



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

THIAGO MELO DE SOUZA

Mulheres bígamas e Inquisição no Recôncavo da Bahia colonial:
casar e casar novamente (1695-1709)

LINHA DE PESQUISA: SOCIEDADE, RELAÇÕES DE PODER E REGIÃO

Salvador, Abril de 2017



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

THIAGO MELO DE SOUZA

**Mulheres bígamas e Inquisição no Recôncavo da Bahia colonial:
casar e casar novamente (1695-1709)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social, Faculdade de Filosofia E Ciência Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do grau de mestre em História

Orientador: Dr. Marcelo Pereira Lima

Linha de Pesquisa: Sociedade Poder e Região

Salvador, Abril de 2017

THIAGO MELO DE SOUZA

Mulheres bígamas e Inquisição no Recôncavo da Bahia colonial:
casar e casar novamente (1695-1709)

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Pereira Lima
(Orientador – História/UFBA)

Prof.^a. Dr.^a Ana Paula Medicci
(História/UFBA)

Prof. Dr. Marco Antônio Nunes da Silva
(História/UFRB)

AGRADECIMENTOS

À minha família, sendo um agradecimento especial para minha mãe **Rosimeire**, para meu pai **Gerson** e meu irmão **Rodrigo**, pessoas que eu sei que posso contar sempre nessa vida. À Minha avó materna **Dona Gedalva**, que mesmo sem entender muito bem o que eu estava fazendo aqui em Salvador sempre me apoiou e é uma das principais responsáveis por eu estar aqui escrevendo esses agradecimentos.

À Meu casal de tios historiadores, **Nubia Lafaiete** e **Antônio Jorge Godi**, pelo apoio fundamental no início desta trajetória, assim como no decorrer dela.

À minha companheira **Amanda**, presente em todos os momentos desde a graduação. É uma pessoa para quem eu dispenso um sentimento muito bonito e me orgulho disso. À minha sogra **Ivana Maria**, pela força inenarrável simplificando nossas vidas.

Aos meus Orientadores, professor **Marcelo Lima** e professor **Marco Antônio**, sem vocês não seria possível nada disso.

Aos meus amigos, pelos momentos que me fazem perceber que basta sentar e “trocar uma ideia”. Nesse grupo, um agradecimento especial para **Alexandre Gomes**, meu irmão que a vida me deu no ensino médio. A **Rafael Casais**, pessoa que nesse últimos três ano me proporcionou longas horas de conversas. A **Gimerson Roque**, com quem dou muitas gargalhadas em nossas “resenhas”, ironizando a vida e o comportamento humano. À **Larisse Brito**, uma tucanense que conheci durante a graduação em cachoeira e foi uma das pessoas me deu muita força durante o processo seletivo do mestrado.

Agradeço à FAPESB pelo apoio financeiro no desenvolvimento da pesquisa.

Resumo

Esta dissertação analisa a prática da bigamia feminina no Recôncavo da Bahia, a partir de dois casos de mulheres que foram processadas pelo Tribunal da Inquisição, sendo os casos de Joana Rodrigues e Catarina Pereira. A primeira natural da Freguesia de Santo Amaro de Itaparica e a segunda da Freguesia de São Bartolomeu de Itaparica. Com isso, buscamos perceber como o matrimônio foi normatizado entre os sacramentos depois do concílio de Trento e como essas normas se fizeram presentes na América Portuguesa. Dessa forma, observamos como os códigos legislativos e regimentais (re)produzem hierarquias e assimetrias de gênero. Junto a isso, analisamos como o delito foi enquadrado pelo Tribunal de Santo Ofício e como o mesmo combateu essa prática em meio às disputas jurisdicionais, uma vez que essa transgressão tinha foro misto e era partilhado pelas justiças civis, eclesiásticas e inquisitoriais.

Palavras-chave: Concílio de Trento, Matrimônio, Bigamia, Inquisição

Abstract

This dissertation analyzes the practice of female bigamy in the Recôncavo da Bahia, based on two cases of women who were prosecuted by the Inquisition Court, with the cases of Joana Rodrigues and Catarina Pereira. The first natural of the Parish of Santo Amaro de Itaparica and the second of the Parish of St. Bartholomew of Itaparica. With this, we seek to understand how marriage was normalized between the sacrament after the Council of Trent and how these norms became present in Portuguese America. In this way, we observe how legislative and regimental codes (re) produce hierarchies and gender asymmetries. Along with this, we analyze how the crime was framed by the Court of Holy Office and how it fought this practice amid the jurisdictional disputes, since this transgression had a mixed forum and was shared by civil, ecclesiastical and inquisitorial justice.

