto de “limpeza de sangue” era forma primordial de diferenciação sociocultural na Península Ibérica moderna. A condição de pureza de sangue associava-se a pureza da fé da mesma forma que a impureza sanguínea era associada a vícios morais-religiosos inerentes e transmissíveis de geração para geração. Como explicam Marcocci e Paiva, o auge da perseguição aos cristãos-novos em Portugal ocorreu durante o período de união das coroas portuguesa e espanhola. Nas décadas de 1620 e 1630 atingiu-se um pico no temor à suposta impureza religiosa e moral transmitida à sociedade por eles. Como forma de proteção e integração gradual à sociedade, muitos cristãos-novos optaram por disfarçarem sua ascendência judaica por meio de casamentos com cristãos-velhos<sup>139</sup>. As fontes consultadas permitem notar que foi essa a estratégia utilizada pela família de Francisca. Seguindo os passos das duas gerações anteriores a Francisca, vê-se que todos os irmãos Rosado casaram-se com cristãos-velhos, garantindo assim um afastamento cada vez maior entre a família e os laços sanguíneos com a ascendência judaica. Apesar da estratégia de inserção social e do fato de ser uma família de lavradores sem muitos recursos financeiros, não conseguiram se livrar do escrutínio inquisitorial.

A abertura de processos inquisitoriais contra vários membros de uma mesma família era procedimento corriqueiro no que se referia às acusações de judaísmo. Isto se dava porque era no âmbito familiar que, em geral, perpetuavam-se as práticas religiosas judaicas, embora

---

<sup>138</sup> ANTT/Inquisição de Lisboa – proc. 03669; ANTT/IL – proc. 03243; ANTT/IL – proc. 07449; ANTT/IL – proc. 05425.

<sup>139</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *Idem*, p. 163-173.

de maneira exterior os indivíduos se colocassem como cristãos convictos<sup>140</sup>. A denúncia, por parte do acusado, de parentes e conhecidos como também judaizantes era exigida no decorrer dos procedimentos inquisitoriais, podendo significar o alívio – ou não - das penas do réu. Eram, afinal, essas redes de religiosidade privada que a inquisição objetivava desmembrar.

No caso da família da bigama Francisca de Matos, as punições foram marcantes, ainda que não tenha levado nenhum deles à fogueira. O mais velho dos irmãos Rosado, João, e a caçula da família, Isabel, foram condenados a comparecerem ao mesmo auto de fé, em Lisboa, no dia onze de outubro de 1637. Eles proferiram uma abjuração em forma<sup>141</sup>, ouviram que seus bens seriam confiscados, e foram sentenciados a cárcere e uso do hábito penitencial de forma perpétua, além de penitências espirituais<sup>142</sup>.

Contudo, dos três irmãos, foi o pai de Francisca o que recebeu a sentença mais dura. Francisco Rosado contava com 30 anos de idade à época, e permaneceu nos cárceres inquisitoriais um ano a mais que seus irmãos, só saindo no auto de fé de setembro de 1638. Em sua sentença constavam todas as mesmas punições conferidas a seus irmãos, com o acréscimo da obrigatoriedade de ser instruído na fé católica e uma pena de degredo de cinco anos para as galés. Francisco cumpriu quatro anos da sua pena nas galés, e voltou para casa em Vale dos Cavalos, onde deveria cumprir o último ano de sua pena que fora comutada em forma de penitências espirituais a serem prestadas na igreja local.

Passados treze anos do retorno de Francisco Rosado a sua terra natal, nasceu Francisca, filha do seu matrimônio com Catarina de Matos. Da mesma maneira que seus familiares, Francisca também se casou com um cristão-velho, o trabalhador Manuel Tavares. O seu primeiro enlace se realizou na vila de Santarém, quando ela contava com 12 anos de idade. O casamento durou cinco anos, visto que por “discussões que o dito seu marido teve com ela confessante, [ele] se retirou de sua companhia e se ausentou da dita vila”<sup>143</sup>. Segundo consta na confissão de Francisca, anos se passaram sem que ela nada soubesse do marido e então, devido a notícias que afirmou ter recebido do sogro, passou a considerar-se viúva. Passados alguns anos, mudou-se para a vila de Golegã e lá se casou segunda vez, com

---

<sup>140</sup> Para mais sobre isto ver: GORENSTEIN, Lina; CAPUTO, Antonieta. **A inquisição contra as mulheres: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII**. 2005. p. 297-299.

<sup>141</sup> A “abjuração em forma” era uma fórmula proferida pelos réus na qual confessavam plenamente a heresia ou apostasia por qual foram processados e juravam nunca mais cometer o mesmo delito. LIPINER, Elias. **Santa Inquisição, terror e linguagem**. Editora Documentário, 1977. p. 14.

<sup>142</sup> ANTT/TSO-CG 002/435 – fólhos 77 - 78; ANTT/IL – proc. 03243; ANTT/IL – proc. 05425.

<sup>143</sup> ANTT/IL – proc. 03669, fl. 49 (97).



Manuel Rodrigues, um cristão-velho, alfaiate, a quem “se afeiçoou”<sup>144</sup>. O segundo matrimônio durou por oito anos, até que o primeiro marido de Francisca voltou à vila de Santarém, ocasionando que o familiar da inquisição Gaspar Carneiro Pinto a denunciasse à Mesa.

Os infortúnios sofridos pelo pai e tios de Francisca de Matos a colocavam numa situação especialmente difícil diante do escrutínio inquisitorial. Em sua confissão, Francisca admite rapidamente suas culpas por casar segunda vez de forma ilícita, afirmando acreditar que era de fato viúva e acrescentando que “havia corrido os banhos [...] sem impedimento algum”<sup>145</sup>. Contudo, ao ser perguntada sobre a sua genealogia, suas respostas são pouco claras. Ao ser questionada sobre quem eram os seus avós, diz que “só ouviu nomear a sua avó materna, Isabel”<sup>146</sup>. O lado cristão-velho da família. Entretanto, não era estranho que muitos indivíduos não conhecessem ou nem mesmo soubessem o nome dos seus avós.

Ainda durante a sessão de genealogia, Francisca reforça a veracidade do seu comportamento cristão: era batizada, crismada, “ouvira a missa e pregação, e fazia as mais obras de cristã”, além de afirmar conhecer as orações mandatórias “do Padre Nosso, Ave Maria, Creio em Deus-Pai, Salve Rainha”. Entretanto, o interrogatório seguiu, e quando questionada se possuía algum parente que já havia sido preso pela Inquisição, Francisca declarou que “o foi seu pai, Francisco Rosado, não sabe porque culpas”<sup>147</sup>.

Ora, três irmãos presos pela justiça inquisitorial por judaísmo não era algo que facilmente fosse apagado da memória familiar e da comunidade local. Além disso, a pena de uso perpétuo do hábito penitencial por eles recebida era profundamente difamatória, causando um estigma não apenas naqueles que o utilizavam mas também em seus familiares. Francisca cresceu na mesma região que seu pai e tios, e, provavelmente, teve de lidar e acostumar-se com tais circunstâncias enquanto crescia ao lado dos seus pais, o que segundo consta em sua confissão, ocorreu no mínimo até ela ter completado os 12 anos de idade. Francisca, não sem motivo, escolhe silenciar sobre o seu passado familiar.

Na segunda metade do século XVII, “uma das épocas de maior segregação dos cristãos-novos e de maior necessidade de ter prova de que não possuía sangue “infecto””,<sup>148</sup> o fato de ter uma ligação apenas parcial com a ascendência judaica não tornava a situação de

---

<sup>144</sup>Idem.

<sup>145</sup> Idem, fl. 49v (98).

<sup>146</sup> Idem, fl. 51v (102).

<sup>147</sup> Idem, fl. 52 (103).

<sup>148</sup>MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. Idem, p. 175.

Francisca mais fácil, visto que, no referido período, poucos eram os cristãos-novos que possuíam uma linhagem “pura” em Portugal.

O que as fontes nos permitem perceber é que, ao ser processada por bigamia, Francisca de Matos aparenta maior preocupação em se afastar da condição de cristã-nova do que em negar ter casado segunda vez de forma ilícita ou apresentar uma justificativa elaborada para o delito. No que se refere às penas a ela infligidas, foram as mesmas punições dadas à maioria das cristãs-velhas, aparentemente, sem que qualquer penalidade tenha sido adicionada por conta do seu estatuto social.

O processo de Francisca de Matos é insuficiente para fornecer uma noção conclusiva sobre os motivos que levavam a um número tão baixo de cristãs-novas bígamas. Ainda assim, permite-nos levantar a hipótese de que, inseridas numa situação social profundamente desfavorável, na qual, enquanto grupo, os cristãos-novos estavam submetidos a uma severa vigilância, era indesejável que cometessem de forma proposital um delito que daria ao Tribunal do Santo Ofício um motivo a mais para levá-los a julgamento.

Como versava um adágio popular do século XVI, para os cristãos-novos “*basta o sangue sem culpa, e é culpa o sangue*”<sup>149</sup>. Mesmo para aqueles que possuíam apenas uma longínqua herança sanguínea cristã-nova, a suspeita de práticas judaizantes poderia facilmente ser invocada. No caso das mulheres, tal suspeita ganhava ainda mais força, pois, como esclarece Ângelo de Assis, a religiosidade proibida, praticada no âmbito doméstico, elevou a posição da mulher dentro daquele contexto conferindo a elas o papel de grandes responsáveis da reprodução e manutenção fé ancestral, dos ritos e costumes judaicos<sup>150</sup>. Esta posição ocupada pelas mulheres na esfera de transmissão das crenças judaicas não escapava ao conhecimento inquisitorial, o que justificava a intensificação do escrutínio por desvios na fé no caso delas.

Por conseguinte, o crime de bigamia para uma cristã-nova seria sempre um delito mais arriscado. Para uma cristã-velha, nos piores casos, o delito acarretaria em penas de anos de cárcere, degredo e açoites públicos. Não eram penas leves, mas havia piores. Para as cristãs-novas o resultado poderia ser bem diferente. Em seus casos, havia a possibilidade de que um deslize numa questão matrimonial sob a alçada da inquisição pudesse rapidamente

---

<sup>149</sup>LIPINER, Elias. Op. Cit. p. 17.

<sup>150</sup>DE ASSIS, Ângelo Adriano Faria. **Criptojudáismo no feminino. Uma análise da Resistência judaica na Bahia Quinhentista a partir das fontes da I Visitação do Santo Ofício ao Brasil**. Revista Vértices, n. 9, p. 1-10, 2010.

converter-se em um processo por causas mais severas, como as práticas judaizantes. E a punição de tal delito, em época de efervescência contra os cristãos-novos como foram os séculos XVI e XVII, poderia custar-lhes a vida.

## 2.2 Um delito de mulheres trabalhadoras

Outro ponto em que a maioria das bigamas confluía era no fato de pertencerem às camadas populares da sociedade. Com a exceção de duas mulheres, as quais são referidas nos respectivos processos como “donas”, todas as outras cento e trinta e oito bigamas que analisamos pertenciam aos estratos médios e baixos da população. Eram mulheres que estavam envolvidas em práticas diversas de trabalho, em mendicância, ou que dependiam inteiramente dos maridos para suas subsistências.

De acordo com o proposto por Maria Antónia Lopes, manter-se acima do estado de pobreza, na Europa moderna, estava estritamente ligado à posse de propriedades. Aqueles que não contavam com “nada de seu”, fossem bens em terras, casas, ou alguma fonte de capital permanente, precisavam recorrer ao exercício de trabalhos manuais e à baixa remuneração decorrente destes. Além do mais, os trabalhadores estavam mais suscetíveis às variações do mercado e em constante risco de pobreza caso as circunstâncias – pessoais ou exteriores – sofressem algum tipo de revés. No caso das solteiras sozinhas e viúvas, para quem as oportunidades de trabalho eram ainda mais limitadas, a impossibilidade de ganhar o próprio sustento e a ausência de um parente masculino que o providenciasse acarretava uma condição de pobreza quase inevitável<sup>151</sup>.

Ao referirem-se as suas condições de vida, as bigamas processadas usaram frequentemente expressões como “muito pobre”<sup>152</sup>, “estava em miséria”<sup>153</sup>, “em estado pobre”<sup>154</sup>, e outras semelhantes. Corroborando a conclusão de Lopes, e com o que indicam as fontes consultadas, Raffaella Sarti abaliza:

excluídas de muitas profissões e condenadas a ganhar salários de fome muito inferiores aos dos homens naquelas que lhes estão abertas ou lhes são reservadas, nas camadas populares as

---

<sup>151</sup> LOPES, Maria Antónia. **Protecção social em Portugal na Idade Moderna: guia de estudo e investigação**. Imprensa da Univ. de Coimbra, 2010. p. 23-26.

<sup>152</sup> ANTT/IL – proc. 7247, fl. 11v (26).

<sup>153</sup> ANTT/IL – proc. 15926, fl. 2v (04).

<sup>154</sup> ANTT/IL – proc. 2270, fl. 44 (87).

‘mulheres sem homem’ – isto é, solteiras, viúvas, e ‘mal casadas’ – são vítimas predestinadas da miséria e nas cidades representam a maioria dos pobres.<sup>155</sup>

Embora, predominantemente, os processos não explicitem em que tipo de atividades as mulheres estavam inseridas, é possível inferir que se tratava de mulheres de poucos recursos através das notícias que aparecem nas confissões e denúncias sobre seus modos de vida e também por meio das informações acerca das profissões dos seus maridos. No caso deles é mais recorrente a informação sobre suas atividades profissionais, sendo estas, em geral, ofícios manuais tanto do campo quanto dos centros urbanos, tais como lavradores, pescadores, vinheiros, vendedores, ferreiros, serralheiros, sapateiros, criados, além de alguns mendigos e escravos. Havia, principalmente, um grande número de soldados e marinheiros.

Além disso, como demonstra o Quadro 1 a seguir, através dos dados encontrados para uma parcela representativa de 26% do nosso total de bigamas analisadas, foi possível construir uma amostra dos tipos de ocupações que possuíam. Os resultados, como se verá, reforçam a nossa compreensão inicial acerca do lugar social ao qual elas pertenciam.

**Quadro 1:** Apresentação das atividades exercidas por mulheres bigamas entre os séculos XVI e XIX

<b>Nomes</b>	<b>Ocupações</b>
Agostinha de Salazar	Comediante
Antônia da Silva	Mendiga
Antônia de Barros	Criada
Antônia Maria	trabalhava com ferro-velho
Bárbara Dias	Padeira
Beatriz Gomes	Lavadeira
Catarina da Costa	fazia botões
Catarina Dias	Vidreira
Catarina Dias	vendia vinhos
Catarina Gonçalves	Taberneira
Catarina Moreno	estalajadeira
Domingas Simões	Criada
Escolástica Benta	Criada
Felícia Ana	Escrava
Francisca de Matos	Criada
Isabel de Oliveira	Taberneira
Jerônima Maria	Lavadeira

<sup>155</sup> SARTI, Raffaella. **Casa e família: Habitar, comer e vestir na Europa Moderna**. Lisboa. Editorial Estampa, 2001, p. 37.

Joana Ferreira <sup>156</sup>	Criada
Joana Ferreira	Criada
Leonor da Fonseca	Mendiga
Lourença Correia da Lapa	Escrava
Lourença da Silva	"vivendo do seu trabalho"
Madalena Francisca	Peixeira
Margarida Rodrigues	Porteira
Maria Coelho	Criada
Maria da Encarnação	Forneira
Maria da Silva	Criada
Maria Dias Murteira	Prostituta
Maria Gomes	Tendeira
Maria José	Moleira
Maria Rodrigues	Tendeira
Mariana Soares	regateira, vendia galinhas e frutas na Ribeira
Marta Fernandes	Alfaiata
Páscoa Maria	Vendedeira
Rosaura	"trabalhadora"
Sebastiana Antunes	vendedora de couves

Fontes: ANTT/TSO-IL – proc. 1098;3433;1279;10260; 06155;00391; 3553;2969; 2972;9405;1287; 13147;02703;2911;3669;2652;6953;1066;4602;15926;11283;8326;1171;0997;6251;5202;7605; 0261;7606;4708;10745; 1848; 0222; 0137; 13230.

Dentre as formas de trabalho femininas desenvolvidas pelas mulheres brancas e pobres do Império Português, se destaca a atividade de criada, com nove ocorrências dentre as trinta e seis da amostra, seguida pelo trabalho de vendedoras, com quatro ocorrências ao todo. Atividades femininas típicas, visto que poderiam ser facilmente exercidas e não demandavam o conhecimento de um ofício especializado ao qual, por conta do seu estatuto social, elas não possuíam acesso. Aquelas que se enveredaram por ocupações mais especializadas, o fizeram dentro de uma gama de saberes que eram tradicionalmente transmitidos às mulheres, funções relacionadas ao âmbito doméstico e ao seu funcionamento, como a de alfaiata, lavadeira, e padeira. Os saberes que dizem respeito ao cozer, costurar e lavar eram domínios femininos,

<sup>156</sup>Referimo-nos aqui a duas mulheres homônimas que, coincidentemente, compartilhavam também a profissão. Elas foram processadas pela Inquisição de Lisboa em 1621 e 1714, respectivamente.

fossem estes utilizados dentro do próprio lar ou como atividade de ganho<sup>157</sup>. Entretanto, três mulheres despontam como exceção a lógica de inserção feminina apenas em atividades relacionadas aos saberes do lar: Agostinha de Salazar, uma comediante que exercia a mesma profissão que o segundo marido e em companhia dele; Antônia Maria, que “trabalhava com ferros-velho”<sup>158</sup> também na companhia de um homem com quem “alguns afirmavam ter amizade e comunicação ilícita”<sup>159</sup>; e Catarina Dias, que exerceu a função de vidreira. Mesmo entre este pequeno grupo de exceções, apenas Catarina Dias desempenhou uma ocupação que exigia maior conhecimento de um procedimento técnico específico incomum ao universo de saberes femininos e, principalmente, foi a única que o fez sem contar com a companhia de um homem.

No imaginário da época, a pobreza feminina invariavelmente levava à prostituição e a decadência moral, e ainda que esta ideia não se provasse verdadeira em todos os casos, aproximava-se muito da realidade. As fontes nos informam sobre apenas um caso de mulher bígama que atuava como prostituta, apesar desta atividade ser um caminho comum para mulheres pobres que não encontravam outro meio de garantirem a subsistência. Sobre isto, Maria Lobo de Araújo explica que, em especial as órfãs e viúvas, eram consideradas como “presas fáceis e incapazes de sozinhas manterem as suas virtudes”<sup>160</sup>, de forma que tal concepção se traduzia na presença marcante de ferramentas de assistência às mulheres por parte do Estado e da Igreja. Inseridas num quadro que buscava protegê-las devido à sua condição jurídico-social inferior e sua suposta maior fragilidade moral, encaminhá-las ao casamento ou à reclusão – ainda que temporária - eram as formas socialmente aceitas para se demonstrar a caridade cristã e evitar o dano social acarretado pela proliferação de condutas desviantes. Para este fim, contava-se com os recolhimentos, instituições assistenciais direcionadas ao público feminino mantidas, em sua maioria, pelas Santas Casas de Misericórdia. Os recolhimentos, como esclarece Araújo, materializavam a preocupação dos

---

<sup>157</sup>ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **Entre a proteção e o abandono: recolhimentos femininos na cidade de Lisboa no Período Moderno**. In \_\_\_\_\_; RIBEIRO, Marília de Azambuja; SILVA, Gian Carlo de Melo. (org.). **Cultura e sociabilidades no mundo Atlântico**. Editora Universitária UFPE, Recife, 2012. p. 295.

<sup>158</sup>ANTT/IL – proc. 10260, fl. 2v (04).

<sup>159</sup>Idem.

<sup>160</sup>ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. **A assistência às mulheres nas Misericórdias portuguesas (séculos XVI-XVIII)**. Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds, 2008. p. 03.

poderes públicos com a honra feminina<sup>161</sup>. No que se refere aos tipos de recolhimento e suas funções características, ela afirma que:

Havia recolhimentos para mulheres virtuosas, que buscavam preservar sua honra, mantendo-as em clausura até casarem ou até atingirem o limite de idade, recolhimentos para mulheres seculares que decidiam viver uma vida recolhida e para Deus, [...] e recolhimentos para regenerar mulheres que tinham manchado a honra.<sup>162</sup>

Nestas instituições, fossem elas mantidas pelas Misericórdias, por bispos - ou mesmo pelo rei no caso das instituições do reino - as mulheres tinham uma educação rigorosa voltada às atividades domésticas que as preparava para o governo de uma casa enquanto esposas, ou para uma vida de trabalho como criadas ou atividades similares. Também era imposta uma rotina de exercícios espirituais que tinham por intento o aprofundamento da fé e a garantia de que permanecessem mulheres de virtude exemplar. No que se refere aos recolhimentos instaurados na América Portuguesa, entretanto, cabe apontar que contavam com algumas especificidades. Por conta da política da Coroa de povoamento do domínio ultramarino, e solidificação da nova sociedade que se formava na América Portuguesa através do estabelecimento das mulheres apenas no papel esposas e mães, foram impostas barreiras a vida contemplativa religiosa das nascidas na colônia. Uma série de sanções dificultavam, e mesmo proibiam, tanto a criação de conventos femininos na colônia quanto impediam que mulheres locais fossem tornar-se freiras nos conventos no reino. Neste contexto de limitação da inserção das filhas da elite ultramarina na vida religiosa, os recolhimentos que aqui foram instaurados acabaram por assumir uma função distinta. Referência nos estudos sobre os recolhimentos e a vida conventual feminina na colônia, Leila Algranti elucida que

Durante todo o período colonial, a Metrópole procurou barrar a fundação de casas religiosas no Brasil. As pressões e insistências dos colonos fizeram-na recuar em determinados momentos. Quando os recursos pessoais ao monarca não surtiam efeito, utilizavam, como subterfúgio, a fundação de instituições assistenciais, como orfanatos e educandários, que na verdade encobriam o verdadeiro caráter religioso do recolhimento.[...] Como a política da coroa não impedia a construção de recolhimentos, estes acabavam por preencher as lacunas que a proibição de conventos acarretavam. [...] era na verdade, a prática cotidiana que se encarregava de estabelecer os limites entre os conventos e os recolhimentos da colônia.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Idem, p. 04.

<sup>162</sup> Idem, p. 06.

<sup>163</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: Mulheres da Colônia - Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822**. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1993, p. 80-81.

Ainda que na América Portuguesa os recolhimentos pudessem atuar como espaços femininos de plena devoção a vida contemplativa, alguns deles não deixaram de assumir a função assistencial a órfãs e viúvas. Uma das formas de assistência, comum aos recolhimentos nas duas margens do Atlântico, era a distribuição de dotes para favorecerem os enlaces matrimoniais entre as mulheres mais pobres. No contexto da América Portuguesa a doação de dotes servia principalmente de incentivo a prática do matrimônio, em especial às mulheres brancas naturais da terra ou que aqui chegavam. Quanto ao reino, Maria A. Lopes esclarece que os dotes fornecidos às mulheres pobres tinham o propósito maior de evitar que elas engrossassem a massa dos miseráveis locais, oferecendo a chance de enquadrarem-se no padrão social aceitável e promovendo o funcionamento esperado do Estado. Lopes explica:

O dote não visava à ascensão social das raparigas relativamente à geração anterior, mas era um instrumento de correção social, na medida em que pretendia substituir a proteção que poderiam esperar do pai se fosse vivo, permitindo-lhes o acesso a um estado matrimonial que significava uma esperança de fuga a miséria.<sup>164</sup>

Corroborando o proposto por Araújo, Algranti e Lopes, Suely Cordeiro de Almeida afirma que os recolhimentos, tanto no reino quanto na América portuguesa, foram instituições de amplo impacto social que “se colocaram a serviço da manutenção da virgindade das donzelas e da honra feminina”<sup>165</sup>. Contudo, ainda que fornecessem assistência a mulheres pobres através da reclusão e dotassem muitas outras, a quantidade efetiva de jovens que contavam com o auxílio dos recolhimentos era pequena. Muitas mulheres continuavam do lado de fora da sua esfera de proteção, contando para suas subsistências com os trabalhos que conseguiam realizar e com as esmolas fornecidas pela caridade de instituições e indivíduos<sup>166</sup>. Sendo assim, grande parte das mulheres pobres do Império Português estava relegada à própria sorte, o que, em geral, implicava em uma maior fluidez no que tange ao modo como lidavam com a manutenção da própria honra. Em seus casos, a honra era um privilégio que nem sempre podiam manter. Os versos do poeta Gregório de Matos, escritos na colônia, refletem uma realidade que perpassava todo o Império: “a donzela embiocada/ mal trajada, e

---

<sup>164</sup> LOPES, Maria Antónia. **Protecção social em Portugal na Idade Moderna: guia de estudo investigação**. Imprensa da Univ. de Coimbra, 2010. p. 179-188.

<sup>165</sup> DE ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro. **O sexo devoto: normatização e resistência feminina no império português XVI-XVIII**. Editora Universitária UFPE, 2005.p. 90-91.

<sup>166</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Donas e Plebéias na sociedade colonial**. Lisboa: Editorial Estampa, 2002, p. 87-94.



mal comida/ antes quer na sua vida/ ter saia que ser honrada”<sup>167</sup>. A virtude desempenhava um papel secundário na vida de muitas mulheres que, buscando melhorar suas condições ou simplesmente sobreviverem, se envolviam em uma série de delitos de cunho secular e eclesiástico. Com efeito, para muitas delas, a pobreza aparece como uma motivação direta à bigamia e outras tantas variantes de relacionamentos ilícitos.

No caso de Leonor da Fonseca, o crime de bigamia foi a solução encontrada para os seus infortúnios. Natural do reino do Algarve, lá, por volta do ano de 1736, casou-se com o soldado de infantaria José da Cunha, mas a união logo degingolou. Em sua confissão frente ao inquisidor Manoel Varejão e Távora, conta que eles “fizeram vida marital por tempo de seis meses no fim do qual se ausentou o dito seu marido, por causa de razões que tiveram do que resultou dar-lhe ele uma facada”<sup>168</sup>. Leonor afirmou ainda que “vendo-se assim só, se resolveo a andar a pedir esmola por várias terras deste reino athé que vindo dar consigo em Nossa Senhora de Atalaya ahi contrahio amizade com um homem chamado Pedro Lopes também pobre mendicante”<sup>169</sup>.

Abandonada pelo marido que parecia não hesitar em lançar mão aos modos violentos com que costumeiramente se tratavam as mulheres, e sem nenhuma outra fonte de subsistência além da mendicância, Leonor se finge de solteira e aceita o pedido de casamento proposto por Pedro Lopes, mesmo se sabendo impedida. Aparentemente, contudo, sua consciência não permitiu que ela levasse o engodo adiante por muito tempo. Ao cabo de um ano de casada, Leonor foi até a Mesa e confessou suas culpas, dizendo-se “muito arrependida em as haver cometido e delas pede perdão e misericórdia [...] que as que cometera fora por sua mizéria e fragilidade e não por sentir mal dos sacramentos da Igreja e em especial o do matrimônio”<sup>170</sup>.

O casamento ilícito, para muitas mulheres, surgia como uma possibilidade de assegurar a sobrevivência ao mesmo tempo em que se alinhava com o ideal social proposto de manutenção da honradez e respeitabilidade. Enquanto o delito permanecesse desconhecido a aliança matrimonial poderia lhes garantir o necessário à subsistência, sem que, necessariamente, incorressem em comportamentos e profissões que lhes custassem por completo sua honra. Envoltas numa sociedade em que o parecer ter boa fama era tão – ou

---

<sup>167</sup>MATOS, Gregório de. Poemas atribuídos: Códice Asensio-Cunha. **Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.**

<sup>168</sup> ANTT/IL – proc. 15926, fl. 1v (02).

<sup>169</sup> Idem.

<sup>170</sup> Idem, fl. 2, 2v (03-04).

mais – importante do que de fato tê-la, aquelas bígamas parecem ter colocado em prática o que versava um dos adágios portugueses compilados por António Delicado em 1651: “se não fores casta, sê cauta”<sup>171</sup>. Apenas aparentavam seguir o comportamento exigido e cuidavam de tentar manter ao máximo o delito oculto.

Inclusive nos casos em que o delito foi por fim descoberto, o estrato social desfavorável em que elas se encontravam, mesmo de antes de cometerem suas culpas, era espaço fluido o suficiente para que o impacto de serem processadas pela Inquisição, apesar de doloroso e estigmatizante, não fosse insuportável. É o que nos demonstra o processo de outra mendiga do reino, Antônia da Silva. Ela foi até a Mesa de Lisboa confessar o delito em novembro de 1720. Em confissão, Antônia revelou uma vida de penúrias de longa data. Afirma que se casou primeira vez por volta de 1703, na freguesia de São Martinho de Frazão, bispado do Porto, com um homem chamado Luís da Silva, que também era mendigo. Do matrimônio nasceram um filho e três filhas. Após doze anos de união, o casal e sua prole deixaram a terra natal e passaram a viver em Lisboa. Por motivos os quais o processo não nos deixa saber, Luís embarcou para o Rio de Janeiro pouco depois da chegada da família à capital do reino, e dele a esposa não teve mais notícias<sup>172</sup>.

A partida do marido deixou Antônia com quatro crianças a alimentar e apenas a mendicância como fonte de provisões materiais. Se o filho mais velho passou a tentar suprir o sustento da mãe e irmãs não sabemos, a fonte nada revela. Contudo, segundo a confissão de Antônia, ela não permaneceu sozinha por muito tempo. Diante da ausência do marido, se envolveu “em trato ilícito” com Antônio Pinto, “mendigo e rezador”, e dele teve mais dois filhos<sup>173</sup>. A atividade de rezador ou curandeiro, exercida pelo novo marido de Antônia, ainda que vista com certa desconfiança pelas autoridades eclesiásticas, garantia, junto com as esmolas recebidas por ambos, a subsistência da família.

À situação social desfavorecida do casal somava-se o relacionamento ilícito como mais um descrédito. E ainda que aquela não fosse uma situação incomum, não era bem vista. O conhecimento da impropriedade da sua situação e o desejo de corrigir um delito que era notório é utilizado por Antônia como justificava ao delito ao afirmar que “aconselharam a que casasse com o sobredito [Antônio Pinto] e se lhe ofereceram para jurar, como com efeito

---

<sup>171</sup> DELICADO, António. Adágios portugueses. Apud SILVA, Mariz Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil Colonial**. São Paulo: Edusp, 1984. p.

<sup>172</sup> ANTT/IL – proc. 3433, fl. 19-20 (37-39).

<sup>173</sup> Idem, fl. 19v (38).

juraram, que ela era solteira livre e desembaraçada para contrair o segundo dito matrimônio.”<sup>174</sup>

Apesar dos custos que normalmente envolviam os procedimentos matrimoniais, o casamento não era uma impossibilidade para as pessoas sem acesso a qualquer recurso financeiro. Segundo regulamentava as *Constituições do Arcebispado de Lisboa*, para que pobres e vagabundos se casassem era necessário apenas uma licença por parte do bispo e justificações<sup>175</sup>. Estas últimas eram feitas na forma do testemunho de pessoas que conhecessem os nubentes e garantissem que não havia qualquer impedimento ao enlace, declaração esta que o carpinteiro Manoel Pereira e o mendigo Roque aceitaram fornecer em prol de Antônia da Silva<sup>176</sup>. Em 1716, na freguesia de São Lourenço de Carnide, termo de Lisboa, se realizou então o seu segundo e ilegítimo matrimônio.

Mesmo em circunstâncias como as de Antônia, nas quais o enlace não acarretou um acréscimo significativo em sentido material, o matrimônio proporcionava às mulheres, antes pobres e sozinhas, a inserção num núcleo familiar onde poderiam gozar da medida de respeitabilidade e proteção que isto significava. A passagem ao estado de casadas retirava, mesmo as mulheres mais pobres e suscetíveis ao descrédito social, “das bocas do mundo” e isto, por vezes, se configurava em razão suficiente para se arriscarem a recomeçar e incorrerem no delito de bigamia. O matrimônio ilícito de Antônia da Silva, contudo, não durou muito. Quatro anos após o enlace, “o dito Antônio Pinto fugiu da companhia dela ré por terem ambos notícias que tinha chegado a esta cidade [vindo] do Rio de Janeiro o dito seu primeiro marido Luís da Silva.”<sup>177</sup>. Diante da perspectiva de ter o delito exposto, Antônia optou por ir voluntariamente à Mesa confessar suas culpas, declarando estar “muito arrependida delas e pede perdão e que com ela se use de misericórdia”<sup>178</sup>.

Se suas penas foram de fato abrandadas pela misericórdia inquisitorial, não podemos saber, seu processo se encerrou sem sentença, e não encontramos nenhum outro documento

---

<sup>174</sup> Idem.

<sup>175</sup> A realização de casamentos entre pessoas pobres, vagabundos e estrangeiros utilizando apenas a licença do ordinário manteve-se em vigor por toda a extensão do Império, o que nos permite encontrar esta regra já nas *Constituições do Arcebispado de Lisboa*, datadas do século XVI, até as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, datada de 1707. VIDE, Sebastião Monteiro da; FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I, Título LXX [71] – Do matrimônio dos vagabundos e dos que se fingem casados com mulheres que trazem consigo e dos que não fazem vida com as suas, n. 299 – 300, São Paulo: EDUSP, 2010. Livro I, p. 257-258. **IGREJA CATÓLICA. Constituições do Arcebispado de Lisboa**. Lisboa : Per Germam Galharde, 1537.

<sup>176</sup> ANTT/IL – proc. 3433, fl. 20 (39).

<sup>177</sup> Idem.

<sup>178</sup> Idem, fl. 20v (40).

que nos esclareça sobre o que se deu após a sessão em que Antônia confessou o delito. O mesmo se aplica ao caso da mendiga de que tratamos anteriormente, Leonor da Fonseca.

No caso da mendiga Leonor, a confissão parece ter sido suficiente para escusá-la aos olhos do inquisidor, visto que o seu caso não segue adiante e termina sem sentença e sem qualquer outra averiguação além da confissão. Já Antônia da Silva passou por um processo mais completo, sendo chamada diversas vezes à Mesa, e ainda que o rigor a ela aplicado tenha sido um tanto maior, não chegou a ser sentenciada. Apesar das limitações da documentação, o que sabemos dos seus casos permite inferir que, diante de circunstâncias adversas, quando as mulheres se viam abandonadas, sem recursos nem meio algum de conseguirem manter a si próprias, algumas delas estavam dispostas a arriscar e se valer da bigamia para se certificarem de que continuariam a manter alimento em suas bocas e seus nomes fora das “bocas do mundo”.

### 2.2.1 As bigamas de elite: os casos de Dona Isabel Soares e Dona Maria Viegas

A vila de São Salvador, na Capitania da Bahia, havia sido fundada há apenas dois anos quando por ali chegou Dona Isabel Soares. Enteada do capitão de gálea Simão da Gama, a carreira do padraço acabou por trazer ela e sua família ao lado de cá do Atlântico. A menina contava com doze anos quando desembarcou na colônia recém fundada, cercada de florestas tropicais, casas rústicas de sapé, indígenas, escravos africanos, missionários, degredados e pessoas de todos os tipos sociais, andando espalhadas pelos caminhos da vila. Moça criada de acordo com o seu estrato social, ela levou uma vida apegada às normas sociais aprendidas no reino, mesmo quando o cenário que se descortinou ao seu redor se mostrou consideravelmente distinto do encontrado em Lisboa.

Um século e meio depois, na cidade que Dona Isabel deixou para trás, viveu Dona Maria Viegas. Filha de um cavaleiro da Ordem de Cristo, D. Maria foi enviada para morar como porcionista<sup>179</sup> no Recolhimento dos Cardeais, em Lisboa, desde jovem. Membro da fidalguia local e jovem bem educada, dela se esperava que pusesse em prática as lições aprendidas no recolhimento de como ser uma esposa honrada e boa cristã. D. Maria, no

---

<sup>179</sup> Eram consideradas “porcionistas” as mulheres que se hospedavam nos recolhimentos por meio do pagamento de ‘porções’ e ali desfrutavam o espaço e a educação junto com as educandas do local, podendo permanecer nele por tempo indefinido enquanto mantivessem os pagamentos. Ver: ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia (Estudo sobre a condição feminina através dos Conventos e Recolhimentos do Sudeste-1750-1822)**. São Paulo. Rio de Janeiro, José Olympio, 1993. p. 102.

entanto, preferiu dar mais atenção aos seus próprios interesses do que ao que se compreendia como um comportamento feminino adequado.

Dona Isabel Soares e Dona Maria Viegas eram bastante diferentes uma da outra. Estavam separadas não somente no tempo e no espaço. Enquanto Maria foi de encontro a inúmeras regras comportamentais do seu tempo, Isabel cumpriu com o seu papel social e comportou-se da maneira considerada adequada. Compartilhavam, entretanto, uma característica pouco comum: eram mulheres de elite que foram processadas por bigamia pela Inquisição de Lisboa.

Dentre as cento e quarenta bígamas processadas pela Mesa de Lisboa apenas elas duas estavam inseridas de alguma forma na elite da sua terra e foram, portanto, referidas pelo título honorífico de “donas”<sup>180</sup>. Elas compunham 1% do grupo total de bígamas as quais nos reportamos e mesmo nesta parcela tão pequena o delito de uma delas nem sequer foi provado como real. Os casos de D. Maria Viegas e D. Isabel Soares foram exceções que comprovam a regra: a prática intencional da bigamia era um delito de mulheres pobres. Seus processos nos permitem perceber que para elas a prática da bigamia assumiu um caráter distinto daquele com que nos deparamos nos casos até agora analisados. Para as mulheres, a pobreza constituía mais do que somente um fator motivador da bigamia, era uma condição que possibilitava a concretização do delito e, em muitos casos, lhe conferia sentido. É certo que, tecnicamente, qualquer pessoa nobre ou plebeia, homem ou mulher, poderia conseguir se tornar bígamo se assim resolvesse. Contudo, o espaço social ocupado pelas mulheres de elite, as expectativas e normas a elas impostas – e por elas observadas – tornavam a prática proposital da bigamia quase uma impossibilidade para aquela parcela da população feminina.

A atenção às regras sociais era imposta de forma mais rigorosa às mulheres pertencentes à elite do que às plebeias pobres, o que tornava as transgressões comportamentais uma opção menos almejada e mais difícil de ser praticada pelas donas portuguesas. Diferente do que ocorria com mulheres pobres, que em muitos casos não contavam com um núcleo familiar restrito em que estivessem inseridas e poderiam, se necessário, dispor a respeito da própria honra tal como lhes parecesse adequado, para a maioria das filhas da elite as decisões matrimoniais eram questões sobre as quais não possuíam qualquer controle. Para elas, o matrimônio era uma ocasião cuidadosamente observada, em geral, orquestrada pelo chefe da família tal como se deu com D. Isabel.

---

<sup>180</sup> De acordo com a definição do termo proposta em Raphael Bluteau - *Vocabulário Portuguez & Latino*, vol.2.

Por ocasião da primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil em 1591, chegaram até o deputado do santo ofício e visitador designado, Heitor Furtado de Mendonça, três denúncias contra uma das senhoras da elite da cidade de Salvador. D. Isabel Soares contava com cinquenta e dois anos de idade à época, e as denúncias remetiam a acontecimentos de quatro décadas antes, durante seus primeiros anos na Capitania. Por volta de 1551, logo após chegar à cidade, o casamento de D. Isabel foi arranjado por seu padraсто, afinal as necessidades da colonização tornavam os casamentos entre a elite ainda mais almejados na América Portuguesa. Ela, como uma das poucas mulheres brancas no ultramar, e membro de uma das famílias que assumiram a governança local, era, portanto, uma noiva ideal para um homem que contasse com alguma relevância social. O noivo escolhido foi Antônio Pais, pajem do conde de Castanheira D. Antônio de Ataíde, e escrivão da gálea a qual Simão da Gama era capitão<sup>181</sup>. O casamento foi celebrado na casa do padraсто da noiva, com as licenças providenciadas pelo bispo Dom Pedro Fernandes Sardinha e o recebimento realizado pelo deão da Sé da cidade.

Entre as elites nobiliárquicas e mercantis portuguesas, o casamento funcionava como uma ferramenta base com a qual as famílias poderiam ascender socialmente. Ao escrever sobre os enlaces aristocráticos em Portugal durante os séculos XVI e XVII, Nuno Gonçalo Monteiro explica que as estratégias matrimoniais eram parte integrante do comportamento social dos grupos responsáveis por perpetuar títulos e fortunas através das heranças<sup>182</sup>.

O matrimônio era negócio de família que, muitas vezes, se traduzia no processo de investimento nas filhas, em especial dentre as famílias fidalgas que através do estabelecimento de alianças matrimoniais estratégicas, garantiam uma progressiva ascensão social, financeira, e, por vezes, política<sup>183</sup>. De acordo com Olwen Hufton, “uma filha levava da sua família dinheiro e recursos que tinha de comprar com seu bem-estar futuro e, idealmente, através da nova aliança elevar a posição social dos parentes”<sup>184</sup>.

---

<sup>181</sup> ANTT/IL – 01334, fl. 26, 26v (51-52).

<sup>182</sup>CUNHA, Mafalda Soares da; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **Aristocracia, poder e família em Portugal, séculos XV-XVIII**. In: Sociedade, Família e Poder na Península Ibérica. Elementos para uma História Comparativa/ Sociedad, Familia y Poder en la Península Ibérica. Elementos para una Historia Comparada, Lisboa, Edições Colibri / CIDEHUS – Universidade de Évora / Universidad de Murcia, 2010. p. 50-51.

<sup>183</sup> Para mais sobre isto, ver: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **O crepúsculo dos grandes: a casa e o patrimônio da aristocracia em Portugal: 1750-1832**. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1998. p. 57-202.

<sup>184</sup>HUFTON, Olwen. **Mulheres, Trabalho e Família**. In DUBY, Georges; PERROT, Michelle. FARGE, Arlette; DAVIS, Natalie Zemon. (dir). **História das Mulheres: Volume 3 - Do Renascimento à Idade Moderna**. Porto: Edições Afrontamento, 1994, p. 25.

O costume fazia com que o investimento familiar muitas vezes fosse focado em apenas uma das filhas, enviando as outras a recolhimentos ou conventos. Para a aristocracia, o ingresso dos filhos e filhas segundos na vida eclesiástica preservava o patrimônio familiar, costume este que se propagou também em meio à elite mercantil e pequena nobreza, para quem o envio dos filhos à carreira eclesiástica era uma forma de prestígio social visto se remeter a uma tradição dos nobres. Se, para as mulheres em geral, a aquisição de um bom matrimônio era entendida como o ponto central ideal de suas vidas, para as jovens abastadas, que eram destinadas ao casamento, significava também o cumprimento máximo de sua função no âmbito familiar. É relevante notarmos que o bom funcionamento de tais alianças se dava devido à cooperação e aceitação dos acordos por parte dos membros envolvidos, tanto filhos quanto filhas. A este respeito, Nuno Monteiro esclarece: “a adequação de cada um ao papel que lhe compete é garantida não só pelo direito e pela autoridade paternal (aliás, também suportada pelo direito), mas ainda pelas disposições incorporadas, que fazem com que cada um aceite o seu destino como o destino natural.”<sup>185</sup> O apego, por parte dos filhos, ao que a família considerava uma aliança matrimonial adequada proporcionava a permanência num estrato social tão, ou mais, elevado quanto o dos seus pais.

Era, portanto, questão de inegável importância quando uma aliança matrimonial obtida provava ser ilegítima ou errônea de alguma forma. Foi o que se passou no casamento de Dona Isabel com Antônio Pais. Segundo consta na confissão de Isabel ao visitador do Santo Ofício, o marido a deixou antes do casamento ser consumado. Ela afirmou que

Depois de serem recebidos, sem terem cópula nem juntamento nem consumarem o matrimônio, o ditto Antônio Pais se embarcou, e se tornou na mesma nau de que era escrivão para o reino e depois de ido esperou ella e o seu pai e mãe muitos annos por elle, alguns doze annos pouco mais ou menos, até que se descobriu e veio a saber nesta terra o que dantes se nunca soube que elle era casado em Lisboa antes de elle receber a ella ree nesta cidade porque quando elle veio a ella deixava laa em Lisboa sua mulher legítima viva.<sup>186</sup>

Enquanto acreditava ser válido o seu matrimônio, D. Isabel contou com uma posição socialmente honrada, ainda que não ideal visto que o afastamento do marido impossibilitava que ela se tornasse mãe e senhora de um núcleo familiar próprio. Contudo, deparar-se com a possibilidade da anulação do casamento não a colocava numa situação favorável. Aquela altura, ela já contava com aproximadamente vinte e quatro anos à época, uma idade que, para

---

<sup>185</sup> MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **Casamento, celibato e reprodução social: a aristocracia portuguesa nos séculos XVII e XVIII**. Análise social, v. 28, n. 123/124, 1993. p. 923.

<sup>186</sup> ANTT/IL – 01334, fl. 20v (40).

os padrões coloniais, condizia com a meia-idade feminina. Russell-Wood esclarece que as mulheres na América Portuguesa casavam-se ainda bastante jovens, em geral, por volta dos 14 anos - ou mesmo antes - como ocorreu com D. Isabel<sup>187</sup>. Buscar um novo casamento numa idade já tardia para os padrões locais não era o ideal, mas, levando em conta a pequena quantidade de mulheres em sua condição privilegiada na colônia, ela continuava a contar com a possibilidade de conseguir um segundo matrimônio socialmente favorável, como nos indica o desenrolar da sua confissão.

Ao continuar seu relato D. Isabel afirma que não demorou, após ser descoberta a bigamia do marido, para que um novo matrimônio lhe fosse planejado. Ela testemunhou que “o bispo Dom Pedro Leitão a pediu a seu pai e mãe para seu irmão Gaspar Leitão Cabral”<sup>188</sup> e para que este segundo casamento pudesse ser realizado “tirou o bispo Dom Pedro Leitão uma inquirição de testemunhas para se justificar se era casado o dito Antônio Pais no reino quando casou com ela nesta cidade, e por quanto se justificou que o dito Antônio Pais era casado [...] deu o dito bispo sentença no caso e julgou o dito casamento por nulo para ela poder casar com quem quisesse.”<sup>189</sup>

Por conta disto, D. Isabel afirmava desde o seu primeiro interrogatório frente ao visitador que não “sentia em si causa nenhuma pertencente a esta mesa”<sup>190</sup>. Ora, o seu relato nos informa que houve certa rapidez nos modos como seu padrasto e o bispo trataram de

---

<sup>187</sup> Ainda de acordo com o que propõe Russell-Wood, apesar dos 14 anos ter sido uma idade comumente aceita para o primeiro casamento das mulheres na colônia, essa idade era variável, e estava sujeita a influência de fatores tais como a posição social e econômica da família da moça. Além disso, segundo dados analisados por Lina Gorenstein, a idade ideal para o casamento variava também entre as regiões da América Portuguesa. No Rio de Janeiro, por exemplo, Gorenstein analisa que a maioria das mulheres casavam-se com 15 anos ou mais. No que se refere ao reino, essa média era ainda mais alta. Ao tratar sobre a questão dos casamentos entre a aristocracia portuguesa, nos séculos XVII e XVIII, Nuno Gonçalo Monteiro escreve: “para as mulheres cujos maridos nasceram antes de 1700, ou que se casaram antes dessa data, constata-se que a idade média do primeiro casamento é extremamente precoce: situa-se sempre abaixo dos 20 anos (17,5 anos no segundo caso!) e abrange um número significativo de fidalgas que se casaram com menos de 15 anos.[...] A partir do início do século XVIII, no entanto, assiste-se ao progressivo retardamento da idade média do primeiro casamento das mulheres, embora esta se mantenha ainda relativamente precoce, pois não chega a alcançar os 22 anos.” Isto demonstra uma das diferenças possíveis entre o reino e o ultramar: enquanto, para os padrões do reino, uma mulher que se casasse aos 22 anos, poderia ser vista como adentrando num matrimônio em idade relativamente precoce; para a América Portuguesa, um casamento nesta mesma idade significava um enlace extremamente tardio.

GORENSTEIN, Lina. **A inquisição contra as mulheres: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII**. 2005, p. 243-244.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **Casamento, celibato e reprodução social: a aristocracia portuguesa nos séculos XVII e XVIII**. *Análise social*, v. 28, n. 123/124, 1993, p. 928-929.

RUSSELL-WOOD, Anthony J.R. **Women and society in colonial Brazil**. *Journal of Latin American Studies*, v. 9, n. 01, p. 1-34, 1977, p. 16-17.

<sup>188</sup> ANTT/IL – 01334, fl. 21 (41).

<sup>189</sup> Idem, fl. 4v (42).