Key-word: Council of Trent, Marriage, Bigamy, Inquisition

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
CAPITULO I - O CONCILIO DE TRENTO E A REFORMA DO MATRIMÔNIO: NORMAS, PRÁTICAS E EFETIVIDADES.....	16
1.1 As sessões de Trento e o casamento.....	17
1.2 O matrimônio como um sacramento.....	23
1.2Os ideais tridentinos e sua efetividade na colônia portuguesa.....	35
1.2.1 O Arcebispado da Bahia: “em favor do culto divino e salvação das almas” ..	37
CAPÍTULO II - O SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO: BIGAMIA, NORMAS, JURISDIÇÕES E CONFLITOS.....	46
Tribunal da Inquisição: estabelecimento e práticas inquisitoriais	
A bigamia na ótica inquisitorial.....	48
A Colônia e o movimento religioso transatlântico.....	58
A primeira visitação: pompa e arbitrariedade.....	61
CAPÍTULO 3 - A BIGAMIA FEMININA NA BAHIA COLONIAL: DUAS MULHERES DO RECÔNCAVO.....	68
Belas, recatadas, do lar ou de “qualquer qualidade”: A presença feminina na América portuguesa.....	69
A ambiguidade do matrimônio no contexto colonial: A bigamia no Recôncavo colonial e a perseguição inquisitorial.....	73
Duas identidades, dois matrimônios: Joana Rodrigues ou Antônia de Oliveira?...	77
Dirimente, impediente, válido ou nulo: o caso de Catarina Pereira.....	83
REFERÊNCIAS	101

Introdução

Entre o final do século XVII e no início do XVIII, no Recôncavo da Bahia, foram acusadas e passaram pelo Tribunal Inquisitorial do Santo Ofício de Lisboa, Joana Rodrigues¹ e Catarina Pereira², por se casarem duas vezes, em vida dos seus primeiros cônjuges, tornando-se assim bígamas. Seus processos, encontrados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, nos permitem analisar de uma parcela do comportamento humano que fez parte da história colonial do Brasil. Contar a história dessas mulheres é compreender os fios que tecem essa complexa teia social na qual estavam inseridas e as relações com as instituições que produziram esses registros.

Quando uma pessoa, cristã batizada, se casava pela segunda vez, sem que seu primeiro matrimônio tivesse sido anulado ou seu cônjuge tenha falecido, estava dessa forma cometendo um delito por transgredir o sacramento do matrimônio, ou seja, bigamia. Delito este que era perseguido pelas justiças civil, eclesiástica e inquisitorial. Sendo que a inquisição só passa a ter jurisdição em relação a bigamia em 1612. Não obstante, o Santo Ofício jugou alguns casos antes dessa data. Vale ressaltar que o crime já aparecia no Monitório do Inquisidor Geral do D, Frei Diogo da Silva, em 1536.

De acordo com Michelle Assumpção,

Em se tratando, especialmente da bigamia, é mister esclarecer que dentre todas as uniões ilícitas entre um homem e uma mulher, ela era considerada a mais grave ofensa ao sacramento do matrimônio. Afinal, fornicários, adúlteros e concubinários transgrediam o sacramento divino e até eram passíveis de punição pela justiça civil e eclesiástica, mas tais indivíduos não envolviam e enganavam ministros da igreja, bem como toda a comunidade. Os bígamos ao contrário, além de burlar as determinações régias e canônicas ludibriavam padres, vizinhos e, muitas vezes, os cônjuges e seus familiares, fraudando o próprio sacramento do matrimônio.³

Sendo assim, os bígamos eram acusados de “sentir mal do sacramento”, pois o mesmo era indissolúvel, além de representar a própria união com Cristo. Isso fazia desses indivíduos “suspeitos na fé”, e, por isso, precisavam ser julgados pelo Santo

1ANTT, **Inquisição de Lisboa**, proc. 4602.