<sup>190</sup> Idem, fl. 19v (38).



conseguir a anulação do matrimônio devido à bigamia do Antônio Pais, um claro contraste com a vagarosidade com que os mesmos, supostamente, trataram a questão do casamento não ter sido consumado. De acordo com os cânones tridentinos, tanto o casamento preexistente de um dos nubentes quanto a não consumação do matrimônio eram motivos válidos para garantir a anulação do enlace<sup>191</sup>, ainda assim uma nova aliança matrimonial permaneceu fora do horizonte de dona Isabel por doze anos até que outro motivo, além da falta de consumação, a liberasse do matrimônio.

Se levarmos em conta as circunstâncias da América Portuguesa, o incentivo que era dado ao casamento das mulheres brancas e de elite e o esforço eclesiástico de normatizar as condutas morais no ultramar, a decisão tomada pelo padrasto de Dona Isabel parece tão pouco usual que nos faz questionar a veracidade da confissão. Mais que isto, nos permite levantar a hipótese de que aquele segundo matrimônio tenha tido muito mais a ver com o interesse do bispo Dom Pedro Leitão em firmar, naquele momento, uma aliança com a família Soares do que com qualquer outra circunstância. Em todo caso, a bigamia do primeiro marido evitou que, ao casar segunda vez, se tornasse bígama a própria D. Isabel. Seu processo resultou em absolvição, visto que não existiu realmente um delito.

O caso de Dona Isabel se diferencia da maioria dos casos de bigamia que analisamos devido a sua falta de protagonismo nas decisões que levaram à abertura do processo. Não somente não cometeu bigamia, como nem mesmo teve a intenção de incorrer no delito. Casar, esperar, ou tornar a casar, nenhuma daquelas decisões foi uma escolha direta dela, ao contrário, foram todas tomadas por aquele que costumeiramente orquestrava os matrimônios, o chefe da família. Como declarou a própria Isabel, “ela era moça que estava debaixo da mão e poder de seu pai”<sup>192</sup>. Isso a diferenciava da quase totalidade das outras bígamas analisadas visto que, em seus casos, a decisão do enlace ilícito partia de convicções e decisões pessoais, pouco gerenciadas pela “mão e poder” da autoridade paterna.

Não quer dizer isto que para as mulheres pobres, em geral, não houvesse o peso da influência patriarcal nas decisões de casamento ou que este fosse um evento de somenos

---

<sup>191</sup> De acordo com o estabelecido tanto nas *Constituições de Lisboa*, datadas de 1537, quanto nas posteriores *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.

VIDE, Sebastião Monteiro da; FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I, Título LXVII [67] – Dos impedimentos do matrimônio, da prova que para eles basta, e dos que são obrigados a descobri-los, n. 285, São Paulo: EDUSP, 2010. Livro I, p. 251.

**IGREJA CATÓLICA. Constituições do Arcebispado de Lisboa**. Lisboa: Per Germam Galharde, 1537.

<sup>192</sup> ANTT/IL – 01334, fl. 22v (44).

importância. Contudo, para elas era uma ocasião que acarretava um menor impacto familiar. Salvo em circunstâncias extraordinárias, quando uma jovem se casava com alguém de posição mais elevada, o matrimônio de filhas de famílias pobres pouco alterava o funcionamento do núcleo familiar.

Ao mesmo tempo em que as despesas referentes à sua subsistência deixavam de ser responsabilidade do chefe da família, perdia-se também a mão de obra por ela oferecida tanto em serviços remunerados quanto no trabalho não remunerado desempenhado no interior da família, algo normalmente relevante no âmbito de famílias com poucos recursos. Seus casamentos eram normalmente contraídos com homens de condição igualmente baixa, e a pobreza da família da noiva levava à inexistência do pagamento do dote ou do escoamento de qualquer outro recurso significativo. Além disso, inseridas desde o berço num estrato social desvantajoso, as regras sociais se estabeleciam de forma mais afrouxada para as plebeias pobres do que para as mulheres de elite. A perda ou o comprometimento da honra causaria sempre menor dano naquelas que não faziam parte de uma linhagem familiar associada a títulos e posses.

As experiências femininas no contexto do Império Português não podem ser dissociadas do lugar social em que essas mulheres estavam inseridas. O modo como encaravam o casamento modificava-se de acordo com o lugar que ocupavam nas camadas sociais. Para as mulheres pobres um segundo casamento ilegítimo poderia garantir suas subsistências, além de alguma proteção e respeitabilidade. Para uma mulher de elite, a prática da bigamia – e a possível punição a ela associada - significaria uma mácula na linhagem e enorme desonra para si própria e sua família, provocando mais problemas do que soluções aos seus anseios. Com efeito, para as jovens de elite a própria concretização do delito poderia ser mais complicada visto que a elas era imposta uma severa vigilância comportamental. A criação e imposição de normas que assegurariam a manutenção da honra das que pertenciam à fina flor da sociedade era tema que ocupava as mentes de pais, mães, clérigos, juristas e filósofos ao longo da época moderna.

No Portugal moderno, a preparação para o casamento perpassava por um constante controle do cotidiano feminino, sua sociabilidade e vigilância da “pureza virginal” das jovens casadoiras. Depois de casadas, a vigilância permanecia. Capital simbólico mutável, a honra necessitava de controle constante para a sua manutenção, controle este que passava das mãos

do pai para a do marido. Esta lógica de funcionamento social ibérica é sintetizada por Verena Stolke ao afirmar:

A sexualidade feminina se tornou tão valiosa porque as circunstâncias sócio-ideológicas permitiram às mulheres o papel crucial de transmissora dos atributos de família de geração a geração. Os homens, como guardiães das mulheres da família, assumiam a função de cuidar da transferência socialmente satisfatória desses atributos, através do controle estrito da sexualidade das mulheres. O confinamento doméstico das mulheres e sua subordinação geral em outras esferas sociais eram consequências de sua centralidade reprodutiva.<sup>193</sup>

O controle da sexualidade feminina, e portanto o controle sobre a manutenção da ordem social hierárquica, se traduzia na limitação da sociabilidade das jovens honradas, praticada tanto no reino quanto nas possessões do ultramar. Estudos clássicos, como os realizados por Gilberto Freyre e Charles Boxer, discorreram sobre a limitação das mulheres de elite ao âmbito doméstico na América portuguesa. Baseando-se em relatos de viagens de estrangeiros à Colônia durante os séculos XVI e XVII, Freyre defendeu que “nas províncias viviam as senhoras em um sistema de semirreclusão oriental, é certo, mas dentro desse sistema, eram mulheres de uma pureza rara”<sup>194</sup>. Analisando o quadro encontrado nas ilhas atlânticas portuguesas, Charles Boxer corrobora esta imagem de reclusão feminina quando afirma:

A maneira de viver das portuguesas destas ilhas era, em tudo, semelhante à das suas irmãs em Portugal continental. Segundo a opinião geral, a vida não era muito animada, pelo menos entre as classes superiores. A reclusão ciumenta, própria de um harém, em que os chefes de família portugueses mantinham as esposas e as filhas, era motivo de chacota até entre os Espanhóis; e os visitantes do norte da Europa nunca deixavam de comentar este aspecto da vida social portuguesa.<sup>195</sup>

Essa imagem da mulher branca e de elite como restrita e oprimida vem sendo relativizada pela produção proposta por uma historiografia mais recente, onde se destacam as táticas próprias, encontradas por aquelas mulheres, para alcançarem maior liberdade e modos de fazerem valer seus desejos. Principalmente por meio da análise dos recolhimentos e espaços conventuais é possível encontrar locais onde a autonomia feminina poderia chegar a níveis muito mais elevados do que aqueles que a historiografia clássica acerca das mulheres

---

<sup>193</sup>STOLKE, Verena. **O enigma das interseções: classe, “raça”, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX.** Estudos feministas, v. 14, n. 1, 2006, p. 39.

<sup>194</sup>FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal.** [52. Ed.] São Paulo, Editora Global, 2013. p. 538-539.

<sup>195</sup>BOXER, Charles Ralph. **A mulher na expansão ultramarina Ibérica: 1415-1815: alguns factos, ideias e personalidades.** Lisboa: Livros Horizonte, 1977. p. 37.

no império português nos faz esperar encontrar<sup>196</sup>. É o que indica, por exemplo, o estudo da Maria B. Nizza da Silva, sobre as donas e plebeias na colônia. Ainda que ela reafirme a ideia de que o espaço público estava, de fato, distante do contato cotidiano das donas honradas, visto que “só circulavam nas ruas as mulheres que não cuidavam de sua honra”<sup>197</sup>, existiam os momentos onde a limitação da sociabilidade era afrouxada tais como nas grandes festas religiosas e nos dias do Entrudo<sup>198</sup>. Ainda assim, não podemos desconsiderar que o espaço de convivência social e, por consequência, também o espaço de transgressão, para as filhas de elite era bastante restrito. Dado que o gênero era fator primordial no ditame do que era ou não um comportamento adequado, as clivagens de classe entre as mulheres também resultavam em diferenciações relevantes. A análise proposta por A. J. R. Russell-Wood aponta que comportar-se de forma socialmente inapropriada poderia ser mais ou menos aceitável de acordo com a posição social ocupada pela mulher em questão. Ele explica:

In practice, the colonists' attitudes toward women depended on their social position and color. They did not look on a white woman with those same eyes with which they looked on black or Amerindian woman. However, rather than a double standard of values, there was a double standard of expectations and enforcement. Expectation of deviation from behavioral ideals demanded of the white woman varied inversely with the decreasing degree of whiteness and financial means of the woman.<sup>199</sup>

A manutenção da honra e limitação da sociabilidade em prol dela era posta diligentemente em prática por muitas mulheres de elite que mantiveram as suas experiências dentro dos limites do socialmente tido como aceitável, tal como fez D. Isabel Soares. Entretanto, independente do nível de restrição imposto, as mulheres espalhadas pelo reino e ultramar português continuavam a ser indivíduos movidos por questões que iam além das normatizações socialmente impostas. Algo que todos os processos de bigamia feminina até aqui analisados têm nos permitido perceber é que as experiências pessoais se construía em

---

<sup>196</sup> Para mais acerca das recentes abordagens sobre as experiências femininas em conventos e recolhimentos ver: BELLINI, Lígia. “Penas, e glórias, pezar, e prazer”: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales e SAMPAIO, Gabriela dos Reis (orgs.). Formas de crer: ensaios de história religiosa no mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: EDUFBA; Corrupio, 2006<sup>a</sup>, p.87; RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho. **A arte da salvação: ascetismo no Portugal da Reforma Católica (1564-1700)**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012, p. 58-96.

<sup>197</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Donas e Plebeias na sociedade colonial**. Lisboa: Editorial Estampa, 2002, p. 214.

<sup>198</sup> Idem, p. 208

<sup>199</sup> RUSSELL-WOOD, A.J.R. **Female and family in the economy and society of colonial Brazil**. In: Lavrin, Asunción. (ed.) *Latin American Women: historical Perspectives*. Westport, Conn., 1978, p. 68.

meio a um delicado equilíbrio entre as possibilidades do contexto e a potencialidade do sujeito.

Embora mais fácil de ser trilhado pelas plebeias pobres do que pelas mulheres de elite, os caminhos desviantes não deixaram de ser percorridos. Quando circunstâncias incomuns as desvencilhavam das imposições familiares, era possível para uma mulher de elite se envolver numa aliança matrimonial ilegítima. É isto que nos indica o caso de Dona Maria Viegas, num processo que ao longo dos seus cento e vinte e seis fólios descortina um comportamento fora do comum para os padrões exigidos das mulheres à época.

Os feitos de Dona Maria Viegas chegaram ao conhecimento inquisitorial em novembro de 1713, ao ser denunciada por um clérigo de Lisboa. A denúncia remontava a comportamentos de nove anos antes, quando Dona Maria contava com 23 anos e já vivia, há algum tempo, como porcionista no Recolhimento dos Cardeais, em Lisboa, onde, segundo o depoimento do seu primeiro marido, “fora recolhida por [ser] inquieta”<sup>200</sup>. Não é estranho que o primeiro marido de Dona Maria a considerasse “inquieta”. Os métodos utilizados por ela em defesa dos próprios interesses eram considerados absolutamente inadequados às mulheres pertencentes ao seu estrato social. Mesmo as circunstâncias envoltas no seu primeiro casamento já destoavam do costume.

De acordo com o que Dona Maria relata em sua confissão, ainda que fosse filha de um cavaleiro da Ordem de Cristo e contasse com renda suficiente para ser mantida num recolhimento, o seu primeiro enlace foi arranjado sem uma relevante intervenção paterna. Ela afirmou que “vendo-se que padecia grandes nulidades por seu pai não lhe acudir com os alivamentos necessários, oferecendo-se lhe ocasião de casar com Antônio da Cunha Facha [...] e dizendo-lhe o mesmo que tinha cinco mil cruzados de renda se resolveu ela confessante em casar.”<sup>201</sup>

O casamento era a saída ideal para a circunstância em que Dona Maria se encontrava, visto que a retiraria do recolhimento ao mesmo tempo em que lhe proporcionaria o acesso a uma condição próspera independente da intervenção paterna. Receberam-se em matrimônio Dona Maria e Antônio da Cunha Facha, na capela do recolhimento onde ela residia, no dia 10 de março de 1704. Não sabia ela que caía numa cilada.

Ela afirmou que após o recebimento:

---

<sup>200</sup> ANTT/IL – 07967, fl. 125v (250).

<sup>201</sup> ANTT/IL – 07967, fl. 68v (136).

se dirigiu a casa dos ditos Serrões, de quem dizia [ele] que era sobrinho onde conheceu a fundo ela confessante o engano que se tinha feito [...] e vendo e experimentando que o dito Antônio da Cunha era criado da mesma casa e não tinha coisa alguma de seu resolveu por não consumir com ele o matrimônio. [...] por espaço de pouco mais de um mês em que assistiu com ele, sempre lhe resistiu a corte e ainda que ele lhe deu muita pancada nunca consumou o casamento.<sup>202</sup>

O que deveria ser um enlace com um sobrinho de umas das famílias fidalgas de Lisboa rapidamente provou ser uma tentativa por parte do criado Antônio da Cunha de elevar a própria posição através do casamento e do dote de D. Maria. Demonstrando conhecer o funcionamento das leis eclesiásticas, ela levou a questão a três padres da freguesia e encaminhou um pedido de anulação ao juízo eclesiástico.

Em conformidade com o previsto nas *Constituições de Lisboa*, houve naquele matrimônio um impedimento dirimente por “erro da qualidade”. Este se dava quando se provava que um dos nubentes havia aceitado o enlace apenas para conseguir o dote ou quando acreditava que o futuro cônjuge contava com um status social diferente do real<sup>203</sup>. Ambas asserções se aplicavam ao caso de D. Maria, contudo, apesar de serem razões suficientes para que o cônjuge ofendido conseguisse o divórcio, não anulavam o casamento e, portanto, não permitiam um novo matrimônio.

A base para a petição de anulação proposta por ela era, portanto, o fato do casamento não ter sido consumado, nem mesmo a força, como tentou Antônio da Cunha. Contudo, a afirmação de D. Maria a este respeito nos parece não ter sido suficiente para assegurar uma sentença de acordo com suas expectativas. O juízo eclesiástico limitou-se a garantir o divórcio à D. Maria, “da qual sentença não se satisfez ela confidente e disse aos seus procuradores que o que queria era uma sentença por onde se anulasse o matrimônio”<sup>204</sup>. O que deixaria em aberto a possibilidade de tentar outra vez.

Se, de fato, a razão de D. Maria ter sido posta por seu pai no recolhimento era o seu comportamento “inquieto”, o malfadado casamento certamente não contribuiu para a melhora da posição dela diante do chefe da família. Devido ao fracasso do primeiro casamento, ela continuou subordinada à figura paterna e à estrutura de controle do comportamento e dos

---

<sup>202</sup> Idem, fl. 69 (137).

<sup>203</sup> GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Casamentos mistos: liberdade e escravidão em São Paulo colonial**. Annablume, 2004, p. 37.

<sup>204</sup> ANTT/IL – 07967, fl. 69 (137).

desígnios femininos que ele representava, ainda que em seu caso este controle não atingisse a eficácia ideal esperada.

Visando garantir a ligação familiar e o acesso à renda e posição social adequadas que esta significava, D. Maria confessou ter-se utilizado de uma história um tanto extraordinária. Ela confessou que:

passados oito meses pouco mais ou menos depois de se apartar do dito seu marido, o padre Joseph Pinheiro, escrivão que foi da câmara eclesiástica deste arcebispado, para congregar a ela confidente com seu pai João Ribeiro Viegas o persuadiu de que ela era casada com um parente seu chamado Antônio Pinheiro pessoa suposta que não havia no mundo e o dito seu pai assim o creu e entendeu até que morreu e por esta causa se reconciliou com ela confidente sendo que até aquele tempo não lhe falava e ficou ela confidente tida e reputada para com o dito seu pai e algumas outras pessoas por casada com o dito Antônio Pinheiro e que este andava ausente nas guerras em Barcelona.<sup>205</sup>

Segundo indica o relato de D. Maria e das testemunhas referidas no processo, a invenção de um marido foi o suficiente para colocá-la em bons termos com seu pai e com a comunidade local, restaurando seu “bom estado”<sup>206</sup>. Utilizando-se da fachada de mulher casada e da pretensa relação de parentesco entre eles, D. Maria e o padre Joseph Pinheiro puderam permanecer em “trato ilícito”<sup>207</sup> por mais de cinco anos.

Mesmo não havendo coabitação entre eles, a durabilidade do relacionamento do casal constituía uma situação de concubinato, o que conferia a D. Maria a condição de barregã do clérigo Joseph e deixava ambos sob a constante possibilidade de terem o relacionamento descoberto e punido segundo a letra da lei. De acordo com o que versavam as *Ordenações Filipinas*, as punições para mulheres que se envolviam com um clérigo de ordens sacras poderia envolver o degredo e penas pecuniárias<sup>208</sup>.

Não sem motivo, passados cinco anos de relacionamento, D. Maria resolveu “livrar-se dele pondo-se em bom estado”<sup>209</sup>. Para tanto ela decidiu recorrer à bigamia e se casar – de verdade - uma segunda vez. A confissão dela expõe claramente quais eram seus motivos para buscar um novo casamento: “por lhe ser conveniente para conservar a sua reputação e encobrir o trato que tinha com Joseph Pinheiro e continuar na opinião em que estava com

---

<sup>205</sup> Idem, fl. 70 (139).

<sup>206</sup> Idem, fl. 71v (142).

<sup>207</sup> Idem.

<sup>208</sup> PORTUGAL. *Ordenações Filipinas*. [Edição fac-similar]. Livro V, Título XXX [30] – Das barregãs de clérigos e de outros religiosos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 1181.

<sup>209</sup> Idem, fl. 72 (143).

muitas pessoas de que era casada”<sup>210</sup>. Para atingir tal intento D. Maria não apenas desconsiderou o fato do seu primeiro matrimônio não ter sido anulado, como também inventou a morte do marido fictício, apresentando ao juiz de casamentos uma justificação como viúva. Contudo, a declaração de viuvez não pode ser comprovada pelo desembargador da relação eclesiástica e juiz de casamentos, Manoel Freitas Falleiro, que lhe negou a licença de casamento.

Mas a determinação de Dona Maria fazia pouco caso dos obstáculos. Em seu empenho pela manutenção do próprio status social, ela foi a procura do juiz para resolver a situação. Ao ser interrogado pelo inquisidor, o juiz Manoel Falleiro declarou que a ré “foi a casa dele testemunha e com grandes sustos e segredos lhe disse que era verdade o não haver sido casada com aquele homem de quem se dava por viúva porém que lhe era necessário mostrá-lo assim a respeito do seu crédito e reputação e que se soubessem o contrário perigaria ela muito, e não se casaria ela com o seu futuro noivo.”

O juiz parece-nos ter sido bastante compreensivo frente à seriedade da situação em que a senhora se encontrava. Ele afirmou ter levado o caso ao conhecimento do cabido local, e em seguida forneceu a licença necessária para o casamento de D. Maria Viegas com Francisco de Araújo Bacelar. Após a sobrecitada conversa entre o juiz e D. Maria, nada consta nas fontes que indiquem que ele impôs qualquer tipo de dificuldade aos procedimentos. O enlace se realizou, em Lisboa, em outubro de 1713. Pouco mais de um ano depois ela foi denunciada a Inquisição por bigamia. Diferentemente da esmagadora maioria daquelas que foram processadas por contraírem um matrimônio ilícito, D. Maria não pediu perdão e não pediu misericórdia. Não ficou registrado em sua confissão qualquer sinal de contristação por conta dos feitos relatados. Em sua defesa apenas afirmou que “se resolveu ela confidente a fazer o dito segundo matrimônio para se por em estado de graça entendendo que estava livre para o poder fazer por ser nulo o primeiro matrimônio.”<sup>211</sup> Argumento que pouco funcionava a seu favor quando, na mesma confissão, ela havia anteriormente declarado ter compreendido perfeitamente que ao primeiro casamento havia sido concedido somente o divórcio, sentença esta a qual “não se satisfez ela”<sup>212</sup>. Podemos perceber que o comportamento de D. Maria baseou-se todo o tempo na tentativa de garantir que seu “bom estado” fosse mantido e reconhecido externamente, ainda que de forma privada não agisse em

---

<sup>210</sup> Idem, fl. 71v (142).

<sup>211</sup> ANTT/IL – 07967, fl. 72v (144).

<sup>212</sup> Idem, fl. 69 (137).



conformidade com o código moralizador imposto pela Igreja e pelo Estado. A constante referência feita por D. Maria à garantia e manutenção do seu “bom estado” não se fez sem razão. O funcionamento da sociedade de Antigo Regime se dava de forma que o “estado” ou “qualidade” de cada indivíduo estava atrelado a sua linhagem, posses e estrato social. Como explica António Manuel Hespanha, “são as qualidades, e não os seus suportes corporais-biológicos, que contam como sujeitos de direitos e obrigações”<sup>213</sup>. Isto significa dizer que o modo como cada indivíduo se posicionava e se relacionava com a sociedade ao seu redor estava condicionado ao “estado” que possuía, este era o elemento definidor das suas possibilidades. O “estado” de uma pessoa, contudo, poderia ser mutável, daí a necessidade de não somente possuí-lo, mas mantê-lo.

Os esforços de D. Maria para garantir para si um segundo matrimônio estavam diretamente relacionados ao seu desejo de manter-se no mesmo “estado”, de mulher fidalga e honrada, em que pertencera desde o nascimento. As implicações práticas de um novo enlace em seu caso iam além de afastar a possibilidade de punição por seu relacionamento ilícito com um clérigo, visto que ao se enquadrar num “estado de casada” ela poderia assegurar o recebimento de sua herança paterna. Importa ressaltar que, entre as famílias de elite, era de praxe que parte da herança destinada às filhas fosse adiantada em forma de dote. Sobre este se aplicava uma série de restrições legais que garantiam a proteção da renda dotal. Segundo o previsto nas *Ordenações Filipinas* estava proibida a alienação dos bens dotais por parte do marido sem a autorização da esposa ou o uso do dote para pagamento de dívidas prévias do marido, entre outras prerrogativas<sup>214</sup>. Além do valor destinado ao dote, bens e rendas familiares poderiam também ser recebidos pelas filhas posteriormente em testamento.

Todos os filhos legítimos, fossem eles homens ou mulheres, contavam com prerrogativas legais que lhes garantiam o recebimento das suas porções na herança em conformidade com o previsto nas *Ordenações*. Entretanto, como lembram Hildete de Melo e Teresa Marques, “mulheres tinham direitos legais à propriedade, mas o exercício do poder

---

<sup>213</sup>HESPANHA, António Manuel. Direito luso-brasileiro no Antigo Régime. **Editora Fundação Boiteux, Florianópolis**, 2005, p. 49.

<sup>214</sup>PORTUGAL. **Ordenações Filipinas**. [Edição fac-similar]. Livro IV, Título XCV [95] – Como a mulher fica em posse e cabeça de casal por morte de seu marido; Livro IV, Título LX [60] – Do homem casado que fia alguém sem consentimento de sua mulher. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 856-857, 949-950.

sobre os bens estava condicionado a práticas sociais.”<sup>215</sup> O costume fazia com que nem sempre as normas fossem cumpridas de acordo com a letra da lei.

Em conformidade com a legislação vigente à época, a administração de bens deixados a mulheres solteiras permanecia sob o controle do juiz de órfãos, tutor ou testamenteiro previamente determinado até o momento do casamento, quando a renda herdada seria transferida à administração do marido. Quando casadas, ainda que as posses herdadas estivessem legalmente sob o controle do marido, havia para as mulheres naquela circunstância um maior manejo e usufruto dos próprios bens do que a oferecida às mulheres solteiras. O nível de maior possibilidade de controle dos bens era concedido às viúvas, que contavam com medidas legais que poderiam torná-las administradoras do patrimônio familiar.

A este respeito, contudo, as circunstâncias em que D. Maria se encontrava eram bastante peculiares. Por ser conhecida como casada com um homem que ela sabia não existir, pleitear a herança como viúva e tentar conseguir a sua administração poderia acarretar averiguações sobre a sua situação matrimonial e a descoberta da sua farsa. O mesmo risco decorria da tentativa de conseguir um segundo matrimônio, mas suas negociações com o juiz de casamento foram suficientes para lhe garantir a concretização do mesmo. O porquê de ter decidido tentar a sorte e buscar a colaboração do juiz de casamentos, em vez de tentar receber sua herança ainda debaixo do status de viúva e apelando a outros representantes jurídicos, é algo que não temos como saber. O que a fonte nos permite conhecer é que, somente após o ilícito casamento, D. Maria afirmou ter tentado conseguir sua herança. Mesmo assim se deparou com problemas.

De acordo com a sua confissão, “Dom Caetano, testamenteiro do seu pai lhe impedia a cobrança de sua legítima [herança]”, o que a indignou e a levou a se queixar com outro eclesiástico sobre a posição do testamenteiro de seu pai. O padre responsável por resolver a querela entre D. Maria e Dom Caetano relatou, em sua denúncia, que o embargo proposto pelo clérigo se dava por razões tocantes à inadequação do comportamento de Maria. Segundo ele, “ela casara segunda vez [...] sendo ainda vivo seu primeiro e legítimo marido e se declarara por viúva de um homem [...] com o qual ela andava em ilícita amizade.”. Os rumores sobre os percalços amorosos de Dona Maria, mesmo que deturpados, chegaram aos

---

<sup>215</sup>MELO, Hildete Pereira; MARQUES, Teresa Cristina Novaes. **A partilha da riqueza na ordem patriarcal**. Revista de Economia Contemporânea, v. 5, n. 2, 2001, p. 04.

ouvidos da clerezia local. O que começara como uma disputa pelo direito a herança terminou como uma denúncia de causa pertencente à Inquisição.

O processo se desenrolou por três anos, culminando numa abjuração de leve, degredo de cinco anos para o Brasil, penitências espirituais e confisco de seus bens. De todas as bigamas processadas pela Inquisição de Lisboa, D. Maria é a única à qual se aplica a pena de confisco de bens, provavelmente, por ser a única que os possuía<sup>216</sup>.

Os métodos utilizados por ela para se casar pela segunda vez de maneira ilegítima destoam do restante das bigamas que analisamos, assim como seu objetivo primordial. Todo o processo indica uma preocupação constante por parte de D. Maria com o seu status social e a conservação dele, ao mesmo tempo que apontam para um comportamento fora da curva no que tange ao dobrar das regras em prol da realização dos próprios desejos.

D. Maria não era uma mulher que se encaixasse no padrão típico do seu tempo. Nem mesmo foi uma mulher que se enquadrou num padrão típico de comportamento observado entre mulheres bigamas. Talvez a descrição proposta pelo seu primeiro marido fosse mesmo adequada: D. Maria foi exímia em ser inquieta. E em forçar os limites impostos pela conjuntura social em benefício próprio. Se, após ter sido degredada para o Brasil, ela continuou a inquietar-se do lado de cá do Atlântico, podemos apenas supor.

Através da exceção que representou seu processo, podemos inferir que a bigamia não era uma opção facilmente aplicável entre as mulheres de elite. Para o caso daquelas menos dispostas ao desvio, havia formas socialmente mais aceitáveis de contornarem seus problemas. Muitas recorriam aos recolhimentos, tais como o que foi frequentado por Maria, quando se deparavam com maridos excessivamente abusivos, por exemplo. Naqueles recintos, se mantinham honradas e respeitadas, inseridas num ambiente que lhes proporcionava segurança e alguma autonomia, ainda que estivessem reclusas. Em muitos casos, alguns dos motivos principais que levavam mulheres pobres a cometerem o delito – a miséria, o espectro

---

<sup>216</sup> Dona Maria Viegas por certo contava com recursos financeiros consideráveis mesmo sem o acréscimo da herança paterna. Podemos afirmar isto por conta de uma passagem em sua confissão aonde ela afirma ter passado por uma tentativa de extorsão. Segundo revelam as fontes, entre o término do relacionamento entre D. Maria e o clérigo Joseph Pinheiro e o noivado da mesma com Francisco Araújo, ela se envolveu com outro homem, Manoel Ferreira. As fontes não deixam claro se o relacionamento entre eles era de cunho erótico-afetivo, contudo, revelam que D. Maria relatou a Manoel Ferreira que havia se casado primeira vez com Antônio da Cunha Facha. Segundo revela a confissão de D. Maria, a amizade entre eles durou pouco tempo, e Manoel Ferreira seguiu para a guerra nas Índias como soldado. De lá, enviou uma carta a D. Maria informando que havia se encontrado com o primeiro marido da mesma e o matado, para tomar providências a respeito disto lhe pede dinheiro, ao que D. Maria respondeu que “não fez caso desta notícia nem lhe deu crédito antes entendeu que o dito Manoel Ferreira lhe dava esta notícia a fim de lhe tirar um pouco de dinheiro.” ANTT/IL – 07967, fl. 70v,71 (140-141).

da prostituição que rondava suas vidas, a falta de proteção decorrente de não contarem com um núcleo familiar consistente – simplesmente não existiam para as mulheres de elite.

A baixa ocorrência de processos por bigamia entre mulheres de posições sociais elevadas, e os dois processos encontrados que se encaixam nesta categoria, nos mostram que incorrer deliberadamente neste tipo de delito de foro inquisitorial era uma opção para mulheres pobres. Eram elas que contavam com uma maior possibilidade de deslocamento através do reino; era delas que não se esperava o cumprimento de funções de ascensão familiar. Sua “qualidade” era baixa desde o berço, e seus empenhos em manterem-se apegadas às normas eclesiásticas era menor do que o empenho em se manterem vestidas e alimentadas. O matrimônio ilícito, quando deliberadamente realizado, era uma opção para aquelas que não contavam com outras opções melhores. Para mulheres brancas e cristãs-velhas, no aquíém e além-mar, a pobreza motivava a bigamia ao mesmo tempo em que a tornava viável.

## CAPÍTULO 3

### (DES)CAMINHOS MATRIMONIAIS: O TRÂNSITO ATLÂNTICO E AS ESPECIFICIDADES DO ULTRAMAR

*“Deus quer, o homem sonha, a obra nasce.  
Deus quis que a terra fosse toda uma,  
Que o mar unisse, já não separasse.[...] E a orla  
branca foi de ilha em continente,  
Clareou, correndo, até ao fim do mundo[...].”*  
Fernando Pessoa - Mensagens

*“E com um amor intrínseco acendidos  
Da Fé, mais que das honras populares,  
Eram de várias terras conduzidos,  
Deixando a pátria amada e próprios lares [...]”*  
Luís de Camões – Os Lusíadas

De pé, à beira do Tejo, inúmeras mulheres assistiram aos navios que zarparam do porto de Lisboa, levando com eles seus maridos, filhos, irmãos, pais e tantos outros homens. Eles eram marinheiros, capitães, soldados, degredados, missionários, diplomatas dentre outros que se dirigiam às possessões de além-mar. Aquelas que ficavam observavam desaparecer no horizonte os navios que do porto de Lisboa cruzavam o Atlântico, até a América Portuguesa, onde encontrariam parada no porto de Salvador, na Capitania da Bahia. Daqui seguiriam viagem aventurando-se a dobrar o Cabo da Boa Esperança, continuando através da costa africana, e parariam mais uma vez no porto de Moçambique, e dali permaneceriam seguindo pelo oceano Índico, navegando pela costa asiática, até o porto final, em Goa. Diversas rotas comerciais foram desbravadas entre os séculos XV e XVI, período de maior proeminência do Império marítimo português, e conectaram a Europa, o Novo Mundo e o Oriente como nunca antes<sup>217</sup>.

O projeto de expansão portuguesa e desenvolvimento de seu império marítimo conferiu aos navegadores do reino um papel de pioneiros no movimento de desbravamento dos oceanos ao redor do globo. Aventurando-se desde o ártico até a China e Japão, milhares

---

<sup>217</sup>ANTONY, Philomena Sequeira. **Relações intracoloniais: Goa-Bahia: 1675-1825**. Brasília, FUNAG, 2013, p. 147.

de homens participaram do processo de desenvolvimento de uma primeira forma de globalização, que Serge Gruzinski definiu como “a proliferação de todos os tipos de vínculo entre partes do mundo que até então se ignoravam ou se relacionavam com enorme distanciamento”<sup>218</sup>. Globalização esta possibilitada pelo uso das diversas rotas comerciais que fizeram circular, junto com as especiarias, também projetos político-religiosos, trocas culturais e experiências de trabalho.

Até a segunda metade do século XVI, a maior parte dos navios que partiam de Lisboa se dirigiam às feitorias e entrepostos comerciais estabelecidos ao longo das possessões asiáticas portuguesas, principalmente Goa e Malaca, de onde eram oriundas especiarias como o cravo, canela, gengibre - e em especial a pimenta - principais produtos a fomentarem o comércio do reino e que garantiram a Lisboa a condição de privilegiado centro mercantil da Europa. O fim do monopólio nas rotas para a Índia, e os custos materiais e humanos cada vez mais expressivos para a manutenção das praças lá localizadas, diminuíram os lucros comerciais e fizeram com que o foco do império se voltasse para a exploração dos recursos na América portuguesa. Daqui, após a importação inicial de pau-brasil, se estabeleceu ao longo dos séculos XVI-XIX, o comércio extremamente lucrativo do açúcar, tabaco, ouro, diamantes e escravos. Como possessão ultramarina de maior relevância no império, se estabeleceu um fluxo intenso entre as duas margens do atlântico de frotas comerciais que chegavam e partiam da América Portuguesa por meio dos seus cinco portos principais: Salvador, Recife, Rio de Janeiro, Pernambuco e Rio Grande do Sul<sup>219</sup>. No que diz respeito à costa africana, as principais possessões portuguesas se localizavam nas regiões da Guiné, Angola e Moçambique, de onde provinham importações como o ouro e diamantes voltados especialmente para o reino, e o tráfico de escravos, que fluía para os portos de Lisboa e das ilhas atlânticas, mas que se direcionava principalmente para a América portuguesa, constituindo o principal comércio entre as margens americanas e africanas do atlântico.

Nas colônias do ultramar foram implantadas instituições civis, religiosas e comerciais que demandavam o trabalho de milhares de pessoas e forneciam uma série de oportunidades àqueles que se aventuravam nas correntes marítimas. Na base do funcionamento do comércio e do Império, estavam milhares de homens pobres que circulavam de um lado a outro nos

---

<sup>218</sup> GRUZINSKI, Serge. **A águia e o dragão: Ambições europeias e mundialização no século XVI**. São Paulo, Companhia das Letras, 2015. p. 16.

<sup>219</sup> ANTONY, Philomena Sequeira. *Ibidem*, p. 40-62; DISNEY, Anthony R. **A decadência do império da pimenta: comércio português na Índia no início do séc. XVII**. Lisboa, Edições 70, 1981, p. 29-43.

oceanos, assumindo as funções de marinheiros e soldados. A grandeza comercial e política do Império era produzida por meio dos braços daqueles homens que faziam navegar os navios, garantiam a segurança e manutenção das feitorias e entrepostos comerciais, e povoavam as colônias. Homens que deixaram para trás suas famílias em busca de sustento, partindo em jornadas que tinham previsão de retorno em alguns meses, ou anos, mas que, não raro, se transformavam em décadas ou em mudanças permanentes. O mesmo oceano desbravado que unia continentes afastava pessoas. Muitas vezes, os homens que partiam refaziam suas vidas em novo lugar. Na outra margem, as mulheres que ficavam também refaziam suas vidas, às vezes com outros homens.

A circulação de pessoas através do atlântico e por todo o império português, nalgumas ocasiões, atuava como elemento desestabilizador das uniões matrimoniais. As rotas marítimas levavam trabalhadores e deixavam incertezas. Os “homens do mar” tinham uma vida marcada por circunstâncias perigosas. As notícias que mandavam aos familiares eram incertas e irregulares. As mulheres que ficavam à espera de seus maridos podiam passar anos sem saberem ao certo se eram ou não viúvas. O estado de suspensão em que viviam levava muitas a desistirem de esperar e a buscarem reestruturar suas vidas com um novo enlace. Outras mulheres voltavam a se casar somente após receberem notícias de que seus maridos haviam morrido, e ainda assim, algum tempo depois, descobriam que haviam cometido bigamia de forma accidental.

A distância entre os cônjuges, imposta pelas circunstâncias, também poderia simplesmente ocasionar o desvanecimento do matrimônio ou ser utilizada como oportunidade de novo enlace. Muitos homens, ao partirem, o faziam com plena intenção de voltarem às suas terras natais e suas famílias. Imprevistos, trabalhos, falta de recursos, ou a aquisição de nova estabilidade material em outro território os conduzia à construção de nova vida, em novo lugar, em tudo desconexa com a que possuíam anteriormente. A distância fazia desvanecer a vida anterior, e com a nova realidade que criavam para si próprios vinha também nova família. Não obstante, a distância poderia ser interpretada como oportunidade por aqueles que já desejavam deixar para trás casamentos insatisfatórios e a partida para o ultramar – ou ver o cônjuge partir - fornecia a ocasião de se afastarem de forma definitiva do cônjuge indesejado e se envolverem em novo enlace. Em todas estas circunstâncias, o perpetrador da bigamia contava com a distância atlântica para dificultar a eventual descoberta do delito e sua consequente punição. Contudo, ainda que tanto homens quanto mulheres não hesitassem em

lançar mão da oportunidade que a distância fornecia, eram diferentes os caminhos que os levavam à bigamia.

Ao longo deste capítulo, analisaremos como as distâncias - atlânticas ou não - puderam funcionar como ponto de ruptura para alguns casamentos. Faremos isto através da análise de processos que correram entre os séculos XVI e XIX, relacionando-os entre si e buscando construir uma visão geral da bigamia feminina no atlântico português da Época Moderna. Mesmo levando em consideração as mudanças sociopolíticas que tiveram lugar entre o século XVI e o início do século XIX, é possível correlacionarmos os processos que correram ao longo daquele tempo, visto que os elementos centrais a nossa análise - o trânsito atlântico e a ideia da necessidade de punição àqueles que desrespeitavam a sacralidade matrimonial - permaneceram uma constante no período. Durante toda a Época Moderna, a circulação de pessoas pelo Império conheceu um vigor cada vez maior, e, a legislação - tanto civil quanto eclesiástica - acerca do delito de bigamia permaneceu homogênea. Todavia, é principalmente os indícios encontrados na documentação que nos fornecem nossas balizas cronológicas. Os casos que analisaremos à frente compartilham similaridades em seus aspectos centrais. Apesar de separados nos séculos, todos eles tratam de pessoas que permaneciam inseridas numa lógica de valorização do casamento como sacramento indissolúvel, e que tiveram suas vivências afetivas moldadas e modificadas por um contexto onde a circulação humana pelos oceanos era parte integrante da realidade familiar.

### **3.1 Distâncias atlânticas: Os perigos do mar e as bigamias acidentais**

Durante a época moderna, o mar foi interpretado de diversas formas pelos habitantes do Império português. Era fonte de alimento para pescadores, caminho de riqueza para mercadores, lugar de perigos para marinheiros e infinito de incertezas para muitas esposas. A atração que o mar exercia sobre uma população que assistia o mundo se expandir além dele era igualada em força pelo temor ao oceano. Perigos irrealis, como monstros marinhos que tragavam os barcos, ninfas e sereias que atraíam marinheiros para a morte e navios fantasmas, habitavam o imaginário dos navegantes que enfrentavam o desconhecido. Os avanços científicos decorrentes na época moderna, provenientes do desbravar dos mares, tornaram o temor aos habitantes sobrenaturais do mar cada vez mais lendários e os substituíram por medos bastante reais relativos à navegação. A imprevisibilidade das mudanças climáticas era



um risco constante, perigosas sempre que traziam o excesso de ventos e chuva das tempestades ou a falta dos ventos, força motriz dos navios. Ao tratar sobre as condições de navegação durante a expansão portuguesa, Júlia Tomás esclarece que as calmarias faziam com que se proliferassem doenças como o escorbuto e o tifo, além de acarretarem em fome, sede, e incômodos decorrentes do excesso de frio ou calor. O naufrágio ocasionado por tempestades era uma possibilidade sempre presente, mas muitos navios iam ao fundo do oceano também devido à força de correntes marítimas desconhecidas, choque contra corais, ou outros elementos imprevistos. Além disso, navegar ao longo das costas africanas e asiáticas era arriscar-se à possibilidade do encontro com navios piratas e corsários, o que levava a embates violentos, marinheiros sendo feitos cativos e, muitas vezes, ao naufrágio<sup>220</sup>. Os numerosos navios que não completavam as viagens de forma bem sucedida justificavam o temor dos navegantes, afinal, segundo Tomás:

na zona dos Açores, mais de uma centena de naufrágios ocorreram só no século XVI. Na Índia, os registros reais confirmam que entre 1629 e 1636 perderam-se cerca de 155 navios. Na Rota de Macau, contabilizam-se 245 naufrágios entre 1601 e 1683. Quanto à Rota do Cabo contam-se 233 afundamentos entre 1497 e 1700.<sup>221</sup>

Se o navio tinha a boa sorte de permanecer navegando em seu curso, sem imprevistos, ainda assim, as condições insalubres dentro deles não tornavam a jornada fácil. Quanto a isto, Peter Linebaugh e Marcus Rediker explicam que os marinheiros enfrentavam jornadas de trabalho árduas, em funções geralmente arriscadas, acumulavam anos de soldo atrasado, estavam sempre expostos a doenças, fome, e à disciplina severa imposta pelos superiores na hierarquia naval. Sem contar os riscos evidentes que estavam envolvidos nas atividades de homens que, além de trabalharem nos navios, eram também jornaleiros onde quer que aportassem, e soldados quando forçados pelo recrutamento ou pela necessidade<sup>222</sup>.

Em face de tais condições, não é estranho que maridos e esposas afastados, no tempo e no espaço, se questionassem sobre a sobrevivência dos seus cônjuges. Mulheres deixadas para trás se viam desamparadas, sem notícias ou ajuda material por parte daqueles que seguiam para o mar; e homens que se moviam de um ponto a outro do império, muitas vezes, desistiam ou não tinham meios de voltar à terra de origem. O desbravamento dos oceanos espalhou pelo

---

<sup>220</sup>TOMÁS, Júlia. **Ensaio sobre o imaginário marítimo dos portugueses**. CECS, Braga, 2013. p. 41-50.

<sup>221</sup>Idem, p. 40.

<sup>222</sup>LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus; VARGAS, Berilo. **A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário**. Editora Companhia das Letras, 2008, p. 162-165.

Império português muitos homens que, como o Ulisses de Homero, enfrentaram batalhas e intempéries. Alguns deixavam para trás mulheres de paciência tão infinita quanto a de Penélope, que desejavam e esperavam pela volta dos seus maridos mesmo quando esta parecia ser impossível de acontecer. As desventuras vividas pelo casal Madalena Francisca e seu primeiro marido, Bartolomeu da Costa, nos lembram o casal homérico e personificam as dificuldades com os quais muitos homens e mulheres do período se deparavam.

Em 24 de setembro de 1663, a vendedora de peixes Madalena, uma mulher de 50 anos de idade, cristã-velha e natural de Lisboa, foi até a Mesa inquisitorial confessar sua culpa de bigamia. Ela relatou como vinte e cinco anos antes, em março de 1638, havia se casado com o marinheiro Bartolomeu da Costa, na porta da igreja de Santo Estevão d'Alfama, em Lisboa. As viagens ao Brasil feitas por Bartolomeu, como demandava a sua função, não impediram que o casal permanecesse juntos por cinco anos e tivessem dois filhos. Por volta de 1643, durante uma viagem de volta do Brasil para o reino, Bartolomeu “foi tomado e [feito] cativo pelos mouros, que o levaram a Argel e dali escreveram a ela confidente que para seu resgate comprasse um turco que nomeava e estava cativo nesta cidade e que o remetesse a Argel e que logo teria liberdade”<sup>223</sup>.

Não havia destino pior para um cristão do que ser feito cativo pelo “infiel” mulçumano, afinal, por mais de oito séculos a figura do Islã era representação maior do inimigo da cristandade. O antagonismo entre os cristãos ibéricos e a população mulçumana era remanescente da própria formação dos reinos de Portugal e Espanha. O fim das guerras de Reconquista, marcada pela queda do rei mouro de Granada nas mãos da coroa de Castela e Aragão, em 1492, não significou o fim dos conflitos e ainda menos da tensão permanente que pairava na Península Ibérica entre cristãos e mulçumanos. Séculos de cruzadas e ideais messiânicos que visavam eliminar o Islã, reconquistar Jerusalém e construir, sob a égide do rei português, uma sociedade cristã universal, habitavam o imaginário de homens e mulheres de todos os estratos sociais no reino. Nas palavras de Serge Gruzinski, “rival religioso, mas também político e comercial, o Islã é, portanto, o universal interlocutor que se teme e é conhecido há muito tempo”<sup>224</sup>. Nas praças portuguesas ao longo da costa oriental africana e asiática os conflitos com os mouros eram constantes, e a manutenção delas era feita a um altíssimo custo material e humano. A notória derrota da armada de D. Sebastião no Marrocos,

---

<sup>223</sup> ANTT/IL - proc. 1171, fl. 4 (07).

<sup>224</sup> GRUZINSKI, Serge. **Que horas são... Lá, no outro lado? América e Islã no limiar da época moderna.** Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2012. p. 138.

em 1578, que marcou o declínio do propósito imperial português e deixou o reino nas mãos da Coroa espanhola, foi um marco nos conflitos entre portugueses e muçulmanos.

O clima antimuçulmano era uma realidade constante na vida das populações ibéricas, e era respondido com igual hostilidade por mouros e turcos. Essa disputa fervilhante entre os povos se arrastou durante séculos e repercutiu entre os homens comuns na forma da captura de marinheiros, camponeses e pescadores cristãos por navios piratas comandados por mouros e turcos que navegavam as águas das costas litorâneas portuguesa e espanhola, tal como ocorreu com Bartolomeu da Costa<sup>225</sup>.

O resgate exigido a Madalena era uma troca simples: a vida de um cativo mouro por um cativo cristão. A compra de escravo mouro certamente custava caro para uma simples peixeira como Madalena, mas, na tentativa de salvar seu marido, ela teria acatado as demandas exigidas caso não tivesse recebido “outra carta do mesmo seu marido no qual lhe fazia avisar que de Argel o passavam para Tuniz e que dali era impossível alcançar liberdade e que por esta razão não tratasse ela confidente da compra do turco que lhe haviam ordenado”<sup>226</sup>. Diante da severidade da situação, podemos imaginar a incerteza e angústia em que esteve Madalena Francisca durante os nove anos que se seguiram, durante os quais esperou pelo retorno improvável do marido, mesmo sem que dele tivesse qualquer notícia.

Segundo consta em sua confissão, depois de quase uma década sem que nada soubesse do marido, desembarcaram em Lisboa “dois homens que [...] estiveram cativos em Tuniz e vinham resgatados [...] e lhe juraram que conheciam mui bem o dito seu marido e que ele falecera em Tuniz. E com esta notícia se resolveu ela confidente a se casar segunda vez persuadida que era viúva”<sup>227</sup>. Era completamente crível que o seu primeiro marido estivesse de fato morto diante de tantas adversidades, e, assim, apresentando as testemunhas necessárias para a justificação de que era viúva, Madalena Francisca seguiu com sua vida e se casou então segunda vez, à porta da mesma igreja de Santo Estevão d’Alfama, com o marinheiro Francisco Antunes. As segundas núpcias duraram por onze anos, resultando em mais dois filhos, até que Madalena “se resolveu a se apartar dele porque naquele dia recebeu uma carta do dito seu marido [...] escrita em Tuniz ou em Rhodes [ilha grega no mar Egeu] aos quinze

---

<sup>225</sup> A prática de captura e escravização de marinheiros não era ação exclusiva dos muçulmanos, sendo também amplamente aplicada por navios cristãos contra mouros e turcos.