2ANTT, **Inquisição de Lisboa**, proc. 1002.

³ASSUNÇÃO, Truguilho Michele. **Transgressores do matrimônio**: bigamia e Inquisição no Brasil colonial. 2010 f. 112. Dissertação (Mestrado). Programa em Pós-Graduação em história Social. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. São Gonçalo. 2010. p. 51-52.

Ofício. As punições para quem cometia esse crime eram pesadas e variavam de acordo com o gênero e a posição social de cada um. Se fosse nobre, a pena poderia ser a de degredo para África ou para o Brasil, mas se a pessoa fosse das esferas sociais mais baixas poderia ser degredado para as mesmas regiões ou para as galés, nos casos dos homens, além dos açoites em via pública.

Em 1591, podemos considerar que ocorreu o momento inaugural da presença da inquisição no Brasil. Tendo à frente o visitador Heitor Furtado de Mendonça, no período em que a visitação chegou ao Brasil, a Instituição já havia ampliado seu leque das heresias e, principalmente depois do concílio tridentino, o Santo Ofício passou a se preocupar não só com a ameaça protestante, mas também com a obediência aos dogmas e leis canônicas estabelecidos pela Igreja católica. Delitos contra a moral cristã também foram alvo dos inquisidores: sodomia, fornicação, bestialidade e bigamia foram motivos de processos que envolvia os colonos da América portuguesa

Os estudos acerca da bigamia apontam principalmente as camadas mais populares como protagonistas de tais desvios. Os casos compreendem um universo numérico majoritariamente de homens e mulheres pobres. Dessa forma, dentro do grupo de homens ou dentro do grupo de mulheres, os bígamos pertenciam às esferas sociais mais humildes e geralmente tinham funções simples.

Quando tratamos de questões mais teórico-metodológicas, a micro-história, assim como a chamada Nova História Cultural ou das Mentalidades, sempre esteve muito próxima da antropologia. Mesmo sendo desenvolvida por historiadores, as correntes antropológicas se fizeram presentes. No caso da história das mentalidades, o conceito de “pensamento pré-lógico” ou de “mentalidade primitiva”, desenvolvido por Henry Lévy-Bruhl, “marcou profundamente a obra de Lucien Febvre, nas décadas de 1930 e 1940, e de muitos historiadores franceses dedicados a mentalidades”.⁴ O estruturalismo de Claude Lévi-Strauss influenciou, nas décadas de 1950 e 1960, a historiografia francesa, utilizando o conceito “estrutura” atrelado às relações do homem com o meio, como fez Fernand Braudel.⁵

Na micro-história, campo que dá suporte teórico ao presente trabalho, nenhuma das duas correntes antropológicas se fez atuante como a antropologia interpretativa de

4VAINFAS, **Os protagonistas anônimos da História: micro-história**. Rio de Janeiro: Campus, 2002. p. 121.

⁵Idem.

Clifford Geertz, depois da publicação de *A interpretação das culturas*⁶ em 1973. De fato, a antropologia hermenêutica e a análise micro-histórica têm muitos pontos em comum. O historiador Giovanni Levi, um dos pioneiros na análise micro-histórica, admite que “a antropologia interpretativa e a micro-história têm tanto em comum, quanto têm a história e a antropologia em geral”.⁷ Porém, Levi tem suas restrições no tocante ao relativismo cultural, e ao pouco caso que Geertz vem a fazer em relação às teorias explicativas. O autor também ressalta duas diferenças primordiais que mostram onde esses campos se afastam: primeiro, no que diz respeito à forma da antropologia de homogeneizar os sinais e símbolos públicos; segundo, na forma como “a micro-história não rejeitou a consideração de diferenciação social da mesma maneira que a antropologia interpretativa, mas a considera essencial para ser uma interpretação tão formal quanto possível das ações do comportamento, das estruturas, dos papéis e dos relacionamentos sociais”.⁸

Nesse sentido, fica explícito que a antropologia interpretativa e a perspectiva micro analítica não são campos sinônimos. No entanto, Vainfas nos diz o seguinte: “não resta a menor dúvida, a meu ver, que se a micro-história exprime algum tipo de história antropológica, a antropologia em causa parece ser a geertziana”.⁹ Desta forma, o antropólogo propõe que o “objetivo é tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados; apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas”¹⁰