<sup>226</sup> ANTT/IL - proc. 1171, fl.4 (7). De acordo com o que explica Serge Gruzinski, quando capturados por muçulmanos, os cristãos “experimentaram, física e psicologicamente, a condição de escravos” sendo levados para as cidades de Argel, Túnis, Marrocos ou Istambul. GRUZINSKI, Serge. Op. Cit. p. 137.

<sup>227</sup> ANTT/IL - proc. 1171, fl. 4, 4v, 5 (7-9).

de dezembro do ano passado a qual lhe deu um homem que disse vinha da mesma terra, onde estivera cativo.”<sup>228</sup>

A vida daqueles que trabalhavam cruzando o atlântico era exposta a tantos perigos que levava a uma constante incerteza sobre suas sobrevivência. Razões não faltavam para fazerem esposas acreditarem terem perdido seus maridos, mas, por outro lado, retornos dos mais inesperados, após anos de separação, também não deixavam de ocorrer. As notícias sobre aqueles “homens do mar” poucas vezes chegavam até as famílias que eles deixavam para trás, e quando chegavam, vinham atrasadas, entrecortadas, e por vezes, como no caso de Madalena e Bartolomeu, eram errôneas. As atribuições do marido levaram à aflição da esposa, visto que após ter cometido bigamia de forma acidental ela teve de enfrentar o escrutínio e o processo inquisitorial. Não havia tempo limite após o qual fosse permitido a alguém, sem provas, acreditar que o cônjuge estava morto e então casar outra vez. As circunstâncias perigosas vividas por Bartolomeu e o relato das testemunhas, contudo, contaram como atenuantes ao delito de Madalena, que resultou em sentença composta por uma abjuração de leve e pagamento das custas do processo.

Os perigos do mar também separaram o casal Catarina de Almeida e Domingos Pereira, casados em Lisboa, por volta de 1651. Conhecemos a história através da confissão de Catarina à Mesa inquisitorial, em 1675, na qual relatou como, dois anos após se casar com o sapateiro Domingos, ele arranhou novo trabalho como meirinho e “foi para o Estado do Brasil, e dali um ano tornou a esta cidade de onde se tornou a embarcar para o Estado da Índia [...] na nau Sacramento da Esperança”<sup>229</sup>. Após a partida do marido, Catarina não teve qualquer notícia dele por dois anos, quando por fim “disseram ser morto [seu marido] em razão de se perder a embarcação”<sup>230</sup>. Catarina se vestiu então em trajes de viúva e permaneceu como tal durante quatro anos, até que se vendo “só e desamparada”<sup>231</sup>, foi aconselhada por um vizinho a “tomar estado”, se casando com um conhecido dele chamado Francisco João. Para que se realizasse o recebimento, Catarina foi aconselhada “a que tirasse uma certidão da Casa da Índia porque constasse que a dita embarcação se perdera na qual ia o dito seu marido por meirinho dela e com a dita certidão feita pelo escrivão da casa da Índia e assinada pelo

---

<sup>228</sup> ANTT/IL - proc. 1171, f. 5, 5v (9-10).

<sup>229</sup> ANTT/IL - proc. 12721, fl. 3v (6).

<sup>230</sup> Idem.

<sup>231</sup> Idem.

provedor se recebeu ela confidente”<sup>232</sup>. O matrimônio com Francisco João durou por doze anos e deu a Catarina um filho chamado Joseph.

Contudo, como um Ulisses que retorna após todas as possibilidades indicarem em contrário, Domingos Pereira ressurgiu na vida dela, não em pessoa, como no caso do herói mitológico, mas em forma de notícia que chegou a Catarina, informando que ele estava vivo e morando na Bahia. Ao descobrir que havia acidentalmente cometido bigamia ela se apressou a ir confessar suas culpas, chegando a ir até ao Palácio dos Estaus duas vezes até conseguir ser ouvida. Sua sessão de confissão se encerrou com a admoestação do inquisidor de que “não saia desta cidade, nem mude de casa em que vive sem licença desta mesa, aonde auditará todas as vezes que for chamada”<sup>233</sup>, mas, pelo que as fontes nos deixam saber, ela nunca mais foi chamada e nenhuma penalidade foi a ela aplicada. Por vezes, mesmo a Inquisição, que era dada a encontrar o espectro do delito nos mais acidentais dos desvios de conduta, reconhecia como as incertezas na vida daqueles que cruzavam os mares poderiam acarretar em complicações e delitos que não tinham em si nenhuma intenção de ofensa aos sacramentos.

Catarina Almeida não foi a única a se envolver num matrimônio ilícito por crer que era viúva e, portanto, livre para casar-se novamente. Bigamias acidentais ocasionadas por informações errôneas sobre a morte de cônjuges que haviam se afastado não eram raras, e se tornavam ainda mais frequentes quando se referiam aos marinheiros e soldados que partiam para o ultramar. Situações como a de Catarina continuavam a ocorrer mesmo um século depois, como demonstra o caso de Maria Vieira, decorrido em 1754.

Natural da Ilha de São Miguel, no arquipélago dos Açores, Maria lá se casou aos 14 anos com José da Costa Pereira que era “trabalhador e tecelão”. O casamento durou por um ano e meio até que “se ausentou ele para esta corte e cidade de Lisboa na qual esteve seis anos e meio”.<sup>234</sup> O longo período de separação do casal, entretanto, não parece ter feito desaparecer o desejo de permanecerem como uma família visto que “no fim deste tempo a mandou vir e vindo ela confidente continuaram a vida de casados ambos juntos por tempo de seis ou sete anos, e dele teve cinco filhos”<sup>235</sup>. Porém, as circunstâncias de trabalho que haviam inicialmente afastado José Pereira da Ilha de São Miguel e o levado ao reino mais uma vez voltaram a intervir em sua vida familiar, assim “por se ver perigado de trabalhos embarcou

---

<sup>232</sup> Idem, fl. 6 (11).

<sup>233</sup> Idem, fl. 6v (12).

<sup>234</sup> ANTT/IL – proc. 0846, fl. 43v (86).

<sup>235</sup> Idem.

para o Rio de Janeiro haverá quatorze ou quinze anos e de lá não escreveu nem mandou notícia alguma a ela confidente”.<sup>236</sup> Após tantos anos de espera, sem saber se estava vivo ou não o seu marido, ela

teve novas da mesma frota em que ele havia embarcado [...] de que era falecido, morto as mãos de um preto [...] e na vinda da frota seguinte se confirmou esta notícia por dizerem todas as pessoas [...] conhecidas dela confidente e do dito seu marido que vieram na dita frota que ele havia falecido no caminho das Minas assistido de quatro passageiros que no dito caminho o encontraram e conheceram em uma charneca já muito doente de sorte que no fim de três dias falecera.<sup>237</sup>

De acordo com a confissão de Maria, o relato detalhado que recebera não deixava dúvidas a respeito da morte de José Pereira, e por isso ela “se vestiu de viúva”<sup>238</sup>. Oito anos se passaram até que Maria decidiu por contrair segundo matrimônio, que se deu na igreja de Santa Isabel em Lisboa, em abril de 1744, com o fazendeiro Francisco Duarte. O novo casamento durou onze anos e juntos tiveram seis filhos, até que

haverá dois anos ela confidente [...] teve notícia [...] de que o dito seu primeiro marido era ainda vivo, e morador em uma roça nas Minas Gerais mais perto da Bahia do que do Rio de Janeiro, e por isso se resolveu a vir logo a esta mesa como veio apresentar-se em 18 de janeiro do ano passado<sup>239</sup>.

A argumentação de Maria frente ao inquisidor é bastante interessante, visto que por mais de uma vez ao longo de sua sessão de confissão ela afirma ter ido anteriormente à Mesa confessar aquele mesmo delito pelo qual ora ela se via enfrentando inquérito aberto por denúncia. Em se tratando do procedimento inquisitorial, um delito que houvesse sido espontaneamente confessado sempre acarretava menores penalidades que aqueles que chegavam à Mesa através de denúncia, informação que não escapava a Maria. Ela reafirma sua inocência no que se referia ao delito explicando que, ao se casar segunda vez

ignorava inteiramente ser ainda vivo seu primeiro marido [...] por lhe dizerem todos que era falecido e o jurarem assim [...] as ditas testemunhas sem para isto serem rogadas ou persuadidas por pessoa alguma antes se ofereceram voluntariamente para jurarem na dita justificação [...] e por mera ignorância [caíra] na sobredita culpa<sup>240</sup>

---

<sup>236</sup> Idem.

<sup>237</sup> Idem, fl. 43v, 47 (86-87).

<sup>238</sup> Idem, fl. 43v(86).

<sup>239</sup> Idem, fl. 45 (89).

<sup>240</sup> Idem, fl. 45v (90).

As fontes não nos permitem saber o motivo de José Pereira não ter retornado a Lisboa, contudo o relato de uma das testemunhas do processo revela um aspecto inusitado da vida do casal. O depoimento do eclesiástico Antônio da Conceição, que “diz conheceu muito bem ao dito José [...] casado com a dita Maria”, foi essencial para a comprovação da sobrevivência de José Pereira, visto ter afirmado que o encontrou “haverá dois anos e meio que segundo a sua lembrança foi em agosto ou setembro de 1750 [...] na freguesia da chapada arcebispado da Bahia”<sup>241</sup>, e ali, o primeiro e legítimo marido de Catarina afirmou ao eclesiástico que “tinha nota que sua mulher estava casada com outro e que não queria vir ao reino por lhe não suceder alguma desgraça”<sup>242</sup>. De acordo com o testemunho de Antônio da Conceição, o fato de Catarina ter encontrado novo marido e nova família não incomodou ao seu primeiro marido que, uma vez estabelecido na colônia, por aqui preferia ficar a voltar ao reino e dar motivos para que Catarina fosse levada à Inquisição. As preocupações dele - raras quando partiam de maridos deixados para trás - não eram infundadas, como deixa explícito o processo em que ela se viu engendrada mesmo sem que ele houvesse voltado à corte. Seu processo, contudo, se encerrou sem sentença e não nos deixa saber se houve algum tipo de punição pelo delito acidentalmente cometido.

As circunstâncias dos dois casamentos de Maria Vieira indicam que não eram apenas casais com matrimônios insatisfatórios que se enveredavam pela prática da bigamia. Numa época de grande trânsito humano, como foram os séculos XVI-XVIII, as circunstâncias de trabalho, as informações erradas e truncadas, assim como a distância entre os cônjuges, também eram elementos que desfaziam muitos casamentos e provocavam a ocorrência de bigamias acidentais<sup>243</sup>.

A maioria das separações entre os casais, contudo, não contava com episódios tão dramáticos. No mais das vezes, a distância entre os cônjuges implicava simplesmente em que os laços familiares e sociais previamente estabelecidos parecessem mais opacos e a formação de novas unidades familiares surgisse como o caminho natural. Muitos optavam por

---

<sup>241</sup> Idem, fl. 7v (14).

<sup>242</sup> Idem.

<sup>243</sup> A bigamia por acidente poderia ocorrer também devido a intervenção de clérigos locais, como se deu nos casos de Apolônia Leite Gonçalves e Leonor Rodrigues. Elas, e várias outras mulheres, que viam seus maridos partirem e não darem mais notícias, muitas vezes, preferiam manter-se em relações de concubinato ou amancebamento ao invés se arrisarem a casar segunda vez e incorrem em delito de cunho inquisitorial. Tais relações ilícitas, contudo, eram eclesiástica e socialmente reprováveis, e, por conta disso, párocos locais forçavam as núpcias de casais em tais circunstâncias visando livrar a paróquia de relações escandalosas. O retorno inesperado do primeiro marido, porém, transformava a medida corretora em delito ainda mais grave. ANTT/IL – proc. 02270; 07699.

manterem-se em concubinato e amancebamento, o que feria a sensibilidade moral eclesiástica e social, mas não se arriscavam a ponto de contrair um novo enlace *in facie Ecclesiae*. Outros, empenhados em formar nova família e confiantes de que o cônjuge anterior estava realmente morto ou longe demais para ocasionar problemas com a Inquisição, arriscavam-se num novo matrimônio. Foi o que ocorreu com Margarida Rodrigues e Antônio Afonso.

A porteira Margarida e o marinheiro Antônio se casaram na igreja da freguesia de Oeiras, por volta de 1545, e permaneceram juntos por pouco tempo, até que ele embarcou “para o caminho da Índia”<sup>244</sup>. Não há informação sobre quanto tempo Antônio permaneceu longe sem dar notícias, mas sabemos que, sete anos após ter se casado com Antônio, Margarida voltou as portas da mesma igreja de Oeiras para celebrar um novo matrimônio. Casou-se segunda vez com outro marinheiro, chamado João Pires, e um ano após o novo enlace foi denunciada à Inquisição por um dos irmãos do novo marido. Os irmãos de João Pires, assim como ele, eram marinheiros, e ao trabalharem na rota que levava a Goa, lá se depararam com o primeiro marido da cunhada. Ao retornarem para o reino, um deles denunciou Margarida à Inquisição de Lisboa, afirmando “dispor o sobredito por desejar de ver o dito seu irmão fora do pecado mortal por estar [...] embaraçado com a dita Margarida Rodrigues”, e o outro serviu de testemunha no processo. O temor pela “alma” e pela vida terrena do irmão era decorrente do fato de que, quando provado que o novo cônjuge tinha conhecimento de que o matrimônio em que se envolvia fora ilicitamente contraído, este estava suscetível a ser também processado pela Inquisição por culpas de cumplicidade em bigamia. O processo contra Margarida, no entanto, se encerrou também sem penas e sem demandas de que afastasse do segundo marido.

O trânsito marítimo, contudo, não era exclusividade masculina. Apesar dos homens representarem a maior parcela daqueles que navegavam para o ultramar, algumas mulheres também embarcavam para longe de suas terras natais, e usavam a distância como método para facilitar novos enlances. Os perigos que as envolviam eram maiores, a começar pelos riscos decorrentes de permanecerem durante meses dentro de um navio composto por uma esmagadora maioria de homens. Além disso, as leis do reino eram bastante limitadoras no que diz respeito ao embarque de mulheres, apenas permitindo a presença delas nos navios quando acompanhadas de familiares masculinos. Mesmo assim, algumas mulheres conseguiam driblar

---

<sup>244</sup> ANTT/IL - proc. 10995, fl. 2v (4).



as regras através do suborno de capitães ou pagando para serem acompanhadas por algum homem. De um jeito ou de outro, elas conseguiam chegar onde desejavam, tal como fez a irlandesa Francisca Maghanny.

Francisca levou uma vida pouco comum para as mulheres da sua época. Seu caminho cruzou com o dos inquisidores portugueses em junho de 1791, após ser denunciada por um vizinho “mestre de língua inglesa”. Em seu testemunho, o denunciante relata a vida de intensa circulação de Francisca, narrando que ela era casada na Irlanda, onde tinha dois filhos do primeiro matrimônio, e que, deixando para trás a família, partiu sozinha para Portugal. Francisca se estabeleceu em Setúbal, onde “se tornara a casar, tornando outra vez a Irlanda ou outro país estrangeiro com um italiano, e com ele voltara para Setúbal aonde vivera 16 meses como casada com o dito italiano”<sup>245</sup>.

Não era estranho que Francisca tivesse deixado a sua terra natal na Irlanda e se aventurado por outras partes da Europa. Durante o século XVIII muitos irlandeses fizeram o mesmo, dispersando-se pelo continente e através do atlântico, até a colônia inglesa na América do Norte. As disputas religiosas, a subjugação imposta pelos ingleses, assim como a fome que assolou a Irlanda em 1740-1, ocasionou que durante décadas muitos homens e mulheres pobres deixassem a região em busca do sustento em outros territórios<sup>246</sup>. De acordo com o que as fontes nos deixam saber, possivelmente, Francisca Maghanny era uma dessas pessoas. Contudo, a nova família que ela estabeleceu em Portugal durou pouco, depois de pouco mais de um ano o segundo marido abandonou Francisca alegando o “mal comportamento”<sup>247</sup> dela. As fontes não explicitam que tipo de comportamentos tidos como impróprios ela praticou, mas, fossem quais fossem, foram suficientes para servirem de pretexto para o marido abandonar o lar e dar fim ao matrimônio. Este contratempo, contudo, não parece ter abalado o empenho de Francisca em conseguir um casamento que lhe proporcionasse segurança e o sustento necessário.

Em pouco tempo ela arranjou um terceiro pretendente, um homem protestante chamado Paolo Maori e, contrariando o estabelecido nos cânones católicos, com ele resolveu se casar. Para que se concretizasse a união, Francisca precisou usar de alguns subterfúgios, segundo o testemunho de Paolo, “sua mulher [...] sendo casada duas vezes se tornara a casar com ele a bordo de uma fragata holandesa não sabendo que era católica e dizendo lhe que era

---

<sup>245</sup> ANTT/IL - proc. 06798, fl. 2 (3).

<sup>246</sup> LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. *Op. Cit.* p. 199-201.

<sup>247</sup> ANTT/IL - proc. 06798, fl. 2 (3).

solteira.”<sup>248</sup> O casamento entre uma católica e um “herege” protestante, celebrado por um ministro protestante e longe do espaço determinado para a celebração do matrimônio que eram as igrejas, não tinha qualquer valor sacramental nem legal diante do Estado português e da Igreja católica e estava, portanto, fora da jurisdição inquisitorial. Entretanto, antes de se casar com Paolo, ela já havia incorrido em bigamia por conta do seu segundo casamento, em Setúbal, ter sido celebrado de acordo com os moldes tridentinos. Francisca era reconhecidamente católica, ao ponto de ser do conhecimento daqueles em sua localidade que “[em Setúbal] se achava o seu padrinho de batismo chamado Jeremias Maghanny católico negociante”.<sup>249</sup> Portanto, mesmo em face da possibilidade de ser processada e punida por dois delitos de alçada inquisitorial – bigamia e protestantismo –, ela escolheu um novo matrimônio como rumo mais vantajoso para a realização dos seus objetivos e desejos.

Se tomarmos por certo o relato de um dos vizinhos de Francisca, que contra ela testemunhou no processo, vemos que o temor por ela demonstrado à Inquisição não era suficiente sequer para manter em segredo o delito, quanto mais para evitar cometê-lo. Segundo a denúncia, “todas estas notícias de ser [ela] recebida três vezes o sabe ele denunciante por ser voz pública e o ter ouvido dizer a mesma mulher publicamente ter casado repetidas vezes”<sup>250</sup>. O vizinho de Francisca afirmou ainda “ter ouvido e escutara que ela se toma de vinho com muita frequência mas que nas vezes que lhe ouviu aquela proposição se achava em seu juízo perfeito”<sup>251</sup>. Esta aparente despreocupação a respeito das punições previstas para seus delitos pode, em parte, ser explicada pelo fato do processo se desenrolar já na última década do século XVIII, momento em que a Inquisição portuguesa passava por um significativo desgaste enquanto instituição, perdendo cada vez mais a sua eficácia enquanto instrumento de controle social. Concomitantemente a isto, vale levarmos em consideração a propensão a audácia da própria Francisca, e também a possibilidade de que ela não contasse que as conversas informais, que tinha em meio ao seu círculo social, fossem realmente encontrar os ouvidos dos inquisidores.

### **3.2 Distâncias Intracontinentais: oportunidades para a bigamia**

---

<sup>248</sup> Idem, fl. 2v (4).

<sup>249</sup> Idem, fl. 2 (3).

<sup>250</sup> Idem, fl. 2v (4).

<sup>251</sup> Idem.

Como vimos anteriormente, ao tratar da trajetória de Francisca Maghanny, nem sempre era necessário que distâncias atlânticas fossem cruzadas para que matrimônios fossem deixados para trás e substituídos por alianças ilícitas. Ainda que não atravessassem os oceanos, diversas atividades de trabalho atuavam como forças propulsoras que afastavam os cônjuges e ocasionavam condições oportunas para que um deles – ou ambos – se livrassem intencionalmente de um casamento indesejado e formassem uma nova aliança matrimonial.

Das 140 mulheres bígamas que nosso estudo engloba, 116 delas cometeram o delito no reino. Dentre estas, 66 delas se mudaram da freguesia onde se casaram a primeira vez para outra região próxima e só então contraíram segundas núpcias ilegítimas. Isto significa dizer que em 47% dos processos analisados o trânsito necessário para a prática do delito foi estritamente intracontinental. Voltando o nosso olhar para a América Portuguesa, encontramos 27 casos de bigamia feminina aqui praticados, o que compõe 19,2% do total dos casos analisados. Destes, 19 foram protagonizados por mulheres naturais da colônia que, assim como suas companheiras do reino, se mudaram da freguesia onde casaram a primeira vez para outra próxima em prol da concretização do delito.

Nestes casos de curta distância entre os locais de casamento, era necessário que algumas medidas fossem tomadas para tornar possível a concretização do enlace ilícito. Uma das opções mais recorrentes entre aqueles que o desejavam fazer era mudarem de nome, recurso que foi utilizado por 16 bígamas processadas pelo tribunal lisboeta<sup>252</sup>. Outro método comum era a aquisição de testemunhas falsas que jurassem ser falecido o cônjuge anterior em troca de algum pagamento material ou como um favor entre amigos. Este tipo de procedimento era delito também passível de processo e punição, porquanto, dentre as bígamas analisadas neste trabalho, encontramos quatro que foram processadas, conjuntamente com o

---

<sup>252</sup> Os processos de mulheres que mudaram de nome aos quais nos referimos são: Ana Pereira também conhecida como Druziana Fernandes - ANTT/IL - proc. 03619; Agostinha de Salazar também conhecida Alfonsa de Arreaça - proc. 01098; Leonor Seromenho também conhecida como Leonor de Moura – proc. 01733; Maria Jorge também conhecida como Maria Vieira – proc. 11900; Isabel de Couto também conhecida como Guiomar dos Santos, Serafina de Brito, ou Antônia de Brito – proc. 00988; Isabel Jorge também conhecida como Isabel Lopes – proc. 10345; Catarina Rodrigues também conhecida como Catarina da Silva – proc. 12725; Brásia Maria também conhecida como Inês ou Isabel Maria – proc. 01380; Mônica Baptista também conhecida como Angélica Maria - proc.13709; Vitória Maria também conhecida como Josefa Teresa – proc. 06220; Maria Craveira também conhecida como Ana Craveira ou Maria Tereza da Silva – proc. 04678; Ana Luísa de Almeida também conhecida como Ana Joaquina "a Gerúndia" – proc. 03441; Maria Dias Murteira também conhecida como Maria Alter – proc. 00866; Joana Leitão também conhecida como Ana Luzia – proc. 06692; Ana Joaquina também conhecida como Ana do Bom Sucesso – proc. 02819; Maria Gonçalves Ferrete também conhecida como Maria Simplicia das Neves – proc. 14631.

delito de bigamia, também por falsificação de documento, perjúrio e induzir ao perjúrio<sup>253</sup>. Ainda que, em muitos casos, estes delitos não constassem como causa adicional de processo, a documentação faz menção recorrente à eles, o que nos permite inferir que estes eram subterfúgios amplamente utilizados. O caso de Joana Ferreira, processada apenas por bigamia, aponta para isto.

Joana era uma moradora da vila de Chamusca, Santarém, casada com Manoel de Oliveira, um tecelão de panos de linho e soldado auxiliar almocreve<sup>254</sup>. Joana e Manoel se casaram em junho de 1701 e permaneceram juntos por “quatro ou cinco anos pouco mais ou menos”. Com o desenrolar da Guerra de Sucessão Espanhola, Manoel foi enviado junto com sua companhia a Castela, onde permaneceu por dezenove anos. Durante os primeiros dois anos na guerra, Joana recebeu algumas notícias do seu marido, contato este que se encerrou por completo passados os vinte e quatro meses iniciais. Permanecendo na Vila de Chamusca, Joana resolveu se casar segunda vez, contudo, segundo uma das testemunhas inferidas durante o processo, ela:

antes de contrair o segundo matrimônio com Francisco Pires [...] não tinha notícia certa do falecimento do seu primeiro marido Manoel de Oliveira tanto que andava buscando testemunhas que lhe soubessem se ele era morto para fim de casar com o dito Francisco tanto assim que nunca se teve por viúva nem sabe mandasse fazer alguns sufrágios pela alma de seu primeiro marido nem fama havia nesta terra nem nas circunvizinhas de que ele fosse morto<sup>255</sup>.

A despeito de não existirem rumores sobre a morte do primeiro marido, Joana permaneceu tentando contrair novo enlace. A oportunidade surgiu na forma de um casal castelhano que passou pela vila de Chamusca. Com a colaboração do seu novo pretendente, Francisco Pires, Joana conseguiu que o casal castelhano jurasse diante do vigário geral ter visto seu marido ser morto, ainda que, de acordo com o relatado por uma das testemunhas do processo, “a maior parte deste povo afirmava serem falsas as ditas testemunhas”,<sup>256</sup> o relato delas foi suficiente para garantir as justificações necessárias para a celebração do segundo casamento de Joana. Ela e Francisco se receberam às portas da igreja da vila de Chamusca, em março de 1711, e permaneceram juntos por quatorze anos até que o delito foi descoberto e

---

<sup>253</sup>Nos referimos aos processos de Catarina Moreno – ANTT/IL proc. 01287; Antônia de Barros - ANTT/IL proc. 01279; Maria Dias Murteira – ANTT/IL proc. 00866; e Joana Ferreira - ANTT/IL proc. 01066, sendo esta última homônima daquela de quem tratamos no texto.

<sup>254</sup> Almocreve era uma ocupação que envolvia lidar com a condução de animais de carga de uma parte à outra, de acordo com a definição do termo proposta em Raphael Bluteau - *Vocabulário Portuguez & Latino*, vol.2.

<sup>255</sup> ANTT/IL - proc. 06186, fl. 55 (109).

<sup>256</sup> Idem, fl. 55v (110).

denunciado por um familiar do Santo Ofício. Não sabemos que fim teve o casal Francisco e Joana, visto que o processo dela se encerra sem sentença. Contudo, o seu caso mostra como a espera indefinida por um marido que partia não era sempre a opção escolhida pelas mulheres que ficavam. A escolha por estabelecer nova família ocorria independente da ida dos maridos para longas distâncias, como as colônias no ultramar, ou para territórios continentais mais próximos.

Tanto homens como mulheres utilizaram a distância do primeiro cônjuge como elemento facilitador da bigamia, mas, ao aproveitarem a oportunidade que a distância fornecia, faziam-no de maneiras distintas. Por partirem de lugares sociais essencialmente diferentes, suas atuações eram distintas, modificando o modo de construção do delito e seu sentido. Tomemos por base os processos do casal Catarina da Costa e André Luis, ambos incorrentes em bigamia.

Catarina, em julho de 1577, contava com 34 anos de idade, residia em Lisboa, onde vivia do seu trabalho, fazendo botões, e havia recentemente se casado com um alfaiate chamado Henrique Pires. Porém, para Catarina, o dia 8 de julho de 1577 não foi como todos os outros, naquele dia ela decidiu ir até o palácio da Inquisição. Lá, passou a denunciar André Luis, homem com quem ela havia se casado vinte anos antes. Segundo seu relato, eles viveram juntos por dois anos até que André

se foi e haa que anda ausente por quinze anos e por não ter novas nenhuma nem recado dele e por dizerem que ele era morto [...] se tornou outra vez a casar com um Henrique Pires [...] com o qual foi recebida há um ano a porta da Sé desta cidade [...] depois viveram ambos em uma casa como marido e mulher e que haverá dois ou três meses que ouviu dizer que o dito seu primeiro marido era vivo e que estava aqui casado em Bellas e não sabe com que mulher e que esta é a verdade de suas culpas e que pede perdão e misericórdia.<sup>257</sup>

Segundo informações colhidas no processo de Catarina, ela e André permaneceram em contato por três anos após ele deixar a vila de Penela, próxima a Coimbra, onde eles viviam, e, depois desse tempo, ela nada mais soube dele até que se passassem os referidos quinze anos. No processo produzido contra André Luis, iniciado no tribunal de Lisboa duas semanas após a denúncia de Catarina, vê-se que ele se casou segunda vez, três anos após deixar o lar, no mesmo período em que sua correspondência com Catarina cessou. Em sua confissão, ele diz ter-se casado segunda vez “por lhe dizer uns homens que nem conhece que morrera sua primeira mulher [...] mas que ele não teve nenhuma testemunha certa que a visse morrer nem

---

<sup>257</sup> ANTT/IL – proc. 03553, fl . 7,7v (13-14).

fez nenhuma diligência diante do ordinário para se casar segunda vez”<sup>258</sup>. Ele diz ter acreditado que ela estava morta, mesmo que houvessem se correspondido até pouco tempo antes e que ele tivesse deixado o lar há apenas três anos. A justificativa por ele apresentada é bastante similar ao exposto por Catarina. Ela, por sua vez, afirmou que “quando casou com este segundo marido não sabia se era vivo se morto o primeiro e que não sabe quem lho disse que era morto que não fez nenhuma diligência diante do ordinário [...] nem teve testemunha que lhe dissesse que o vira morrer em alguma parte nem fez outra diligência mais que mandar se anunciar na igreja como é costume.”<sup>259</sup> Ela também afirma ter acreditado que o primeiro marido estava morto, após passar 14 anos sem ter notícia alguma dele.

Vale notar que antes de confessar seu delito, Catarina expôs o delito do marido e o modo como ele havia abandonado o lar, deixando-a desamparada e se casado ilicitamente. A negligência e pecado do marido eram elementos que, se não justificavam, ao menos atenuavam o delito por ela cometido, como indicam suas sentenças. Afinal, depois de quase duas décadas de separação, marido e esposa se encontraram outra vez, ambos como réus no auto de fé, realizado na praça do Rossio em Lisboa, em 16 de março de 1578. Ele proferiu uma abjuração de leve suspeita na fé e foi degredado por cinco anos para as galés, uma pena dura, que em muitos casos significava a morte. Ela também teve de abjurar de leve mas foi condenada a apenas dois anos de cárcere no colégio da doutrina da fé, pena relativamente leve para o delito.

O longo tempo que decorreu entre os dois matrimônios de Catarina não era uma ocorrência rara entre mulheres que cometiam bigamia, quando em circunstâncias similares a dela. A documentação nos indica que as mulheres que foram abandonadas pelo primeiro marido e, posteriormente, incorreram em bigamia, apenas o fizeram muitos anos após deixarem de ter notícias do primeiro marido. Quanto aos motivos para isto, podemos apenas levantar algumas hipóteses. Inicialmente, para as mulheres que permaneciam em suas localidades de origem, devia ser difícil contrair novas núpcias sem provas do falecimento do primeiro marido e com a lembrança daquele enlace anterior na memória da comunidade local. Em outros casos, havia o apego à possibilidade de retorno do marido, ou simplesmente o temor à punição por cometer um delito de cunho inquisitorial.

---

<sup>258</sup> ANTT/IL – proc. 01056, fl. 12v (24).

<sup>259</sup> ANTT/IL – proc. 03553, fl. 8, 8v (15-16).

Em obra de referência sobre a prática da bigamia na América Espanhola, Richard E. Boyer elucida que as circunstâncias de trabalho que levavam os homens para localidades distantes de sua terra natal ou para o ultramar impunham aos casais uma distância que facilitava o engajamento num novo enlace. Entretanto, em sua base, o delito era motivado por questões distintas para homens e mulheres. Ele afirma:

If work *pulled* men from their marriages, the mala vida (abuse, overwork, lack of support, beatings) *pushed* women from theirs. [...] The first often provided the pretext and the second the motivation for separating.<sup>260</sup>

O termo “mala vida” utilizado por Boyer, tem o seu equivalente em língua portuguesa - “má vida” - presente em dezenas de processos de bigamia feminina. Similarmente ao que se dava na América Espanhola, no Atlântico português a “má vida” infligida às mulheres também surgia como motivo de muitas delas abandonarem os primeiros maridos e tentarem construir uma nova vida por meio de um novo enlace matrimonial. Nestes casos, a distância posta entre os cônjuges era não apenas a oportunidade para um novo casamento, como por si só constituía livramento de circunstâncias tidas como intoleráveis. Os castigos físicos, comumente aplicados à esposa e aos filhos, eram compreendidos como parte do papel disciplinador do chefe da família. O uso da agressão física como método de correção fazia parte do senso comum, sendo não apenas tolerado como incentivado, principalmente no caso de esposas que apresentavam comportamentos tidos como insubordinados. Ao se referir ao papel da mulher em Portugal e América portuguesa, Carole A. Myscowski esclarece que delas era esperado, idealmente, que se mantivessem quietas e silenciosas, em perfeita subordinação ao pai e subsequentemente ao marido, jamais contrariando as suas vontades ou questionando suas ações<sup>261</sup>. Esse ideal de controle perfeito das vozes e vontades femininas raramente era atingido. Não faltavam oportunidades no âmbito matrimonial para que os maridos entendessem que precisavam “corrigir” suas esposas por elas não terem sido suficientemente “respeitosas” ou “subordinadas”. Sendo assim, ao relatarem ao inquisidor que sofriam “má vida” aquelas mulheres não estavam se referindo à aplicação de castigos físicos naturalizados. “Má vida”, em geral, significava espancamentos que punham em risco suas vidas, ataques com facas e outros objetos, privação de alimentos, uso de castigos mesmo quando o

---

<sup>260</sup>BOYER, Richard E. **Lives of the bigamists: Marriage, family, and community in colonial Mexico**. UNM Press, 2001. p. 128. Grifo nosso.

<sup>261</sup>MYSCOWSKI, Carole A. **Amazons, Wives, Nuns and Witches: Women and the Catholic Church in Colonial Brazil, 1500–1823**. Austin, University of Texas Press, 2013. p. 65-66.

comportamento da mulher era socialmente visto como adequado. Este mesmo termo, quando utilizado por homens para referirem-se a sua vida conjugal, em geral, significava que as esposas eram insubordinadas, pouco operosas em casa, dadas a discórdia ou irritáveis<sup>262</sup>.

Ocupando lugares diametralmente opostos na sociedade, homens e mulheres experienciavam o relacionamento conjugal de maneiras distintas, logo, era inevitável que recorressem às núpcias ilegítimas com métodos e motivações também distintos. O caso de Maria Rodrigues e Antônio Dias reitera esta noção.

Maria se deparou com o inquérito inquisitorial em agosto de 1657, após ter sido denunciada pelo cura da vila de Marinha Grande, de onde ela era natural. Em sessão diante dos inquisidores, Maria relatou as circunstâncias envolvidas em seu primeiro casamento, ocorrido trinta anos antes. Segundo sua confissão, ela contava com apenas doze anos de idade quando “a quis forçar em um caminho Antônio Dias lavrador [...] natural e morador do mesmo lugar da Marinha Grande, pela qual razão o fizerão prender os parentes dela confitente porquanto já a esse tempo era ela órfã de pai e mãe”<sup>263</sup>. Quando perpetrada contra uma mulher livre e virgem ou viúva honesta, a tentativa de estupro, compreendido a época como um atentado contra a honra da mulher e sua família, tinha como punição prevista nas *Ordenações Filipinas* penas de açoite e degredo de cinco anos para o Brasil ou África<sup>264</sup>. Todavia, a punição poderia ser suspensa caso aquele que incorreu no delito se casasse com a vítima, afinal o matrimônio sacralizava e tornava lícita a relação sexual, restaurando dessa forma a honra que havia sido posta em risco. Ao enfrentar a escolha entre o degredo e o casamento, Antônio Dias após ser “preso na cadeia de Leiria disse que queria receber por mulher a ela confitente, e para este efeito foi ela confitente a igreja do hospital da cidade de Leiria aonde foi também trazido pella justiça o dito Antônio Dias”<sup>265</sup>.

A importância social dada à manutenção da honra transcendia a importância do estabelecimento de um matrimônio que fosse aprazível, de maneira que aquela relação à qual Maria se viu forçada a aceitar depois de ter sido violentada por Antônio Dias, permaneceu se desenvolvendo de forma violenta. De acordo com a denúncia do cura local “viveram ambos [juntos] um ano pouco mais ou menos e pela má vida que deu este homem a sua mulher ela

---

<sup>262</sup>BOYER, Richard E. *Ibidem*. p. 131-132.

<sup>263</sup> ANTT/IL – proc. 7606, fl. 39v (76).

<sup>264</sup> O local do degredo variava de acordo com a “qualidade” de quem cometia o delito em relação a “qualidade” da vítima do delito.

<sup>265</sup> ANTT/IL – proc. 7606, fôlio 39v (76).



fugiu”<sup>266</sup>. A versão de Catarina relata uma tolerância menor aos maus tratos, em sua confissão ela afirma que “estiveram ambos de suas portas a dentro por espaço de um mês sem porém fazer vida marital nem o dito seu marido ter cópula carnal com ela, antes dormindo apartados, e de ordinário lhe dava o dito seu marido muitas pancadas”<sup>267</sup>. Estas desventuras ocorreram quando ela era pouco mais que uma menina, contando com apenas doze anos de idade à época. Mesmo sendo tão jovem, a violência das circunstâncias envolvidas no casamento de Maria foram suficientes para lhe dar a coragem necessária para fugir do marido que lhe havia sido imposto. Ela “se foi para o lugar [...] de Montemor-o-Velho distante dez léguas [de] Marinha Grande”, e embora o lugar para onde fugiu não fosse tão distante da sua terra natal, parece ter sido o suficiente para afastá-la de uma vida de abusos. Na nova freguesia, ela passou a residir na casa de uma viúva e ali “viveu por espaço de trinta anos pouco mais ou menos sem nunca em todo o dito tempo ter novas do dito seu marido, nem as procurar”<sup>268</sup>, e sem voltar à região de Marinha Grande.

Foram necessárias três décadas após o penoso casamento para que Maria encontrasse alguém com quem desejasse se casar. Ela já contava com mais de quarenta anos de idade quando, “tendo ela confitente por morto [o primeiro marido] oferecendo-se-lhe para casar com ela Domingos Rodrigues [...] natural e morador no lugar de Verride se resolveu a casar com ele.”<sup>269</sup> O casamento entre Maria e Domingos, contudo, não durou mais do que poucos meses. Ela relata que em “meados de agosto próximo passado [...] vindos ambos em romaria a Nossa Senhora de Nazaré e passando pelo dito lugar da Marinha Grande [...] ela e o dito Domingos Rodrigues [tiveram] notícias no dito lugar que era vivo seu primeiro marido.”<sup>270</sup> A descoberta da sobrevivência do primeiro e indesejado marido resultou que

ela e o dito Domingos Rodrigues se apartaram um do outro dizendo [ele] que não podiam fazer vida marital pois ela era casada e tinha seu marido vivo e com efeito o dito Domingos Rodrigues se foi para o lugar de Verride onde vivia e ela confitente permaneceu no mesmo lugar de Marinha Grande.<sup>271</sup>

Mesmo após tantos anos, a volta ao local onde havia ocorrido o primeiro matrimônio trouxe consequências que alteraram o rumo de sua vida. Outra vez desamparada e de volta a

---

<sup>266</sup> Idem, fl. 5 (9).

<sup>267</sup> Idem, fl. 40 (77).

<sup>268</sup> Idem, fl. 40v (78).

<sup>269</sup> Idem.

<sup>270</sup> Idem, fl. 41v (80).

<sup>271</sup> Idem.

sua terra natal, ela não chegou a reencontrar o primeiro marido, mas pôde saber que ele estava em circunstâncias bem distintas das dela: “Havia vinte anos que estava casado na vila de Peniche e que tinha cinco filhos e que já outra vez havia enviuvado e tornado a casar.”<sup>272</sup>

Depois de ser deixado por Maria, Antônio Dias também acabou por cometer bigamia, mas para isto esperou um tempo bastante inferior ao dela e foi levado por motivos muito diferentes dos de Maria. Enquanto ela enfrentou um casamento forçado e violento, voltando a casar-se somente depois de três décadas para logo em seguida ver, outra vez, sua vida se modificar por conta de questões externas ao seu controle, Antônio apenas seguiu se casando de acordo com a própria vontade. Ele também foi processado pela Inquisição por bigamia, mas, ao contrário de Maria, foi absolvido pelo delito visto ter sido comprovado para os inquisidores que ele havia feito “o 2º matrimônio de boa fee e não com malícia tendo para si ser morta a dita sua legítima mulher”<sup>273</sup>. É interessante neste caso, que as diligências feitas por Antônio para saber se era viva ou morta a sua esposa Maria Rodrigues datavam de vinte anos antes, da época em que ela havia fugido de sua companhia. Após tê-lo deixado, o desaparecimento de Maria causou comoção entre os seus parentes que “obrigaram ao marido que desse conta de sua mulher [...] ele se livrou com um sumario de testemunhas que fez desta freguesia em que provou que a dita Maria Rodrigues sua mulher era morta”<sup>274</sup>. De acordo com o registrado no processo de Antônio Dias, acreditaram à época que Maria “se afogara passando por um porto arriscado [...] e ainda se suspeitara então que por este modo fora morta por força do réu.”<sup>275</sup>

A fuga de Maria resultou na crença da sua morte e estas circunstâncias bastaram para absolver Antônio Dias da culpa por bigamia. Pra ela, por outro lado, aos olhos inquisitoriais, não havia nenhum elemento atenuante em suas circunstâncias. Ter sido violentada por Antônio, e por isso obrigada a se casar, assim como a sua explicação de que o havia deixado por conta das sevícias as quais ele lhe impunha, não eram uma justificativa válida para o deliberado desrespeito ao sacramento. De acordo com a normatização eclesiástica, não fazer diligências em busca de notícias sobre a sobrevivência do cônjuge era interpretado como deliberação do delito e, conseqüentemente, prova de culpa. As circunstâncias envoltas no primeiro enlace de Maria eram situações corriqueiras para meninas pobres e órfãs como ela e,

---

<sup>272</sup> Idem, fl. 41v, 42 (80-81).

<sup>273</sup> ANTT/IL – proc. 04787, fl. 88 (175).

<sup>274</sup> ANTT/IL – proc. 7606, fl. 5v (10).

<sup>275</sup> ANTT/IL – proc. 04787, fl. 88 (175).

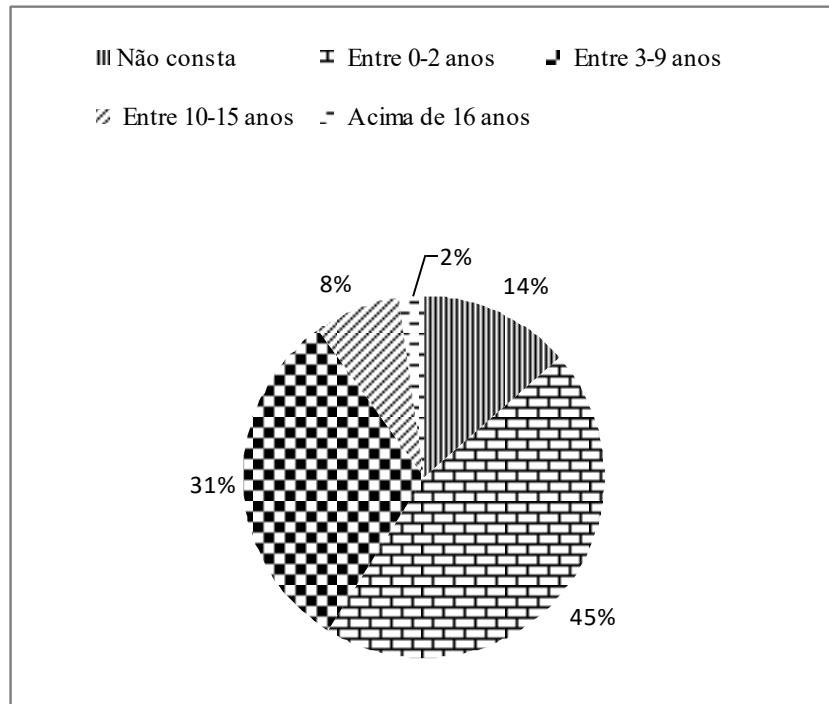
apesar da Igreja contar com medidas que tentava protegê-las de ações como as de Antônio, isto de nada servia como atenuante ao seu caso<sup>276</sup>. Ao fim do processo, Maria Rodrigues foi sentenciada com todo o rigor. Aos seus infortúnios foram acrescentados uma sentença composta por uma abjuração de leve em auto de fé privado, pena de degredo para o couto de Castro Marim por seis anos, cárcere a arbítrio dos inquisidores, instrução na fé católica, penitências espirituais e o pagamento das custas do processo que totalizaram dois mil quinhentos e cinquenta e seis réis, quantia significativa para uma mulher de poucos recursos como ela.

Os processos até aqui analisados indicam dois fatores importantes: primeiro, quando utilizada como oportunidade, a distância necessária para a concretização do delito poderia tanto ser transatlântica quanto intracontinental ou mesmo intrarregional; segundo, a mesma distância que inicialmente fornece a oportunidade para o delito, era elemento essencial para sua manutenção. Como dito anteriormente, 82% dos processos de bigamia feminina produzidos pela Inquisição de Lisboa correram no reino e envolveram o trânsito entre freguesias para a concretização do delito. O alto índice de enlances ilícitos cometidos a uma curta distância do local do primeiro matrimônio coincide com o fato de que a maior parte das segundas núpcias ilícitas eram descobertas rapidamente, sendo a duração de 45% destes matrimônios compreendidos num período de até dois anos, como demonstra o Gráfico 4 a seguir.

---

<sup>276</sup>Um exemplo de assistência fornecida pela Igreja eram os recolhimentos para órfãs, mantidos pelas Santas Casas de Misericórdia. Para mais sobre isto ver: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. A assistência às mulheres nas Misericórdias portuguesas (séculos XVI-XVIII). **Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds**, 2008; ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: Mulheres da Colônia - Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822**. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1993.

**Gráfico 4: Tempo de duração dos casamentos ilícitos**



Nos cinco casos encontrados em que o segundo casamento é concretizado a uma distância atlântica do local do legítimo enlace, quatro deles levam de 3 a 9 anos para serem expostos como ilegítimos, e um deles teve duração de mais de 16 anos.

As fontes analisadas permitem afirmar que para a prática da bigamia era necessário que houvesse mais do que a simples oportunidade oferecida pela distância. É inequívoco que o trânsito atlântico, ao gerar incerteza sobre a sobrevivência dos cônjuges, facilitou que muitos contraíssem núpcias ilícitas. Entretanto, o fato de muitos irem ao ultramar, ou nele passarem a residir, não atuava como fator motivador do delito, nem fazia com que o número de bigamos na América Portuguesa, por exemplo, fosse proporcionalmente superior aos números de casos ocorridos no reino. No mais das vezes, bastava a distância relativa de uma freguesia a outra para que um casamento insatisfatório fosse substituído e as núpcias ilegítimas concretizadas. Observamos então que quando separados pelo tempo e pela distância, atlântica ou não, tanto maridos quanto esposas muitas vezes estavam dispostos a estabelecerem novas alianças matrimoniais, e o faziam conscientes e temerosos do delito inquisitorial que cometiam, fosse este concretizado no reino ou na América Portuguesa.

Ainda que exigisse audácia da parte daquela que cometia o delito, a bigamia feminina não era uma ação impetuosa e pontual espalhada ao longo dos séculos em meio à história do

Atlântico português, era também delito que ganhava sentido quando visto à luz do contexto em que tinha lugar. Antes de ser um erro cometido ao acreditar que o cônjuge havia morrido, ou método para se livrar de um mau casamento, a bigamia era uma possibilidade que se tornava atrativa devido a sobreposição de uma valorização do matrimônio intensificado pelo empenho normatizador da Igreja no pós-Trento e um alargamento do mundo conhecido e o desbravamento dele possibilitado pelas navegações.

### 3.3 Bígamas na encruzilhada do Atlântico: especificidades da América Portuguesa

Vimos, numa análise dos dados anteriormente fornecidos pelo Gráfico 4, que entre os 19 casos de bigamia protagonizados por mulheres naturais da América portuguesa, as quais concretizaram o delito sem deixar a colônia, a duração média do segundo casamento foi de 0 a 2 anos em 5 casos, de 3 e 9 anos em 6 casos, de 10 e 15 anos em 4 casos e para 4 casos não constam nos processos informações sobre a duração das núpcias ilícitas. Estes dados denotam que na América portuguesa, mesmo os casamentos ilícitos concretizados a uma distância tida como intrarregional, tendiam a ter maior durabilidade do que aqueles contraídos da mesma forma no reino. O motivo principal para isto, entretanto, permanece na questão das distâncias. As paróquias e freguesias coloniais possuíam uma dimensão extraordinariamente maior do que aquelas encontradas no reino, a este respeito, Bruno Feitler esclarece que

tratava-se de um problema grave, que dava espaço, por exemplo, a que surgissem casos de bigamia em que os dois matrimônios haviam sido celebrados em povoações distintas de uma mesma paróquia ou em paróquias vizinhas, o que chegou a acontecer na transição do século XVII para o XVIII.<sup>277</sup>

Esparadamente povoada durante os primeiros dois séculos de colonização, eram também consideráveis as distâncias entre as fazendas, engenhos e povoados aqui estabelecidos, o que facilitava com que o delito permanecesse encoberto por mais tempo. Aliava-se a isto as limitações atinentes à estrutura eclesiástica, durante os séculos XVI e XVII em especial, que contava com um número reduzido de clérigos seculares, grandes dioceses, baixos rendimentos, dentre outras dificuldades que eram inerentes não só a um momento de instauração das estruturas da Igreja na América Portuguesa como também da própria

---

<sup>277</sup>FEITLER, Bruno. **Quando chegou Trento ao Brasil?** In GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro. (Coord.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares novos.** Universidade Católica Portuguesa, Lisboa. Centro de Estudos Religiosos, vol. 17, p. 166.

formação de uma nova sociedade neste lado do Atlântico. Não obstante, tais elementos não indicam que a colônia fosse *per se* um lugar mais favorável a prática da bigamia. O maior tempo de permanência em delito e as dificuldades enfrentadas numa fase inicial da Igreja local não implicam numa compreensão de que havia uma maior tolerância aos desvios morais no ultramar. Estudos produzidos pela historiografia recente têm mostrado que, mesmo nos séculos XVI e XVII, a Igreja já buscava implementar na América portuguesa os princípios tridentinos, logo, a ortodoxia das práticas religiosas e a conduta moral da população era parte essencial da preocupação dos eclesiásticos que aqui estavam e isto causava impacto no comportamento social. Evergton Sales Souza afirma que:

A geografia, a imensidão dos espaços da América portuguesa sempre constituíram um problema para os bispos. [...] Nem por isso a Igreja, em conformidade com o modelo tridentino, deixou de cumprir sua missão de disciplinamento, de enquadramento religioso. Fê-lo utilizando todos os meios que estavam à sua disposição. Pode-se pensar, nomeadamente, na actividade missionária das ordens religiosas, na actuação inquisitorial que agia sobre o governo espiritual das almas e no domínio da repressão, além da acção do próprio clero diocesano.<sup>278</sup>

Partindo desta compreensão, é possível afirmarmos que a interiorização da disciplina e o exercício de uma piedade religiosa que valorizava os sacramentos, e temia a punição terrena e espiritual ao desrespeitá-los, se desenvolveu entre a população colonial desde as suas primeiras décadas de formação, ainda que não sem problemas. A ortodoxia desejada pela Igreja deparava-se no ultramar com a heterogeneidade inerente à sociedade que aqui nascia. A cristianização ideal proposta à população se deparava com os limites impostos pela resistência por parte de povos indígenas e emigrados africanos a determinados requisitos católicos, além da simples incompreensão de alguns outros. Costumes, crenças e práticas dos que aqui estavam, e daqueles que aqui chegaram por meio do tráfico de escravos, se misturavam às crenças ensinadas pelos eclesiásticos, ocasionando não apenas choques de entendimento, mas também uma forma de religiosidade caracteristicamente colonial. Esta heterogeneidade se refletia também na formação dos laços matrimoniais e, conseqüentemente, ocasionava circunstâncias nas quais a prática da bigamia adquiria características específicas da sociedade formada no ultramar.

---

<sup>278</sup> SOUSA, Evergton Sales. **A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa (séculos XVI e XVII)**. In GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro. (Coord.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares novos**. Universidade Católica Portuguesa, Lisboa. Centro de Estudos Religiosos, vol. 17, p. 188.

Na América Portuguesa ocorreram 27 casos de bigamia feminina. 49% dos casos envolveram mulheres que não possuíam o estatuto social de brancas, cristãs-velhas e livres, tal como ocorria com a maioria das outras bígamas processadas pela Inquisição lisboeta. Não é novidade que a presença de mulheres brancas na América portuguesa durante seus dois primeiros séculos de colonização era escassa, portanto, esta porcentagem não nos surpreende. As treze bígamas não-brancas compunham um grupo diverso que, de acordo com a classificação conferida a elas pelos inquisidores em seus respectivos processos, era composto por três mulheres negras libertas, uma negra escrava, uma parda liberta e duas outras pardas livres; também duas índias sob a administração régia e uma que se declarou cativa, além de uma mameluca declarada também como administrada. Além destas, havia ainda uma gentia proveniente das possessões portuguesas na Índia que estava no ultramar como cativa, e uma cigana. Essas designações, apesar de relevantes, pouco nos dizem realmente sobre suas circunstâncias e vivências sociais, pois, como esclarece Russell-Wood

desenvolvera-se na América portuguesa uma série de classificações que eram ao mesmo tempo pluralistas e multirraciais. Algumas delas se baseavam em fatores cognitivos, tais como pigmentação, cabelo e características fisionômicas [...]. Mas, para determinar a posição de uma pessoa, mesmo exclusivamente dentro dos parâmetros estreitos da raça, era essencial levar em conta fatores adicionais de grau variável de tangibilidade: riqueza, posição social, comportamento.<sup>279</sup>

Na América portuguesa os lugares sociais estavam longe de serem estanques e se, por um lado, a liberdade poderia ser herdada ou comprada, por outro, essa mesma liberdade poderia ser também perdida. Entre os extremos sociais ocupados por senhores brancos e negros escravos havia uma infinidade de posicionamentos sociais que poderiam ser alcançados, e um dos mecanismos de trânsito entre estas posições de maior ou menor valorização social era o casamento.

Estudos clássicos como o *Trópico dos Pecados*, produzido por Ronaldo Vainfas, assim como o *Convivendo com o pecado na sociedade Colonial* da Eliana Goldschmidt e muito outros, demonstraram o quanto formas desviantes de relacionamentos erótico-afetivos, perenes ou efêmeros, abundavam na América Portuguesa. Não obstante, um dos objetivos, tanto dos missionários quanto do clero secular, continuava a ser o enquadramento da população aos ditames de Trento, o que envolvia a tentativa de legitimar as uniões por meio

---

<sup>279</sup>RUSSELL-WOOD, Anthony John R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Editora Record, 2005. p. 47.

do sacramento do matrimônio, e isto se aplicava também às uniões existentes entre o quinhão da população composto por escravos, libertos e indígenas. Por sua vez, essas uniões se deparavam com conflitos ocasionados pelos estatutos sociais e práticas culturais dos envolvidos.

Os estatutos sociais diferentes entre mulheres bígamas na América Portuguesa criava uma clivagem interna neste grupo que, num quadro mais amplo, estava conectado pela condição socialmente inferior da mulher no atlântico português. O universo matrimonial era bastante distinto para brancas, negras, pardas e indígenas. Logo, o papel do casamento e, conseqüentemente o sentido da bigamia, ganhava características e motivações distintas para mulheres de condições sociais diferentes. A posição em relação à liberdade era elemento primordial nos modos como um casamento se desenvolvia: negras e pardas, enquanto escravas ou libertas, e indígenas administradas ou não, incorriam em bigamia também por conta de circunstâncias que tinham razão de ser em seus estatutos sociais. Vejamos alguns casos que nos demonstram isto.

### **3.3.1 Um marido em cada margem do Atlântico: a bigamia de uma negra escrava**

Na época moderna, uma das justificativas para a escravização de determinado povo consistia em apontar a diferença, entendida como inferioridade, de um grupo em relação a outro. De acordo com Jorge Fonseca, “a regra era ser invocada uma diferença importante –de religião, de cor, de língua ou de desenvolvimento – entre dominadores e dominados [...]”<sup>280</sup>. A diferença entre os povos embasava a característica primordial da escravidão moderna, que era a sujeição extrema dos escravos perante os senhores e a validade desta diante da lei. Aliava-se a isto o ideal missionário da Igreja em seu afã de conversão de todos os povos, sendo o ingresso deles na fé católica a própria justificativa para a legitimidade da escravização.

Através do batismo e doutrinação cristã, era conferido aos escravos direitos e deveres socioreligiosos que eram correspondentes ao de qualquer outra pessoa cristã e livre, contudo, esta prerrogativa oferecida pela inserção deles no mundo cristão entrava em contradição com os seus estatutos jurídicos - que os designava como propriedade, uma mercadoria alienável, sujeita as vontades senhoriais e destituída de direitos. O matrimônio era evento no qual esta

---

<sup>280</sup>FONSECA, Jorge. **Escravos e senhores na Lisboa Quinhentista**. Lisboa, Colibri, 2010. p. 17.



contradição ficava especialmente evidente. Charlotte de Castelnau-L'Estoile esclarece que por possuir acesso aos sacramentos “do ponto de vista da antropologia cristã, o escravo era uma pessoa. Assim, a lógica sacramental do matrimônio entrava por definição em contradição com a lógica jurídica do matrimônio.”<sup>281</sup>

Datadas de 1707, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* garantiam aos escravos o direito ao matrimônio e, por conta do caráter sacramental deste, proibiam os senhores de impedirem aqueles que o desejassem realizar<sup>282</sup>. Esta legislação estava em consonância com o proposto pelas *Constituições de Lisboa*, em vigor desde o século XVI. Estudos sobre a família escrava, contudo, demonstram que a concretização do matrimônio no uso cotidiano era, muitas vezes, mais complexa de ser atingida do que versava a letra da lei<sup>283</sup>.

Em seus respectivos estudos, Charlotte de Castelnau L'Estoile e Russell-Wood concordam que o advento do matrimônio levantava questões entre os senhores sobre a possibilidade do casamento tornar livre o escravo, e por isso, estes buscavam impedir os enlances. As *Constituições Primeiras*, contudo, selaram este debate senhorial quando versaram sobre a possibilidade de sobreposição do estado de casado e de escravo, deixando explícito que o matrimônio não levava a liberdade. Russell-Wood destaca que as alianças matrimoniais poderiam ser utilizadas na prática como mais um mecanismo de controle sobre os cativos, visto que o casamento entre escravos poderia significar mais apego à rede familiar ligada à terra onde se encontravam e conseqüentemente menos fugas. Ainda assim, ele ressalta que, em sentido legal, a ocorrência de tais enlances tinham o potencial de interferir nos modos como os senhores dispunham de sua propriedade visto que as *Constituições* proibiam a venda de um dos cônjuges escravos para localidades distantes o suficiente a ponto de impedir a convivência do casal.

---

<sup>281</sup> CASTELNAU L'ESTOILE, Charlotte de. **O ideal de uma sociedade escravista cristã: Direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil Colônia**. In FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. (org.) **A Igreja no Brasil: Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011. p. 360-361.

<sup>282</sup> VIDE, Sebastião Monteiro da; FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I, Título LXXI [71] – Do matrimônio dos escravos, n. 303 – 304, São Paulo: EDUSP, 2010. Livro I, p. 259.

<sup>283</sup> Sobre a família escrava ver: MATTOSO, Katia de Queirós. **Slave, Free and Freed Family Structures in Nineteenth Century Salvador, Bahia**. *Luso-Brazilian Review*, Vol. 25 (1988), pp. 69–84. \_\_\_\_\_ . **O filho da escrava: Em torno da Lei do Ventre Livre**. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, n. 16, p. 37-55, 1988. REIS, Isabel Cristina Ferreira dos; OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. **Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do Século XIX**. 1998. SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX**. Editora Nova Fronteira, 1999.

A existência de regras canônicas sobre o procedimento de senhores em relação à vida familiar de seus escravos, entretanto, nunca constituiu qualquer impedimento real à concretização da vontade senhorial. No mais das vezes, as circunstâncias matrimoniais do escravo acabavam por perpassar pelas interferências senhoriais, fossem para o impedimento ou para a manutenção dos enlaces. Mas, isto não impedia que o sacramento fosse utilizado por alguns homens e mulheres escravizados como método de criação de redes de sociabilidade e espaço de exercício das próprias vontades.

Mesmo entre pessoas livres, mas de poucos recursos, a celebração do matrimônio nem sempre era fácil de ser realizada. No caso dos escravos, às dificuldades rotineiras para a realização do enlace somavam-se outros empecilhos, tais como a necessidade de estar em sintonia os desejos do escravo e os propósitos senhoriais - o que em muitos casos não ocorria. Com razão, se o casamento era por si pouco comum entre escravos, a prática da bigamia neste grupo era ainda mais rara. É sintomático que dentre os 140 processos de bigamia feminina abertos pela Inquisição de Lisboa apenas encontremos três casos de mulheres bígamas e em situação de escravidão. Adentrar propositalmente num casamento ilícito, na maioria das vezes, era a escolha de mulheres livres que possuíam a autonomia necessária para fazê-lo. Quando perpetrada por mulheres cativas, a bigamia ganhava contornos distintos, que eram marcados por seus estatutos sociais e pela adesão, muitas vezes forçada, a uma nova fé cristã e uma diferente configuração sociocultural do que constituía um casamento. O processo inquisitorial aberto contra a liberta Páscoa Vieira, “negra do gentio da Guiné”<sup>284</sup>, em 1694, demonstra como as relações de poder existentes entre senhores e escravos atuavam na alteração dos rumos matrimoniais, sendo o controle dos senhores sobre os destinos daqueles a quem dominavam, por vezes, o elemento criador das circunstâncias em que o comportamento eclesialmente interpretado como delito se tornava uma via possível de ser escolhida pelos escravizados.

Páscoa era moradora em Salvador e já havia conseguido sua liberdade quando seu antigo senhor, Francisco Álvares Távora, a denunciou por à Inquisição por culpa de bigamia. Proveniente de uma família de escravos, antes de vir para a Bahia, Páscoa residia em Luanda, reino de Angola, onde, junto ao seu pai, mãe e avós maternos, servia a Domingas Carvalho. Na fazenda desta senhora, ela passou seus primeiros anos de vida e ali a fizeram receber o sacramento do batismo “sendo já rapariga botando lhe água pela cabeça e metendo lhe sal na

---

<sup>284</sup> ANTT/IL – proc. 10026, fl. 12 (23).

boca”<sup>285</sup>. Garantir a administração dos sacramentos aos escravos era obrigação senhorial imposta pelas *Constituições* e vigoravam na diocese de Angola visto ser esta sufragânea da arquidiocese de Lisboa<sup>286</sup>. Esta obrigação muitas vezes era posta em prática mais por conta do empenho cristianizador dos missionários presentes nas regiões do ultramar do que pela atenção senhorial ao que ditavam os cânones. De acordo com o que informa o processo, o primeiro casamento de Páscoa foi fruto deste empenho missionário, ela relata em sua confissão que

foi com outros negros para uma fazenda da dita sua senhora chamada Guicundo e na dita fazenda um padre capuchinho sentando-se em um banco mandou chamar a umas negras e negros e pondo-se todos ao lado dele lhes mandou se benzesses por outro negro que já sabia a língua pois eles a não entendiam [...]e tirando assim o padre de uma boçetinha em que levava uns anéis fez que cada um dos pretos com sua preta fosse chegando a ele e metia um anel no dedo da preta e outro no do preto depois de que os trocava passando o que tinha o preto no seu dedo para o da preta e o desta para o do preto dizendo que os casava e de toda sorte casou todos os pretos e pretas da dita fazenda do Guicundo e de outras mais circunvizinhas, e a ela lhe coube casar com um preto de casa chamado Aleixo.<sup>287</sup>

É interessante notar que ao referir-se à escolha do seu primeiro marido Páscoa usa a expressão “lhe coube casar”, o que indica que não houve ali espaço de decisão de sua parte. A celebração do seu primeiro enlace aparenta ser em tudo alheia ao controle dela. Celebrado coletivamente, sem fazer referência à presença de itens essenciais à legitimidade matrimonial, como o pré-requisito de correrem-se os banhos ou mesmo o proferimento das palavras de presente, aquela celebração traz as características de uma tentativa, por parte do frei capuchinho João de Romano, de legitimar relações erótico-amorosas pré-existentes, que fugiam à lógica católica. Também permite pensar que o missionário em seu desejo de enquadramento religioso, podia terminar por sacralizar, por meio do matrimônio, uniões ainda inexistentes, prevenindo possíveis condutas entendidas como desviantes. O poder eclesiástico sobrepôs-se ali ao poder senhorial e impôs um sacramento e uma ritualística matrimonial a pessoas que não as escolheram e que nem sequer compreendiam perfeitamente o que ocorria, afinal participavam de uma celebração que não fazia parte do seu arcabouço cultural e que foi traduzida para eles através de um escravo interprete, visto que o padre capuchinho falava um

---

<sup>285</sup> ANTT/IL – proc. 10026, fl. 70 (140).

<sup>286</sup> Sobre o uso das *Constituições Sinodais do arcebispado de Lisboa* em suas dioceses sufragâneas ver: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia. Estudo introdutório**. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 36-42.

<sup>287</sup> Idem, fl. 67v, 68 (134-135).

idioma que era desconhecido para eles. Ao analisar as relações paternalistas dos senhores em relação ao seu plantel, Stuart Schwartz esclarece que era bastante comum que os senhores casassem a população escrava sob seu domínio, determinando não só o momento da vida em que o enlace ocorria, mas também decidindo quem seriam os cônjuges. Assim, a imposição matrimonial praticada pelo capuchinho talvez possa ser enquadrada numa lógica maior de paternalismo e domínio absoluto sobre os desígnios da população escrava<sup>288</sup>.

Páscoa continuou sua confissão revelando que, após o casamento, ela permaneceu com Aleixo e com ele “fez vida marital por alguns anos não sabe quantos e dele teve dois filhos.”<sup>289</sup> Contudo, após a morte de sua senhora Domingas Carvalho, Páscoa passou as mãos de “Pascoal da Mota genro da mesma senhora”<sup>290</sup>. O casamento sacramentado não pareceu ao novo senhor impedimento suficiente para obstar a sua venda para o outro lado do Atlântico, onde ela se tornou propriedade de Francisco Álvares Távora, tabelião público da cidade de Salvador.

Um oceano de distância e três anos de separação correram entre Páscoa e seu marido Aleixo. Aqui ela adaptou-se à doutrinação cristã, aprendendo os rudimentos da fé, conhecendo “o Padre Nosso, Ave Maria, Salve Rainha, Creio em deus padre [e] os mandamentos da lei”<sup>291</sup>, e sendo crismada por ocasião da visita pastoral do arcebispo Dom Frei Manuel da Ressurreição. O enquadramento, ainda que forçado e incipiente, na nova sociedade e doutrinação católica, possibilitava a formação de novas redes de sociabilidade mas estas, ainda que ajudassem a suportá-las, não evitavam as agruras da escravidão.

Um dos aspectos mais corriqueiros das violências sofridas pelas mulheres escravas eram os abusos sexuais. Ao tratar do assunto, Russell-Wood diz que na América portuguesa colonial eram constantes os “casos de indivíduos que agrediam sexualmente aqueles que consideravam sexual, racial e socialmente inferiores”<sup>292</sup>. As mulheres de ascendência africana eram frequentemente vítimas deste tipo de agressão, e Páscoa foi uma delas. Seu processo revela que na fazenda do novo senhor ela “servia de portas a dentro”, e ali esteve até que chegou a Salvador, vindo de Angola, “um filho da casa” chamado Luís Álvares Távora. De acordo com sua confissão, Páscoa “andou a algum tempo em mal estado [com Luís Távora] e

---

<sup>288</sup>SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.p. 315.

<sup>289</sup> Idem, fl. 68 (135).

<sup>290</sup> Idem.

<sup>291</sup> Idem, fl. 71 (141).

<sup>292</sup>RUSSELL-WOOD, Anthony John R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Editora Record, 2005. p. 252.

juntamente com um preto da mesma casa chamado Pedro Arda”<sup>293</sup>. Apesar das sanções - impostas nas legislações da Igreja e do Estado - que visavam impedir os senhores de tratarem de forma abusiva seus escravos, a proteção fornecida por estas era mínima. Nos tratos cotidianos das casas e engenhos, onde a vontade senhorial se sobressaía a letra da lei, quase nada podia ser feito para impedir o corriqueiro abuso sexual aos quais elas eram submetidas. Devido aos seus estatutos sociais, as múltiplas formas de violência praticadas contra as escravas, por parte de seus senhores, na maior parte dos casos, não gerava a eles qualquer sanção<sup>294</sup>.

Mesmo diante de uma posição de subalternidade, contudo, era possível que elas encontrassem espaço, ainda que restrito, de atuação. A própria doutrinação cristã, em parte internalizada pela população escrava, era passível de ser utilizada como tentativa de proteção proporcionada pelo sacramento. De certa forma, foi isto que fez Páscoa. Ao se ver em “mal estado” com Luís Távora, ela “se resolveu a casar com o dito Pedro [...] do qual teve um filho”<sup>295</sup>. Como indica a expressão utilizada por ela, no que se refere ao segundo marido, com ele Páscoa “se resolveu” casar. Àquela altura o relacionamento entre eles já possuía certa estabilidade visto que o próprio senhor afirmou que, havia algum tempo, “Pedro se amancebou com a dita negra Páscoa”<sup>296</sup>. A passagem de um relacionamento estável de amancebamento para um matrimônio sacramentado, contudo, não se fez sem conflitos. Ainda de acordo com o relato do senhor Francisco Távora, ele “tendo notícia disso os apartou do melhor modo que pôde, e ambos meteram suas valias a ele testemunha para que os deixassem casar no que ele testemunha veio, por evitar o concubinato, e com efeito os mandou receber pelo pároco de sua freguesia”<sup>297</sup>. A concordância senhorial era essencial à realização do matrimônio, mas mesmo quando este não era o desejo imediato do senhor, os cativos podiam lançar mão de algumas táticas para fazerem valer seus desejos, tal como fizeram Páscoa e Pedro. O casamento deles se realizou então de acordo com os moldes tridentinos, “correndo se os banhos na Bahia por três semanas, se recebeu em face de igreja na freguesia de São Pedro da dita cidade da Bahia com o dito Pedro Arda dando as mãos um ao outro e dizendo que se recebiam por marido e mulher em presença do vigário”<sup>298</sup>, com ele fez vida marital e

---

<sup>293</sup> ANTT/IL – proc. 10026, fl. 68, 68v (135-136).

<sup>294</sup> RUSSELL-WOOD, Anthony John R. *Ibidem*. p. 251-252.

<sup>295</sup> *Idem*, fl. 68v (136).

<sup>296</sup> *Idem*, fl. 33 (65).

<sup>297</sup> *Idem*.

<sup>298</sup> *Idem*, fl. 68 v (136).

teve outros dois filhos. O matrimônio não fornecia às escravas a respeitabilidade e privilégios que concedia às mulheres brancas de mesmo “estado”, ainda assim, talvez tenha sido na legitimidade do sacramento que Páscoa encontrou um espaço de atuação e controle sobre a própria vida e sexualidade.

Entretanto, o estabelecimento de uma domesticidade sacramentada não impediu que as influências senhoriais continuassem a intervir em sua vida familiar. Passados quatro anos do casamento de Páscoa e Pedro, o supracitado Luís Távora passou a afirmar que ela era bigama, pois soubera em Angola que ela era lá casada. Por conta disso, o senhor Francisco Álvares Távora “os separou logo e vendeu o dito escravo [Pedro] para o Doutor Fernando de Goés Barros provedor neste arcebispado e delatou o dito caso ao comissário do santo ofício”<sup>299</sup>, de acordo com o seu relato, somente “por temer a [santa inquisição] e descarregar a sua consciência”<sup>300</sup>.

Denunciada à inquisição por bigamia, Páscoa Vieira enfrentou um processo que se desenrolou por sete anos, durante os quais foi enviada aos cárceres inquisitoriais em Lisboa e lá permaneceu até o dia 22 de dezembro de 1700, quando saiu em auto de fé público para ouvir sua sentença, que consistiu em uma abjuração de leve, tempo de cárcere a arbítrio dos inquisidores, degredo por três anos para o couto de Castro Marim, penas e penitências espirituais, e o pagamento das custas do processo.

Seu caso nos permite compreender como, em face da escravidão, o delito, muitas vezes, era a melhor entre diversas opções pouco vantajosas. Era uma nova chance de se enquadrar numa estrutura familiar que, talvez posteriormente, pudesse significar a construção de uma rede familiar e, com ela, a possibilidade de algum tipo de autonomia e suporte mútuo.

### **3.3.2 Afetos transbordantes: o enlace ilícito de um casal inter-racial**

Por volta de 1707, na igreja da freguesia de São Bartolomeu de Maragogipe, Capitania da Bahia, teve lugar uma celebração de matrimônio que uniu um casal improvável. O noivo era Ignácio Pereira, “mulato escravo do Capitão Estevão Ferreira”<sup>301</sup>, a noiva era Catarina

---

<sup>299</sup> Idem, fl. 33 (65).

<sup>300</sup> Idem, fl. 11 (21).

<sup>301</sup> ANTT/IL – proc. 1009, fl. 6 (11).

Pereira, “mulher branca”<sup>302</sup>. Na contramão dos costumes e das estatísticas, Catarina incorreu em crime de bigamia para legitimar sua união com o cativo Ignácio.

No momento da escolha de um cônjuge, as clivagens sociais criadas por conta da estratificação da sociedade com base na posição do indivíduo em relação à liberdade e ao fenótipo, determinavam limites de sociabilidade e definiam como parceiros ideais aqueles que pertenciam ao mesmo grupo social, equivalentes em estatuto social, condição material e cor. De forma que, idealmente, mulheres brancas se casariam com homens brancos de igual condição, africanos escravos se casariam com negras africanas escravas - de forma endogâmica preferencialmente – libertos se casariam com libertas, indígenas com indígenas e pessoas livres com outras pessoas livres. Como demonstra o caso de Catarina e Ignácio, a realidade das relações afetivas era, claramente, muito mais complexa e fluida do que as idealizações.

Característica marcante da América Portuguesa, a presença maciça de escravos se dava com um desnível significativo entre os sexos. A maioria dos negros provenientes do tráfico era composta por homens jovens adultos, e nos engenhos eles constituíam a maioria da força de trabalho. Segundo escreve Russell-Wood, os matrimônios, em geral, ocorriam entre membros de um mesmo senhor. Isto se dava por conta das políticas senhoriais que tentavam restringir a circulação dos seus escravos aos limites das suas propriedades, reduzindo o número de parceiras potenciais devido à escassez de mulheres. Entretanto, este controle de circulação e, conseqüentemente, a formação laços externos aos limites das propriedades, muitas vezes eram impossíveis de serem controlados. Relações de compadrio e parentesco eram frequentemente estabelecidas entre membros de engenhos vizinhos, a circulação de escravos de ganho, barqueiros, mercadores, vendedores e tantas outras pessoas através das povoações forneciam oportunidades para o estabelecimento de relações mais abrangentes. Era em meio a esta rede estendida de conhecidos que, para muitos, tinha lugar a escolha dos parceiros com quem estabeleciam relações afetivas tanto furtivas como duradouras, como, em alguns casos, o matrimônio<sup>303</sup>.

Nestes casos, o enlace ocorria preferencialmente entre um cativo e uma liberta, o que garantia aos filhos a condição de livres, por herdarem o estatuto social da mãe, e evitarem também os conflitos provenientes de cônjuges sob o domínio de senhores distintos. Ao

---

<sup>302</sup>Idem.

<sup>303</sup> RUSSELL-WOOD, Anthony John R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Editora Record, 2005. p. 256-263.

analisar as estruturas familiares de escravos em engenhos da região açucareira do Recôncavo baiano, Stuart Schwartz demonstra que havia um padrão perceptível na escolha de cônjuges, no qual os emigrados da “África ocidental apresentavam uma propensão cinco vezes maior ao casamento endogâmico do que os da África central”<sup>304</sup> e, no tocante aos crioulos e pardos, os resultados percebidos era que “crioulas casaram-se com negros brasileiros e às vezes com pardos, mas via de regra as de pele clara não desposavam negros, preferindo pardos. Aqui observamos uma hierarquia segundo a cor, em que as mulheres aparentemente casavam-se com os de situação “superior”<sup>305</sup>.” Estes padrões de escolhas são corroborados por Russell-Wood que, ao analisar comparativamente as formações familiares de escravos na América portuguesa e espanhola, encontra dados que indicam que os cativos, em maioria, casavam-se com cativas, e mulatos cativos “conseguiram desposar mulheres livres na seguinte ordem decrescente de preferência: mulata livre, *mestiza*, índia, *castiza*, negra.”<sup>306</sup> A opção de matrimônio entre homens negros ou mulatos, de quaisquer estatutos sociais, e mulheres brancas nem sequer surge no horizonte de possibilidades contabilizados pelos autores, tal era a raridade de envolvimento deste tipo. A bigamia de Catarina, entretanto, revela muito mais do que um caso curioso e improvável. Seu enlace com Ignácio pode indicar quão fluidas poderiam ser as posições sociais na América portuguesa colonial, e ainda, quão intensos poderiam ser os laços afetivos.

Denunciada, em setembro de 1708, ao cônego Francisco da Rocha de São Domingos, durante sua visitação a freguesia de São Bartolomeu de Maragogipe, Catarina não demorou a confessar suas culpas após interrogada. Em confissão, ela revelou as circunstâncias turbulentas do seu primeiro matrimônio. Quando contava com cerca de quatorze anos, ela se casou na “capela de Santo Antônio da cadeia pública da mesma cidade [de Salvador] [...] com Antônio Vieira”<sup>307</sup>, e aparentemente nenhum dos nubentes desejava o enlace, visto que uma testemunha afirmou ainda que “Antônio Vieira casara com ela obrigado pela justiça”, e a própria Catarina revela como, após o recebimento, “o dito Antônio Vieira da dita cadeia lhe ele se foi para a casa de seu pai e ela confitente foi para a casa de sua madrinha Ana do Rego [...] sem que consumassem em tempo algum o dito matrimônio”. Os casamentos realizados na cadeia ocorriam, em geral, por conta de agressões a honra feminina. Estupros, ou tentativas de

---

<sup>304</sup>SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.p.320.

<sup>305</sup>Idem.

<sup>306</sup>RUSSELL-WOOD, Anthony John R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Editora Record, 2005. p. 255.

<sup>307</sup>ANTT/IL – processo 1009, fl. 27v (54).



estupro, além de outras interações sexuais entre pessoas não casadas, poderiam levar ao acionamento da justiça secular e prisão do agressor até que ele reparasse o crime cometido por meio do casamento.

Normalmente, o recurso à justiça era utilizado pelo pai ou familiar masculino mais próximo da mulher em questão. O processo de Catarina nada nos revela sobre a existência de seus pais ou familiares, mas, certamente, ela contava com alguém que lhe controlava os rumos e vigiava-lhe a honra já que por respeito a esta, foi submetida a um casamento que a desagradava, assim como também ao noivo. Após o enlace, o “dito seu primeiro marido Antônio Vieira lhe mandou pedir pelo meirinho da mesma freguesia chamado Manoel de Oliveira uma certidão ou quitação dela confitente em que dissesse que não queria nada dele”<sup>308</sup>, o que ela o fez sem demora. Afastando-se do marido indesejado, Catarina acreditou ser inválido aquele primeiro enlace e, depois de passar os onze anos seguintes como solteira, “se casou segunda vez com Ignácio Pereira escravo do padre Sebastião Pereira.”<sup>309</sup>

Por mais incomum que fosse um enlace inter-racial como aquele na sociedade colonial, Catarina justifica o seu matrimônio com Ignácio com a mais comum das razões: por “ser pobre e se querer remediar tendo marido que lhe ganhasse de comer”<sup>310</sup>. A justificativa pragmática e estritamente ligada às razões de sobrevivência, revela mais sobre a quem se dirigia aquela justificativa do que sobre quem a oferecia. Ao tentar justificar seu delíto, Catarina o faz em termos que eram aceitáveis para as autoridades inquisitoriais. Segundo Sara F. Matthews Grieco, para as autoridades eclesiásticas da Europa moderna, o casamento deveria se pautar por uma ideia de afetividade contida, livre de toda paixão excessiva, de forma que o amor a Deus demonstrado pelo casal não fosse prejudicado pelo excesso do afeto terreno que demonstravam um pelo outro<sup>311</sup>. Logo, fazer menção a qualquer tipo de afeto por Ignácio como elemento motivador daquele casamento, mesmo se sabendo impedida, longe de ajudar a sua causa e justificar o delíto, figuraria como uma circunstância agravante. Por outro lado, o desamparo, a possibilidade de ruína social, a fome, todos estes eram motivos compreendidos como legítimos para se buscar a segurança de um casamento, e de maneira

---

<sup>308</sup>Idem, fl. 28, 28v (55-56).

<sup>309</sup>Idem.

<sup>310</sup>Idem.

<sup>311</sup>GRIECO, Sara F. Matthews. O corpo, aparência e sexualidade. In DUBY, Georges; PERROT, Michelle. FARGE, Arlette; DAVIS, Natalie Zemon. (dir). **História das Mulheres: Volume 3 - Do Renascimento à Idade Moderna**. Porto: Edições Afrontamento, 1994, p. 96.

razoável explicavam o que a levou a atentar contra o sacramento ainda que não justificasse a ação.

A explicação oferecida por Catarina indica ainda uma outra característica importante da sociedade colonial na América portuguesa: em determinados casos, o desamparo feminino aliado à pobreza e a uma honra manchada, fazia com que mulheres que possuíam um estatuto social supostamente superior aos cativos pudessem viver de forma mais precária do que eles. Como esclarece Eliana Goldschmidt, a ocorrência de casamentos mistos deste tipo indicam que muitas pessoas livres:

sem achar lugar na sociedade escravocrata, encontravam-se em situação igual ou pior que o escravo o qual contava com a obrigação moral do senhor para ampará-lo. Vivendo a margem do cativo, a necessidade do sustento e de reparar a honra contribuía para que procurassem tal matrimônio e o fato de se tornarem dependentes do cônjuge era considerado uma solução.<sup>312</sup>

Após recebidos, o casal foi viver “na fazenda do Capitão Estevão Pereira”<sup>313</sup>, pai do padre Sebastião Pereira, senhor de Ignácio. Os casamentos mistos, ainda que tivessem de ser também aprovados pelo senhor do cativo, frequentemente não encontravam objeções. Goldschmidt explica que este tipo de enlace, além de levar estabilidade ao plantel senhorial, “fortalecia seu domínio sobre o contraente que era escravo e, ao mesmo tempo, estendia a sua dominação àquele que não era.”<sup>314</sup>

O espectro social que se desenvolveu no ultramar compreendia indivíduos que se aproximavam, em maior ou menor grau, de situações de servidão, o que, no uso cotidiano, tornava as vivências de cativos e livres mais próximas do que nos indicam seus estatutos sociais e seus enlaces algo bastante plausível. Também, as negociações constantes entre senhores e escravos, por vezes, permitiam que ao cativo fosse possibilitado o plantio de produtos de subsistência ou, em alguns casos, a oportunidade de realizar trabalhos fora dos limites da propriedade senhorial que, eventualmente, poderia lhes fornecer os fundos necessários para a compra da própria liberdade. Além disso, os filhos provenientes da união usufruiriam do estatuto social de livres da mãe. Estas perspectivas de futuro poderiam ser mais palatáveis do que as agruras de uma vida de prostituição e/ou fome que aguardava a muitas mulheres pobres e desonradas.

---

<sup>312</sup>GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Casamentos mistos: liberdade e escravidão em São Paulo colonial**. Annablume, 2004, p. 115.

<sup>313</sup> Idem, fl. 6 (11).

<sup>314</sup>GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. *Ibidem*, p. 118.

Para Catarina, contudo, seu matrimônio além de ser considerado misto por se tratar de pessoas de estatutos sociais distintos, era também inter-racial. Para ela, por fazer parte da pequena parcela de mulheres brancas presentes na colônia, um relacionamento com um homem branco e livre, ainda que também pobre, ou mesmo mulatos livres de melhor condição financeira, não estava fora do seu horizonte de possibilidades. Mesmo com o próprio Ignácio, Catarina poderia ter simplesmente escolhido um delito menor, manter-se em concubinato e adultério, procedimento comum em se tratando de casais de estatutos sociais e étnicos distintos. A escolha de incorrer conscientemente no delito de bigamia, visando sacramentar o seu relacionamento com Ignácio, indica que, para além das razões do estômago, ao escolher seu marido, Catarina possivelmente foi também guiada por fortes razões afetivas que transbordavam os limites dos estatutos sociais e das uniões socialmente vantajosas. O seu delito, entretanto, não passou sem punições. Ao fim do processo, Catarina foi condenada a uma abjuração de leve, açoites públicos, degredo para Angola por cinco anos, penitências espirituais e o pagamento das custas do processo.

Por fim, o fato de Catarina ter considerado válido o risco de cometer bigamia para casar-se com Ignácio mostra que nos tratos cotidianos os elementos que aproximavam os setores pobres e socialmente marginalizados da população livre dos setores escravizados eram maiores do que os elementos que os separavam. Mais do que um caso anedótico, o enlace entre Catarina e Ignácio revela um relacionamento amoroso tornado possível tanto pelo contexto quanto pela potencialidade dos sujeitos. As vidas de Catarina e Ignácio se aproximavam porque longe de se encontrarem em polos opostos de uma sociedade rigidamente hierarquizada, habitavam as áreas nubladas de um espectro social que, em relação a determinadas parcelas da população, poderia tornar turvos os limites e as diferenças entre escravidão e liberdade.

### **3.3.3 “Em razão do meu afeto”: a bigamia de uma indígena**

“Uma e muitas vezes respondendo sempre sem embaraço, sobressalto, medo ou temor”<sup>315</sup>. Estas palavras foram escritas pelo notário da visitação do Reverendo Doutor José Monteiro de Noronha para descrever o comportamento da índia “de nação Baré”,<sup>316</sup> Florência Martins, durante a confissão que acabara de fazer. Uma das particularidades da América

---

<sup>315</sup> ANTT/IL - proc. 00225, fl. 19v (34).

<sup>316</sup> ANTT/IL - proc. 00225, fl. 32 (46).

portuguesa era a ocorrência de casos de bigamia protagonizados pela população indígena, e o caso de Florência era um deles. Quando perpetrado por mulheres indígenas, as razões e circunstâncias que levavam ao delito eram distintas daquelas que moviam as mulheres cristãs-velhas ou mesmo as negras escravas processadas pelo Tribunal lisboeta. A despreocupação demonstrada por ela ao relatar os seus dois matrimônios é apenas um dos indícios disto.

O processo de Florência Perpétua Martins teve início em maio de 1766, época em que ocorria no Estado do Grão-Pará e Maranhão a Terceira Visitação do Santo Ofício as Partes do Brasil. O visitador e deputado da Inquisição, Giraldo José de Abranches, se encontrava   época em Belém e, portanto, coube ao vigário-geral e visitador da Capitania do Rio Negro, José Monteiro de Noronha, interrogar a  ndia e mandar produzir o seu sumário de culpas antes de enviá-la à cadeia pública em Belém. Foi a este prelado que Florência, “sem embaraço ou sobressalto”, apresentou suas razões para casar-se segunda vez, tendo ainda o primeiro marido vivo.

Ela era uma  ndia “manca [...] por lhe faltarem os dedos de hum dos p z”<sup>317</sup>, que na época do seu processo contava com 28 anos de idade “pouco mais ou menos”. De acordo com o que disse ao visitador, “nascera na vila de Tomar que em outro tempo se chamava aldeia de Bararo  onde fora batizada, e seus pais foram o  ndio Diogo e uma  ndia infiel [...] na sua menor idade fugira em companhia de seus pais [...] e do dito rio [Negro] descera com outros índios mais em companhia do jesuíta Padre Ant nio José o qual os recebeu na vila de Borbas-nova que então se chamava aldeia do Tocano.”<sup>318</sup>

Florência viveu num contexto de efervescência das mudanas com relao aos tratos com a populao índigena na Amazônia portuguesa<sup>319</sup>. Em sua juventude vivenciou um dos

---

<sup>317</sup> Idem, fl. 15v (30).

<sup>318</sup> Idem.

<sup>319</sup> O processo de Florência decorre em meio a aplicao das políticas pombalinas que transformaram os aldeamentos da região amazônica, até ali sob a administrao terrena e espiritual dos missionários, em especial dos jesuítas, em vilas completamente submetidas ao controle régio através da administrao do bispo e do governador. Outra mudana marcante do período   a aplicao do *Diretório dos índios*, datado de 1755, que declarava toda a populao índigena livre e sem mancha de sangue a ser passada à frente caso se casassem com os brancos cristãos-velhos, política que deixava de lado a ideia de administrao segregada dos índigenas e os integrava a sociedade colonial de maneira oficial. Tais medidas pombalinas reduziam o poder terreno do jesuítas, e mesmo a sua atuao no tocante a doutrinao espiritual dos “gentios da terra”, submetendo estes ao clero diocesano. Uma das justificativas utilizadas para tanto eram os abusos dos jesuítas e seu pobre desempenho em catequizar a populao  ndigena. Para mais sobre isto ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 608 p.; SANTOS, Fabricio Lyrio. **Da catequese   civilizao: colonizao e povos índigenas na Bahia (1750-1800)**. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2014. 288 p.;

muitos descimentos de grupos étnicos do interior às margens do Rio Negro. Sobre isto, lê-se no estudo de Antônio Porro:

a partir das missões fundadas ao longo do Amazonas, os religiosos empreenderam um trabalho sistemático de atração e descimento das tribos do interior, ora sozinhos, ora em parceria com as tropas de resgate. Desta forma as missões e os núcleos de povoamento que cresceram junto delas passaram a reunir contingentes étnicos os mais variados.<sup>320</sup>

Ela era, portanto, uma índia aldeada, filha de um índio já introduzido na catequese, moradora numa vila multiétnica e multilinguística, e que exercia uma forma de religiosidade marcada pela fusão dos costumes nativos e a evangelização proposta pelos missionários. Ao referir-se à população indígena sob a administração dos capuchinhos franceses, no Maranhão do início do século XVII, Charlotte de Castelnau L'Estoile explica que “a religião não era apenas transmitida pelos missionários aos índios, tornava-se uma forma de mediação cultural, uma linguagem reelaborada pelas culturas indígenas a partir das suas próprias representações e adaptada às novas necessidades do contexto colonial”<sup>321</sup>. Uma lógica similar de negociação e adaptação pode ser percebida nos tratos entre os jesuítas e os grupos étnicos sob sua jurisdição, de forma que não é estranho que Florência houvesse recebido o sacramento do matrimônio e se casado de acordo com a ritualística católica proposta pelo pároco da vila de Borbas-a-nova, onde vivia.

Seu primeiro casamento teve lugar em julho de 1757, quando foi recebida com o índio Julião Luís, com quem viveu “em casa de um índio chamado Leandro o qual é tio dela respondente e que sempre vivera em consórcio marital com seu marido.”<sup>322</sup> Em conformidade com o costume indígena, o marido passava a fazer parte do clã da mulher, indo viver com o sogro ou parente mais próximo da esposa, tal como ocorreu com Julião. Esta aliança, contudo, não era indissolúvel. Ronald Raminelli esclarece que as uniões indígenas eram pautadas na possibilidade de que qualquer um dos cônjuges pudesse deixar o outro caso a convivência fosse insatisfatória, e “ambos poderiam, então, procurar outros parceiros, sem maiores

---

GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Casamentos mistos: liberdade e escravidão em São Paulo colonial**. Annablume, 2004, p. 127-154.

<sup>320</sup>PORRO, Antônio. **História Indígena do Alto e Médio Amazonas: séculos XVI-XVIII**. In CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 192-193.

<sup>321</sup>CASTELNAU L'ESTOILE, Charlotte de. **Interações missionárias e matrimônio de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII)**. In **Missões na América Ibérica: Dimensões políticas e religiosas**. Rio de Janeiro, Revista Tempo, vol. 19, n. 35, p. 71.

<sup>322</sup> ANTT/IL - proc. 00225, fl. 18 (32).

constrangimentos.”<sup>323</sup> Ainda que a fidelidade feminina fosse esperada enquanto durasse a união, o desejo por um novo parceiro poderia ser concretizado simplesmente por deixar o cônjuge anterior. E foi isto que Florência fez.

Ao visitador, ela explicou que seu marido Julião “já de muito tempo não usava do matrimônio por causa de uma grande enfermidade e uma chaga carnerosa e horrorosa que lhe tem corroído quase todo o rosto.”<sup>324</sup> De forma que

indo a vila de Borbas um índio por nome Antônio [...] e tendo lá alguma demora se concubinara com ela respondente e a persuadira a que fugisse com ele para a sua povoação [...] e em razão do afeto que ela respondente tinha ao nomeado índio se deixara convencer e viera com efeito em sua companhia para o lugar de Poiares ficando vivo em Borbas seu marido o índio Julião.<sup>325</sup>

Florência justifica abertamente ter deixado o primeiro marido “em razão do afeto” que tinha por Antônio. A insatisfação com a incapacidade do primeiro marido de continuar a manter com ela relações sexuais e o afeto por um novo homem eram para ela motivos mais do que evidentes para desfazer o primeiro enlace e contrair outro. Em sua concepção cultural, não era necessário usar de subterfúgios para justificar a separação, não era preciso se arrimar em razões de subsistência ou proteção, o “seu afeto” era motivo suficiente. Sendo assim, Florência seguiu com Antônio para a vila de Poiares, de onde ele era natural, e lá se casou segunda vez, na presença do pároco local e na Igreja paroquial.

O interrogatório ao qual Florência foi submetida, e suas respostas diretas, explicitam o choque cultural e a incompreensão mútua existente entre a índia e o prelado. Ao ser questionada se “o índio Antônio que a roubou sabia que ela respondente era casada e conhecia seu marido”<sup>326</sup>, ela respondeu que “Antônio bem sabia ser ela casada porque no tempo em que estava na vila de Borbas assistiu em casa do índio Leandro onde moravam ela respondente e seu marido o índio Julião a quem o dito Antônio viu e conheceu perfeitamente e soube ser marido dela respondente sendo esta a principal causa porque se ajustaram a fugir.”<sup>327</sup> A continuidade do interrogatório, que seguiu a risca o procedimento inquisitorial com relação aquele delito, permaneceu fornecendo ao visitador respostas que demonstravam o quão alheia

---

<sup>323</sup>RAMINELLI, Ronald. **Eva tupinambá**. In DEL PRIORE, Mary. (org.) **História das mulheres no Brasil**, São Paulo: Ed. Contexto, 1997, p.18.

<sup>324</sup> ANTT/IL - proc. 00225, fl. 18 (32).

<sup>325</sup> Idem.

<sup>326</sup> Idem, fl. 18v (33).

<sup>327</sup> Idem. Grifo nosso.

estava Florência da normatização eclesiástica. Ao ser questionada se havia informado ao pároco que a casara segunda vez que já era anteriormente recebida em Borbas-a-nova, ela respondeu simplesmente que “nunca fora perguntada pelo dito Padre por estas circunstâncias”<sup>328</sup>.

O comportamento de Florência estava em consonância com a prática local da população indígena e mestiça. Ao analisar o funcionamento da Inquisição no Grão-Pará na segunda metade do século XVIII, Yllan de Mattos afirma que entre os crimes pertinentes àquele tribunal, era a bigamia o que predominava na região<sup>329</sup>. A transitoriedade dos casamentos, assim como a liberdade sexual feminina pré-marital encontrada entre as populações indígenas - ainda que não mais surpreendessem - continuavam a ferir as sensibilidades morais dos eclesiásticos que viam nos comportamentos sexuais dos indígenas uma das comprovações de que lidavam com “selvagens”. Contudo, para os religiosos do século XVIII, que apoiavam o discurso antijesuítico característico do período pombalino, a ocorrência do delito relacionava-se mais com a doutrinação imprópria oferecida aos indígenas do que com a vontade de “sentir mal” dos sacramentos. Ainda de acordo com Yllan de Mattos, “mesmo sem qualquer comprovação, os casos envolvendo a bigamia foram associados ao péssimo ensinamento da fé católica sob as missões dos jesuítas.”<sup>330</sup>

A noção dos eclesiásticos antijesuíticos de que faltava aos indígenas a compreensão da liturgia católica pode ser notada nas palavras do bispo de Belém do Pará, Dom Frei Miguel de Bulhões e Sousa, em carta remetida ao Conselho Ultramarino em 1757, onde diz:

verá Vossa Excelência vários índios e índias casados segunda vez, estando vivos os primeiros maridos e mulheres, sem atenção ao direito divino [...] e julgada pelos padre missionários a nulidade daqueles sacramentos ficam mais exame do que uma leva informação contra todas as leis canônicas [...] Sei perfeitamente que a punição de semelhantes delitos pertence privativamente ao Tribunal do Santo Ofício, mas não posso acabar de convencer-me de que estes índios se devam reputar por incursos nesta culpa. A vossa excelência é notória a lastimosa rusticidade destes homens por causa da péssima educação que lhes deram os seus missionários. Nem eles percebem a deformidade, que contém em seu o casar segunda vez nem chegam a compreender as leis do matrimônio, e muito menos, que se reputam como hereges, os transgressores delas.<sup>331</sup>

---

<sup>328</sup> Idem, fl. 19 (33).