Do ponto de vista metodológico, para análise das fontes inquisitoriais, o historiador precisa estar atento para alguns riscos inerentes a esse tipo de pesquisa, pois em se tratando de documentos produzidos pelas instituições oficiais, a interpretação dos diálogos precisar passar por uma filtragem interpretativa que almeje perceber as informações implícitas e explícitas contidas nesses documentos. Até bem pouco tempo, e atualmente em escala menor, os registros históricos de pessoas comuns foram quase sempre orais. Sendo assim, os historiadores, impossibilitados de dialogar com pessoas humildes de séculos passados, precisavam recorrer a documentos escritos “que são

6GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1989.

7LEVI, Geovanni. “**Sobre a micro-história**”. In: BURKE, P. (org.). *A escrita da História*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, p. 144.

8 Ibidem. p. 151-152.

9 VAINFAS, op. cit., p. 125.

¹⁰GEERTZ, Cliford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC. 2008. p. 20.

duplamente indireta: por serem escritas e, em geral, de autoria de indivíduos, uns mais outros menos, abertamente ligados a cultura dominante.”¹¹

Neste sentido, o historiador Carlo Ginzburg destaca o valor etnográfico dessas fontes fazendo uma analogia entre os inquisidores e os antropólogos, não deixando de apontar as ambiguidades da comparação. E em relação à leitura dos processos, o historiador italiano recomenda o seguinte:

Eles devem ser lidos como produtos de uma inter-relação peculiar, claramente desequilibrada. No sentido de decifrá-los, devemos aprender a captar, por baixo da superfície uniforme do texto, uma interação sutil de ameaças e temores, de ataques e recuos. Devemos aprender a desenredar os diferentes fios que formam o tecido factual desses diálogos.¹²

Peter Burke reforça essa colocação afirmando que há alguns riscos na interpretação nos diálogos entre o inquisidor e o acusado exemplificando que o historiador se depara com um documento no qual “o inquisidor que podia ser novo na região, provavelmente falava uma forma padronizada do vernáculo, enquanto o acusado respondia em dialeto.” Sendo assim, poderia ocorrer muitos mal-entendidos, além de que, esses diálogos entre desiguais na maioria das vezes fazia com que o acusado buscasse formas de tentar entender o que se queria e não responder aquilo que realmente pensava. O autor nos diz que “a situação era como uma paródia das entrevistas que os antropólogos modernos fazem aos seus informantes em campo [...] em outras palavras, o acusado podia dizer aos inquisidores aquilo que eles esperavam ouvir”.¹³

O historiador Robert Darnton apreciou bastante o diálogo entre a história e a antropologia. Para esse autor, o historiador etnográfico deve se preocupar com a forma como as pessoas comuns compreendiam o mundo. Desta forma, “tenta descobrir sua cosmologia, mostrar como organizavam a realidade em suas mentes e a expressavam em seu comportamento.”¹⁴ Em nosso estudo estamos consoantes com Jaques Revel, quando o mesmo nos diz em relação a micro análise: “trata de objetos de tamanhos incondicionalmente reduzido. Mas nada impede que trate em breve de outras áreas,

¹¹GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um meleiro perseguido pela inquisição. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.13.

¹²GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. Tradução de Rosa Freire D’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 287.

¹³BURKE, Peter, **Cultura popular na idade moderna**: Europa 1500-1800. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia as Letras, 2010. p. 144-145.

¹⁴DARTON, Robert. **O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa**. Tradução de Sônia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 13-14.

outras dimensões da pesquisa histórica.”¹⁵ Sendo assim, é possível observar o vivido, muitas vezes não notado por outras abordagens historiográficas, ou seja, notando em meio os fios dessa rede, como esse vivido se articula.¹⁶

Apesar de todas as ressalvas inerentes a documentação inquisitorial, os delitos denunciados ou confessados eram registrados e minuciosamente anotados, e isso favoreceu para o arquivamento de um conjunto de detalhes da vida cotidiana dos réus, seus hábitos e pormenores que não são facilmente documentados, mas que aparecem nesses documentos fornecendo uma riqueza de detalhes. É a partir da análise dessas informações que pretendemos extrair registros sobre os demais aspectos da vida colonial de uma mulher bígama do Recôncavo da Bahia.