<sup>329</sup> MATTOS, Yllan de. **Os mil braços de um polvo: Justiça Eclesiástica e Inquisição no Grão-Pará, ação e funcionamento na segunda metade do XVIII**. In Mattos, Yllan de; Muniz, Pollyanna G. Mendonça (orgs). **Inquisição & Justiça eclesiástica**. Jundiaí, Paco Editorial: 2013, p. 288-289.

<sup>330</sup> Idem, p. 298.

<sup>331</sup> Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Projeto Resgate – Pará, Cx. 43. Doc. 3919.

É, com efeito, em relação à “rusticidade” de Florência que se elabora a sua pena. Em carta remetida pelo Conselho Geral do Santo Ofício ao visitador Giraldo de Abranches, em outubro de 1768, fica posto que ela fosse

solta da prisão em que se acha sendo primeiro asperamente repreendida na Mesa de que assinará o termo e advertida para fazer vida com seu primeiro marido e declarando lhe por nulo o segundo matrimônio que contraiu porque se obrar o contrário ha de ser castigada com as penas de direito das quais agora a retiveram atendendo a sua grande rusticidade e total falta de instrução que se lhe fará dos mistérios de nossa santa fé católica necessários para a sua salvação.<sup>332</sup>

Não era novidade para a clerezia do ultramar a frágil adaptação dos indígenas aos dogmas eclesiásticos. As punições leves aplicadas a Florência, uma década depois do bispo Miguel de Bulhões referir-se a tal problema, corrobora isto. Para as autoridades religiosas faltava nela uma apropriada “instrução na fé”. As tentativas eclesiásticas de enquadramento das populações nativas às normas morais nos moldes cristãos, muitas vezes, caíam em ouvidos moucos, pouco desejosos de modificarem seus padrões sociais, ou mesmo pouco habilitados para compreender a lógica moral eclesiástica. Para mulheres como Florência o delito só passava a existir no momento em que seu comportamento era lido como tal pelas autoridades inquisitoriais e, por meio destas, ocorrências normais de sua vida eram construídas discursivamente como crime.

A sociedade híbrida que se formou na América Portuguesa imprimiu no delito algumas especificidades que se relacionavam com os diversos estatutos sociais e múltiplos costumes culturais aqui existentes. Todavia, o fato de adquirir uma formação tanto mais específica nesta porção do Império português não desconecta as bigamas coloniais de suas companheiras de delito espalhadas pelo império. Fosse por apego aos próprios costumes matrimoniais, por necessidade de subsistência, ou simplesmente por vontade de enveredar em um novo relacionamento, a prática da bigamia feminina aponta para um procedimento no qual pode ser percebida a utilização do delito por mulheres no Atlântico português para fazerem valer seus desejos. Sobre isto tratará o próximo capítulo.

---

<sup>332</sup> ANTT/IL - proc. 00225, fl. 42 (56).



## CAPÍTULO 4

### VIDAS INQUIETAS: RESISTÊNCIAS FEMININAS E A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA BIGAMIA

*“Faz uma trança de riso em vez de lágrima [...] Troca o espírito e a paz pela coragem [...] Ela põe e repõe o seu destino, vai mais longe naquilo que disfarça.”*

Maria Teresa Horta

“São como as ondas do mar, que sempre estão em contínuo movimento, são como as nuvens sem água que com qualquer vento andam em perpétuo giro pelos espaços da região aérea”<sup>333</sup>. Ao escrever estas palavras, a intenção do autor de *Espelho Crítico*, obra publicada em Lisboa em 1761, não era em nada elogiosa. Ao comparar as mulheres às ondas e nuvens, o autor buscava destacar o que entendia como frivolidade e inconstância feminina, contudo, suas palavras, a sua revelia, expressam também um aspecto marcante do comportamento de uma parcela das mulheres no Império Português: seu potencial de adaptabilidade ao enfrentarem circunstâncias adversas decorrentes da sobreposição de um papel social limitador e estatutos sociais desprivilegiados. Como ondas que se adaptam à força dos ventos e nuvens que mudam suas formas e direções, mas permanecem encontrando novos lugares no céu, muitas mulheres, nas duas margens do atlântico português, moldaram suas vidas de acordo com o que determinavam as instituições reguladoras da sociedade - a Igreja e o Estado. Contudo, em prol dos seus objetivos pessoais, alternavam seus comportamentos entre o apego às normas quando possível e a transgressão a elas quando necessário.

A análise das fontes existentes para o Império Português, entre os séculos XVI e XVIII, tanto aquelas produzidas pela Inquisição portuguesa quanto a documentação referente aos delitos que estavam sob a jurisdição da justiça eclesiástica e secular, tem tornado possível

---

<sup>333</sup>DESENGANO, Amador do. **Espelho crítico, no qual claramente se vem alguns defeitos das mulheres, fabricado na loja da verdade pelo irmão Amador do Dezengano, que póde servir de estímulo para a reforma dos mesmos defeitos.** Lisboa : na Offic. de Antonio Vicente da Silva, 1761. p. 7.

uma crescente compreensão de como as mulheres pertencentes às camadas intermediárias no contexto luso-colonial engendraram métodos que passavam à margem do comportamento considerado lícito, com o intuito de fazerem valer seus desejos e melhorarem suas condições de vida, revelando comportamentos femininos que em muito se afastam dos estereótipos, ainda hoje reproduzidos, sobre as mulheres no Império Português.

Estereótipos estes compostos por uma concepção, quase naturalizada, que entende as experiências das mulheres no contexto luso-colonial como limitada ao controle sufocante e incontestado do domínio patriarcal. Todas elas, supostamente, relegadas ao confinamento do lar ou do convento, quando referimo-nos às mulheres brancas e de elite, ou submetidas às mazelas de uma vida de pobreza e cativeiro, no caso das negras, índias e mestiças. Tais estereótipos indicam a reminiscência de uma produção historiográfica inicial acerca das experiências femininas no universo do atlântico português, que tinha por fontes, principalmente, os relatos enviesados de viajantes europeus que passaram pela América Portuguesa. O recurso contínuo a outras fontes do período, entretanto, descortinam a inserção feminina numa gama de vivências sociais muito mais complexa. Em realidade, esta concepção estereotipada, dicotômica e estanque sobre os lugares sociais femininos foi primorosamente contestada nas últimas décadas por uma série de estudos referenciais que analisaram as múltiplas formas de vivências e resistências femininas entre os séculos XVI e XIX, como aqueles produzidos por Maria Odila Leite da Silva Dias, Leila M. Algranti, Lígia Bellini, Eliana M. R. Goldschmidt, entre outras autoras<sup>334</sup>.

Os comportamentos com os quais nos deparamos nos processos de mulheres bígamas, revelam mais uma das possibilidades de vivências femininas que pouco se encaixam no estereótipo das mulheres no Império Português. Os cuidadosos registros produzidos pela Inquisição durante as muitas sessões de interrogatório às quais as réis eram submetidas, assim como o relato de diversas testemunhas em cada um dos processos, permitem entrever um fragmento da vida daquelas mulheres. São vislumbres de suas motivações, da dinâmica dos seus relacionamentos, dos seus anseios quanto à própria vida, da engenhosidade que punham

---

<sup>334</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: Mulheres da Colônia - Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822**. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1993, 349 p.; BELLINI, Lígia. **A Coisa Obscura. Mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial**. Salvador, EDUFBA, 2014, 113 p.; DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia**. Brasília, D. F.: Rio de Janeiro, RJ: Edunb, Jose Olympio, 1993. 358 p; DIAS, Maria Odila Leite da S. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1984; GOLDSCHMIDT, Eliana M. R. **Convivendo com o pecado na sociedade colonial paulista (1719-1822)**, São Paulo: Annablume, 1998, 206 p.

em uso para realizarem o delito. Contrariando o que impunham os códigos eclesiásticos e morais, algumas mulheres se valeram da bigamia como método para atingirem objetivos pessoais que, por conta da indissolubilidade do vínculo matrimonial, lhes estavam vetados.

Vale ressaltarmos que, como vimos nos capítulos anteriores, a prática da bigamia por vezes era ocasionada por circunstâncias externas às vontades femininas. Em determinados casos o delito era decorrente de um erro, sendo o segundo matrimônio realizado apenas após a crença real na morte do primeiro marido e, portanto, praticado sem qualquer intencionalidade. Em outros casos, a bigamia era posta em prática em decorrência de circunstâncias que fugiam ao controle daquela que nela incorria, como, por exemplo, segundas núpcias que se concretizavam após as esposas serem abandonadas pelos primeiros maridos e deixadas sem meios de garantirem o próprio sustento, ou quando não havia certeza da sobrevivência do cônjuge. Nestes casos, ainda que houvesse intencionalidade, a decisão quanto a recorrer ao delito estava condicionada a escolhas feitas primeiramente por outros, configurava-se, portanto, como um delito ocasionado mais pelos infortúnios e imprevistos que a elas sobrevieram do que por um anseio pessoal de agir contrariamente às normas eclesiásticas para livrar-se de um casamento insatisfatório. Entretanto, não somente quando enredadas em tais circunstâncias as mulheres incorriam em bigamia.

Neste capítulo analisaremos, por meio de alguns processos datados entre o último quartel do século XVI e os anos finais do século XVIII, algumas configurações do delito quando ele demarcava o ponto de reinserção daquelas mulheres numa vivência conjugal após terem escolhido deixar o primeiro marido para trás. Atentaremos para as circunstâncias que antecederam o delito e o tornaram, naqueles casos, um método adequado para que elas atingissem os objetivos que desejavam. Procuraremos também analisar as maneiras como o delito pôde ser instrumentalizado por algumas delas, tornando-se ferramenta de uso duplo.

#### **4.1 Os “espinhos” do matrimônio: a insatisfação feminina como força propulsora da bigamia**

Bluteau, no verbete “Matrimonio”, do *Vocabulário Portuguez e Latino*, escreveu:

O estado conjugal é planta espinhosa. Que outra cousa são que espinhos, as dores do parto, a criação dos filhos, a perda deles, o governo da família, os ciúmes, as suspeitas, as oposições de gênios encontrados, e mil outras penalidades? [...] A primeira porta para o matrimônio é o

amor, para sair, não é outra porta que a morte. Não há objeto mais digno de compaixão, que a mulher casada contra a sua vontade, vê-se obrigada a querer bem ao que aborrece [...].<sup>335</sup>

Ao descrever a convivência conjugal como “planta espinhosa”, o clérigo teatino utilizou uma metáfora que retratava muito bem as relações conjugais no Império português. Os “espinhos” destacados por ele eram situações corriqueiras para a maioria dos casais espalhados pelo atlântico português, e especialmente vivenciados pelas esposas. Eram elas que sentiam “as dores do parto”, era sobre elas que geralmente recaíam os maiores “ciúmes, as suspeitas [...] e mil outras penalidades” destacadas pelo prelado. Não surpreende que tenha sido às mulheres que Bluteau direcionou a sua compaixão, afinal, além das mazelas cotidianas do matrimônio, eram elas que padeciam os desgostos provenientes de um casamento que poderia ter sido realizado contra a sua vontade, ou que simplesmente poderia ter deixado de ser uma união satisfatória para se transformar numa fonte de opressão e frustrações. Contudo, contrariando a atitude de resignação descrita pelo padre e esperada pela sociedade, houve mulheres que se recusaram à obrigação de “querer bem ao que aborrece”. Inseridas num casamento insatisfatório, fosse em decorrência de divergências entre o casal, da descoberta de um novo interesse amoroso, da falta de qualquer afeto pelo cônjuge, ou, como ocorria na esmagadora maioria dos casos, por conta dos maus-tratos impostos pelos maridos, algumas mulheres decidiam que suas vidas conjugais haviam se tornado intoleráveis. Se não havia para o matrimônio repleto de “espinhos” uma saída legítima por “outra porta que a morte”, escolhiam agir às margens da licitude, encontrando brechas por onde conseguiam escapar de um cotidiano que haviam passado a considerar como insuportável.

A prática da bigamia era uma das formas ilícitas que algumas mulheres encontraram para viver uma nova realidade conjugal. Entretanto, a documentação traz indícios de como, antes de incorrerem nesta forma de delito, muitas delas se enveredaram por outras práticas socialmente censuráveis, como o adultério, a fuga de casa ou a violência, buscando evadir-se de uma situação de opressão que já não mais aceitavam de modo resignado. Assim, por meio desses delitos, pareciam buscar alternativas que as conduzissem a uma vida melhor. Muitas vezes, ao tornarem-se bígamas, essas mulheres concretizavam a mudança iniciada por meio de outras transgressões. Noutras palavras, o novo casamento era, de certa maneira, o ponto culminante de trajetórias nas quais a resignação deixou, paulatinamente, de ser a única opção.

---

<sup>335</sup> BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino..** na officina de Pascoal da Sylva, Coimbra: 1720-1728.

A utilização do delito como via para a mudança denota o enraizamento de uma ideia que o antecedia: a convicção de que, embora fosse de encontro ao princípio sacramental, seus matrimônios poderiam ser desfeitos e, pretensamente, substituídos. Embora estivessem submetidas a um disciplinamento social, que não deve ser subestimado em sua condição de balizador das ações e promotor de um modo de vida condizente com os princípios preconizados pela Igreja e pelo Estado, os lugares sociais desfavorecidos que elas ocupavam possibilitavam que se movimentassem à margem do ideal<sup>336</sup>. O comportamento delas sugere a existência de limites pessoais de tolerância a vivências insatisfatórias que, quando atingidos, justificavam o rompimento com as normas. A opção de se valerem de um delito de foro inquisitorial como solução para seus problemas, não partia somente de mulheres que possuíam uma predileção pela subversão e faziam pouco caso das normas eclesiásticas e sociais; era, também, uma escolha feita por mulheres que, enlaçadas numa convivência matrimonial sentida como intolerável, preferiam arriscar-se no delito a permanecerem submetidas àquelas circunstâncias.

Para as mulheres que incorriam em bigamia a vida em nada se assemelhava à vivência feminina descrita nos manuais comportamentais da época e personificada nas filhas da elite no reino e no ultramar<sup>337</sup>. Em muitos casos, em suas experiências misturava-se a labuta para conseguir o próprio sustento, o trânsito pelo Atlântico, diversos relacionamentos ilícitos, crimes ocasionais, abandono, atos de violência – alguns praticados contra elas, outros por elas. Embora seus comportamentos fossem dissonantes ao costume, e até mesmo rebeldes, elas agiam com o intuito de obter uma situação social honrada, não obstante o contexto social no qual estavam inseridas as afastasse daquela condição. Visavam o “estado” de casadas e a respeitabilidade que vinha com ele, mesmo quando o concubinato ou o amancebamento poderiam suprir suas necessidades de inserção numa relação erótico-afetiva de longo prazo, o

---

<sup>336</sup>O conceito de “disciplinamento social” é discutido por Federico Palomo em: PALOMO, Federico. “«Disciplina christiana». Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”. Cuadernos de Historia Moderna (UCM-Madrid), 18, 1997, 119-136. Ver também: PALOMO, Federico. *A contra reforma em Portugal 1540-1700*. Livros Horizonte, Lisboa, 2006. p. 139.

<sup>337</sup>Para mais sobre isto, ver: SONNET, Martine. *Uma filha para educar*. In DUBY, Georges; PERROT, Michelle. FARGE, Arlette; DAVIS, Natalie Zemon. (dir). *História das Mulheres: Volume 3 - Do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Edições Afrontamento, 1994, p. 142-180; ALMEIDA, Ângela Mendes. *O gosto do Pecado: casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII*. 2º ed. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rocco, 1993; ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro. *O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português – XVI-XVIII*, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2003.

que lhes proveria sustento e estabilidade, sem que tivessem de cometer um crime de ofensa ao sacramento, passível de punições bem mais severas, como era a bigamia.

Contraditoriamente, para se encaixarem no modelo socialmente aceitável de vivência familiar elas estavam dispostas a incorrer em inúmeras outras práticas consideradas socialmente inaceitáveis. Percebemos, então, em seus comportamentos a atuação de forças propulsoras concorrentes: por um lado, estavam inseridas em matrimônios insatisfatórios dos quais desejavam afastar-se, por outro lado, nutriam o anseio de adequação aos padrões vigentes. Suas ações desafiavam a ordem dominante, ainda que a concretização do delito visasse um aparente enquadramento nela.

Embora as mulheres que se tornaram deliberadamente bígamas tivessem o objetivo compartilhado de ingressar num novo matrimônio e garantirem para si mesmas um recomeço, as razões que tiveram para deixar o primeiro enlace e escolher o caminho do delito eram individuais e diversas. Todavia, ao analisarmos os processos produzidos entre os séculos XVI e XIX, é possível identificarmos ao menos dois aspectos que, frequentemente, surgiam como circunstâncias antecedentes à bigamia: as sevícias impostas pelos maridos e o envolvimento daquelas mulheres com outros desvios – fossem estes o adultério, concubinato, ou crimes de outra ordem. Estas circunstâncias, em muitos casos, figuraram como ponto de ruptura em relação aos primeiros matrimônios e abriram caminho para que, posteriormente, buscassem novos enlaces. Tomando por base alguns processos em que situações como estas ficam evidentes, analisaremos como as sevícias a que se viam expostas, bem como o fato de se envolverem em outras transgressões, contribuíram para que bigamia se tornasse o caminho escolhido por algumas mulheres.

#### **4.1.1 “*A má vida que lhe dava*”: a fuga como alívio e a bigamia como recomeço**

Em Madrid, por volta de 1611, a jovem castelhana Alfonsa de Arreaça decidiu fazer uma petição de divórcio. À época tinha 19 anos de idade. Havia se casado assim que adentrara a idade mínima que tornava lícito o matrimônio para as meninas, isto é, aos 12 anos. Seu enlace com Diogo de Mesa, soldado da guarda espanhola, já durava por sete anos quando “vindo a ter diferenças entre si o ditto Diogo de Mesa a feriu na mão esquerda”<sup>338</sup>. A agressão fez com que Alfonsa atingisse o limite do que estava disposta a suportar. É provável

---

<sup>338</sup> Arquivo Nacional Torre do Tombo/ Inquisição de Lisboa - proc. 1098, fl. 4 (07).

que aquela não fosse a primeira agressão que sofria. O certo é que estava disposta a transformá-la na última. Após o ocorrido, ela deixou a casa em que vivia com o marido e “se lhe acolheu e esteve no mosteiro de Santa Catarina de Sena quatro meses, e passados eles pediu divórcio por sevícias ante o vigário geral.”<sup>339</sup> Quatro anos depois, ela daria início a uma nova vida conjugal através de um matrimônio ilegítimo: se tornaria bígama.

Na maioria dos processos de bigamia feminina, quando uma nova vida conjugal era iniciada através do ilícito enlace, a anterior já havia degradingado e chegado ao seu fim algum tempo antes. Como indica o exemplo de Alfonsa, para as mulheres, as circunstâncias que levavam ao progressivo dismantelamento do primeiro casamento estavam, muitas vezes, diretamente relacionadas ao tratamento que lhes era reservado por conta do seu gênero. Os habituais castigos físicos impostos às mulheres, compreendidos como uma forma aceitável de correção comportamental, em muitos casos, progrediam para o que, na documentação, surge definido como “sevícias” ou “má vida”. Quanto a isto, Boyer caracteriza:

When women talked about beatings as an element of the mala vida, they were therefore making a distinction between the slaps, cuffs, and rough language that constituted everyday 'correction' and the sustained, full-fledged attacks with weapons as well as fists and feet that threatened life and limb. Women tolerated the former to a degree but also tried to combat it by using the spells and potions of witches, by seeking protectors, and most frequently, by running away.<sup>340</sup>

Para Boyer, a “má vida” era uma razão central que levava as mulheres a buscar formas de se protegerem ou se afastarem do cônjuge. Muitas das mulheres bígamas, mesmo antes de se aventurarem a tentar um recomeço por meio de um delito de tamanha gravidade, já haviam apostado em outras formas de transgressão como prática de resistência a situações de violência conjugal, e caminho para o que acreditavam que poderia ser uma vida mais satisfatória.

Entretanto, como demonstrou a opção escolhida por Alfonsa, uma transgressão não era, necessariamente, a única via possível para se afastar de um mau casamento. A legislação eclesiástica contava com medidas que visavam proteger a vida das mulheres submetidas a sevícias, possibilitando que, quando necessário, elas recorressem ao Tribunal Eclesiástico para, através de um processo de divórcio, se afastarem legitimamente dos cônjuges abusivos. O recurso ao divórcio estava previsto nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*,

---

<sup>339</sup> Idem, fl. 4 e 4v. (07, 08).

<sup>340</sup> BOYER, Richard E. *Lives of the bigamists: Marriage, family, and community in colonial Mexico*. UNM Press, 2001. p.133.

em consonância com o proposto ainda no século XVI pelas *Constituições de Lisboa*, e versavam que caso um cônjuge “com ódio capital tratar tão mal ao outro que, vivendo junto, corra perigo sua vida ou padeça moléstia grave, se possa este justamente separar.”<sup>341</sup> A possibilidade de separação “quanto ao toro e a mútua coabitação”<sup>342</sup>, porém, não se sobrepunha a indissolubilidade do matrimônio, portanto, ainda que fosse concedido, o divórcio não permitia a realização de um novo casamento.

A eficácia do divórcio para solucionar os maus-tratos sofridos no ambiente doméstico contava, contudo, com uma ressalva: o seu caráter, muitas vezes, temporário. Apenas nos casos onde o risco à vida do cônjuge era explícito, o divórcio perpétuo era concedido. Para casos menos extremos, vigorava a norma em que

se o que fez as sevícias der caução segura e abonada de não tratar mal daí por diante ao outro, cessará a separação e poderão ser restituídos à mútua coabitação como dantes. Porém, se ainda for tão grande o risco que se tema que nem com a tal caução fica segura a vida do que padece as sevícias, se fará a separação sem determinação de tempo, até que totalmente cesse a suspeita do dito perigo.<sup>343</sup>

O divórcio temporário era o mais frequentemente concedido, e mesmo para aquelas que garantiam uma separação sem tempo determinado, o retorno forçado ao cônjuge era uma possibilidade sempre presente. Maria B. Nizza da Silva sustenta que

uma vez que na sociedade de então era permitido ao marido « corrigir » o mau procedimento da mulher com castigos físicos, tornava-se por vezes difícil às autoridades eclesiásticas, que se encontravam perante pedidos de divórcio por sevícias, determinar a exacta fronteira entre a correcção bem aceite pela mentalidade da época e os maus tratos físicos que podiam até pôr em perigo a vida das mulheres. Muitas vezes, nesses pedidos de separação, se o marido assinava um termo prometendo não mais maltratar a mulher, esta podia suspender o pedido de divórcio.<sup>344</sup>

Além do que versava a legislação, outro entrave à conquista e manutenção de um divórcio, era a resistência social que este encontrava. Mesmo quando submetidas a severos maus-tratos, depois de um período de separação, em geral, as mulheres eram aconselhadas a

---

<sup>341</sup> FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I, Título LXXII [72] – Dos casos em que se pode dissolver o matrimônio quanto ao vínculo, e separar quanto ao toro e mútua coabitação dos casados, n. 316 – 317, São Paulo: EDUSP, 2010. Livro I, p. 259-260.

<sup>342</sup> Idem. A expressão “quanto ao toro” significava a separação dos corpos. Para a definição de “toro” ver: Verbete “TORO” in BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino..** na officina de Pascoal da Sylva, 1720-1728.

<sup>343</sup> FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. Idem.

<sup>344</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza. **Vida privada e cotidiano no Brasil: na época de D. Maria I e D. João VI**. Editorial Estampa, 1993, p. 307-308.



voltarem aos seus maridos e suportarem as desavenças matrimoniais. Foi o que ocorreu no caso da Alfonsa de Arreaça. Após os quatro meses que passou no mosteiro de Santa Clara, “esteve depositada oito dias” na casa de um eclesiástico, ao fim daquele tempo, “parentes e amigos fizerão que ella se fosse para casa do ditto Diogo de Mesa seu marido e que elle a aceitasse como em efeito aceitou, e ambos viverão dali por diante coisa de cinco meses, e passados elles ella lhe fugiu.”<sup>345</sup> Diante da permanência das sevícias e da insuficiência das medidas eclesiásticas para resolver a questão, restava como alternativa incorrer num comportamento socialmente censurável: a fuga do lar.

Quando os maus tratos aos quais as mulheres se viam submetidas não atingiam o nível entendido como sevícias, e, portanto, não punham em risco sua vida, o abandono da convivência doméstica era injustificável, tanto do ponto de vista social quanto eclesiástico. Na lógica da época, era a incapacidade feminina de enfrentar de forma obediente e submissa quaisquer que fossem os maus-tratos aos quais sofressem, assim como suas reações de insubordinação e fuga, que feriam as normatizações eclesiásticas e os códigos morais vigentes, constituindo-se, portanto, como comportamentos transgressores.

Desconsiderando a transgressão que cometia, Alfonsa de Arreaça fugiu de casa, deixou a cidade de Madrid, e “se veio a viver a Salamanca [...] aonde esteve por três annos e meio.”<sup>346</sup> Lá, mudou o nome para Agostinha de Salazar, buscando “se desconhecer e encobrir”<sup>347</sup>. Em setembro de 1615, morando em novo lugar, sob uma nova identidade, ela arranjou também um novo marido. Por ocasião de uma viagem a Sevilha, conheceu Francisco de Castilho, um comediante que “estava representando no ditto lugar, e ella se afeiçoou delle”<sup>348</sup> e com ele se casou. Mudou-se com segundo marido para Lisboa, e lá estava quatro anos depois, em 1619, quando foi denunciada à Inquisição. Àquela altura seu primeiro marido já havia falecido, o que funcionou como atenuante ao seu caso e colaborou para que as penalidades a ela aplicadas fossem mais leves do que de costume<sup>349</sup>. Sua sentença consistiu num auto de fé privado, abjuração de leve suspeita na fé, penitências espirituais, ordem de que deixasse o reino de Portugal, que não reincidisse no delito, e o pagamento das custas do processo. Quanto ao segundo marido, foi permitido que ela continuasse com ele, contanto que

---

<sup>345</sup> ANTT/IL – proc. 1098, fl. 4v, (8).

<sup>346</sup> Idem, fólho fl. 24, (47).

<sup>347</sup> Idem.

<sup>348</sup> Idem, fl. 20v, (39).

<sup>349</sup> Para uma visão geral acerca das sentenças proferidas contra as bígamas processadas no Tribunal de Lisboa ver a coluna “Sentenças” no Apêndice 1, p. 198-228.

seguisse a orientação dos inquisidores de deixar “o mau estado em que esta e procure de casar legitimamente.”<sup>350</sup> Para permanecer com o cônjuge que escolhera, tudo que Alfonsa precisou fazer foi casar-se novamente com ele, daquela vez de forma lícita, como viúva que realmente era.

Os processos de bigamia feminina produzidos pelo Tribunal de Lisboa revelam que muitas outras bigamas também enfrentaram uma “má-vida” no decurso do primeiro matrimônio, e encontraram na fuga um meio de proteção e resistência ao que lhes era imposto. A fuga de casa, para algumas mulheres, podia ser a única alternativa para tentarem salvar a própria vida. Para outras, a fuga demonstra que preferiam arriscar-se num comportamento transgressor, aventurando-se por sua própria conta em outras regiões, a permanecerem tolerando o jugo matrimonial ao qual estavam submetidas. Para mulheres pobres e sozinhas aquela poderia ser uma empreitada difícil e perigosa, afinal, ainda que conseguissem um trabalho que garantisse seu sustento, o fato de não estarem inseridas num núcleo familiar as colocava numa posição de vulnerabilidade tanto social quanto com relação à manutenção da própria segurança.

Para aquelas que fugiam era também necessário que fizessem uso constante de subterfúgios que assegurassem o afastamento do cônjuge, afinal de contas, a legislação eclesiástica demandava a coabitação daqueles legitimamente casados. Neste respeito, as *Constituições* do arcebispado da Bahia instruíam aos párocos locais que

se alguns seus fregueses não fizerem vida marital [...] com suas mulheres, ou maridos, os admoestem que tratem de ir fazer vida com eles, e, não obedecendo dentro de um mês, depois de lhe constar do sobredito, nos deem conta ou ao nosso provisor para os obrigarmos a isso.<sup>351</sup>

A ordem de remeter os transgressores à autoridade diocesana mostra que havia punições decorrentes da desobediência à coabitação, além da correção forçada da situação matrimonial vista como irregular. Para as mulheres que deixavam a convivência matrimonial por conta dos maus-tratos recebidos, a possibilidade de serem obrigadas a voltar ao lar deveria ser, no mínimo, desagradável. Não sem razão, esmeravam-se em permanecerem incógnitas, sendo uma das táticas frequentes para isto a adoção de um novo nome, tal como fez Alfonsa

---

<sup>350</sup> Idem, fôlio fl. 32, (63).

<sup>351</sup> FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **Ibidem**. Livro I, Título LXX [70] – Do matrimônio dos vagabundos e dos que se fingem casados com mulheres que trazem consigo e dos que não fazem vida com as suas, n. 302, São Paulo: EDUSP, 2010. Livro I, p. 258.

de Arreaça. A denúncia feita contra uma outra bígama, em 1654, serve como exemplo disto. Em carta enviada ao Tribunal de Lisboa, lê-se que

A mulher se chama Isabel de Couto foi recebida na freguesia de santa Anna com Domingos Dias penereiro, [...] esta ditta mulher lhe fugiu, e depois de correr o mundo veio a dar em Torres Novas, e dali foi para Abrantes onde andou amancebada com Pascoal Pires, dali foi para Tomar, e dali veio a Tancos onde se casou com Francisco Ferreira, mareante. Em Abrantes se chamava Antônia de Britto, em Tancos Dona Serafina de Britto [...] hoje vive na villa de Abrantes chamando-se Guiomar dos Santos e esta com este segundo marido sendo vivo o primeiro.<sup>352</sup>

Para aquela mulher - que precisou encobrir diversas transgressões - mudar de identidade apenas uma vez não foi suficiente. Ao ser interrogada pelo inquisidor, em junho de 1654, ela revelou que havia sido batizada como Guiomar dos Santos mas, por ocasião da crisma, mudara seu nome para Isabel de Couto “porque lhe aconselharam que não havia santa Guiomar”<sup>353</sup>. Aos 16 anos era já conhecida como Isabel de Couto, e foi com este nome que foi feito o assento no livro dos casados da Igreja de Santa Anna, onde registrou-se seu primeiro matrimônio. Naquela ocasião, ela se uniu ao peneireiro Domingos Dias, de quem, passados poucos anos, ela fugiu.

Por treze anos, Isabel seguiu se mudando para diversas partes do reino e, segundo a denúncia inicial contra ela, envolveu-se em relacionamentos ilícitos com outros homens. Contudo, ao tempo da sua denúncia à Inquisição, fazia apenas “um ano ou treze meses”<sup>354</sup> que havia incorrido em ilegítimo matrimônio, mesmo que já houvesse deixado o primeiro marido há mais de uma década. Para que se concretizasse o enlace, Isabel afirmou que era solteira e inventou para si um novo nome, e também um título honorífico, fazendo com que corressem “os pregões com nome mudado chamando-se Dona Serafina de Britto”<sup>355</sup>.

Contudo, diferente do que ocorria na esmagadora maioria dos casos, de acordo com o testemunho de dois vizinhos de Isabel e do seu primeiro marido, Domingos, o degradingolar daquele casamento devia-se tão somente ao comportamento desregrado dela e não aos maus-tratos impostos por ele. Um deles afirmou que “a ditta Isabel de Couto era trabalhosa de condição e ainda no modo de viver e em razão disso havia alguns desgostos em caza ainda que

---

<sup>352</sup> ANTT/IL - proc. 0988, fl. 5 (09).

<sup>353</sup> ANTT/IL - proc. 0988, fl. 23 (46). A prática de que um indivíduo recebesse um nome na pia batismal e fosse conhecido na comunidade por outro, não era inusual no Império Português entre os séculos XVI e XVII.

<sup>354</sup> Idem.

<sup>355</sup> Idem.

o ditto Domingos Dias não dava ocasião a isso e ela se ausentou para Santarém”<sup>356</sup>. Apresentando semelhante opinião, o segundo vizinho declarou que “por ele [Domingos Dias] ser bom homem, e ella horrível de condição lhe fugiu”<sup>357</sup>. Como era de se esperar, os motivos apresentados por Isabel para ter abandonado o lar eram bem diferentes. Quando interpelada pelo visitador, Isabel não tentou negar o delito. Declarou seu desejo de “confessar suas culpas”<sup>358</sup>, e assim, em meio às lágrimas, afirmou ter deixado a Domingos Dias “porque ele a tratava mal”<sup>359</sup> e confessou que “em Tancos se casou com Francisco Ferreira sabendo ser seu primeiro marido vivo”<sup>360</sup>. Porém, a confissão rápida de Isabel - e sua breve e pouco detalhada justificativa para o delito - pouco ajudaram ao seu caso. Por ocasião de sua confissão, já havia na mesa inquisitorial relatos que, em muito, a contradiziam. O testemunho de um clérigo local, em especial, tornava a sua defesa particularmente difícil. O religioso afirmou que Isabel “tinha má fama já antes de casar, e depois também, e chegou o negocio a ella fugir, mas não por elle lhe dar má vida, porque he mui bom homem.”<sup>361</sup>

O processo da Isabel de Couto indica como o protagonismo assumido por algumas mulheres, ao tomarem o controle dos rumos das suas vidas, não era somente impulsionado por experiências de abuso. Em alguns casos, o desmantelamento do primeiro matrimônio e a fuga do lar eram o resultado das ações de mulheres pouco afeitas as normas sociais vigentes que, assim como Isabel, decidiam dar um novo rumo a suas vidas e o faziam por meio da transgressão. Entretanto, como Isabel veio a saber, uma atuação fora dos limites da licitude poderia acarretar em pesadas punições. Diferente do que ocorreu no caso de Alfonsa, quando o processo de Isabel se encerrou, em junho de 1654, ela foi sentenciada com todo o rigor da legislação inquisitorial para o delito de bigamia.

Ao contrário do que se deu nos casos de Alfonsa de Arreça e Isabel de Couto, a fuga do lar nem sempre funcionava como separação definitiva do casal. A exigência eclesiástica, no que diz respeito à necessidade de coabitação entre cônjuges, não raro, criava situações nas quais a irregularidade da separação do casal era corrigida ainda que contra a vontade do marido e/ou da esposa. É demonstrativo disto a situação em que se encontraram Ana Gomes e Amaro Gonçalves.

---

<sup>356</sup> ANTT/IL - proc. 0988, fl. 19 (38).

<sup>357</sup> ANTT/IL - proc. 0988, fl. 21v (42).

<sup>358</sup> ANTT/IL - proc. 0988, fl. 23 (46).

<sup>359</sup> Idem.

<sup>360</sup> Idem.

<sup>361</sup> ANTT/IL - proc. 0988, fl. 20v (40).

Casados na freguesia de São Bartolomeu da Póvoa, termo da vila de Chaves, por volta do ano de 1665, o casamento de Ana e Amaro deu errado desde os seus primeiros meses<sup>362</sup>. Após apenas quatro anos de casamento, no dia 2 de dezembro de 1669, ele se dirigiu à Mesa de Lisboa para denunciar a esposa por crime de bigamia. Ao denunciá-la, ele declarou que depois de recebidos fizeram

vida marital por espaço de seis meses seguintes, porque então fugiu a ditta sua mulher de sua companhia, para onde tornou a vir passado hum anno, por persuadirem a elle denunciante a que a recolhesse segunda vez, e então continuarão fazendo vida marital por espaço de um anno e meio, em que lhe tornou a fugir a ditta sua mulher, sem que mais tornasse a ter novas della.<sup>363</sup>

A continuação da denúncia de Amaro ao inquisidor dá a entender que, em determinado ponto, ele passou a compartilhar da intenção de Ana Gomes de separarem-se, visto ter declarado ao inquisidor que, após a segunda fuga da esposa, “o pároco de sua freguesia *o obrigou* a que procurasse saber onde ela assistia para a tornar a recolher”<sup>364</sup>. Provavelmente, com alguma indignação e surpresa, Amaro Gonçalves “achou notícia que a ditta sua mulher estava casada nesta cidade [de Lisboa]”<sup>365</sup>, e “indo a sua casa falou com ela”<sup>366</sup>, confirmando que, de fato, ela estava outra vez casada, morando então em companhia do seu ilegítimo marido e do seu sogro.

No mesmo dia em que Amaro Gonçalves foi até a Mesa de Lisboa apresentar sua denúncia contra Ana, foi também até ali um outro homem, chamado Manoel Martins, com o mesmo intuito de fazer denúncia contra ela. Manoel era o segundo marido da ré, que, até o dia anterior, acreditava ser o único. Em sua denúncia afirmou que

uma moça que dizia chamar-se Anna Teixeira tratou elle denunciante de casarse com ella por se lhe haver afeçoado, e ella lhe disse ser solteira, [...] se receberam em face da Igreja por palavras de presente [...] houvera quinze dias, e depois se recolheram de humas portas a dentro fazendo vida marital, e ontem não estando elle denunciante em casa veio a ela um homem [...] dizendo ser marido da ditta Anna Teixeira e estando presente João de Pina sapateiro, pai dele testemunha [...] a ditta Anna Teixeira o reconheceu por seu marido (segundo disserão a elle

---

<sup>362</sup> ANTT/IL - proc. 8864, fl. 1v, 2 (10-11).

<sup>363</sup> ANTT/IL - proc. 8864, fl. 1v (10). Grifo nosso.

<sup>364</sup> ANTT/IL - proc. 8864, fl. 1v (10).

<sup>365</sup> Idem.

<sup>366</sup> Idem, fl. 2 (11).

testemunha as dittas pessoas) e vendo o ditto seu pai o sobredito deu conta ao Cura da Igreja dos Mártires de que resultou vir ontem presa para esta inquisição.<sup>367</sup>

Ana, assim como as duas outras bígamas que aqui tratamos, também optou por mudar seu nome para manter o seu passado matrimonial oculto, e também mentiu quanto ao seu local de nascimento, no momento de fazer os pregões necessários para o segundo matrimônio. Contudo, seus subterfúgios não evitaram que fosse descoberta e denunciada pelos dois maridos, duas semanas após ter cometido o delito. Ao fim, aquelas manobras para fugir do primeiro matrimônio e assegurar o segundo, serviram como agravantes ao seu caso. Consciente das evidências que pesavam contra ela, e após passar dez dias nos cárceres da Inquisição, pouco restava a Ana Gomes além de confessar o delito cometido.

Durante sua confissão, nada revelou sobre as razões que teve para fugir do convívio com o primeiro marido, apenas afirmando que, quando ele surgiu na porta da sua casa, em Lisboa, ele “a queria levar consigo para a sua terra, e ella declarante *repugnava* em ir, e estando ajustando este particular a prenderão”<sup>368</sup>. Quanto ao delito de bigamia, tentou justificá-lo afirmando que “lhe disseram que o ditto seu marido Amaro Gonçalves era morto”<sup>369</sup>. A documentação, contudo, indica que sua defesa foi interpretada pelo inquisidor mais como uma tentativa de abrandamento da culpa do que uma crença real na morte do marido visto que, logo em seguida, ela confessou que “desde que veio para esta cidade sempre disse que era solteira e o mesmo disse ao segundo marido e as mais pessoas que trataram do casamento”<sup>370</sup>. O uso desse subterfúgio descreditou a sua afirmação de que pensava ser realmente viúva, e esta não serviu de atenuante ao seu caso.

Para o inquisidor, as evidências reunidas no processo foram suficientes para comprovar a intencionalidade do delito, e, por isso, Ana Gomes, assim como ocorreu com Isabel de Couto, foi também punida com todo o rigor da Inquisição. Num auto de fé público, realizado em Lisboa em 21 de junho de 1671, Ana Gomes recebeu uma sentença que era, em tudo, idêntica a recebida por Isabel de Couto, dezessete anos antes. Ambas foram sentenciadas a que fizessem uma abjuração de leve, permanecessem em cárcere a arbítrio inquisitorial, fossem açoitadas pelas ruas de Lisboa, cumprissem as penitências espirituais, o

---

<sup>367</sup> Idem, fl. 5 e 5v (17-18).

<sup>368</sup> Idem, fl. 33v (68).

<sup>369</sup> Idem, fl. 33 (67).

<sup>370</sup> Idem, fl. 34 (69).

pagamento das custas do processo e, por fim, que fossem degredadas por sete anos para o Brasil<sup>371</sup>.

A justificativa oferecida por Ana Gomes ao inquisidor – a afirmação de que o marido havia morrido – era um subterfúgio muito utilizado por aqueles que cometiam bigamia. Quando conseguiam se passar por viúvas, este funcionava como um dos modos mais eficazes para adentrarem num matrimônio ilícito e tentarem evitar a punição. Foi este engodo que Maria Dias Murteira utilizou, e sua bigamia ficou encoberta por doze anos.

Processada em Lisboa, em 1781, Maria Murteira contava com 50 anos de idade à época em que foi denunciada à Inquisição, e estava afastada do primeiro marido há mais de trinta e cinco anos. Ela havia se casado com um pastor, chamado Antônio Mendes Valadares, aos 14 anos de idade e o enlace durou pouco mais de um ano. Segundo a confissão de Maria, o matrimônio havia durado tão pouco tempo em razão da incompatibilidade do casal. Na documentação, lemos que

como eram ambos de genios asperos, ruins condições, principiou a haver entre eles tão grande desunião que o dito Antônio Mendes seu marido se retirou da sua companhia, e andou ausente dela, até o anno do terremoto de mil setecentos e cinquenta e cinco, por ocasião do qual veio assistir e viver com ela ré, porem como em breve tempo se tornarão a renovar a mesma desunião por causa dos genios encontrados de ambos, o dito seu marido se retirou segunda vez de sua companhia, e do mesmo nunca mais teve notícias, e dele não lhe ficou filho algum.<sup>372</sup>

O terremoto de Lisboa de 1755 causou tamanho horror na população portuguesa, e acendeu de tal forma o fervor e apego do povo aos dogmas religiosos, que foi suficiente até mesmo para unir outra vez um casal que havia desistido de coabitar<sup>373</sup>. Contudo, o anseio de salvarem suas almas por manterem-se fiéis às normas eclesiásticas não foi o bastante para suplantar por muito tempo as desavenças cotidianas. Sozinha outra vez, Maria mudou-se da vila de Sarnadas, termo de Castelo Branco, para a cidade de Lisboa, “alugou uma casinha e ali lavando roupa foi passando a sua vida pobre e miseravelmente”<sup>374</sup>. Passados alguns anos, Maria buscou notícias sobre o marido que havia ficado para trás. Perguntando a alguns conhecidos sobre ele, uma dessas pessoas, “disse que ela conhecera a um homem chamado Antônio Gonçalves natural de Castelo Branco casado com Maria Dias o qual falecera no

---

<sup>371</sup> ANTT/IL - proc. 8864, fl. 44, 44v, 45 (89-91); ANTT/IL - proc. 0988, fl. 43, 43v, 44 (85-87).

<sup>372</sup> ANTT/IL – proc. 0866, fl. 43v (86).

<sup>373</sup> Sobre o terremoto de Lisboa e seus impactos ver, dentre outros, TAVARES, Rui. **O pequeno livro do Grande Terramoto**. Lisboa: Tinta-da-China, 2005 e ARAÚJO, Ana Cristina et al. (org.). **O terramoto de 1755**. Impactos históricos. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.

<sup>374</sup> ANTT/IL – proc. 0866, fl. 44 (87).

Hospital da Misericórdia da cidade de Elvas”<sup>375</sup>. Nessa informação ela entreviu a oportunidade que precisava para romper completamente os laços que ainda a prendiam ao seu marido Antônio Mendes.

Em sua confissão, Maria revelou que

aproveitando-se ela ré desta notícia entrou ela a divulgar ser viúva por lhe ter morrido o marido a quem dava o nome de Antônio Gonçalves no Hospital da Cidade de Elvas e deste modo se contratou a casar com Francisco de Magalhães, criado das Cavalheirices de sua Majestade e mandou vir do Hospital da Misericórdia de Elvas certidão de óbito do tal Antônio Gonçalves que era natural de Castelo Branco casado com outra Maria Dias, com esta certidão de óbito que lhe veio lhe não foi muito difícil persuadir a dois criados das mesmas Cavalheirices [...] que jurassem ser ela ré viúva por saberem ser morto seu marido Antônio Gonçalves no Hospital de Elvas [...] e com o tal Francisco de Magalhães viveu maritalmente como se fosse seu legítimo marido até ser presa e remetida para os cárceres desta inquisição em que presentemente se acha.<sup>376</sup>

Por vezes, a possibilidade de concretização do delito dava-se por conta de um fortuito acaso, como ocorreu com Maria Dias Murteira. A inesperada coincidência de um outro Antônio, natural de Castelo Branco, casado com uma outra Maria Dias, haver morrido e isto chegar ao conhecimento dela, deu-lhe a rara oportunidade de se passar pela viúva e conseguir uma certidão de óbito para um marido que ainda estava vivo. Contando com um documento que “provava” a morte do seu suposto marido, Maria conseguiu ocultar a sua bigamia por mais de uma década.

A disposição de Maria em confessar rapidamente a sua intencionalidade ao incorrer no delito, e os métodos utilizados para isto, poderiam ter contado como atenuantes ao seu caso, se a veracidade da sua confissão e, conseqüentemente, do seu arrependimento não tivessem sido contestados por testemunhos que chegaram até a mesa. Com efeito, quando denunciada à Inquisição por um pároco de sua freguesia, o clérigo remeteu ao tribunal uma carta indignada em que declarava “a continuação de pecados e o geral escândalo que aquela miserável mulher causa naquele lamentável estado”<sup>377</sup>. O “lamentável estado” ao qual o clérigo se referia era o, então notório, casamento ilegítimo de Maria Murteira com Francisco de Magalhães. Entretanto, contra ela pesavam ainda acusações de ter incorrido em outros delitos morais, cometidos antes do seu casamento com Francisco. De acordo com as informações contidas no

---

<sup>375</sup> Idem, fl. 44, 44v (87-88).

<sup>376</sup> Idem, fl. 44v (88).

<sup>377</sup> Idem, fl. 9 (17).



sumário produzido contra ela, a vida de Maria estivera marcada por um comportamento transgressor. Lê-se na documentação que

nos persuade a notícia que achei de [...] ter assistido em Vila Velha, de onde veio para esta cidade, quando se recolherão os regimentos da guerra de sessenta e dois, em companhia de hum soldado, com quem vivia torpemente, e na mesma dissolução de vida continuou sempre com outros sujeitos no sítio de Belém, onde esteve presa por várias vezes, e da mesma cadeia se recebeu com o marido com que do presente é casada e não tem filhos.<sup>378</sup>

Na documentação inquisitorial, a expressão “dissolução de vida”, quando aplicada à mulheres, muitas vezes se refere a prática da prostituição. No caso de Maria Murteira não foi diferente. Corroborando com a informação encontrada na diligência, uma das testemunhas do processo afirmou que o primeiro casamento de Maria não foi bem sucedido “pela ditta Murteira dar em mulher prostituída”<sup>379</sup>. A lei canônica não estabelecia punições para o exercício da prostituição, por considerar a atividade um “mal necessário”<sup>380</sup>. De acordo com a concepção proposta à época, era através das prostitutas que a libido masculina podia ser satisfeita, afastando das mulheres “honestas” o perigo das atenções masculinas impróprias, e garantindo assim a manutenção da ordem social<sup>381</sup>.

A falta de punição a profissão, contudo, não significava que aquela atividade não fosse considerada marginal e pecaminosa. Socialmente, as prostitutas eram estigmatizadas, encaradas como mulheres dissolutas, sendo a profissão tida como um reflexo de suas próprias tendências imorais e comportamentos desviantes. Em realidade, a prostituição, majoritariamente, estava mais ligada a uma condição econômica de penúria do que a uma inclinação pessoal à um comportamento visto como pecaminoso e imoral. Sobre isto, Luciano Figueiredo afirma que “o binômio miséria e exclusão do mercado de trabalho transforma o cotidiano da sobrevivência das mulheres num verdadeiro inferno [...] muitas mulheres precisaram adotar a prostituição como estratégia de sobrevivência e manutenção de suas unidades domésticas”<sup>382</sup>. Esta correlação - entre pobreza feminina e prostituição - podia ser percebida em todos os territórios do atlântico português.

---

<sup>378</sup> Idem, fl. 14 (27). A “guerra de sessenta e dois”, referida neste trecho, se trata da participação de Portugal na Guerra dos Sete Anos, em 1762, que ficou conhecida como Guerra Fantástica.

<sup>379</sup> Idem, fl. 29 (57).

<sup>380</sup> RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Zahar, 1993, p. 122 – 123.

<sup>381</sup> Idem.

<sup>382</sup> FIGUEIREDO, Luciano. **Mulheres nas Minas Gerais**. In DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia**. Brasília, D. F.: Rio de Janeiro, RJ: Edunb, Jose Olympio, 1993, p. 163-164.

Em alguns casos, a conquista de uma matrimônio, era a oportunidade para que algumas mulheres que se prostituíam deixassem de fazê-lo. A princípio, não foi o que ocorreu no caso da Maria Dias Murteira. Corroborando com a noção de que Maria era contumaz transgressora e agravando-lhe ainda mais o caso, o testemunho proferido pelo seu primeiro marido, Antônio Mendes, contradizia alguns aspectos cruciais da confissão de Maria. Apesar da brevidade do matrimônio, e das décadas que já haviam transcorrido desde que ele tivera lugar, ao ser chamado à presença inquisitorial para depor contra Maria Murteira, Antônio Mendes expressou-se de tal forma que nos possibilita entrever sua indignação diante do comportamento demonstrado por ela, tantos anos antes. Ele declarou que

ele testemunha foi legitimamente recebido em face de Igreja [...] com a delatada Maria Dias Murteira [...] fazendo com ella vida marital por espaço de hum anno somente depois do qual entrou a dita delata não somente a ser mal procedida mas a levantar a elle dito seu marido e testemunha vários e falsos testemunhos porque foi preso e mostrando de todos elles sua inocência foi solto e depois movido do temor de Deos que lhe infundiu o terremoto do primeiro de novembro de mil setecentos e cinquenta e cinco se tornou a reconciliar com a delatada de cuja reconciliação elle testemunha e marido não tirou outro fruto mais do que ver-se por ela roubado e depois fugida e desertada de sua própria vontade da boa maridança [sic] que ele testemunha e marido sempre tendeu a fazer com ela<sup>383</sup>

De acordo com o indicado na documentação, foi após o matrimônio que Maria passou a atuar como prostituta. Infelizmente, as fontes nada informam sobre os motivos que a levaram a isto. Ainda assim, o comportamento de Maria, tanto os aspectos declarados em sua confissão quanto aqueles relatados nas denúncias, indica o quão distante poderiam ser vivências cotidianas femininas das normatizações socioeclesiásticas. Levando em consideração as acusações proferidas contra ela, notamos que Maria Dias incorreu em delitos de foro eclesiástico e secular, antes mesmo de cometer bigamia e ver-se julgada e punida pela Inquisição<sup>384</sup>. Entretanto, foi somente após cometer seu delito mais grave – a bigamia – que Maria encontrou o arrimo que lhe possibilitou levar os doze anos seguintes vivendo “maritalmente como se fosse seu legítimo marido”, contando com a respeitabilidade e suporte que aquela posição proporcionava. Por meio do desrespeito ao sacramento, Maria Dias

---

<sup>383</sup> Idem, fl. 23v, 24 (46-47).

<sup>384</sup> A acusação de bigamia foi acrescentado, no caso de Maria Murteira, um processo por perjúrio. Ao fim do processo, ela recebeu sentença que consistia num auto de fé público, abjuração de leve suspeita na fé, cumprimento das penitências espirituais, pagamento das custas do processo no elevado valor de 7.537 réis, ser açoitada pelas ruas de Lisboa, e cumprir pena de degredo por sete anos para a Casa de Correção. O degredo como o dela - para a Casa de Correção - foi pena aplicada pela Inquisição aos casos de bigamia feminina apenas após a segunda metade do século XVIII. Em apenas um caso de bigamia feminina, além deste, foi aplicada esta pena.

Murteira, por fim, parece ter tido a chance de deixar de lado a prostituição, e garantir para si certa medida de enquadramento numa condição socialmente aceitável e a inserção num casamento mais satisfatório.

Como bem descreveu o padre Bluteau em seu verbete “Matrimonio”, os “espinhos” da vida conjugal eram realmente muitos e, por vezes, “as oposições de gênios encontrados” incluíam uma multiplicidade de comportamentos - lícitos e ilícitos - que tinham a capacidade de fazer um casamento se tornar intolerável. Mas, outras vezes, o casamento não contava com algum “espinho” – ele era o próprio “espinho”. Os processos até aqui analisados referiram-se todos à mulheres que incorreram em comportamentos ilícitos para deixarem o primeiro marido e, então, se envolverem com um novo homem. Adiante analisaremos um processo no qual a personagem faz o caminho contrário: casa-se legitimamente uma primeira vez para, desta forma, encobrir o relacionamento interdito em que anteriormente se encontrava. Por meio do processo de Marta Fernandes, analisaremos como, por vezes, elementos como os lugares sociais ocupados pelos indivíduos, as práticas ilícitas e os desejos pessoais moldavam vivências femininas complexas nas quais a bigamia figurava como um dentre muitos comportamentos dissonantes ao costume.

#### **4.1.2 “*Seu marido bem sabe que ela lhe fez adultério*”**

Conforme o proposto pela normatização eclesiástica, todo aquele que cometia bigamia carregava, desde o primeiro momento, a culpa de uma transgressão dupla: o adultério cometido contra o primeiro cônjuge e o desrespeito ao sacramento do matrimônio. Além destes, como vimos anteriormente, para as mulheres que se tornavam bígamas deliberadamente, a prática do delito vinha frequentemente acompanhada de outras transgressões. Elas reconheciam o modo como haviam abandonado a coabitação matrimonial, cometido perjúrio e, em alguns casos, se envolvido em muitos outros delitos tanto de foro eclesiástico quanto secular. Contudo, apesar do adultério intrínseco ao delito de bigamia, na documentação, as mulheres processadas pelo delito somente referiam-se a si mesmas como “adúlteras” quando o envolvimento com outro homem ocorria de forma simultânea à sua convivência marital. O caso de Marta Fernandes é demonstrativo do quão imbricadas podiam ser as relações afetivas em que algumas bígamas se envolviam.

Por volta do ano de 1591, Marta Fernandes e o marinheiro André Duarte se casaram na vila de Olinda, capitania de Pernambuco. Naquela ocasião, ela incorreu em bigamia. Era,

entretanto, a primeira vez que Marta via-se inserida num relacionamento afetivo que unia alguma satisfação pessoal e aparente legitimidade. Mais de uma década havia se passado desde que Marta, fugindo da justiça secular, havia escapado da Ilha de São Miguel, de onde era natural, deixando para trás o marido ladrão, o clérigo de quem era amásia, e os filhos sacrílegos. Coincidentemente, naquele mesmo ano, o visitador Heitor Furtado de Mendonça, deputado da Inquisição e autoridade responsável por julgar o crime que ela havia acabado de cometer, chegava a América Portuguesa. Dois anos depois, em novembro de 1593, o visitador se encontrava na capitania de Pernambuco; ali ainda vigorava o tempo da Graça - momento propício para confissões - e, dentre as muitas que pessoas que foram até o visitador relatar seus pecados, estava Marta Fernandes.

Entretanto, os registros do seu processo nos permitem entender que, na primeira vez que foi até o visitador, Marta Fernandes não tinha intenção de fazer “confissão completa e verdadeira”. Naquela ocasião, ela confessou como, vinte anos antes, ela e um homem chamado Fernão Gonçalves, haviam se recebido “por palavras de presente [...] em casa de seu senhor [um] clérigo”<sup>385</sup>. Contudo,

depois de assim serem casados o ditto seu marido se foi para África na jornada d’El rei Dom Sebastião [...] depois do qual [...] ouviu dizer que o ditto seu marido viera ao Reino e que dizia que não havia de retornar a ilha a fazer vida com ella porquanto ella fizera mal de si e depois ouviu dizer mais que elle morrera mas de nada disto teve nunca certeza. [...] e que ha vinte annos que dele [seu primeiro marido] não tem recado.<sup>386</sup>

Era uma confissão que retratava circunstâncias bastante comuns a muitas mulheres que, assim como ela, casaram segunda vez tendo ainda o primeiro marido vivo. Porém, em seu caso, no decorrer do processo, aquelas afirmações provaram ser falsas. Para o infortúnio de Marta, a sua confissão havia chegado tarde demais à mesa inquisitorial. Onze dias antes, em 29 de outubro de 1593, um homem chamado André Rodrigues a havia denunciado ao visitador e exposto acontecimentos em tudo diferentes aos relatados por ela. Segundo o denunciante,

elle viu receber a Marta Fernandes mulata natural da ditta ilha [de São Miguel] com um homem trabalhador, e granador da erva chamada pastel e os viu receber por marido e mulher ambos *dentro na Igreja de São Pedro da ditta ilha* pelo vigário da ditta Igreja o qual lhes deu as mãos um ao outro com as pallavras que a sancta madre Igreja costuma sendo presente muita

---

<sup>385</sup> ANTT/IL - proc. 10745, fl. 2v (04).

<sup>386</sup> ANTT/IL - proc. 10745, fl. 2v, 3, 3v (04-06).

gente [...] e depois disso os viu estar *vivendo de humas portas a dentro como casados que eram e tendo filhos até haver ora alguns dez anos.*<sup>387</sup>

Poucos meses depois, chegou até a Mesa uma nova denúncia contra ela. Naquela, confirmava-se que o seu marido nunca havia ido à África, constando no depoimento da testemunha que “o ditto seu marido Fernão Gonçalves viu elle denunciante estar sempre na ditto ilha”<sup>388</sup>. A discrepância entre a confissão de Marta e o relatado nas denúncias não passou despercebida. O possível alívio da punição que, por meio da confissão no tempo da Graça, Marta parece ter buscado, ficava anulado, visto que para o visitador “bem se vê que usou esta Marta Fernandes de simulação e malícia na confissão que fez nesta mesa do santo ofício”<sup>389</sup>. Na segunda vez em que Marta apresentou-se à Mesa da Inquisição, ela o fez por lhe terem ordenado que ali comparecesse. Desconhecendo as provas que pesavam contra ela, e tendo já se passado dois anos desde a sua confissão inicial, naquela segunda audiência com o visitador, Marta resolveu negar por completo sua ligação com Fernão e, conseqüentemente, a sua implicação no delito. Ela afirmou que

nunca foi na ditto ilha casada com o ditto Fernão Gonçalves nem com outro homem algum [...]nem derão as mãos, nem disseram as palavras de presente, nem clérigo nenhum lhes deu as mãos, nem esteve com o sobrepeliz nem com estola, nem lhes disse as palavras do matrimônio nem na Igreja, nem em casa, nem em outra parte alguma, e que nunca teve copulla carnal com o ditto Fernão Gonçalves e que nunca esteve com elle de uma porta a dentro, e que nunca elle entrou em casa dela, nem ella em casa delle, e que nunca coabitaram.<sup>390</sup>

Ela descreveu uma série de ritos matrimoniais necessários à legitimidade de um casamento, buscando invalidar cada um deles e, com isso, apontar como nunca havia se unido a Fernão Gonçalves. Sua negativa quanto ao delito, contudo, gerou apenas uma observação enfadada do inquisidor, que questionou: “se ella não era casada com Fernão Gonçalves que porque se veio logo acusar na ditto confissão da graça de ser casada duas vezes, porque não sendo casada com o ditto Fernão Gonçalves não tinha para que neste caso vir a esta mesa.”<sup>391</sup> Marta, mesmo diante da incredulidade do visitador, insistiu na afirmação de que o matrimônio em que se viu envolvida nada tinha de real. Mantendo sua argumentação voltada para aquilo que conhecia como os rituais essenciais à validade do casamento, a cada sessão com o inquisidor, ela tentava apresentá-los como faltosos no seu primeiro enlace. Na terceira vez que

---

<sup>387</sup> Idem, fl. 4v (08).

<sup>388</sup> Idem, fl. 6v (12).

<sup>389</sup> Idem, fl. 15v (30).

<sup>390</sup> ANTT/IL - proc. 10745, fl. 19 (37).

<sup>391</sup> Idem, fl. 27 (53).

foi à presença de Heitor F. de Mendonça, Marta declarou não estar lembrada se havia dito “as palavras do matrimônio” a Fernão Gonçalves, e que somente lembrava “que lhes mandou o vigário jurar sobre um livro que estava na mesa que pusessem nelle a mão e jurassem se eram contentes de se casarem e ella e elle fizeram o ditto juramento que sim”<sup>392</sup>. Diante da insistência da ré quanto às irregularidades que envolveram o enlace, o visitador pediu que fosse lida para ela a sua própria confissão, a proferida no tempo da Graça. Em face da contradição que encontrava nas próprias palavras, Marta mudou seu discurso e revelou algumas das circunstâncias que levaram ao seu primeiro matrimônio. Segundo ela,

o que passa na verdade é o seguinte, que haveria mais de vinte annos que na ditto ilha sendo ella escrava captiva de Francisco Fernandes clérigo teve dele huma filha e estando da sua porta adentro e andando depois de ter a ditto filha outra vez prenhe delle temeu elle que o bispo procedesse contra elle e para se poder escusar com o bispo e dizer que já a tinha casada ordenou que um dia a noite em sua casa o vigário geral João de Coeteiros presente [...] estando mais presente o ditto Fernão Gonçalves afastado sem chegar a ella, o ditto vigário geral estando vestido do seu vestido ordinário preto em presente em pé e com as mãos postas sobre a mesa perguntou a ella Marta Fernandes se era ella contente de casar com aquelle homem Fernão Gonçalves.<sup>393</sup>

O receio de Marta sobre revelar ao inquisidor acerca dos comportamentos ilícitos em que se envolvera, antes do momento de concretização do delito pelo qual estava sendo processada, não era sem razão. O fato de já haver incorrido em outros pecados morais, tanto mais um tão grave quanto o concubinato com clérigo, servia como elemento de descrédito ao seu depoimento e agravante do seu caso, visto que podia ser interpretado pela autoridade inquisitorial como evidência de sua predileção pelo pecado e desrespeito às normas eclesiásticas. Como salienta Jaime R. Gouveia, os testemunhos femininos, por conta do estatuto social daquelas que os proferiam, eram, de antemão, vistos com desconfiança. A isto somava-se outros fatores que lhes conferiam descrédito tais como a etnia, o modo como se inseriam ou não num círculo familiar de núcleo patriarcal e o “passado religioso a que se juntava o factor preponderante do historial de vida, honra e costumes.”<sup>394</sup>

Marta se encontrava em posição desfavorável em todos estes aspectos. Era mulher mulata, liberta, sem família, e que durante anos foi amásia de um clérigo. Ela contava com 16 anos de idade quando seu matrimônio com Fernão Gonçalves foi providenciado e, de acordo

---

<sup>392</sup> Idem, fl. 25 (49).

<sup>393</sup> Idem, fl. 19v (38).

<sup>394</sup> GOUVEIA, Jaime Ricardo Teixeira. **A quarta porta do inferno: a vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)**. Chiado Ed., 2015, p. 404.

com o registro de suas confissões, o enlace nada teve a ver com suas aspirações sociais, matrimoniais, ou com qualquer outro interesse pelo homem em questão. Aquele recebimento deveria cumprir um propósito bem específico: acobertar o relacionamento ilícito que ela mantinha com o padre Francisco Fernandes do conhecimento do bispo.

No período posterior ao Concílio de Trento, a Igreja reafirmou a essencialidade do celibato clerical, reforçando a condenação à conduta dos clérigos que mantinham relações sexuais com quaisquer mulheres e, principalmente, condenando o comportamento daqueles que mantinham concubinas de notório conhecimento dos paroquianos. O escândalo e publicidade do delito estavam diretamente relacionados ao quão severas seriam as punições aplicadas aos envolvidos nele, e a situação que Marta e o padre Francisco se encontravam era bastante notória. Descumprindo a norma eclesiástica proposta nas *Constituições Sinodais do bispado de Angra*, que proibia aos clérigos manter em suas casas quaisquer mulheres<sup>395</sup>, mesmo criadas ou escravas, o padre Francisco vivia com Marta “de sua porta a dentro”. Por sua vez, as *Ordenações Manuelinas* versavam que as mulheres que fossem barregãs<sup>396</sup> de clérigos mas não vivessem com eles na mesma casa, quando primeira vez acusadas do delito, teriam por punição o pagamento de dois mil réis a Coroa e o degredo de um ano para fora do bispado, tornando-se a pena mais pesada a cada vez que a mulher reincidisse no delito. Contudo, para aquelas que, como Marta, eram “teúdas e manteúdas” na casa do clérigo de quem eram concubinas, bastava uma primeira denúncia de delito para acarretar uma sentença de degredo a arbítrio da justiça para fora do bispado e açoites públicos.

Entretanto, como demonstram os estudos produzidos por autores como Eliana Goldschmidt, Ronaldo Vaifas e Pollyanna Mendonça, os concubinatos poucas vezes eram

---

<sup>395</sup> SANTIAGO, Jorge de. *Constituições synodales do Bispado d'Angra feitas pelo Exm<sup>o</sup> e Rrdm<sup>o</sup> Sr. Bispo D. Jorge de Santyago e approvadas em Synodo Episcopal celebrado na Sé Cathedral no anno de 1559* : publicadas pela redacção do "Catholico", segundo a edição de 1559. Angra do Heroísmo : Typ. do Correio da Terceira, 1881. IV, 211, XVI p.

Normas semelhantes podem ser encontradas em outras constituições sinodais do mesmo período, como as *Constituições de Lisboa*, as *Constituições do Bispado do Funchal*, e na posterior *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*.

<sup>396</sup> Ao final do século XVI, em Portugal e em suas possessões do ultramar, o termo “barregã” já equivalia a “concubina” e se referia aquelas que se mantinham em “amizade desonesta”, ou seja, que mantinham um relacionamento sexual e afetivo com um homem sem serem legitimamente casadas. Verbete “BARREGAM” in BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino..* na officina de Pascoal da Sylva, 1720-1728.

punidos com todo o rigor da letra da lei<sup>397</sup>, especialmente aqueles que ocorriam entre senhores e suas escravas. Quanto a estes, versavam as *Ordenações*:

E se algum clérigo ou beneficiado tiver alguma escrava consigo em casa que com ele viva e alguém quiser dela querelar dizendo que dorme com ela e a tem por manceba, não seja recebida tal querela, nem seja por isso presa nem acusada, salvo se o quereloso na querela por juramento afirmar que é notório e manifesto que tem dele filhos e que os batizou, cria e nomeia por seus filhos; porque tal declaração se receberá querela.<sup>398</sup>

Diante da norma, havia uma implícita isenção dos senhores no que se referia à paternidade dos filhos de suas escravas. A menos que os próprios clérigos infratores assumissem a paternidade das crianças, a acusação de concubinato não poderia lhes implicar, resultando na continuidade da relação sem temor de severas punições. Se referindo a esta passagem da legislação, Ronaldo Vainfas escreve: “desde o século XVI, portanto, a própria monarquia revelava-se sensível aos privilégios senhoriais e concubinários do clero lusitano.”<sup>399</sup> Corroborando com isto, Pollyanna Gouveia Mendonça afirma que

Através de uma política pedagógica, a Igreja objetivava adequar os fiéis à moral tridentina. As pessoas não desconheciam o pecado, a noção de erro, mas isso não significou um adestramento muito eficiente. Os conflitos vinham à tona no momento da chegada do visitante e, como fiéis zelosos, os fregueses iam denunciar os que contrariavam a fé católica. Por outro lado, antes da presença da Justiça Eclesiástica, todos viviam da forma a que estavam habituados e que era comum àquela época.<sup>400</sup>

Apesar de ser contrário à normatização eclesiástica, quando não se tornava um escândalo público, o concubinato entre clérigos e suas escravas era um comportamento tolerado pela sociedade luso-colonial. Afinal, ainda que a Igreja e o Estado legislassem a respeito, pouco podiam fazer para garantir o cumprimento da letra da lei no âmbito das relações entre senhores e escravos. Ainda assim, mesmo os casos de concubinato que, no cotidiano das localidades, eram tolerados ou não podiam ser provados como tais, por ocasião das visitas diocesanas, eram investigados e os transgressores podiam ser punidos.

---

<sup>397</sup> Quanto as penas aplicadas para os clérigos que se envolvesse em concubinato, as *Constituições Synodales do bispado d'Angra* determinavam que fossem aplicadas penas pecuniárias, que aumentavam em valor gradativamente a cada reincidência no delito, podendo chegar até mesmo a penas de tempo no aljube e degredo. SANTIAGO, Jorge de. **Constituições synodales do Bispado d'Angra[...]. Título XVI – Da vida e honestidade dos clérigos**. Angra do Heroísmo : Typ. do Correio da Terceira, 1881, p. 53v e 54.

<sup>398</sup> PORTUGAL. **Ordenações Manuelinas**. [Edição fac-similar]. Livro V, Título XXVI – Das barreguãs dos Creliugos. E dos outros Religiosos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 82-83.

<sup>399</sup> VAINFAS, Ronaldo **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Campus, 1989. p. 85.

<sup>400</sup> MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. Por Força da escravidão: concubinato de padres com escravas no Maranhão Setecentista. **Outros Tempos–Pesquisa em Foco-História**, v. 3, n. 3, 2006. p 17.



É interessante notar no caso de Marta Fernandes que, na primeira vez em que ela se referiu ao seu concubinato, declarou que a situação ocorreu “sendo ela escrava cativa” e que, por volta dos seus 16 anos, já tinha com o clérigo uma filha e estava grávida pela segunda vez. Contudo, em posteriores confissões, ela afirmou que “o ditto seu senhor alforriou e lhe passou carta de alforria sendo ainda menina”<sup>401</sup>. Isto nos permite imaginar que aquele relacionamento ilícito era de longa data, já ocorrendo mesmo na época em que Marta entendia a si mesma como “ainda menina”.

Dentro daquela relação, Marta se encontrava numa interseção de duas lógicas de subordinação: a que se referia ao seu estatuto social, e aquela que dizia em respeito ao seu gênero. Enquanto ex-escrava, ela devia ao padre Francisco toda a deferência que sua posição enquanto patrono dela requeria. Em conformidade com o que versavam as *Ordenações*, a liberdade concedida por um senhor poderia ser, a qualquer tempo, revogada. Lê-se na legislação que

se alguem forrar seu escravo, livrando-o de toda a servidão, e depois que for forro, cometter contra quem o forrou, alguma ingratidão pessoal [...] poderá esse patrono revogar a liberdade que deu a esse liberto, e reduzi-lo a servidão em que antes estava.<sup>402</sup>

Logo, a relação que havia entre Marta e padre Francisco esteve sempre permeada pela instabilidade do estatuto social dela. Para ela, uma desavença entre amásios ou a negativa de algum tipo de avanço afetivo por parte do clérigo, poderia facilmente resultar na perda da sua liberdade. A esta subordinação, que se esperava que pusesse em prática por ser liberta, havia ainda aquela imposta a ela por conta do seu gênero. Ainda que o padre Francisco não fosse mais senhor dela enquanto propriedade, por conta do concubinato que mantinham, ele continuava a ser “senhor” dela enquanto mulher. Envolvidos numa relação concubinária de longa data, aplicava-se a eles todos os elementos inerentes às relações de gênero do período. Ele possuía sobre ela o controle que era socialmente fornecido a todos homens em relação às mulheres com quem se relacionavam. Isto incluía o domínio sobre o seu corpo, seu comportamento, o direito de lhe impingir “correções”.

A documentação possibilita entrever o intrínseco desnível existente entre Marta e o padre Francisco Fernandes no tocante à posição social e poder. Isto fica patente quando

---

<sup>401</sup> ANTT/IL - proc. 10745, fl. 28 e 28v. (55)

<sup>402</sup> PORTUGAL. *Ordenações Manuelinas*. [Edição fac-similar]. Livro IV, Título LV – Das doações e alforria que se podem revogar por causa de ingratidão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p. 131-133.

observamos a preferência dada por ela ao uso da expressão “seu senhor” para se reportar a Francisco Fernandes. Ainda que fosse liberta desde a sua infância, ao referir-se ao seu amásio, por todo o transcorrer do processo, Marta utilizou mais de vinte vezes o termo “seu senhor”, enquanto a referência a ele por seu nome ou por sua posição de clérigo, surgem na documentação apenas cinco vezes. A deferência decorrente da expressão pode ser indício de que, entre eles, mesmo que a relação senhor/escrava tivesse sido desfeita, a subordinação dela em relação ao clérigo permanecia, ainda que passando por outras formas de domínio. Contudo, ainda que houvesse entre o casal uma evidente hierarquização de cunho sociorracial, a documentação indica que aquele concubinato contava também com elementos de um relacionamento consensual. De acordo com a confissão de Marta, foi por levar em consideração as punições que poderiam ser aplicadas ao clérigo, em decorrência do concubinato em que se encontravam, que ela concordou em se casar com Fernão Gonçalves. Na documentação, lemos:

o ditto seu senhor [...] rogou a ella que quando o ditto vigário geral lhe perguntasse se queria ella casar com o dito Fernão que dissesse ella que sim e ainda porque ella não queria, os dittos irmãos de seu senhor disseram a ella que dissesse que sim para que o bispo não fizesse mal ao seu irmão e por isso ela [...] disse que sim.<sup>403</sup>

As expressões utilizadas por ela em sua confissão indicam a concretização do casamento mais como fruto de uma negociação, em que pesava certa medida de envolvimento afetivo, do que somente uma imposição senhorial levada a cabo à sua revelia. A iminência da visita diocesana tornava necessário que se corrigissem as evidências públicas do concubinato. O casamento de Marta resolvia a questão por eliminar a coabitação entre ela e o clérigo e, também, por isentá-lo quanto à paternidade das crianças. Como Adriano Prosperi explica, “a honra dos padres estava indissociavelmente unida à honra da Igreja. A Igreja, portanto, evitava de bom grado processos clamorosos, a não ser que se visse obrigada por denúncias.”<sup>404</sup> O casamento de Marta eliminou a condição de escândalo em que eles se encontravam. Assim, quando, por ocasião da chegada do bispo, foram feitas denúncias sobre a condição de concubinato do casal, as circunstâncias que as corroboravam e podiam acarretar em punições rigorosas já haviam sido modificadas.

---

<sup>403</sup> ANTT/IL - proc. 10745, fl. 20v, 21 (40-41).

<sup>404</sup> PROSPERI, Adriano. **Dar a alma: A história de um infanticídio**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010, p. 116.

Após várias sessões de interrogatório e algum tempo de cárcere, o empenho inquisitorial rompeu a resistência de Marta Fernandes e levou-a a admitir que mentira anteriormente em confissão, quando negou ter-se casado com Fernão Gonçalves. Assim, “chorando de joelhos disse que pedia perdão e misericórdia de suas culpas, que o demônio a enganara até agora não falando a verdade”<sup>405</sup>. Ela passou a relatar então que,

ella ré foi recebida com o ditto Fernão Gonçalves por palavras de presente publicamente dentro na Igreja de São Pedro na ditto ilha [...] e que depois de assim recebidos e legitimamente casados fez o ditto seu senhor o banquete em casa da mãe dele onde forão os seus irmãos e parentes e outros conhecidos e amigos [...] tomarão casa sobre si ella ré e o ditto seu marido Fernão Gonçalves na mesma freguesia de São Pedro e na mesma rua onde pousava seu senhor e alli viverão de humas portas adentro fazendo vida marital a uma cama e mesa, e o ditto seu marido perseverou assim quietamente com ella, e tratando-a bem alguns seis meses então se começou a destratar e se lhe ir de casa e andar por fora muito tempo e depois lhe tornar a casa a levar-lhe o que lhe achava e tornar a gastá-lo em ruins conversações, e deu em ser ladrão e fazer alguns furtos e por ladrão foi preso e esteve na cadeia dois anos [...] nunca delle pariu e que quando com ella casou bem sabia elle que estava prenhe de três meses de seu senhor, e com essa condição a recebeu e depois de recebida nos seis anos em que ella esteve na dita ilha emprenhou ella mais do dito seu senhor algumas [...] duas vezes, do qual pariu três filhos e mais uma filha que já delle tinha antes de casar parido.<sup>406</sup>

Após o casamento entre Marta e Fernão, ela e o padre Francisco deixaram a situação de público escândalo em que se encontravam, mas não a relação amorosa que mantinham. Marta, a seu prévio delito, passou a incorrer então também em adultério. A confissão da ré quanto ao adultério que cometia, surpreendeu ao visitador que questionou se o seu marido tinha conhecimento de suas ações, ao que ela respondeu que “o dito seu marido fazia ausências de mais de um anno [...] não podia elle cuidar serem os partos seus [...] o ditto seu marido bem sabe que ella lhe fez adultério”<sup>407</sup>.

Depois de casada, Marta manteve o relacionamento interdito com o clérigo por mais seis anos, “no fim do qual tempo ella deu com um vidro de tinta no rosto de uma mulher com ciúmes do ditto seu senhor pelo qual caso ella ré fugiu e se ausentou da ditto ilha de São Miguel para a ilha da Madeira”<sup>408</sup>. Em decorrência do crime cometido, Marta deixou sua terra natal e nunca mais voltou. Na Ilha de Madeira ela se envolveu com um mercador, de quem

---

<sup>405</sup> ANTT/IL - proc. 10745, fl. 31v (62).

<sup>406</sup> Idem, fl. 32, 32v, 33, 33v, 34v (63-66, 68).

<sup>407</sup> Idem, fl. 35v (70).

<sup>408</sup> Idem, fl. 21v (42).

teve “um filho que tem aqui consigo chamado Simão”<sup>409</sup>, mas o novo relacionamento durou pouco e ela permaneceu na ilha somente por dois anos. Dali foi para o Cabo Verde, e depois migrou para Pernambuco, onde passou a trabalhar como alfaiata e a fixar residência<sup>410</sup>. O próximo relacionamento que cita ao visitador decorreu quase nove anos depois, quando, em 1591, ela casou-se com o marinheiro André Duarte, incorrendo em bigamia.

Contando com um passado tão permeado por pecados e delitos morais, não surpreende que Marta Fernandes estivesse bastante relutante em confessar sua bigamia ao inquisidor. Com efeito, Marta justificou as mentiras que contara em confissão, afirmando que “estas mentiras e falsidades disse na dita sua confissão [...] por ser mulher fraca e simples cuidando que condizer estas mentiras fazia o seu caso mais fácil”.<sup>411</sup> Também disse que antes da chegada do visitador a Pernambuco, “sempre calou isto nas suas confissões temendo que seus confessores a fizessem apartar de André Duarte”<sup>412</sup>. Seu temor era justificado, afinal, parte da sentença que recebeu ao fim do processo, foi a ordem “nunca mais torne e nem entre na capitania nem lugar onde o ditto André Duarte estiver”<sup>413</sup>.

À época do processo, Marta Fernandes já contava com 40 anos de idade e, pela primeira vez, desfrutava de uma condição que unia uma aparente honradez a alguma medida de satisfação pessoal. Inserida numa condição social desprivilegiada, enquanto mulher mulata, liberta, trabalhadora, que durante anos viveu e criou sozinha um filho ilegítimo, tendo ainda a vida marcada por relacionamentos instáveis e ilícitos, incorrer em bigamia não parece figurar como um delito muito distante do universo de transgressões entre as quais ela já havia se aventurado anteriormente. Contudo, diferente das outras que cometera, a bigamia foi a única transgressão que lhe permitiu, momentaneamente, assumir uma papel social onde existia alguma honradez. Pelo caráter privado do delito, enquanto durou o engodo, ela vivenciou a

---

<sup>409</sup> Idem, fl. 36(71). O processo de Marta Fernandes é um dos poucos em que é possível encontrarmos informações a respeito do destino das crianças que nasciam daqueles enlaces. A maioria das fontes silencia a este respeito, limitando-se, quando muito, a citar o número de filhos que elas possuíam. No caso de Marta Fernandes, há informações na documentação de que Simão era o seu filho caçula e permanecia com ela, no que diz respeito aos que teve com o clérigo Francisco, os três permaneceram na ilha de São Miguel e se chamavam “Maria Fernandes, casada com Francisco Furtado lavrador, Lourenço Fernandes, e Manoel Fernandes.” ANTT/IL - proc. 10745, fl. 37 (73).

<sup>410</sup> ANTT/IL - proc. 10745, fl. 2 (03), 34 (67).

<sup>411</sup> ANTT/IL - proc. 10745, fl. 26 (51).

<sup>412</sup> Idem, fl. 34v (68).

<sup>413</sup> ANTT/IL - proc. 10745, fl. 47 (93). O resto da sentença de Marta Fernandes consistiu num auto de fé público, realizado em 1595, uma abjuração de leve suspeita na fé, penitências espirituais, o pagamento das custas do processo no valor de 2.660 réis, e degredo por quatro anos para Angola. Ela foi a primeira mulher a ser degredada pela inquisição de Lisboa para Angola por crime de bigamia. Depois dela, outras duas bigamas foram degredadas da América Portuguesa para Angola, e outras sete do reino para Angola.

condição de esposa “legítima” de André Duarte – não mais a concubina de um clérigo, ou a esposa adúltera de Fernão Gonçalves, como ficou estigmatizada na ilha de São Miguel, por conta da publicidade dos seus pecados. Nesta situação, é difícil não pensar no provérbio mencionado por Antonil, no século XVIII, do Brasil como paraíso dos mulatos e das mulatas<sup>414</sup>. Pena, para Marta, que a Inquisição tenha vindo, abruptamente, a interromper o gozo de suas delícias, expulsando-a do paraíso.

Apesar do casamento entre Marta Fernandes e Fernão Gonçalves ter-se realizado com o propósito de encobrir as evidências do concubinato dela com o padre Francisco, em suas confissões Marta utilizou expressões que definiam o tempo que ela se manteve com o clérigo, após o seu casamento, como “fazer adultério” ao marido. Indicando assim, levar em consideração a legitimidade do seu enlace e a situação ilícita que era o seu contínuo envolvimento com o clérigo. Mesmo depois de deixar a Ilha de São Miguel – e o marido – para trás, ao referir-se ao envolvimento ilícito que teve com o mercador na Ilha da Madeira, vemos na documentação indícios de que ela compreendia também aquele envolvimento como um ato de adultério. Ao se remeter a isto, Marta afirmou que ela “emprenhou já na ilha de madeira [...] pelo que sente medo que seu marido se um dia a encontrar a mate”<sup>415</sup>. O temor da vingança do marido era uma preocupação frequente entre mulheres que cometiam adultério. Afinal, a morte da esposa adúltera pelas mãos do marido enganado era um ato legítimo e que ocorria com alguma frequência. Entretanto, estas mesmas preocupações não são expressas por Marta ao se remeter ao seu casamento ilegítimo com André Duarte. Ao se referir ao segundo marido, não encontramos na documentação qualquer indício de que o fato de ter contraído segundas núpcias significava, para ela, também uma forma de adultério ao marido abandonado. Quando questionada sobre André Duarte, nos autos constam apenas as afirmações de Maria de que “se receberam”<sup>416</sup> e que era ele “com quem ora esta casada”<sup>417</sup>.

Com efeito, na documentação referente às bigamas processadas pelo tribunal de Lisboa não encontramos ocorrências do uso de expressões que relacionem seus casamentos ilegítimos com uma forma de adultério. Isso nos permite levantar a hipótese de que ao cometerem bigamia elas revestiam o relacionamento ilícito em aparente legitimidade, tanto aos olhos da comunidade quanto para si mesmas. Ao se casarem ilicitamente uma segunda

---

<sup>414</sup> Antonil, André João, **Cultura e opulência do Brasil por suas Drogas e Minas**. Lisboa: Na Officina real Deslandesiana, 1711, p. 24.

<sup>415</sup> ANTT/IL - proc. 10745, fl. 35v, 36 (70-71).

<sup>416</sup> ANTT/IL - proc. 10745, fl. 20v (40).

<sup>417</sup> Idem, fl. 3 (05).

vez, em certa medida, elas enxergavam a si mesmas como passando a ocupar uma melhor condição moral e social do que quando se mantinham em “tratos ilícitos” ou em concubinatos.

Esta hipótese pode ser corroborada pela informação que encontramos num processo que correu no Tribunal de Lisboa, em 1644, referente a Bárbara Dias. Após ter confessado que havia se casado sem ter certeza de que seu primeiro marido estava morto, lemos na documentação que Bárbara Dias justificou sua prática deliberada do delito afirmando que

se casara segunda vez por se livrar de bocas do mundo e porque se acertasse de aparecer o dito seu primeiro marido a não matasse tendo ela outro que lhe acudisse porque diziam que não teria o dito seu marido razão de lhe fazer mal se a achasse *honrada e casada* com outro homem.<sup>418</sup>

O trecho da confissão de Bárbara Dias nos indica que, na prática social, para algumas mulheres bígamas, haveria honradez mesmo num casamento que ofendia o sacramento e era inválido perante a Igreja e o Estado. Para elas, havia uma diferença clara entre estar “nas bocas do mundo”, envolvendo-se em relações ilícitas com outros homens e, portanto, cometendo adultério, e casar-se outra vez sendo o primeiro marido vivo.

As *Ordenações* do reino e as práticas sociais, versavam que, caso encontrasse a esposa cometendo adultério, o marido poderia puni-la com a morte e isto não implicava a ele quaisquer sanções. Notamos na argumentação de Bárbara Dias, a reprodução desta lógica social no momento em que ela afirmou compreender como justificável a ira do legítimo marido, caso a encontrasse em situação de amancebamento, logo, cometendo flagrante adultério. Como esclarece Carole A. Myscowski, o assassinato da esposa adúltera era justificável porque dava mostras da inabilidade da esposa de cumprir com sua principal função – a de manter-se fiel – ao mesmo tempo em que violava o contrato matrimonial e causava profundo dano à honra e à reputação do marido<sup>419</sup>. Não sem motivo, Bárbara temia que o marido a encontrasse “nas bocas do mundo” - cometendo adultério. Contudo, ao casar-se segunda vez, mesmo de maneira ilegítima, suas preocupações foram sanadas. Na documentação encontramos outra passagem onde ela afirma que

---

<sup>418</sup> ANTT/IL – proc. 6155, fl. 38v (76). Grifo nosso.

<sup>419</sup> MYSCOWSKI, Carole A. **Amazons, Wives, Nuns and Witches: Women and the Catholic Church in Colonial Brazil, 1500–1823**. Austin, University of Texas Press, 2013. p. 111-113.

quaresma passada começou a ouvir dizer que seu primeiro marido era vivo mas que não fez sobre isso diligência alguma nem se inquietou nem teve escrúpulo por lhe parecer que achando-a o dito seu primeiro marido casada e amparada lhe não podia fazer mal algum.<sup>420</sup>

De acordo com a lógica exposta por Bárbara Dias, não havia motivo para temer a fúria do marido porque ela não estava desrespeitando a sua honra, ou cometendo contra ele qualquer ofensa. Em sua declaração, fosse isto de forma consciente ou não, Bárbara colocava em questão o princípio básico do sacramento do matrimônio – sua indissolubilidade. Em sua concepção, não havia em seu comportamento um ato de adultério, porque o seu primeiro marido a encontraria “casada”. Noutras palavras, para ela, o seu primeiro enlace estava genuinamente desfeito e não havia em seu comportamento nada de repreensível.

Não obstante, ainda que em alguns casos hajam indícios de que a valorização do rito social do casamento superava o respeito ao sacramento - e até mesmo o distorcia -, seria impossível afirmarmos que esta fosse uma concepção compartilhada por todas as mulheres que incorreram em bigamia. Com efeito, em diversos outros processos do tribunal de Lisboa encontramos indícios de que, para muitas bígamas, apesar de vivenciarem como se fosse legítimo o casamento contraído ilicitamente, a dimensão de irregularidade da situação matrimonial em que se encontravam não lhes escapava. E isto fica evidente nos casos em que o matrimônio ilegítimo se tornava também insatisfatório e fonte de opressão e sevícias. Analisaremos, a seguir, dois processos nos quais, diante do degradingar do segundo e ilícito matrimônio, a irregularidade do enlace foi posta em evidência e a bigamia pôde ser instrumentalizada como ferramenta de uso duplo.

#### **4.2 A instrumentalização da bigamia: os casos das vizinhas da Rua Direita**

Diferente do que se dava com a maioria dos processos de bigamia, os casos de Antônia de Barros e Catarina Moreno chegaram até a Inquisição através das suas confissões. Ambas moradoras na Rua Direita, na cidade de Salvador, em julho de 1591, elas presenciaram um evento que alterou a rotina da recém-formada cidade: a chegada da primeira visitaçã do Santo Ofício às partes do Brasil, conduzida pelo deputado da Inquisição, Heitor Furtado de Mendonça. O anúncio da chegada do visitador à Bahia, o que incluiu uma faustosa procissão pela cidade e também a leitura dos Éditos da Graça e da Fé, causaram alvoroço na cidade e

---

<sup>420</sup> ANTT/IL – proc. 6155, fl. 43 (85).

ocasionaram um frenesi de denúncias e confissões. Diferente do reino, onde a presença constante do Tribunal Inquisitorial fazia com que os delitos a ele pertinentes geralmente chegassem à Mesa pouco tempo após terem sido cometidos, na América Portuguesa o advento da primeira visitação foi um evento catalisador da disciplina que fez valer rememorar os delitos mais longínquos, afinal não havia limite de tempo que tornassem inválidos os pecados inconfessos<sup>421</sup>.

Em meio a tal atmosfera, oscilante entre tensão e redenção, Antônia e Catarina tomaram a decisão de caminhar até “as casas da morada do senhor visitador” e a ele confessarem que haviam se casado segunda vez de maneira ilegítima. Para além do delito, seus registros processuais permitem entrever diferentes modos como aquelas duas mulheres instrumentalizaram elementos pertinentes à normatização inquisitorial e os utilizaram como método promotor da mudança que almejavam alcançar por meio do pecado. Analisemos primeiro as suas confissões.

#### **4.2.1 “Que não seja isso alguma invenção!”. A instrumentalização da confissão e o olhar inquisitorial**

Na manhã de 23 de agosto de 1591, Antônia de Barros foi ao visitador relatar uma série de eventos ocorridos trinta e dois anos antes. Ela era uma mulher branca e cristã-velha que contava com 60 anos de idade por ocasião da visitação, mais de trinta deles passados no Brasil, na capitania da Bahia de Todos os Santos. Trabalhava para ganhar o seu sustento como criada na casa da “fidalga Tereza da Gama irmã do Conde de Vidigueira”<sup>422</sup>, e era natural da vila reinol de Benavente, filha de um dos “da governança da [dita] sua vila”<sup>423</sup>. Em sua confissão, Antônia relatou que, quando contava com pouco mais que 20 anos de idade, no tempo em que ainda vivia em terra natal, se casou primeira vez com um homem chamado Álvaro Chaveiro, um barqueiro e pescador de Benavente. Paralelamente ao casamento,

---

<sup>421</sup>A primeira visitação não foi a única ocasião onde delitos de foro inquisitorial perpetrados na América Portuguesa foram investigados. Luiz Mott estuda casos de processos abertos contra moradores do ultramar que datam já de 1546. Contudo, estes eram menos frequentes, e seu montante foi significativamente inferior à quantidade de processados abertos por ocasião da visitação. Ainda nos casos de denúncias remetidas ao Tribunal em Lisboa, devido à demora das comunicações de um lado a outro do Atlântico e da quantidade de correspondência necessária a ser trocada após a denúncia inicial, em geral, levava-se anos até que o processo fosse de fato aberto e medidas punitivas fossem tomadas em relação ao réu. **MOTT, Luiz Roberto de Barros. Bahia: inquisição & sociedade.** Salvador: EDUFBA, 2010, p. 7-10.

<sup>422</sup> ANTT/IL – proc. 1279, fl. 2 (03).

<sup>423</sup> Idem.



Antônia se manteve “amigada”<sup>424</sup> com Henrique Barbas, homem também morador naquela localidade. Álvaro Chaveiro descobriu o relacionamento extraconjugal da esposa e a denunciou à justiça pelo crime de adultério. Antônia foi condenada e punida com uma pena de degredo para o Brasil pelo período de cinco anos<sup>425</sup>. Ela embarcou para a colônia e Henrique Barbas, seu amante, veio junto com ela.

Aportaram na vila de Porto Seguro e “poucos dias depois de estarem nella sabendo ella muito bem e o ditto Henrique Barbas de como o ditto Álvaro Chaveiro seu legítimo marido ficara vivo em Portugal se casaram [...] a porta da Igreja com licença do ordinário”<sup>426</sup>. A concretização daquele enlace, contudo, não seria possível sem que algumas medidas fossem tomadas para obscurecer o fato de que aquela era uma união ilegítima, sendo assim

O ditto Henrique negociou testemunhas falsas que juraram que elle era solteiro e que ela confessante era viuva [...] sendo isto falsidade e mentira por que depois de ella confessante estar casada com o ditto Henrique [...] depois disso dalli a dois anos ainda estava vivo em Benavente o ditto seu marido Álvaro Chaveiro.<sup>427</sup>

Através do enlace, o que em Portugal era um relacionamento clandestino revestiu-se, na América Portuguesa, de suposta legitimidade e, enquanto durou o engodo, foi reconhecido socialmente como um verdadeiro casamento. Ao longo de sua confissão Antônia ressaltou diversas vezes o fato de ser “ella e elle sabedores que o seu legítimo marido Álvaro Chaveiro estava vivo”<sup>428</sup>, sem qualquer tentativa de acobertar a intencionalidade do seu delito. Antônia praticou a bigamia com o intuito de adequar um relacionamento, inicialmente adúltero, aos padrões de moralidade vigentes. Ao cometer um delito que afrontava o sacramento do matrimônio, com a intenção de mais uma vez contraí-lo, ela demonstrou o desejo de tentar manipular as normas e instituições eclesiásticas a ponto de fazê-las se encaixar nos seus próprios termos, tornando possível que ela se unisse de forma tida como legítima ao homem a quem de fato desejava.

---

<sup>424</sup>Idem, fl 2v (04).

<sup>425</sup> O adultério consistia num delito que justificava a separação do casal, se assim desejasse o cônjuge ofendido. Segundo versava as Ordenações Manuelinas, as penas por adultério variavam de acordo com o estatuto social de quem cometia o delito, e o posicionamento do cônjuge ofendido frente ao “crime”. Optando a parte ofendida pelo perdão do cônjuge, as penalidades aplicadas sobre este seriam anuladas, se, por sua vez, optasse por denunciar o cônjuge “infrator” à justiça civil as penas aplicadas poderiam ser desde a punição máxima de morte até o degredo para alguma das possessões imperiais, como ocorreu no caso de Antônia de Barros. PORTUGAL. *Ordenações Manuelinas*. Livro V, Título XV – **Do que dorme com molher casada**. Encontrada em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas>.

<sup>426</sup> ANTT/IL – proc. 1279, fl. 2v, 3 (04-05).

<sup>427</sup> Idem, fl. 3 (05).

<sup>428</sup> Idem.

A confissão de Antônia, entretanto, não se encerrou com o advento do seu segundo matrimônio. Apesar do esforço empreendido para se casar com Henrique, ao longo dos anos aquela relação também malogrou. Ela confessou ao visitador que viveu com Henrique Barbas durante quinze anos, ao fim dos quais, “por elle vir a dar açoites e pancadas e muito má vida a ella confessante”<sup>429</sup>, decidiu pôr um fim ao relacionamento. Para isto,

Ihe fugiu de casa e se meteu na Igreja da villa e começou a declarar e manifestar como o ditto Henrique Barbas não era seu marido legítimo por quanto quando com elle se casou no dito Porto Seguro era vivo ainda e depois vivera dois anos o seu marido legítimo Álvaro Chaveiro, e assim se afastou delle.<sup>430</sup>

A atitude de Antônia sinaliza que era cabível pensar em certos limites para a defesa de um comportamento socialmente respeitável, e mesmo para o acobertamento dos próprios delitos. Assim como se deu nos casos de muitas outras bígamas, as sevícias impostas pelo marido funcionaram como ponto de ruptura da relação e resultaram na fuga da esposa. Contudo, no caso de Antônia, devido ao caráter ilegítimo do seu casamento com Henrique, os laços que os uniam eram facilmente rompíveis. Foi na irregularidade de suas circunstâncias que Antônia encontrou escapatória a uma vida conjugal que havia se tornado intolerável. Ao decidir abrir o seu delito, declarando-o de maneira pública dentro da igreja – que era espaço privilegiado de agregação da comunidade local – ela fez de seu casamento ilegítimo um escândalo público e, daquele momento em diante, o afastamento que ela buscava de Henrique tornava-se lícito e mesmo exigido.

Antônia de Barros foi astuciosa ao utilizar as normas eclesiásticas em causa própria, rompendo com elas num primeiro momento e valendo-se delas noutro. Compreendemos sua ação como um uso tático das normas vigentes segundo os moldes propostos por Michel de Certeau, quando conceitua a tática como operação que parte de oportunidades que se apresentam, que é também astúcia e recurso de ação daqueles que estão numa posição de fragilidade.<sup>431</sup> Nas palavras de Certeau:

A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. [...] a tática é movimento ‘dentro do campo de visão do inimigo’ [...] e no espaço por ele controlado. Em suma, a tática é a arte do fraco.<sup>432</sup>

---

<sup>429</sup>Idem, fl. 3v (06).

<sup>430</sup>Idem, fl. 3v (06).

<sup>431</sup>CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano 1. Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 99-102.

<sup>432</sup>Idem. p. 100-101.

Valendo-se da normatização eclesiástica, Antônia instrumentalizou o delito de bigamia como ferramenta de uso duplo: tanto um meio para a concretização do segundo matrimônio quanto uma via para garantir o seu rompimento. Isto permite entrever a existência de um espaço de manobra às margens do que seria socialmente adequado, tornando possível que algumas mulheres instrumentalizassem ferramentas de controle social, tal qual o Tribunal Inquisitorial. Assim, a instituição encarregada da punição do delito passava à condição de alternativa viável à promoção ou mesmo legitimação da mudança almejada por meio da revelação do delito. Engendrava-se um jogo tático que, como posto por Certeau, era uma forma “de movimento dentro do campo inimigo”, medidas furtivas para realização de objetivos particulares dentre as frestas do socialmente estabelecido como adequado<sup>433</sup>.

A manobra utilizada por Antônia para se afastar de Henrique, apesar de bastante inusitada, não era fruto de uma ideia singular produzida por uma mulher excepcional. A percepção de que a confissão do delito de bigamia poderia ser utilizada como justificativa para legitimar o afastamento de um marido indesejado era uma possibilidade reconhecida até mesmo pelos inquisidores, e este é um dos pontos demonstrados no processo da outra moradora da Rua Direita, Catarina Moreno.

Catarina foi até a presença do visitador na manhã de 21 de agosto de 1591, apenas dois dias antes de sua vizinha Antônia. Ela era uma mulher bem mais jovem que sua companheira de delito, contando com 29 anos de idade à época da visitação. Também cristã-velha, era natural de Castela e, em sua confissão, relata que havia incorrido em delito seis anos antes.

Aos dezoito anos de idade, quando ainda vivia em sua terra natal, Catarina casou-se com Francisco Durán, um estalajadeiro em Castela. A união não durou muito. De acordo com o processo, após seis meses de matrimônio, “por ella ter grande aborrecimento ao ditto seu marido por ser acostumado a se embebedar e [...] lhe dar maus tratos”<sup>434</sup>, decidiu fugir de casa. Em seu empenho de se afastar de Francisco, Catarina escolheu um rumo que certamente demandava coragem: decidiu atravessar o Atlântico e embarcar para o Brasil. Para tanto, contou com a ajuda e companhia de um homem chamado Francisco de Burgos, com ele embarcou na armada de Dom Diogo, e juntos aportaram na cidade do Rio de Janeiro.

---

<sup>433</sup> Idem.

<sup>434</sup> ANTT/IL – proc. 1287, fl. 3 (05).

Aquele novo relacionamento, entretanto, também foi curto. No decorrer de sua confissão, Catarina declarou que após se manter “algum tempo na conversação<sup>435</sup> do ditto Francisco de Burgos, se apartou d'elle e o deixou e se foi a Pernambuco”<sup>436</sup>. Naquela capitania, a jovem passou a engrossar a massa dos miseráveis da região, situação que era resultado comum para mulheres sozinhas. Considerando-se a escassez de mulheres brancas no ultramar, durante o primeiro século de colonização, a perspectiva de um matrimônio vantajoso não estava fora de seu alcance, mesmo que não contasse com quase nenhum recurso material nem com a respeitabilidade que a inserção em um núcleo familiar poderia proporcionar. Para mulheres como Catarina, o “estado” de casada era incentivado pelas instituições eclesiásticas e civis, servindo bem aos propósitos da Coroa para a colônia. No seu caso, um casamento, ainda que ilegítimo, era certamente o modo mais honroso que poderia encontrar para deixar sua condição de “muito pobre e desremedeada”<sup>437</sup>. Por conta disto, após pouco tempo em Pernambuco, ela “determinou de se casar”<sup>438</sup>.

Assim como Antônia havia feito, Catarina também precisou usar de subterfúgios para que o enlace ilícito fosse concretizado. Por seu turno, ela “fez fazer uma carta falsa [...] em que se dizia como o dito seu marido Francisco Durán era morto a qual deu a ler a muitas pessoas e assim fingindo-se ser viúva [...] se casou segunda vez com Antônio Jorge”<sup>439</sup>, um reinol, mestre de açúcar e morador na vila de Pernambuco. Os relacionamentos de Catarina, porém, pareciam estar destinados à brevidade. Lemos na documentação que seu segundo matrimônio durou cerca de quinze meses, ao fim dos quais ela

movida de sua consciência se foi confessar a um padre da Companhia [de Jesus] o qual secretamente negociou com o vigário da vara [...] que declararam ao ditto Antônio Jorge que se afastasse della confessante [...] e ela confessante deixou ao ditto Antônio Jorge em Pernambuco [...] e ella se veio para esta Bahia.<sup>440</sup>

Entretanto, a confissão de Catarina parece não ter sido suficientemente convincente para Heitor Furtado de Mendonça. A ré foi chamada por quatro vezes à presença do inquisidor durante os três anos nos quais se desenrolou o seu processo, sendo a cada vez

---

<sup>435</sup>Segundo Bluteau: Trato mais que familiar, comunicação carnal. BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino..** na officina de Pascoal da Sylva, 1720-1728.

<sup>436</sup> Idem, fl. 3v (06).

<sup>437</sup> Idem, fl. 3v (06).

<sup>438</sup> Idem.

<sup>439</sup> Idem, fl. 4 (07).

<sup>440</sup> Idem, fl. 5 (09).

admoestada a fazer confissão “completa e verdadeira”<sup>441</sup>. Durante todo o desenrolar do processo, Catarina manteve-se fiel ao que contou em sua primeira confissão e ao fato de que estava bastante arrependida do delito cometido, a ponto de já o ter confessado anteriormente, tanto na Mesa do visitador quanto ao missionário da Companhia de Jesus. Contudo, foi uma denúncia contra ela proferida por Maria Mota, uma antiga conhecida da acusada, que parece ter captado a atenção do visitador e fornecido a ele as respostas que buscava de maneira infrutífera nas falas de Catarina. Diferente da justificativa que a ré apresentou para afastar-se do segundo marido - o fato de ter sido “movidada de sua consciência”<sup>442</sup> - a denunciante afirmou ter sabido que Catarina resolveu deixar o segundo e ilegítimo marido em Pernambuco visto este “lhe dar muito má vida”<sup>443</sup>. Por esta razão havia tornado pública a irregularidade da união e em seguida “se apartou do ditto Antônio Jorge e se veio para esta Bahia”<sup>444</sup>.

Desde o primeiro momento, o comportamento de Catarina se pautou por razões muito bem delimitadas. Abandonou o primeiro matrimônio por considerá-lo insatisfatório; obteve um segundo casamento para livrar-se da penúria mas, a partir do momento em que este se configurou em uma nova forma de sofrimento, não hesitou em deixá-lo para trás, assim como fez com o primeiro. Quando questionada acerca da veracidade da motivação exposta pela denúncia, Catarina negou tal hipótese e mais uma vez reafirmou o arrependimento relatado em sua confissão. Sobre o que realmente levou Catarina a afastar-se de Antônio Jorge, se sua consciência que lhe pesava ou se a convivência marital que se tornara insuportável, podemos apenas especular. Independente de quais fossem as suas razões, Catarina permaneceu se comportando de forma a alcançar o que acreditava ser o rumo mais adequado para si mesma. Assim como se deu no caso de Antônia, as normas eclesiásticas com as quais ela rompeu num primeiro momento foram, ao cabo do relacionamento, usadas para legitimar o afastamento do marido indesejado. No caso de Catarina, mais do que corroborarem com a separação, os agentes eclesiásticos tomaram para si a função de comunicar a Antônio Jorge que deveria afastar-se da esposa ilegítima, garantindo assim que ela pudesse deixar a capitania - e ele - para trás sem maiores percalços.

É, entretanto, de especial importância para a compreensão dos modos femininos de instrumentalizar o delito de bigamia uma proposição que parte do próprio visitador. Na

---

<sup>441</sup> Idem.

<sup>442</sup> Idem, fl. 4v (08).

<sup>443</sup> Idem, fl. 8 (15).

<sup>444</sup> Idem, fl. 8 (15).

terceira vez que foi chamada à presença de Heitor Furtado de Mendonça, no dia 10 de maio de 1593, Catarina ouviu a seguinte admoestação:

não seja isto *alguma invenção* de querer ela *fingir que tem seu marido vivo*, ou que não sabe se de certo ser morto em Molego *para assim se apartar do marido que recebeu em Pernambuco* que por ventura será o seu legítimo.<sup>445</sup>

Fosse verdadeira ou não, a hipótese levantada por Heitor Furtado de Mendonça implicava na percepção de que mesmo diante de uma autoridade eclesiástica tão temida, como era um visitador do Santo Ofício, a confissão de um delito grave como a bigamia poderia ser instrumentalizada por algumas mulheres com um objetivo bastante distinto do simples alívio das consciências e futuro livramento das suas almas. Embora fosse uma tática utilizada por mulheres que compunham um grupo de exceção, a instrumentalização do delito de bigamia como método legitimador da separação de maridos indesejados e promotor de novas oportunidades individuais era uma possibilidade presente mesmo aos olhos dos membros da própria Inquisição.

Contudo, a hipótese levantada pelo visitador quanto a este uso da bigamia não revela uma particularidade do delito quando praticado na América Portuguesa. Em realidade, tendo ocorrido na capitania de Pernambuco, ainda durante o século XVI, o processo de Catarina é um dos primeiros casos de bigamia feminina registrados na colônia, o que parece sugerir que a admoestação a ela proferida pelo visitador partia menos de uma formulação ideológica cunhada na experiência do contexto local com relação a prática do delito e mais de uma ideia concebida a partir da realidade reinol, onde o tribunal lisboeta já havia lidado com dezoito casos de bigamia feminina desde a sua instauração.

De fato, Heitor Furtado de Mendonça não foi o único membro da Inquisição a levantar tal hipótese. Mais de um século após o delito de Catarina, na outra margem do Atlântico, em Lisboa, no ano de 1663, o deputado da inquisição, e bispo de Tagaste, Francisco de Miranda Henriques, apresentou desconfiança semelhante àquela ao tratar do processo de bigamia de Madalena Francisca - sobre a qual tratamos, anteriormente, no capítulo 3<sup>446</sup>. Ao proclamar a sentença de Madalena, o inquisidor Francisco de M. Henriques exprimiu claramente as suas suspeitas quanto à possibilidade do uso indevido da confissão do delito. Ele afirmou:

---

<sup>445</sup>Idem, fl. 10 (19). Grifo nosso.

<sup>446</sup>Ver: capítulo 3, p. 98-100.

O crime de bigamia consistia no supervivência do primeiro marido da ré, e que assim não constando della por outra prova mais que a propria confissão não se ficava concluindo culpa pella qual a ré deva ter pena alguma, *porque podera suceder querer a ré por esta via apartar-se do 2º marido* por alguma causa que para isso tenha, não sendo a do escrúpulo de consciencia e que por tanto não devia o santo ofício julgar a ré por convencida em o crime de bigamia, *não lhe constando por outra via mais que a de sua própria confissão*, e que por tanto senão devia dar penna alguma a ré deixando se a causa no estado em que esta.<sup>447</sup>

Suas atribuições enquanto bispo e inquisidor explicitam que Francisco de Miranda Henriques era um prelado de considerável envergadura. Tal afirmação, partindo do lugar do qual ele se remetia, permite crer que a possibilidade de instrumentalização do delito não era somente uma ideia tresloucada de mulheres pouco convencionais, mas sim um cenário plausível que os inquisidores, em seu julgamento, tentavam evitar.

Nos autos de conclusão do processo de Madalena, apesar dela ter fornecido em confissão uma explicação detalhada acerca dos infortúnios que cercaram seu primeiro casamento e ocasionaram um segundo enlace ilegítimo contraído de maneira acidental, nota-se que nenhuma destas circunstâncias foram levadas em consideração na justificativa fornecida pelo inquisidor para a sua absolvição. Apesar destes serem fatores atenuantes, o despacho inquisitorial baseou a sentença somente no argumento que a falta de evidências sobre a sobrevivência do primeiro marido abria espaço para que aquela confissão fosse, em realidade, um estratagema para legitimar uma separação indevida e que, portanto, deveria ser evitada através da absolvição do delito e manutenção do enlace.

A desconfiança inquisitorial frente as confissões femininas, em especial no que tange a delitos que envolviam deslizes morais, reflete as concepções que dominavam o imaginário social no período, retratando as mulheres como mais propícias ao engano, mais fracas em sentido moral e espiritual. Mas, por vezes, mesmo os discursos mais enraizados no imaginário social poderiam ser instrumentalizados de forma a promover interesses dissonantes àquele que foram originalmente propostos. Continuemos a analisar o processo de Catarina Moreno, tendo agora por foco o modo como ela estruturou o discurso de sua defesa perante o Tribunal.

#### **4.2.2 “Sou mulher pecadora e fraca”. A instrumentalização do discurso sobre as mulheres**

A maioria daqueles que sofriam o infortúnio de ver-se sob o escrutínio inquisitorial, em geral, encerravam suas confissões pedindo perdão e misericórdia à Mesa. Quase a

---

<sup>447</sup> ANTT/IL - proc. 1171, fl. 28 (49).

totalidade das mulheres bígamas às quais esta pesquisa se remete utilizaram, em algum ponto dos seus processos, um pedido de “misericórdia e perdão”. Catarina não fez diferente. Assim como suas companheiras de delito, por diversas vezes trouxe à tona o desejo de “descarregar sua consciência”, encerrou sua confissão assegurando ao visitador seu apreço pela fé católica e dizendo-se muito arrependida pelo delito cometido. O discurso de Catarina é, à primeira vista, tudo o que se esperava ouvir de uma pessoa pecadora arrependida dos seus atos.

Ao articular a sua defesa, Catarina fez uso constante de expressões que se remetiam ao discurso corrente do que era ser mulher à época. Numa tentativa de justificar o delito, Catarina expôs que “errou como mulher pecadora”<sup>448</sup>, e passou a destacar a inferioridade de sua condição assegurando ainda outras vezes que era uma “mulher pecadora” e “mulher fraca e simples”<sup>449</sup>. Como exposto no primeiro capítulo, o conceito acerca das mulheres enquanto seres inferiores em todos os sentidos, e mais propensas aos pecados, dominava as consciências no ocidente da Época Moderna. Foi nesta, suposta, “natureza” feminina - inferior e mais propensa ao pecado - que Catarina lançou a culpa de suas transgressões, colocando-a como o elemento que, por fim, lhe tolheu a fé e a levou ao pecado.

A própria confissão de Catarina havia deixado bastante claro que ela cometeu bigamia por razões bem específicas: estava “muito pobre e desremedeada”<sup>450</sup>. Longe de ter-se submetido a paixões ou tentações às quais sua “condição de mulher” não permitia que resistisse, o que parece ter tocado a Catarina foi algo de ordem muito mais concreta: ela não tinha meios para garantir a própria subsistência. Era pobre, sozinha, possivelmente contava com pouca – ou nenhuma – forma minimamente legítima de obter o que comer e vestir. Havia uma objetividade clara nas ações relatadas por Catarina: conseguir um casamento mesmo se sabendo impedida. A utilização do artifício da carta falsa em que se declarava viúva e sua divulgação aos seus conhecidos na cidade de Pernambuco, são uma mostra da deliberação do intento dela. Ela possuía consciência de que cometia um delito e parece deixar claro que tinha um motivo válido, ao menos aos seus olhos, para cometê-lo. Para ela, o delito consistia numa medida prática de sobrevivência naquele momento. Suas outras opções certamente envolveriam a prostituição ou outras formas de trabalho também vistas como desonrosas.

A confissão de Catarina permite-nos notar certa discrepância entre o sentido das ações tomadas por ela na busca pela concretização do ilegítimo matrimônio e a maneira como as

---

<sup>448</sup> ANTT/IL – proc. 1287, fl. 5 (09).

<sup>449</sup> Idem, fl. 10v (20).

<sup>450</sup> Idem, fl. 3v (06).



mesmas são justificadas em seu relato ao visitador. Assim como fizeram diversas outras mulheres que incorreram em bigamia, ao reconstruir as circunstâncias do seu delito ela apropriou-se de elementos vários dos discursos que faziam parte do senso-comum sobre as mulheres, transformando uma concepção de inferioridade num princípio de abrandamento da culpa pessoal.

Cabe pensarmos, então, no modo encontrado por Catarina de remeter-se constantemente à ideia de inferioridade feminina e sua maior propensão ao pecado como um artifício que se enquadra na interpretação proposta por Pierre Bourdieu, segundo a qual “simbolicamente votadas à resignação e à discricção, as mulheres só podem exercer algum poder voltando contra o forte sua própria força”<sup>451</sup>. Um dos pilares ideológicos da sociedade portuguesa moderna, a concepção da inferioridade feminina e sua propensão ao pecado, tinha por embasamento incontáveis referências teológicas, jurídicas e médicas. Assim, tendo por respaldo a maioria da produção intelectual do período sobre o comportamento feminino, o argumento de Catarina instrumentalizava em causa própria o discurso corrente, tornando-o justificativa para sua absolvição ao afastar a culpa pelo delito diretamente da acusada, remetendo-o a uma característica exterior às suas vontades e controle, de certa maneira a uma “essência feminina”<sup>452</sup>.

Fosse isto feito de maneira consciente ou não, Catarina se apegou ao discurso corrente, mas inverteu seu sentido. Colocando em foco as ideias arraigadas que afirmavam serem as mulheres mais inclinadas ao pecado, tornou o delito algo, para ela, próximo do inevitável. Seu discurso se construiu de forma que o pecado não apareceu como caminho que desejou, premeditou, ou mesmo tolerou. Em certa medida, o delito se impôs a ela devido ao fato de ser uma mulher. Segundo a lógica que parece construir em sua confissão, ela não se afastou por vontade própria dos dogmas eclesiásticos, portanto, levando-se em conta tal atenuante, poderia esperar o abrandamento de sua punição.

---

<sup>451</sup> BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. p. 43.

<sup>452</sup> Utilizamos o conceito de “essência” feminina segundo os moldes apontados por Joan Scott quando propõe que: “Os debates em torno de gênero procuravam explicar as diferenças entre os sexos invocando a natureza, e sempre buscaram perpetuar tais diferenças por meios legais. Por uma espécie de lógica circular, uma presumida essência, seja do homem, seja da mulher, acabou por constituir-se como justificativa para leis e atitudes políticas, quando, na verdade, essa essência – histórica e contextualmente variável – não era senão um efeito das leis e das ações políticas”. SCOTT, Joan Walach. **A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem**. Florianópolis, SC: Mulheres, 2002, p.17.

Em 17 de julho de 1593, depois de três anos de cárcere, Catarina finalmente recebeu sua sentença. Ela não recebeu como condenação nenhuma pena infamante; não foi açoitada, nem precisou sair em um auto de fé público. Sua sentença consistiu somente em um auto de fé privado no qual abjurou de leve suspeita na fé, também penitências espirituais e, como de costume, a obrigação de pagar as custas do processo. Recebeu ainda a admoestação de que nunca retornasse a Capitania de Pernambuco onde havia contraído o segundo matrimônio, e a proibição expressa de que voltasse a se encontrar com o marido ilegítimo, legitimando assim de forma definitiva a separação entre Catarina e Antônio Jorge. Para ela, não poderia haver sentença melhor.

Não é inverossímil pensarmos que, assim como a confissão proferida no tempo da Graça, os argumentos lançados por ela tenham também colaborado para a atenuação da sua punição, dado que aos olhos das instituições eclesiásticas e civis ela, e todas as mulheres, eram de fato mais suscetíveis aos “delitos da carne”, portanto, deveriam ser julgadas com menos rigor. Considerando-se os meios que utilizou para a concretização do delito, sua sentença foi surpreendentemente leve quando comparada a outras bigamas processadas pelo Tribunal<sup>453</sup>.

Mas não nos esqueçamos da outra bigama da Rua Direita. Em 7 de agosto de 1593, vinte e um dias depois de Catarina Moreno ouvir sua sentença, foi a vez de Antônia de Barros dirigir-se à Mesa Inquisitorial para encontrar ali destino semelhante ao de Catarina. A punição aplicada a Antônia se compôs de um auto de fé privado, uma abjuração de leve suspeita na fé, penitências espirituais e pagamento das custas do processo, que em seu caso totalizaram o valor de 871 réis. Apesar de inferior a quantia paga por muitas outras mulheres processadas pelo mesmo delito, a quantia paga por Antônia não foi irrisória, afinal tratava-se de um valor que poderia se equiparar ao preço referente à compra de uma arroba de açúcar branco em um dos engenhos baianos<sup>454</sup>. Ao fim e ao cabo, Catarina e Antônia atingiram, em boa medida, tanto o objetivo quanto a misericórdia que buscavam.

---

<sup>453</sup> Uma considerável parcela dos processos de bigamia feminina tiveram como sentença punições mais severas como autos de fé públicos, degredo, açoites, e pagamentos de custas do processo com valores que variavam desde montantes menores como 871 réis a outros muito mais altos como 3.695 réis. Para mais sobre as punições aplicadas ao delito ver a coluna “Sentenças” no Apêndice 1.

<sup>454</sup> Valores obtidos segundo tabela encontrada em: SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, [Brasília]: CNPq, 1988, p. 400.

A Inquisição, ao buscar controlar as moralidades e extirpar as heresias do reino e de suas possessões ultramarinas, acabou por guardar em seus registros fragmentos de experiências femininas que não cabem nos estereótipos sobre as mulheres do Império português. Mulheres como Catarina Moreno, Antônia de Barros, Isabel de Couto, Agostinha de Salazar, e tantas outras que decidiram se aventurar no delito de bigamia, não formavam um grupo numeroso quando inseridas no conjunto de mulheres que habitaram o mundo luso-colonial. Viver da forma que elas viveram não era tarefa fácil.

Quando seus delitos chegaram ao conhecimento inquisitorial, passaram pela angústia de serem, vez após vez, interrogadas por eclesiásticos que tinham o poder de alterarem definitivamente suas vidas. Das 140 bigamas processadas pelo Tribunal de Lisboa, 67 foram condenadas a irem até o auto de fé e nele, diante de toda comunidade local, tiveram de revelar o crime que haviam cometido e jurarem nunca mais incorrerem nele; 37 foram condenadas a tempo de cárcere e três morreram nele; mais de 20 foram açoitadas publicamente, e 54 das mulheres que incorreram em bigamia foram degredadas para fora do continente onde viviam e tiveram de enfrentar as dificuldades, incertezas e o estigma do degredo. Incorrer num delito de jurisdição inquisitorial era uma escolha arriscada, feita por mulheres que mesmo diante da possibilidade de punições tão severas acreditavam que nunca seriam descobertas ou que julgavam que valia a pena correr o risco – afinal, sua outra opção, era permanecer em meio a vivências que não toleravam mais.

Apesar dos fragmentos de suas experiências que ficaram registrados na documentação inquisitorial indicarem que elas, propositalmente, incorreram em comportamentos que passavam distantes daquilo que a Igreja e a sociedade construía como o correto, suas consciências e expectativas eram moldadas por aquelas instituições. Ainda assim, elas demonstraram uma inclinação além do comum para a priorização de seus próprios anseios divergentes. Os potenciais individuais que demonstraram eram também fruto do lugar social que ocupavam – eram mulheres das camadas populares, muitas vezes sem uma família que lhes controlasse de perto o destino, que trabalhavam para garantir a própria subsistência. Esta situação social desfavorecida tornou possível que um comportamento à margem do considerado socialmente honrado não fosse algo distante das suas realidades. A união dos seus potenciais individuais com os lugares sociais de onde partiam permitiu que elas guiassem seus comportamentos à margem da licitude. Para fazer uso das palavras escritas por Michel de Certeau, “elas circulam, vão e vêm, saem da linha e derivam num relevo imposto, ondulações

espumantes de um mar que se insinua entre os rochedos e os dédalos de uma ordem estabelecida”<sup>455</sup>. Suas experiências revelam mais um dentre a multiplicidade de caminhos possíveis encontrados pelas mulheres, entre o Seiscentos e o início do Oitocentos, para serem agentes da própria história num período em que o esperado delas era apenas obediência e resignação. Mostram-nos que a sociedade formada no Império português era permeada por vivências femininas extremamente complexas nas quais se mesclavam estatutos sociais, vontades pessoais, imposições eclesiásticas e normatizações civis. Num mundo tão complexo quanto aquele que se desenvolveu em Portugal e seu império, as experiências femininas não poderiam ser menos diversas do que isto.

---

<sup>455</sup> CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano 1. Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 101.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma conferência proferida em 2009, a escritora nigeriana Chimamanda Adichie disse as seguintes palavras: “o problema com os estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que sejam incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história.”<sup>456</sup>

A desconstrução dos estereótipos é essencial para o aprofundamento do conhecimento, possibilitando que determinados objetos da História sejam entendidos, cada vez mais, em sua complexidade. Nas últimas décadas, observa-se um crescimento constante na produção historiográfica que visa desconstruir os estereótipos de gênero, indicando uma série de vivências femininas possíveis que se afastam – dentre outras coisas - da concepção naturalizada acerca das mulheres no mundo atlântico dos séculos XVI ao XIX. Em consonância com esta produção recente, neste trabalho analisamos um conjunto de mulheres que, por conta de suas escolhas atípicas, destoam do estereótipo feminino da época. Através de 140 processos de bigamia feminina, produzidos pela Inquisição de Lisboa, entre os anos de 1537 e 1818, foi possível entrever vivências de mulheres em Portugal e na porção atlântica de seu império. Por meio desses processos conhecemos um pouco mais sobre a condição feminina e a complexidade da ação das mulheres enquanto agentes de sua própria história.

A esmagadora maioria das mulheres aqui analisadas eram pessoas comuns, que viviam em territórios do reino e do ultramar, trabalhavam para garantir o próprio sustento, ouviam aos sermões religiosos e acreditavam que deveriam se manter apegadas às normas eclesiásticas para garantirem a salvação terrena e espiritual. Eram, no mais das vezes, mulheres brancas e cristãs-velhas, ensinadas desde a infância a se comportarem de maneira obediente e submissa - como era adequado às mulheres - e a aspirarem ao matrimônio. Por conta do seu gênero, era quando se tornavam esposas que atingiam o que se compreendia como o ponto central de suas vidas. Assumiam, assim, seus papéis ideais enquanto membros da sociedade e deveriam, supostamente, manter-se apegadas a este, seguindo as normas de fidelidade e honradez proposta para as esposas. Moldadas da mesma maneira que todas as outras mulheres da época, o que destaca aquelas que estudamos das suas companheiras de gênero são as escolhas que fizeram ao enfrentarem circunstâncias adversas.

---

<sup>456</sup> No original: “The problem with stereotypes is not that they are untrue, but that they are incomplete. They make one story become the only story.” Tradução livre.

**THE DANGER OF A SINGLE STORY.** ADICHIE, Chimamanda Ngozi. TEDGlobal, 2009. Disponível em: <[http://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story](http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story)>. Acessado em: 07/10/2016.

Inseridas num imaginário que lhes impunha uma condição de inferioridade – em todos os sentidos – e lhes tolhia o controle sobre seus próprios destinos, as bígamas que estudamos indicam uma possibilidade de atuação divergente. Tal como fez Maria Coelha – cujo caso foi apresentado no primeiro capítulo – que, quando se viu obrigada a se casar com um homem ao qual não desejava, não se resignou a suas circunstâncias, fugiu de casa e anos depois casou-se de forma ilícita com um homem de sua escolha. Mesmo que as pancadas impostas pelo seu pai a tivessem obrigado a casar uma primeira vez contra sua vontade, ela encontrou no comportamento ilícito a chance de fazer valer seus desejos. Essa resistência feminina frente a situações penosas pode ser notada em muitos processos. São várias as ocorrências de mulheres que, enredadas num matrimônio em que se viam submetidas a múltiplos abusos e maus-tratos, encontravam nas mais diversas formas de transgressão uma escapatória e, subsequentemente, na bigamia, um recomeço da vida familiar.

Por conta do contexto cultural em que se encontravam, as experiências daquelas mulheres eram marcadas por situações de opressão que funcionavam como motivadoras da resistência e uma das forças propulsoras do delito. Entretanto, as imposições masculinas e os abusos sofridos nas mãos dos maridos, não eram as únicas circunstâncias que tornavam exequível a prática da bigamia.

A conquista dos territórios ultramarinos, e o paulatino povoamento deles, assim como as guerras e o comércio, afastavam milhares de homens dos seus lares por longos períodos – por vezes, de forma definitiva. Algumas das bígamas aqui analisadas eram esposas desses homens que partiam. Cansadas da espera, por vontade e/ou por necessidade, assumiam os riscos inerentes à prática de um delito de jurisdição inquisitorial e tomavam providências para conseguirem um segundo casamento, mesmo sem a certeza de que o primeiro cônjuge estava morto. As distâncias e as incertezas que cercavam a vida daqueles que circulavam pelos mares, ocasionavam também que ocorressem casos como os das bígamas analisadas no terceiro capítulo - Madalena Francisca e Catarina de Almeida. Elas, por um infortúnio causado pelas distâncias e pelas notícias truncadas, cometeram bigamia de forma acidental e, ainda assim, foram processadas e punidas por um delito que não tinham intenção de cometer.

Se, por um lado, haviam mulheres que cometiam bigamia para se livrarem de uma vida de penúria, por outro lado, existiam aquelas que não precisavam de qualquer razão, além do seu próprio desejo, para incorrerem no delito. Em processos como os de Maria Viegas e Isabel de Couto foi possível identificar o comportamento de mulheres que demonstraram uma

flagrante despreocupação em relação às normas morais e eclesiásticas vigentes. Para mulheres como elas, a bigamia não era a escapatória de uma vivência sofrida, nem um erro ocasionado pelo intenso trânsito de pessoas através do Atlântico. Em seus casos, o delito de bigamia somava-se a muitos outros pecados cometidos em prol da conquista de um objetivo pessoal e específico. Seus processos indicam alguns caminhos possíveis de atuação feminina, às margens do comportamento tido como lícito. Em algumas dessas mulheres, a inobservância das normas socioeclesiásticas atinge níveis surpreendentes, mesmo quando comparadas a outras que cometeram o mesmo delito.

Os casos de bigamia feminina, aqui analisados, referem-se a mulheres que, em face de circunstâncias consideradas insatisfatórias, escolheram um caminho que passava longe do ideal e do permitido, em lugar da resignação esperada das mulheres. Seus esforços em adentrarem num matrimônio ilícito, contudo, não partiam de um anseio revolucionário de romper com as regras sociais propostas pela Igreja e pelo Estado, e encontrar uma vida satisfatória às margens delas. A própria natureza do delito de bigamia – o desrespeito ao sacramento com o intuito de mais uma vez contraí-lo – denota o quão internalizados eram os valores propostos pela Igreja. As mulheres que praticaram bigamia, demonstraram com seu empenho em concretizar o delito, que um matrimônio tido como honrado e adequado – ainda que inerentemente falso – era tido como uma melhor opção do que uma vida de público pecado, como em situações de concubinato ou amancebamento. Elas não buscavam a quebra dos costumes, buscavam a adequação a eles. Mesmo que suas vidas e suas circunstâncias funcionassem de forma a afastá-las do que entendiam como um modo de vida honrado e satisfatório, elas assumiram o controle dos seus destinos e utilizaram o delito como método de adequação e promoção dos próprios interesses.

As mulheres bígamas no Império português constituíram um grupo de exceção. As escolhas feitas por elas não eram fáceis e não eram comuns; cada uma delas pagou o alto preço de passar por um julgamento inquisitorial e suas conseqüentes punições; seus objetivos de encontrarem uma vida mais aprazível nem sempre foi atingido. Apesar de inusitadas, suas histórias existiram. No contexto do reino e das terras do atlântico ultramarino português, suas trajetórias revelam mais uma faceta dentre as múltiplas e complexas que podem ser observadas no âmbito das experiências femininas: a de mulheres inquietas.

## FONTES MANUSCRITAS

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Projeto Resgate – Pará, Cx. 43. Doc. 3919.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Fundo documental: Tribunal do Santo Ofício, Sub-fundo: Conselho Geral do Santo Ofício - 002/435.

ANTT/ Fundo documental - Tribunal do Santo Ofício. Sub-fundo - Inquisição de Lisboa.

### Processos:

TSO-IL, proc. 12167	TSO-IL, proc. 01066	TSO-IL, proc. 11345
TSO-IL, proc. 01516	TSO-IL, proc. 10738	TSO-IL, proc. 08864
TSO-IL, proc. 03738	TSO-IL, proc. 01424	TSO-IL, proc. 00073
TSO-IL, proc. 10995	TSO-IL, proc. 12541	TSO-IL, proc. 05202
TSO-IL, proc. 09307	TSO-IL, proc. 01701	TSO-IL, proc. 12721
TSO-IL, proc. 00567	TSO-IL, proc. 13009	TSO-IL, proc. 10345
TSO-IL, proc. 13231	TSO-IL, proc. 04475	TSO-IL, proc. 10291
TSO-IL, proc. 03183	TSO-IL, proc. 11900	TSO-IL, proc. 02652
TSO-IL, proc. 09306	TSO-IL, proc. 05432	TSO-IL, proc. 12725
TSO-IL, proc. 07247	TSO-IL, proc. 05120	TSO-IL, proc. 03669
TSO-IL, proc. 07699	TSO-IL, proc. 07651	TSO-IL, proc. 01462
TSO-IL, proc. 03181	TSO-IL, proc. 01454	TSO-IL, proc. 10026
TSO-IL, proc. 11654	TSO-IL, proc. 13321	TSO-IL, proc. 01290
TSO-IL, proc. 02969	TSO-IL, proc. 06155	TSO-IL, proc. 04602
TSO-IL, proc. 00391	TSO-IL, proc. 01782	TSO-IL, proc. 10023
TSO-IL, proc. 03557	TSO-IL, proc. 04809	TSO-IL, proc. 00936
TSO-IL, proc. 02972	TSO-IL, proc. 04844	TSO-IL, proc. 00997
TSO-IL, proc. 03553	TSO-IL, proc. 11569	TSO-IL, proc. 06251
TSO-IL, proc. 01287	TSO-IL, proc. 01453	TSO-IL, proc. 01009
TSO-IL, proc. 01279	TSO-IL, proc. 11755	TSO-IL, proc. 06508
TSO-IL, proc. 13230	TSO-IL, proc. 00988	TSO-IL, proc. 06968
TSO-IL, proc. 01334	TSO-IL, proc. 08326	TSO-IL, proc. 07967
TSO-IL, proc. 10745	TSO-IL, proc. 07606	TSO-IL, proc. 09369
TSO-IL, proc. 13147	TSO-IL, proc. 07605	TSO-IL, proc. 03433
TSO-IL, proc. 03175	TSO-IL, proc. 00137	TSO-IL, proc. 01380
TSO-IL, proc. 03619	TSO-IL, proc. 07849	TSO-IL, proc. 06186
TSO-IL, proc. 09405	TSO-IL, proc. 07610	TSO-IL, proc. 05068
TSO-IL, proc. 09308	TSO-IL, proc. 05226	TSO-IL, proc. 13340
TSO-IL, proc. 09584	TSO-IL, proc. 01171	TSO-IL, proc. 13356
TSO-IL, proc. 10765	TSO-IL, proc. 02092	TSO-IL, proc. 09808
TSO-IL, proc. 01098	TSO-IL, proc. 08299	TSO-IL, proc. cx.1578/13709
TSO-IL, proc. 13026	TSO-IL, proc. 11272	TSO-IL, proc. 04329
TSO-IL, proc. 01733	TSO-IL, proc. 04708	TSO-IL, proc. 06220



TSO-IL, proc. 04972  
TSO-IL, proc. 00853  
TSO-IL, proc. 10616  
TSO-IL, proc. 06194  
TSO-IL, proc. 15926  
TSO-IL, proc. 05844  
TSO-IL, proc. 00846  
TSO-IL, proc. 11239  
TSO-IL, proc. 07534  
TSO-IL, proc. 02911  
TSO-IL, proc. 02270  
TSO-IL, proc. 04678  
TSO-IL, proc. 03441  
TSO-IL, proc. 04264  
TSO-IL, proc. 08646  
TSO-IL, proc. 00222  
TSO-IL, proc. 07159  
TSO-IL, proc. 06953  
TSO-IL, proc. 02699

TSO-IL, proc. 09688  
TSO-IL, proc. 15384  
TSO-IL, proc. 00225  
TSO-IL, proc. 02703  
TSO-IL, proc. cx. 1618/15994  
TSO-IL, proc. 01829  
TSO-IL, proc. 13264  
TSO-IL, proc. 00866  
TSO-IL, proc. 05632  
TSO-IL, proc. 10523  
TSO-IL, proc. 06692  
TSO-IL, proc. 01848  
TSO-IL, proc. 02819  
TSO-IL, proc. 06798  
TSO-IL, proc. 02823  
TSO-IL, proc. 07369  
TSO-IL, proc. 09277  
TSO-IL, proc. 10260  
TSO-IL, proc. 10514

TSO-IL, proc. 10261  
TSO-IL, proc. 05868  
TSO-IL, proc. 14640  
TSO-IL, proc. 14631  
TSO-IL, proc. 14642  
TSO-IL, proc. 11283  
TSO-IL, proc. 05425  
TSO-IL, proc. 03669  
TSO-IL, proc. 03243  
TSO-IL, proc. 07449  
TSO-IL, proc. 01056  
TSO-IL, proc. 04787

## FONTES IMPRESSAS

BARRETO, Jerónimo et al. **Constituições synodales do Bispado do Funchal: com as extravagantes novamente impressas por mandado de Dom Luis Figueiredo de Lemos.** Lisboa: 1585, 188 p.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Portuguez & Latino, aulico, anatomico, architectonico...** / Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. - 10 vol.

DESENGANO, Amador do. **Espelho critico, no qual claramente se vem alguns defeitos das mulheres, fabricado na loja da verdade pelo irmão Amador do Dezengano, que pôde servir de estímulo para a reforma dos mesmos defeitos.** Lisboa : na Offic. de Antonio Vicente da Silva, 1761.

DIAS, Baltazar. **Malícia das Mulheres: obra novamente feita, e chamada Malicia das mulheres, porque nella se trataõ muitas sentenças, autoridades à cerca da malicia, que ha em algumas dellas, e assim trata, como duas mulheres enganaraõ seus maridos graciosamente.** Lisboa Occidental: na officina de Manoel Fernandes da Costa, impressor do Santo Officio: à custa de Miguel de Almeida e Vasconcellos, mercador de livros, 1738.

IGREJA CATÓLICA. **Constituições do Arcebispado de Lisboa.** Lisboa : Per Germam Galharde, 1537.

IGREJA CATOLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. **O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez / dedica e consagra, aos... Arcebispos e Bispos da Igreja Lusitana, João Baptista Reycend.** Lisboa: na Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781, p. 231-232.

JESUS, Gertrudes Margarida de. **Primeira carta apologetica, em favor, e defesa das mulheres, escrita por Dona Gertrudes Margarida de Jesus, ao irmão amador do Dezengano, com a qual destroe toda a fabrica do seu Espelho Critico.** Lisboa: na Officina de Francisco Borges de Sousa, 1761.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras: Malleus maleficarum.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991. 528 p.

LOUIS, Rose. **A Boa Lavradora ou A Caseira econômica para servir de continuação ao Bom Lavrador.** Lisboa, Typografia Rollandiana, 1779.

MATOS, Gregório de. **Poemas atribuídos: Códice Asensio-Cunha.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

NANTES, Martinho de. **Relação de uma missão no Rio São Francisco: Relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris.** São Paulo, Ed. Nacional, 1979.

PORTUGAL. **Ordenações Afonsinas**. [Edição fac-similar]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. Acessada em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/15pg48.htm>.

PORTUGAL. **Ordenações Manuelinas**. [Edição fac-similar]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. Acessada em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas>

PORTUGAL. **Ordenações Filipinas**. [Edição fac-similar]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

SANTIAGO, Jorge de. **Constituições synodales do Bispado d'Angra feitas pelo Exm<sup>o</sup> e Rrdm<sup>o</sup> Sr. Bispo D. Jorge de Santyago e approvadas em Synodo Episcopal celebrado na Sé Cathedral no anno de 1559** : publicadas pela redacção do "Catholico", segundo a edição de 1559. Angra do Heroísmo : Typ. do Correio da Terceira, 1881. IV, 211, XVI p.

VIDE, Sebastião Monteiro da; FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **Constituições primeiras do Arcebispo da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2010.

## REFERÊNCIAS

- ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: Mulheres da Colônia** - Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1993.
- ALMEIDA, Ângela Mendes. **O gosto do Pecado: casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII**. 2º ed. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rocco, 1993.
- ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; SILVA, Gian Carlo de Melo; RIBEIRO, Marília de Azambuja. (org.). **Cultura e sociabilidades no Mundo Atlântico**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.
- ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro. **O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português – XVI-XVIII**, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2003.
- ANTONY, Philomena Sequeira. **Relações intracoloniais: Goa-Bahia: 1675-1825**. Brasília, FUNAG, 2013, 472 p.
- ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. **A assistência às mulheres nas Misericórdias portuguesas (séculos XVI-XVIII)**. Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux- Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds, 2008.
- ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André. **Sexualidades Ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade**. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- ASSUMPÇÃO, Michelle Trugilho. **Transgressores Do Matrimônio: Bigamia e Inquisição No Brasil Colonial**. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de formação de professores, Departamento de Ciências Humanas, 2010.
- AZEVEDO, Carlos Moreira. (dir.) **História Religiosa de Portugal, vol. 2: Humanismos e Reformas**. Rio de Mouro, Círculo de Leitores, 2000.
- BELLINI, Lígia. **A Coisa Obscura. Mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial**. Salvador, EDUFBA, 2014, 113 p.
- \_\_\_\_\_. **Concepções do corpo feminino no Renascimento: a propósito de De universa mulierum medicina, de Rodrigo de Castro (1603)**. In MATOS, Maria Izilda Santos de; SOIHET, Rachel (org.). **O corpo feminino em debate**. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.
- BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália - Séculos XV-XIX**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Racismos: Das Cruzadas ao século XX**. Lisboa, Círculo de Leitores, 2015.

BLOCH, R. Howard. **Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Rio de Janeiro, Editora 34, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BOXER, Charles Ralph. **A mulher na expansão ultramarina Ibérica: 1415-1815: alguns factos, ideias e personalidades**. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.

BOYER, Richard E. **Lives of the bigamists: Marriage, family, and community in colonial Mexico**. UNM Press, 2001. 330 p.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. **A bigamia em Portugal na época moderna: Sentir mal do sacramento do matrimônio?**. Lisboa, Hugin Editores, 2003.

\_\_\_\_\_. **Vivências no feminino: Poder, violência e marginalidade nos séculos XV a XIX**. Lisboa: Tribuna da História, 2007. 271 p.

BURGUIÈRE, André; KLAPISCH-ZUBER, Christiane; SEGALLEN, Martine; ZONABEND, Françoise. (dir.). **História da Família. Vol. 3**. Lisboa: Terramar, 1997.

CARDOSO, Adelino; OLIVEIRA, António Braz de; MARQUES, Manuel Silvério. (coord.), **Arte médica e a imagem do corpo: De Hipócrates ao final do século XVIII**, Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa, 2010, p.79-81.

CASTELNAU L'ESTOILE, Charlotte de. **Interações missionárias e matrimônio de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII)**. In **Missões na América Ibérica: Dimensões políticas e religiosas**. Rio de Janeiro, Revista Tempo, vol. 19, n. 35, p. 71.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano 1. Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994,

CLARK, Stuart. **Pensando com demônios: A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

CUNHA, Mafalda Soares da; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **Aristocracia, poder e família em Portugal, séculos XV-XVIII**. In: **Sociedade, Família e Poder na Península Ibérica. Elementos para uma História Comparativa**, Lisboa, Edições Colibri / CIDEHUS – Universidade de Évora / Universidad de Murcia, 2010. p. 50-51.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo, SP: Companhia das Letras: FAPESP, 2009. 608 p.

DE ASSIS, Ângelo Adriano Faria. **Criptojudáismo no feminino. Uma análise da Resistência judaica na Bahia Quinhentista a partir das fontes da I Visitação do Santo Ofício ao Brasil**. Revista Vértices, n. 9, p. 1-10, 2010.

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia**. Brasília, D. F.: Rio de Janeiro, RJ: Edunb, Jose Olympio, 1993. 358 p.

\_\_\_\_\_; BASSANEZI, Carla Silvia Beozzo. **História das mulheres no Brasil**, São Paulo: Contexto, 2007.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada**. São Paulo, SP: Companhia das letras, 1989.

DEPLAGNE, Luciana Eleonora de F. C. **A reescrita do mito das Amazonas na obra A Cidade das Damas de Christine de Pizan**. Anuário de Literatura, v. 18, p. 115- 2013.

DIAS, Maria Odila Leite da S. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1984;

DISNEY, Anthony R. **A decadência do império da pimenta: comércio português na Índia no início do séc. XVII**. Lisboa, Edições 70, 1981, p. 29-43.

DUBY, Georges. (org.) **Amor e sexualidade no Ocidente**. 2. ed. Lisboa: Terramar, 1998.

\_\_\_\_\_; PERROT, Michelle. FARGE, Arlette; DAVIS, Natalie Zemon. (dir). **História das Mulheres: Volume 3 - Do Renascimento à Idade Moderna**. Porto: Edições Afrontamento, 1994, 608 p.

**El placer de pecar y El afán de normar. Seminário de História de las Mentalidades**. Mexico: Editorial Joaquín Moritz, 1988.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial**. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, c1998. 432 p.

FEBVRE, Lucien Paul Victor; MOTA, Carlos Guilherme. **Lucien Febvre: história**. São Paulo, SP: Ática, 1978.

FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. (org.) **A Igreja no Brasil: Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011. 512 p.

FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. **Literatura moral e discursos jurídicos em torno dos «privilégios» femininos no século XVI em Portugal**. Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas, Porto, n° XVII, 2000.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; TAVARES, Mauro Dillmann. **“Remédios para amansar a fera”**: as regras para o bem viver e as orientações para os mal casados viverem em paz em um manual de devoção do século XVIII. Locus-Revista de História, v. 20, n. 1, 2014, p. 223-250.

FONSECA, Jorge. **Escravos e senhores na Lisboa Quinhentista**. Lisboa, Colibri, 2010. p. 17.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. [52. Ed.] São Paulo, Editora Global, 2013.

GAUDEMET, Jean. **Le mariage en Occident – Les Moeurs et le Droit**. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1987.

GOLDSCHMIDT, Eliana M. R. **Convivendo com o pecado na sociedade colonial paulista (1719-1822)**, São Paulo: Annablume, 1998.

\_\_\_\_\_. **Casamentos mistos: liberdade e escravidão em São Paulo colonial**. Annablume, 2004.

GONZAGA, João Bernardino. **A inquisição em seu mundo**. São Paulo: Saraiva, 1994.

GORENSTEIN, Lina. **A inquisição contra as mulheres: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII**. 2005.

GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro. (Coord.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares novos**. Universidade Católica Portuguesa, Lisboa. Centro de Estudos Religiosos, vol. 17, p. 166.

GOUVEIA, Jaime Ricardo Teixeira. **A quarta porta do inferno: a vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)**. Chiado Ed., 2015.

GRUZINSKI, Serge. **A águia e o dragão: Ambições europeias e mundialização no século XVI**. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. **Que horas são... Lá, no outro lado? América e Islã no limiar da época moderna**. Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2012. p. 138.

HESPANHA, António Manuel. **Direito luso-brasileiro no Antigo Régime**. Editora Fundação Boiteux, Florianópolis, 2005.

\_\_\_\_\_. **O estatuto jurídico da mulher na época da expansão**. Congresso Internacional, Nov./94 In. **O rosto feminino da expansão portuguesa**. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995, p. 53.

JANUÁRIO, Mayara Amanda. **“Dos clérigos que se casam, tendo ordens sacras”: o Santo Ofício português e os padres bigamos no Brasil setecentista**. Dissertação (mestrado) – Minas Gerais: Universidade Federal de São João del-Rei, 2013.

KAMEN, Henry A. **Early modern European society**. Londres e New York, Routledge, 2000.

KELLY, Joan. **Early Feminist Theory and the "Querelle des Femmes", 1400-1789**. Signs, v. 8, n. 1, p. 4-28, 1982.

LIMA, Lana Lage da Gama. **Mulheres, adúlteros e padres: história e moral na sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1987. 101 p.

LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. **A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário**. Editora Companhia das Letras, 2008, p. 162-165.

LIPINER, Elias. **Santa Inquisição, terror e linguagem**. Editora Documentário, 1977.

LOPES, Maria Antónia. **Protecção social em Portugal na Idade Moderna: guia de estudo e investigação**. Imprensa da Univ. de Coimbra, 2010.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da inquisição portuguesa: 1536-1821**. A Esfera dos Livros, 2013.

MATOS, Maria Izilda Santos de; SOIHET, Rachel (org.). **O corpo feminino em debate**. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

MATTOS, Yllan de; MUNIZ, Pollyanna G. Mendonça (orgs). **Inquisição & Justiça eclesiástica**. Jundiaí, Paco Editorial: 2013, p. 288-289.

MATTOSO, José. **A longa persistência da barregania**. As faces de Eva, 1(2), Lisboa, 1999.

\_\_\_\_\_.(org.) **História da vida privada em Portugal, vol. 2 – a Idade Moderna**. Lisboa: Temas & Debates, 2011, 526 p.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **O filho da escrava: Em torno da Lei do Ventre Livre**. Revista Brasileira de História, São Paulo, n. 16, p. 37-55, 1988.

\_\_\_\_\_. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. **Slave, Free and Freed Family Structures in Nineteenth Century Salvador, Bahia**. Luso-Brazilian Review, Vol. 25 (1988), p. 69–84.

MELO, Hildete Pereira; MARQUES, Teresa Cristina Novaes. **A partilha da riqueza na ordem patriarcal**. Revista de Economia Contemporânea, v. 5, n. 2, 2001.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Por Força da escravidão: concubinato de padres com escravas no Maranhão Setecentista**. Outros Tempos–Pesquisa em Foco-História, v. 3, n. 3, 2006.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **Casamento, celibato e reprodução social: a aristocracia portuguesa nos séculos XVII e XVIII**. Análise social, v. 28, n. 123/124, 1993. p. 923.

\_\_\_\_\_. **O crepúsculo dos grandes: a casa e o patrimônio da aristocracia em Portugal: 1750-1832**. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1998.



MORRIS, Paul; SAWYER, Deborah. **Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden**. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, nº 136, England, JSTO Press, 1992.

MOTT, Luiz Roberto de Barros. **Cotidiano e vivência religiosa: Entre a capela e o calundu**. In **História da vida privada no Brasil**, vol 1. Pgs. 155-220.

\_\_\_\_\_. **Bahia: inquisição & sociedade**. Salvador: EDUFBA, 2010. 294 p.

MURARO, Rose Marie. **Breve Introdução histórica** In KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras: Malleus maleficarum**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

MYSCOFSKI, Carole A. **Amazons, Wives, Nuns and Witches: Women and the Catholic Church in Colonial Brazil, 1500–1823**. Austin, University of Texas Press, 2013.

PACHECO, Moreno Laborda. **"A magoa de ver hir esquecendo...": escrita conventual feminina no Portugal do século XVII**. Salvador, tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2013, 291 p.

PAIVA, José Pedro de Matos. **Inquisição e Visitas Pastorais. Dois Mecanismos complementares de controle social?** In: Congresso Luso Brasileiro Sobre Inquisição, 1987, Lisboa. Anais... Lisboa: Universitária Editora, 1989.

\_\_\_\_\_. **Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

PALOMO, Federico. **«Disciplina christiana». Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna**”. Cuadernos de Historia Moderna (UCM-Madrid), 18, 1997.

\_\_\_\_\_. **A contra reforma em Portugal 1540-1700**. Livros Horizonte, Lisboa, 2006.

PIERONI, Geraldo Magela; DA VEIGA MERCER, José Luiz; OLIVEIRA, Solange Mendes. **História e Linguagem Análise de um processo Inquisitorial: A Bígama Maria Ferreira condenada pela Inquisição no Século XVII**. Paraná, Revista Travessias, vol. 6, nº 2, 2012.

PIERONI, Geraldo. **No Purgatório mas o olhar no Paraíso: o degredo inquisitorial para o Brasil - Colônia**. Revista Textos de História, Vol. 6 - n<sup>TM</sup> I e 2, 1998.

PINSKY, Carla Bassanezi. **Estudos de gênero e História Social**. Revista Estudos feministas, Florianópolis, vol. 17, nº 1, 2009, p. 159-189.

PROSPERI, Adriano. **Dar a alma: A história de um infanticídio**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho. **A arte da salvação: ascetismo no Portugal da Reforma Católica (1564-1700)**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos; OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Universidade Federal da Bahia - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. **Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do Século XIX**, 1998.

RUIZ, Betina dos Santos. **A retórica da mulher em polémicas de folhetos de Cordel do século XVIII: Os discursos apologéticos de Paula da Graça, Gertrudes Margarida de Jesus, L.D.P.G. e outros nomes (quase) anônimos**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2009, 101 p.

RUSSELL-WOOD, A.J.R. **Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)**. Portugal: DIFEL 82 – Difusão Editorial S.A, 1998.

\_\_\_\_\_. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Editora Record, 2005. 473 p.

\_\_\_\_\_. **Female and family in the economy and society of colonial Brazil**. In. Lavrin, Asunción. (ed.) *Latin American Women: historical Perspectives*. Westport, Conn., 1978.

\_\_\_\_\_. **Women and society in colonial Brazil**. *Journal of Latin American Studies*, v. 9, n. 01, p. 1-34, 1977.

SANTOS, Giovanna Aparecida Schittini dos. **Direito e gênero: Rui Gonçalves e o estatuto jurídico das mulheres em Portugal no Séc. XVI, 1521-1603**. Goiânia, Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, 2007.

SANTOS, Maria José Moutinho. **Perspectivas sobre a situação da mulher no século XVIII**. *Revista de História*, Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, nº 04, 1981, p 37-39.

SARTI, Raffaella. **Casa e família: Habitar, comer e vestir na Europa Moderna**. Lisboa. Editorial Estampa, 2001.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.p. 315.

SCOTT, Joan Walach. **A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem**. Florianópolis, SC: Mulheres, 2002.

\_\_\_\_\_. **“Gênero: uma categoria útil de análise histórica”**. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995.

SILVA, Edlene Oliveira. **As filhas de Eva: religião e relações de gênero na justiça medieval portuguesa.** Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 35-52, Apr. 2011.

SILVA, Gian Carlo de Melo. **Inquisição e Igreja Católica no Pernambuco colonial: os desvios morais contra o sagrado matrimônio.** Salvador, Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais, 2011.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. (coord.) **Sexualidade, família e religião na colonização do Brasil,** Lisboa, Livros Horizonte, 2001.

\_\_\_\_\_. **Donas e Plebeias na sociedade colonial.** Lisboa: Editorial Estampa, 2002.

\_\_\_\_\_. **Vida privada e cotidiano no Brasil: na época de D. Maria I e D. João VI.** Editorial Estampa, 1993.

\_\_\_\_\_. **Sistema de casamento no Brasil Colonial.** São Paulo: Edusp, 1984.

SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida; SILVA, Hugo R. (org.) **Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica.** Salvador, Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2016. 343 p.: il. – (Coleção Atlântica, vol. 1).

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular na Brasil colonial.** São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1986. 396 p.

STOLKE, Verena. **O enigma das interseções: classe, “raça”, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX.** Estudos feministas, v. 14, n. 1, p. 15-42, 2006.

TOMÁS, Júlia. **Ensaio sobre o imaginário marítimo dos portugueses.** CECS, Braga, 2013.

TOMÉ, Irene. **Representações femininas nas Ordenações Afonsinas.** In *As faces de Eva*, nº5, Lisboa: Edições Colibri – Universidade Nova de Lisboa, 2001, p. 117-132.

VAINFAS, Ronaldo. **A Problemática das Mentalidades e a Inquisição no Brasil Colonial.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n. 1, 1988. P. 167-173.

\_\_\_\_\_. **Confissões da Bahia.** São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1997. 362 p. (Retratos do Brasil).

\_\_\_\_\_. **História e sexualidade no Brasil.** Graal, 1986.

\_\_\_\_\_. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil.** Rio de Janeiro: Campus, 1989.

VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira. **Visões sobre as mulheres na sociedade ocidental.** Revista Ártemis, João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, nº 03, 2005.

VOLLENDORF, Lisa; KOSTROUN, Daniella J. **Women, Religion, and the Atlantic World (1600-1800)**. University of Toronto Press, 2009. 355 p.

**APÊNDICE 1**  
**PERFIL SOCIAL DAS BÍGAMAS DA INQUISIÇÃO DE LISBOA**

Nome	C <sup>1</sup>	D <sup>2</sup>	Data do processo	Local de nascimento	Local do delito	Data do delito	Cor/etnia	Estatuto Social	Idade	Sentenças
Helena Carvalha		X	1537	Lisboa	Lisboa	“Há onze anos pouco mais ou menos”	Branca	Cristã-velha	40	Auto de fé público de 19/03/1552, abjuração de leve suspeita na fé, pagamento das custas do processo.
Inês Nunes		X	1541	Lisboa	Lisboa	“Há dois anos”	Branca	Cristã-velha	Não consta	Auto de fé público de 16/02/1541, absolvida, seja solta, pagamento das custas do processo.
Guiomar Dias		X	1553	Fráguas, freguesia de Alcanede, termo de Santarém	Lisboa	“Há oito ou nove anos”	Branca	Cristã-velha	45	Auto de fé privado de 20/12/1553, abjuração de leve suspeita na fé, penitências espirituais, pagamento de dez cruzados para obras pias.
Margarida Rodrigues		X	1553	Oeiras, termo de Lisboa	Oeiras, termo de Lisboa	“Há um ano pouco mais ou menos”	Branca	Cristã-velha	Não consta	Não há sentença.
Isabel Pinta	X		1557	Lisboa	Lisboa	Não consta	Branca	Cristã-velha	Não consta	Auto de fé público de 23/04/1559, abjuração de leve suspeita na fé, cárcere a arbítrio, fazer vida marital com o primeiro marido, penitências espirituais, pagamento das custas do processo. Foi solta em 29 de Maio de 1559.

<sup>1</sup> C = Confessou

<sup>2</sup> D = Foi denunciada

Beatriz Mendes	X		1558	Lisboa	Amieira, termo de Abrantes	“Há dois ou três meses”	Branca	Cristã-velha	Não consta	Abjuração de leve, instrução na fé católica, cárcere a arbítrio, fazer vida marital com o primeiro marido, pagamento das custas do processo.
Valéria Luís	X		1558	Carnide, termo de Lisboa	Carnide, termo de Lisboa	“Há dois anos”	Branca	Cristã-velha	Não consta	Auto de fé de 23/04/1559, abjuração de leve, cárcere a arbítrio, instrução na fé católica, pagamento das custas do processo.
Maria Jorge		X	1558	Torres Novas, Santarém	Évora	“há quatorze anos”	Branca	Cristã-velha	Não consta	Auto de fé de 23/04/1559, abjuração de leve, cárcere a arbítrio, viver com o primeiro marido, pagamento das custas do processo.
Isabel Mendes	X		1558	Elvas	Sacavém	“Há ano e meio”	Branca	Cristã-velha	Não consta	Auto de fé de 23/04/1559, abjuração de leve, cárcere a arbítrio, voltar a viver com o seu primeiro marido, penas e penitências espirituais. Apelando à sua pobreza, foi solta em 30 de maio de 1559.
Filipa Lopes		X	1562	Faro	Lisboa	“há três anos”	Branca	Cristã-velha	Não consta	Auto de fé de 08/02/1562, abjuração de leve, 4 anos de cárcere, voltar a viver com o legítimo marido, não voltar ao lugar onde casou segunda vez, pagamento das custas do processo.

Leonor Rodrigues	X		1563	Sintra	Lisboa	“Há quatro anos pouco mais ou menos”	Branca	Cristã-velha	30	Auto de fé público de 21/12/1563, abjuração de leve, cárcere a arbítrio, instrução na fé católica, viver com o primeiro marido, pagamento das custas do processo.
Maria Pires	X		1566	Ribeira da Assanhada, termo de Montemor-o-Velho	Leiria	“Há três anos pouco mais ou menos”	Branca	Cristã-velha	40	Auto de fé de 09/03/1567, abjuração de leve, degredo por 5 anos para fora do seu bispado, viver com o seu legítimo marido, pagamento das custas do processo.
Madalena Esteves		X	1566	Galega de nação	Lisboa	“Há um ano”	Branca	Cristã-velha	40	Auto de fé 09/03/1567, abjuração de leve, 3 anos de cárcere, instrução na fé, degredo para sempre para fora deste arcebispado, que faça vida marital com seu legítimo marido. A ré foi solta a 20 de Junho de 1567.
Catarina Dias	X		1566	Lisboa	Lisboa	“Este teu ano passado”	Branca	Cristã-velha	30	Auto de fé de 1566, abjuração de leve, cárcere a arbítrio, instrução na fé católica, degredo perpétuo para fora do arcebispado de Lisboa, viver com o legítimo marido, não entrar nos lugares onde estivesse o segundo marido, pagamento das custas do processo.

Beatriz Gomes	X		1568	Lisboa	Lisboa	“Cinco ou seis anos”	Branca	Cristã-velha	18	Auto de fé de 14/11/1568, abjuração de leve, cárcere a arbítrio, pagamento das custas do processo, penitências espirituais.
Catarina Álvares de Araújo	X		1570	Guimarães	Lisboa	“há alguns dias”	Branca	Cristã-velha	34	Auto de fé de 11/03/1571, abjuração de leve suspeita na fé, degredo de 3 anos para fora do arcebispado, fazer vida com o primeiro marido, não voltar para o lugar onde viveu com o segundo marido, pagamento das custas do processo.
Catarina Dias		X	1576	Freguesia de São Cristovão, Lisboa	Freguesia de São Cristovão, Lisboa	Não consta	Branca	Cristã-velha	Não consta	Auto de fé de 19/07/1578, abjuração de leve, degredo para o Brasil por 5 anos, fazer vida com o primeiro marido, não entrar onde estiver o marido ilegítimo e nem lhe dirigir a palavra, instrução na fé católica, pagamento das custas do processo.
Catarina da Costa	X		1577	Penela - Portugal	Lisboa	“Há um ano”	Branca	Cristã-velha	34	Auto de fé de 16/03/1578, abjuração de leve suspeita na fé, 2 anos de cárcere no colégio da doutrina da fé, pagamento das custas do processo.
Catarina Moreno	X		1591	Nave Del Moral – Castela	Capitania de Pernambuco	“Havia seis anos pouco mais ou menos”	Branca	Cristã-velha	30	Auto de fé privado, abjuração de leve, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.



Antônia de Barros	X		1591	Benavente - Portugal	Capitania de Porto Seguro	“Há trinta e dois anos pouco mais ou menos”	Branca	Cristã-velha	60	Auto de fé privado, abjuração de leve, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Valéria de Figueredo		X	1592	Laula, Índia	Lisboa	“Cinco meses pouco mais ou menos”	índia oriental	cativa	40	Auto de fé de 25/02/1594, abjuração de leve suspeita na fé, ser açoitada no cárcere, que faça vida marital com seu legítimo marido, pagamento das custas do processo.
Isabel Soares		X	1593	Portugal	Capitania da Bahia	“há vinte e oito anos pouco mais ou menos”	Branca	Cristã-velha	52	Ir em paz, e pagamento das custas do processo.
Marta Fernandes	X		1593	Ilha de São Miguel	Capitania de Pernambuco	“há três anos”	Parda	Cristã velha	36	Auto de fé de 10/09/1595, abjuração de leve suspeita na fé, degredo por 4 anos para Angola, penitências espirituais, e pagamento das custas do processo.
Domingas Simões	X		1601	Vila de Crato	Santarém	“Um domingo ou dia santo depois da festa dos Reis, este próximo passado”	Branca	Cristã-velha	19	Não contém sentença.

Lucrecia do Couto		X	1604	Lisboa	Lisboa	Segundo casamento em 25 de janeiro de 1588. E o terceiro em 1597.	Branca	Cristã-velha	40	Auto de fé de 19/11/1606, abjuração de leve, degredo por 3 anos para o Brasil, fazer vida com o legítimo marido, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Ana Pereira – também conhecida como Druziana Fernandes		X	1605	Portalegre	Água de Moura, termo de Palmela	“no dia de nossa senhora da Purificação do ano de 1595”	Branca	Cristã-velha	47	Auto de fé de 19/11/1606, abjuração de leve suspeita na fé, degredo de 6 anos para o Brasil, penitências espirituais, pagamento das custas do processo, depois do degredo volta a viver com o legítimo marido.
Catarina Gonçalves		X	1607	Ponte da Barca	Freguesia de São Paulo, Lisboa	“Há um ano”	Branca	Cristã-velha	35	Auto de fé de 05/04/1609, abjuração de leve suspeita na fé, degredo para o Brasil por 5 anos, fazer vida marital com o legítimo marido, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Isabel Fernandes		X	1609	Castelo Branco	Salgueiro, termo da vila de Castelo Branco	Não consta	Branca	Cristã-velha	33	Auto de fé de 31/07/1611, abjuração de leve, degredada por 5 anos para o Brasil, fazer vida marital com o primeiro marido, penas e penitências espirituais e pagamento das custas do processo.
Margarida Dias		X	1615	Vila nova de Portimão, reino de Alagarve	Faro, reino de Algarve	Não consta	Branca	Cristã-velha	42	Auto de fé de 12/02/1617, abjuração de leve, degredo para fora de Portimão por 3 anos, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.

Antônia Fernandes "estrovenga"		X	1616	Vila de Setúbal	Vila de Setúbal	Não consta	Branca	Cristã-velha	60	Auto de fé de 12/02/1617, abjuração de leve, degredo por 6 anos para o Brasil, penas e penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Agostinha de Salazar – também conhecida Alfonsa de Arreça	X		1619	Madrid, Espanha	“em uma vila perto de Salamanca”	“setembro de 1615”	Branca	Cristã-velha	27	Auto de fé privado, abjuração de leve, sair do reino, penitências espirituais, advertida a não reincidir, pagamento das custas do processo.
Antônia João		X	1619	Lisboa	Lisboa	“há sete anos”	Branca	Cristã-velha	35	Auto de fé de 08/12/1621, abjuração de leve, degredada para o Brasil pelo período de 5 anos, penas e penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Leonor Seromenho – também conhecida Leonor de Moura	X		1620	Sesimbra	Freguesia de Santa Ana, Lisboa	“a 2 de abril de 1614”	Branca	Cristã-velha	28	Auto de fé de 10/01/1621, abjuração de leve, degredo para Castro Marim por 3 anos, instrução na fé católica, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Joana Ferreira		X	1621	Vila de Alenquer	Vila de Sacavém	“em 09 de janeiro de 1621”	Branca	Cristã-velha	27	Auto de fé de 08/12/1621, abjuração de leve, degredo para o Brasil por 5 anos, penitências espirituais e pagamento das custas do processo do processo.

Paula de Matos		X	1621	Vazielas, Guimarães	Lisboa	“a 4 de março de 1619”	Branca	Cristã-velha	45	Auto de fé privado, abjuração de leve, instrução na fé, penas e penitências espirituais e pagamento das custas do processo.
Catarina Rodrigues		X	1622	São Mamede, Ponte de Barca	Lisboa	“aos 8 de março de 1622”	Branca	Cristã-velha	30	Auto de fé privado, abjuração de leve, degredo por 3 anos para o Brasil, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Luisa Salgada		X	1623	Ponte da Barca, arcebispado de Braga	Lisboa	“em abril passado”	Branca	Cristã-velha	50	Não contém sentença
Domingas Garcia	X		1623	Vila de Setúbal	Vila de Setúbal	“há três anos”	Branca	Cristã-velha	30	Absolvida na instância do juízo.
Ana Lopes	X		1623	São Tiago, bispado de Viseu	Lisboa	“havia oito meses pouco mais ou menos”	Branca	Cristã-velha	50	Não contém sentença
Catarina de Oliveira		X	1631	São Martinho dos Coutos de Alcobaça	Lisboa	“em 27 de julho de 1628”	Branca	Cristã-velha	22	Auto de fé de 09/01/1633, abjuração de leve, degredo para o Brasil por 4 anos, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.

Maria Jorge também conhecida como Maria Vieira		X	1633	Ribeira do Olival, termo de Ourém	Vila de Viseu	“há sete anos”	Branca	Cristã-velha	50	Auto de fé de 20/05/1635, abjuração de leve, cárcere a arbítrio, degredo por 5 anos para o Brasil, penas e penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Francisca das Neves		X	1636	Manique, termo da vila de Cascais	Lisboa	“Em 1636”	Branca	Cristã-velha	30	Auto de fé de 11/10/1637, abjuração de leve, degredo de 5 anos para o Brasil, cárcere a arbítrio, instruída na fé católica, penas e penitências espirituais.
Antônia Fernandes		X	1638	Casal dos Foreiros, termo de Pedrogão Grande, bispado de Coimbra	Vila de Pedrogão	“Há um ano”	Branca	Cristã-velha	30	Auto de fé de 11/10/1637, abjuração de leve, degredo para o Brasil por 5 anos, cárcere a arbítrio dos inquisidores, instrução na fé católica, penitências espirituais, pagamento das custas do processo. Em 1639 foi comutado o degredo para um dos coutos do reino.
Catarina Lopes		X	1638	Milheiros	Corujeira termo de Torres Vedras	“Em 10 de fevereiro de 1634”	Branca	Cristã-velha	Não consta	Na Mesa foi ordenado que a ré fosse solta da prisão, admoestada a viver com o seu primeiro marido se estiver vivo, avisar a Mesa, pagamento das custas do processo.
Catarina Taveira		X	1639	Lisboa	Freguesia de São Jorge, Lisboa	“há dois anos”	Branca	Cristã-velha	40	A ré foi admoestada em forma e que viesse à Mesa todas as vezes que fosse chamada.

Maria da Costa		X	1642	Lisboa	Lisboa	“há quatro meses”	Branca	Cristã-velha	Não consta	Não contém sentença
Bárbara Dias		X	1644	Lisboa	Setúbal	“em 25 de novembro 1643”	Branca	Cristã-velha	37	Auto de fé de 10/07/1644, abjuração de leve, degredo por 5 anos para o Brasil, ser açoitada publicamente, pagamento das custas do processo.
Catarina Lopes		X	1646	freguesia de Santa Margarida, termo de Punhete	Corujeira, termo de Torres Vedras	“há três anos pouco mais ou menos”	Branca	Cristã-velha	40	Auto de fé de 03/03/1639, abjuração de leve, ser açoitado publicamente, degredo para o Brasil por 5 anos, cárcere a arbítrio dos inquisidores, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Ana Lourença		X	1647	Monsanto, Bispado da Guarda	Monsanto, Bispado da Guarda	“no ano passado de 1645”	Branca	Cristã-velha	26	Auto de fé de 15/12/1647, abjuração de leve suspeita na fé, açoitada pelas ruas públicas de Lisboa, degredo de 5 anos para o Brasil, cárcere a arbítrio, instruída na fé católica, penas e penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Luísa Coelha		X	1647	S. João das Lampas, termo de Sintra	Freguesia da Sé de Lisboa	“Em 19 de maio de 1644”	Branca	Cristã-velha	35	Auto de fé de 15/12/1647, abjuração de leve suspeita na fé, açoitada nas ruas públicas de Lisboa, degredo de 5 anos para o Brasil, cárcere a arbítrio, instruída na fé católica, penas e penitências espirituais.

Maria Álvares – a Abranteira		X	1649	Vila de Abrantes, Lisboa	Freguesia de Santa Maria da Graça, Setúbal	“há dois anos e meio para três anos”	Branca	Cristã-velha	40	Auto de fé de 10/07/1650 , abjuração de leve, açoitada publicamente, degredo para o Brasil por 5 anos, instrução na fé católica, penitências espirituais, pagamento das custas do processo. Em 1650, o degredo para o Brasil foi comutado para o reino do Algarve.
Catarina Pereira da Cunha		X	1650	Lisboa	Lisboa	“Em 15 de março de 1647”	Branca	Cristã-velha	Não consta	Não possui sentença
Isabel Simões		X	1651	Aveiro	Vila de Setúbal	“Aos 17 de maio de 1649”	Branca	Cristã-velha	35	Auto de fé de 01/12/1652, abjuração de leve, seja açoitada pelas ruas de Lisboa, degredo por 7 anos para o reino de Angola, cárcere a arbítrio, instrução na fé, penas e penitências espirituais, pagamento das custas do processo.

Isabel de Couto, também conhecida como Guiomar dos Santos, Serafina de Brito, ou Antônia de Brito		X	1654	Lisboa	Vila de Tancos	“aos 5 de maio de 1653”	Branca	Cristã-velha	26	Auto de fé de 11/10/1654, abjuração de leve, cárcere arbítrio, ser açoitada publicamente, degredo para o Brasil por 7 anos, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Lourença da Silva		X	1657	Lajem, freguesia de Oeiras, termo de Lisboa	Freguesia de Barcarena	Não consta	Branca	Cristã-velha	34	Auto de fé de 15/12/1658, abjuração de leve, degredo por 6 anos para o couto de Castro Marim, cárcere a arbítrio, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Maria Rodrigues	X		1657	Marinha Grande, termo de Leiria	Freguesia de Verride, termo de Montemor-o-Velho	“no último domingo de maio de 1656”	Branca	Cristã-velha	42	Auto de fé privado, abjuração de leve, degredo para o couto de Castro Marim por 6 anos, cárcere a arbítrio, instrução na fé católica, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.



Maria Gomes	X		1658	Lisboa	Lisboa	“há 22 anos”	Branca	Cristã-velha	45	Auto de fé privado, abjuração de leve, degredo para o couro de Castro Marim por 4 anos, instrução na fé católica, penitências espirituais, pagamento das custas do processo. Em 1660 o degredo para Castro Marim foi comutado para o Brasil.
Sebastiana da Silva		X	1660	Chileiros	Freguesia do Loreto, Lisboa	“aos 29 de dezembro de 1659”	Branca	Cristã-velha	40	Absolvida na instância do Juízo.
Ana de Oliveira de Carvalho		X	1660	Lisboa	Freguesia de Nossa senhora das Mercês, Lisboa	“aos 6 de maio de 1646”	Branca	Cristã-velha	40	Auto de fé de 17/09/1662, abjuração de leve, ser açoitada publicamente, degredo por 6 anos para o Brasil, cárcere a arbítrio, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Margarida Gonçalves		X	1662	Santo António do Tojal, termo de Lisboa	Lisboa	“há três anos”	Branca	Cristã-velha	40	Auto de fé de 17/09/1662, abjuração de leve, ser açoitada publicamente, degredo para o Brasil por 5 anos, cárcere a arbítrio, instrução na fé católica, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Luzia Afonso		X	1662	Proença-A-Velha	Vila de Saldanha-A-Nova	“em 29 de outubro de 1662”	Branca	Cristã-velha	Não consta	A ré permaneceu presa nos cárceres secretos do santo ofício. Não consta sentença final.

Madalena Francisca	X		1662	Lisboa	Lisboa	“há onze anos”	Branca	Cristã-velha	50	Auto de fé de 23/06/1664. Processo encerrado sem outras penas.
Brites Rodrigues		X	1663	Vila de Palmela	Vila de Palmela	“há cinco anos”	Branca	Cristã-velha	50	Não contém sentença.
Sebastiana Antunes		X	1665	freguesia dos Reis de Alvalade, termo de Lisboa	Freguesia de Santa Justa, Lisboa	“aos 18 de maio 1664”	Branca	Cristã-velha	50	Auto de fé privado, abjuração de leve, degredo para Castro Marim por 3 anos, cárcere a arbítrio dos inquisidores, instrução na fé católica, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Ana Francisca	X		1667	Vila da Atouguia da Baleia	Freguesia de Nossa Senhora da Graça, Palhares	“aos 21 de abril de 1664”	Branca	Cristã-velha	34	Não contém sentença.
Mariana Soares		X	1668	Lisboa	Lisboa	“aos 26 de maio de 1665”	Branca	Cristã-velha	30	Auto de fé de 21/06/1671, abjuração de leve, degredada para o couto de Castro Marim por 4 anos, cárcere a arbítrio, penitências espirituais, pagamento das custas do processo. Em 30/10/1671, a ré teve a comutação de pena do couto de Castro Marim para Mazagão. Em 1673, foi perdoado o degredo.

Maria de Mendonça		X	1669	lugar da Lamarosa, termo de Torres Novas	Lisboa	“em 31 de dezembro de 1667”	Branca	Cristã-velha	50	Auto de fé de 31/03/1669, abjuração de leve, açoitada publicamente, degredo para o Brasil por 5 anos, cárcere a arbítrio, instrução na fé católica, penitências espirituais, pagamento das custas. Em 1669 foi-lhe perdoada a pena de cárcere e cumpriria o tempo de degredo a que foi condenada.
Ana Gomes		X	1669	Veiga da Lila, termo de Chaves	Lisboa	“aos 21 de novembro de 1669”	Branca	Cristã-velha	26	Auto de fé de 21/06/1671, abjuração de leve, açoitada publicamente, degredo para o Brasil por 7 anos, cárcere a arbítrio, instrução na fé católica, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Maria Ferreira		X	1673	Freguesia de São Cristovão, Lisboa	Freguesia de São Cristovão, Lisboa	“aos 17 de novembro de 1670” depois casou-se outra vez “aos 15 de agosto de 1671”	Branca	Cristã-velha	50	Abjuração de leve, açoitada pelas ruas de Lisboa, 7 anos de degredo no Brasil, cárcere a arbítrio, penitências espirituais.
Maria da Silva	X		1674	Amoreira, termo Óbidos	Lisboa	“em agosto de 1672”	Branca	Cristã-velha	30	Não contém sentença.
Catarina de Almeida	X		1675	Lisboa	Lisboa	“em outubro de 1673”	Branca	Cristã-velha	45	Não contém sentença.

Isabel Jorge, também conhecida como Isabel Lopes		X	1684	Aldeia Nova do Cabo, termo da Covilhã, bispado da Guarda	Santiago de Castella	Não casou-se realmente uma segunda vez	Branca	Cristã-velha	40	Auto de fé privado, absolvida na instância do juízo, pagamento das custas do processo.
Inês Mendes de Andrade		X	1685	Capitania da Bahia	Bispado de Pernambuco	“há cinco anos pouco mais ou menos”	Cigana	Cristã-velha	23	Auto de fé privado, abjuração de leve, cárcere a arbítrio dos inquisidores, instrução na fé católica, penitências espirituais, degredo para a Bahia por 5 anos, pagamento das custas.
Isabel de Oliveira		X	1686	freguesia de S. Miguel do Anjo, Aveiro	Lisboa	“aos 26 de fevereiro de 1686”	Branca	Cristã-velha	30	Não contém sentença.
Catarina Rodrigues, também conhecida como Catarina da Silva		X	1687	Lisboa	Freguesia de São Tomé, Lisboa	“aos 15 de março de 1684”	Branca	Cristã-velha	30	Não contém sentença.

Francisca de Matos		X	1687	Santarém	Vila de Golegã	“oito anos pouco mais ou menos”	Branca	1/8 de cristã-nova	32	Auto de fé de 14/03/1688, abjuração de leve, ser açoitado publicamente, degredo para o Brasil por 5 anos, cárcere a arbítrio, instrução na fé católica, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Domingas da Rosa de Morais		X	1689	Paraíba, bispado de Pernambuco	Olinda, bispado de Pernambuco	“26 de abril de 1685”	Parda	Cristã-velha	30	Auto de fé privado, abjuração de leve, cárcere a arbítrio, ser açoitada publicamente, degredo por 5 anos para o Brasil, não voltar a Olinda, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Páscoa Vieira		X	1694	Massagano Angola	Capitania da Bahia	“aos 2 de maio de 1688”	Negra	Liberta	40	Auto de fé 22/12/1700, abjuração de leve, cárcere a arbítrio, degredo por 3 anos para Castro Marim, penas e penitências espirituais e pagamento das custas do processo.
Isabel Rodrigues		X	1694	Carneiro, termo de Amarante	Capitania da Bahia	“em julho de 1694”	Branca	Cristã-velha	40	Absolvida na instância do Juiz, solta da prisão, pagamento das custas do processo.

Joana Rodrigues		X	1695	Freguesia de Santo Amaro, arcebispado da Bahia	Freguesia de Santo Amaro de Itaparica, Vila do Camamu, arcebispado da Bahia	“há quatro anos pouco mais ou menos”	Branca	Cristã-velha	40	Auto de fé 14/11/1695, abjuração de leve, cárcere a arbítrio, penitências espirituais, pagamento das custas do processo, e degredo por 4 anos para o couro de Castro Marim.
Margarida Coelha		X	1696	Setúbal	Lisboa	“há dois anos pouco mais ou menos”	Branca	Cristã-velha	40	Auto de fé privado, abjuração de leve, cárcere a arbítrio, degredo por 4 anos para Castro Marim, penas e penitências espirituais e pagamento das custas do processo.
Ana Martins de Macedo		X	1699	Porto Calvo, capitania de Pernambuco	Vila do Recife, Capitania de Pernambuco	Não consta	Branca	Cristã-velha	50	Auto de fé privado, absolvida e pagamento das custas do processo.
Maria Coelha		X	1706	Ilha das Flores, Açores	Freguesia de São Julião, Lisboa	“aos 24 de janeiro de 1703”	Branca	Cristã-velha	40	Auto de fé de 30/06/1709, abjuração de leve, ser açoitada publicamente, degredo por 7 anos para Angola, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.

Maria da Encarnação		X	1708	Lisboa	Lisboa	“Há seis meses pouco mais ou menos”	Branca	Cristã-velha	40	Auto de fé de 30/06/1709, abjuração de leve, ser açoitada publicamente, degredo por 5 anos para Angola, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Catarina Pereira		X	1708	Freguesia de São Bartolomeu, termo da cidade da Bahia	Freguesia de São Bartolomeu, termo da cidade da Bahia	“há um ano pouco mais ou menos”	Branca	Cristã-velha	25	Auto de fé 30/06/1709, abjuração de leve, ser açoitada publicamente, degredo para Angola, por 5 anos, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Catarina Ferreira		X	1710	Lisboa	Lisboa	“Aos 2 de dezembro de 1708”	Branca	Cristã-velha	42	Auto de fé de 26/07/1711. Abjuração de leve, ser açoitada publicamente pelas ruas de Lisboa, degredo para o Brasil por 5 anos, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Inês do Espírito Santo	X		1713	Santarém	Santarém	“no dia de reis de 1713”	Branca	Cristã-velha	40	Não contém sentença.
Maria Viegas		X	1713	Louçã, Coimbra	Lisboa	“aos 16 de outubro de 1712”	Branca	Cristã-velha	32	Auto de fé de 16/02/1716. Confisco de bens, abjuração de leve, degredo por 5 anos para o Brasil, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.

Maria Martins		X	1716	Lisboa	Lisboa	“em Maio de 1716”	Branca	Cristã-velha	30	Auto de fé de 24/10/1717, abjuração de leve, ser açoitada publicamente, degredo por 5 anos para o Brasil, ser instruída na fé católica, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Antônia da Silva	X		1720	São Martinho de Frazão, bispado de Porto	Freguesia de São Lourenço de Carnide, termo de Lisboa	“há quatro anos”	Branca	Cristã-velha	40	Não contém sentença
Brásia Maria, também conhecida como Inês ou Isabel Maria		X	1723	Vila de Ficalho, termo de Serpa, arcebispado de Évora	Lisboa	“um dia do mês de outubro ou novembro de 1722”	Branca	Cristã-velha	21	Auto de fé de 10/10/1723 , abjuração de leve, degredo por 4 anos para o couto de Castro Marim, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Joana Ferreira		X	1724	Vila de Chamusca, Santarém	Vila de Chamusca, Santarém	“22 de março de 1711”	Branca	Cristã-velha	40	Não contém sentença.
Teresa da Silva	X		1728	Braga	Alfama, Lisboa	“no dia de Santo amaro do ano de 1728”	Branca	Cristã-velha	28	Auto de fé de 29/03/1730



Luisa Barbosa		X	1730	Santos, bispado do Rio de Janeiro	Minas Gerais	Não consta	Branca	Cristã-velha	Não consta	Não contém sentença.
Mônica Baptista, também conhecida como Angélica Maria	X		1731	Lisboa	Lisboa	“aos 25 de novembro de 1722”	Branca	Cristã-velha	37	Não contém sentença.
Antônia Francisca		X	1731	Torres Vedras	Lisboa	Não consta	Branca	Cristã-velha	34	Absolvida.
Vitória Maria, ou Josefa Teresa		X	1738	Vila de Montemor-o-novo, Évora	Lisboa	“Aos 26 de junho de 1738”	Branca	Cristã-velha	30	Auto de fé de 18/10/1739, abjuração de leve, açoitada publicamente, degredo por 5 anos para Angola, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Joana Cruz		X	1739	Esgueira, Aveiro, bispado de Coimbra	Rio de Janeiro	Não consta	Branca	Cristã-velha	45	Auto de fé de 04/11/1742, abjuração de leve, ser açoitada publicamente, degredo por 5 anos para Angola, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.

Bárbara Correia		X	1742	Taguate, São Paulo, bispado do Rio de Janeiro, Brasil	Vila de Nossa Senhora de Jacarei	“aos 7 de junho de 1727”	Branca	Cristã-velha	57	Auto de fé público, abjuração de leve, ser açoitada, degredo para Angola por 5 anos, pagamento das custas do processo. Faleceu no cárcere.
Lourença Correia Lapa		X	1744	Olinda, Bispado de Pernambuco	Bispado do Rio de Janeiro	Não consta	Negra	escrava	30	Auto de fé de 16/10/1746, abjuração de leve, açoitada publicamente, degredo para Castro Marim por 5 anos, instrução na fé católica, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Maria Simão		X	1744	Porto Calvo, Bispado de Pernambuco	Freguesia de Ipojuca, Bispado de Pernambuco	“aos 22 de abril de 1742”	Branca	Cristã-velha	36	Auto de fé de 16/11/1749, abjuração de leve, degredo por 4 anos para Castro Marim, instrução na fé católica, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Mariana Teresa		X	1745	Abrantes, Portugal	Freguesia de Santos, Abrantes, Portugal	Não consta	Branca	Cristã-velha	Não consta	Não contém sentença.

Leonor da Fonseca	X		1746	Faro, Algarve	Vila Lourinhã, Freguesia de Nossa Senhora da Anunciação	Não consta	Branca	Cristã-velha	30	Não contém sentença.
Joana da Assunção		X	1749	Freguesia de São Sebastião de Marau ou Caramú, arcebispado da Bahia	Sé Catedral de Salvador, Arcebispado da Bahia	“em 22 de janeiro de 1746”	Branca	Cristã-velha	Não consta	Não contém sentença.
Maria Vieira		X	1753	Relva, freguesia de Nossa Senhora das Neves, São Miguel, Açores	Lisboa	“em 6 de abril de 1744”	Branca	Cristã-velha	45	Não contém sentença.
Margarida Inácia		X	1753	Navarros, freguesia de São Martinho, Sintra	Lisboa	“em 2 de outubro de 1751”	Branca	Cristã-velha	35	Auto de fé de 19/05/1754, abjuração de leve, açoitada publicamente, degredo por 7 anos para Angola, instrução na fé católica, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.

Brízida Rodrigues		X	1754	Fundão, Castelo Branco	Lisboa	“aos 15 de março de 1747”	Branca	Cristã-velha	Não consta	Auto de fé de 25/09/1757, abjuração de leve, degredo por 4 anos para Castro Marim, cárcere a arbítrio, penitências espirituais.
Felícia Ana		X	1756	aldeia de Topaiús, Sertão do Rio Negro, Bispado do Grão Pará	Cidade de Belém, Bispado do Grão Pará	Não consta	Índia	Administrada	25	Auto de fé privado, instrução nos mistérios da fé, pagamento das custas do processo.
Maria Craveira – também chamada Ana Craveira ou Maria Tereza da Silva		X	1759	Manteiga, bispado da Guarda	Vila de Torres Vedras	“em 14 de julho de 1752”	Branca	Cristã-velha	35	Auto de fé de 23/12/1759, abjuração de leve suspeita na fé, degredada por 5 anos para Angola, pagamento das custas do processo.

Ana Luísa de Almeida – também chamada Ana Joaquina "a Gerúndia"		X	1759	Lamego	Lisboa	“há quatro meses”	Branca	Cristã-velha	33	Auto de fé de 23/12/1759, abjuração de leve, degredo por 4 anos para Castro Marim, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Domingas de Sequeira		X	1759	Angola	Vila Rica de Ouro Preto, bispado de Mariana	“aos 25 de agosto de 1755”	Negra	Liberta	Não consta	Não se proceda contra a ré, pagamento das custas do processo.
Apolónia Leite Gonçalves		X	1759	Vila Real do Bom Jesus de Cuiabá, Bispado de São Paulo	Freguesia de Nossa Senhora do Arraial de Santa Cruz, Bispado do Rio de Janeiro	“aos 18 de junho de 1749”	branca	Cristã-velha	Não consta	Não contém sentença.
Manuela de Salazar		X	1760	Cárceres, reino de Castela	Badajoz	“No ano de 1756”	branca	Cristã-velha	Não consta	Por despacho do promotor da Inquisição foram pedidas instruções às inquisições de Castela e do que resultar se lhe dê vista para requerer o que for justiça.

Rosaura		X	1762	Guarapé do Rio dos Solimões, Bispado do Pará	Fazenda das Religiosas de Nossa senhora das Mercês, cidade do Pará	Não consta	índia	Livre	Não consta	Severamente repreendida nesta mesa, e admoestada para que faça vida com seu primeiro marido
Teresa Josefa de Jesus		X	1762	Lisboa	Lisboa	“em 19 de janeiro de 1756”	branca	Cristã-velha	30	Sem sentença visto que a ré morreu antes do fim do processo.
Maria Teresa		X	1763	Maranhão	Ilha de Marajó	“aos 26 de dezembro de 1753”	mameluca	Livre	50	Em 13/06/1767, a ré faleceu no cárcere sem ter sido sentenciada.
Jerónima Maria		X	1763	freguesia de Beiral do Lima, termo de Ponte de Lima	Lisboa	“havia dois meses”	branca	Cristã-velha	39	Não deixar a cidade sem autorização da Mesa
Josefa Teresa Freire		X	1764	Elvas	Vila de Abrantes	“aos 18 de dezembro de 1763”	branca	Cristã-velha	30	Auto de fé privado, abjuração de leve, degredo por 3 anos para Braga, penas e penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Victorina Teodora	X		1764	Beja, Évora	Lisboa	“há seis ou sete anos”	branca	Cristã-velha	Não consta	Não contém sentença.

Florência Martins – também chamada Florência Perpétua		X	1766	vila de Tomás, Capitania de São José do Rio Negro, Grão-Pará	Poiares, Capitania de São José do Rio Negro, Grão-Pará	“em 5 de janeiro de 1766”	índia de nação Baré	Livre	28	Em 1768 foi ordenado que a ré fosse solta da prisão, mas asperamente repreendida e admoestada a viver com o seu primeiro marido.
Escolástica Benta		X	1771	Sertão do Rio Negro, bispado do Maranhão	São Domingos da Boavista, bispado do Pará	"Em 1766"	índia	Livre	55	Em 13/06/1767, a ré faleceu no cárcere sem ter sido sentenciada.
Margarida Martins de Sequeira		X	1774	Vila de Sorocaba, Bispado de São Paulo	Vila de Sorocaba, Bispado de São Paulo	“18 de junho de 1772”	branca	Cristã-velha	Não consta	Não contém sentença.
Inácia da Silva Moreira		X	1777	Recife, bispado de Pernambuco	Recife, bispado de Pernambuco	“aos 15 de fevereiro de 1763”	branca	Cristã-velha	44	Auto de fé de 06/06/1778, abjuração de leve, ser açoitado publicamente, degredo por 5 anos, instruída na fé católica, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Isabel Angola		X	1780	Angola	Freguesia de Serinhaém	“há quatro meses”	negra	liberta	60	Não contém sentença.

Maria Dias Murteira – também chamada Maria Alter		X	1781	Sarnadas, Vila Velha, bispado de Castelo Branco	Freguesia da Ajuda, Lisboa	“aos 28 dias do mês de setembro de 1769”	branca	Cristã-velha	50	Auto de fé de 07/05/1782, abjuração de leve, ser açoitada publicamente, degredo para a Casa de Correção, por 7 anos, penitências espirituais, pagamento das custas do processo.
Rosália Joaquina		X	1781	Freguesia do Senhor Bom Jesus, Cuiabá, Brasil	Santa cruz de La Sierra, Índias de Castela	Não consta	branca	Cristã-velha	Não consta	Não contém sentença.
Antônia Josefa de Jesus	X		1787	São Sebastião de D’arque, arcebispado de Braga	Freguesia de São Miguel de Alfama, Lisboa	“no ano de 1781”	branca	Cristã-velha	27	Foi libertada, pagar as custas do processo.
Joana Leitão também conhecida como Ana Luzia		X	1788	Freguesia de São Gonçalo dos Cocos, Pernambuco, Brasil	Freguesia de Sobral, Pernambuco Brasil	“aos 16 de fevereiro de 1784”	parda	Cristã-velha	Não consta	Não contém sentença.
Páscoa Maria		X	1789	Lisboa	Lisboa	“aos 30 de março de 1789”	branca	Cristã-velha	Não consta	Não contém sentença.



Ana Joaquina, também conhecida como Ana do Bom Sucesso		X	1790	Évora	Lisboa	“não há ainda doze meses que foram recebidos”	branca	Cristã-velha	Não consta	Não contém sentença.
Francisca Maghanny		X	1791	Irlanda	Segunda vez em Setúbal e terceira em Lisboa	Não consta	branca	Cristã-velha	Não consta	Não contém sentença.
Francisca Maria		X	1791	freguesia de São Bento	Freguesia de São Gonçalo do Uma	“ou no ano de 1788 ou no de 1790”	branca	Cristã-velha	Não consta	A ré fugiu do cárcere e o processo terminou sem sentença.
Antônia Margarida	X		1792	Benavente, arcebispado de Évora	Lisboa	“em 18 de julho de 1791”	Branca	Cristã-velha	29	Não contém sentença.
Maria da Lapa	X		1797	Lisboa	Freguesia de São Julião, Lisboa	“Há oito para nove anos”	branca	Cristã-velha	40	Auto de fé de 20/10/1748, pagamento das custas, penas e penitências espirituais. Absolvida das culpas.

Antônia Maria		X	1800	freguesia de Tourais, comarca da Guarda, bispado de Coimbra	Lisboa	“09 de maio deste ano de 1800”	branca	Cristã-velha	Não consta	Absolvida.
Angélica Maria Rosa		X	1800	Lisboa	Freguesia de São Miguel da Alfama, Lisboa	“aos 21 de julho de 1800”	branca	Cristã-velha	35	Auto de fé de privado, abjuração de leve suspeita na fé, ser açoitada pelas ruas da cidade, degredo por tempo de 6 anos para a Casa da Correção, pagamento das custas do processo.
Maria José		X	1802	Vale de Prazeres	Ribeira, vila de Castelo Novo	“aos 15 de setembro de 1801”	branca	Cristã-velha	Não consta	Não contém sentença.
Micaela Rosa dos Anjos	X		1802	freguesia de Nossa Senhora da Encarnação, Olhalvo, termo de Alenquer	Lisboa	“aos 10 de maio de 1800”	branca	Cristã-velha	35	Auto de fé privado, abjuração de leve, penitências espirituais compatíveis com o segredo de suas culpas, pagamento das custas do processo.

Maria Gonçalves Ferrete – também conhecida como Maria Simplícia das Neves		X	1811	Peraboa, Caria, arciprestado da Covilhã, bispado da Guarda	Lisboa	Não consta	branca	Cristã-velha	30	Auto de fé privado, abjuração de leve, degredo por 6 anos para a Rua da Cordoaria, penas e penitências espirituais, pagamento das custas do processo. A pena de degredo foi comutada para a vila de Castro Marim em 06/05/1818.
Catarina Ramires		X	1818	Estremadura de Castela	Badajoz	“em 9 de dezembro de 1809”	branca	Cristã-velha	Não consta	Não contém sentença.