Entre os dados que as fontes nos fornecem, é possível observar seus relacionamentos pessoais na comunidade em que viviam; observa-se também sua participação na vida religiosa católica, além de informações referentes ao vestuário, relações parentais, e, obviamente, informações sobre o delito no qual elas foram enquadradas. A historiadora Lina Gorenstein, estudando a inquisição contra as mulheres cristãs-novas processadas por judaísmo, fez a seguinte colocação em relação aos processos inquisitoriais:

Essas são fontes privilegiadas para o estudo da história das mulheres, por serem dos poucos documentos do período colonial onde a fala das mulheres foi registrada. Encontram-se nesses processos suas atividades econômicas, os parentes, amigos, vizinhos, inimigos, conflitos familiares, enfim informações que permitem uma análise do papel da mulher cristã-nova no passado colonial brasileiro.¹⁷

As fontes inquisitoriais têm sido muito útil no sentido de contribuir para essas abordagens do feminino, pois abre um leque muito grande de possibilidades de narrativas. O mérito das documentações inquisitoriais encontra-se na evidência, mesmo levando em consideração todo o contexto de desigualdade que o tribunal do Santo Ofício proporcionava, principalmente dos personagens que não ocupavam grandes postos na sociedade.

¹⁵REVEL, Jaques. Prefácio. In: LEVI, Giovanni. **A herança imaterial: a trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII**. Tradução de Cynthia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000. p. 22.

¹⁶Idem.

¹⁷GORENSTEIN, L. **A inquisição contra as mulheres. Rio de Janeiro Séc. XVII-XVIII**. São Paulo: Humanitas. FAPESP. 2001,p. 27.

A história das mulheres, juntamente com o movimento feminista, foi de fundamental importância para lançar luz nas ambiguidades que a inclusão das mulheres como sujeito universal trazia consigo. Reivindicar a inclusão das mulheres como sujeitos históricos era também apontar lacunas na disciplina, que assim se mostrava incompleta, e que os historiadores estavam longe de uma esperada totalidade histórica.

A categoria “Mulher” passou a ser vista com um caráter universal, levando a crer que havia uma homogeneidade essencialista do sujeito feminino. Esse discurso universalista trouxe um antagonismo entre homens e mulheres, favorecendo o movimento feminista na disseminação e mobilização política. No entanto, surgiu uma tensão dentro do movimento e da disciplina, no momento em que se passou a questionar a totalidade atribuída à categoria “Mulher”. O enfoque nas diferenças mostrou que existia uma dissociação na identidade coletiva quando contrastada com classe, raça, sexualidade, etnia, religião etc.

É no bojo dessa efervescência teórica que a inter-relação entre o micro e o macro permitiu uma abordagem que dá conta de peculiaridades do cotidiano e dos agentes sociais, não notado nas abordagens mais globais. O surgimento da história cultural fomentou as pesquisas que abordavam o feminino, dialogando com outras disciplinas, entre elas, a antropologia, principalmente a antropologia interpretativa pensada por Clifford Geertz.

Até 1970, as abordagens em torno das mulheres se dava de duas formas: a primeira, buscava ressaltar a mulher oprimida e dominada, não levando em consideração o protagonismo das mulheres enquanto sujeitos sociais ativos e participantes das mudanças e manutenção da ordem social. A segunda, abordava as mulheres numa perspectiva que as colocavam como subversiva, no sentido de buscarem táticas para burlar a normatividade vigente em seu contexto. De acordo com Rachel Soihert,

Surge daí a importância de enfoques que permitam superar a dicotomia entre a vitimização ou os sucessos femininos, buscando-se visualizar toda a complexidade de sua atuação. Assim, torna-se fundamental uma ampliação das concepções habituais de poder, para o que cabe lembrar a importância das contribuições de Michel Foucault.¹⁸

¹⁸SOIHERT, Rachel. História das Mulheres. In: Cardoso, Ciro Flamarion Santana; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da História**. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus. 1997.

É também na década de 1970, que o termo Gênero aparece para questionar as diferenças sexuais, contidas no determinismo biológico subjacente em termos como “sexo” ou “diferenças sexuais”. O Gênero busca ressaltar que não se pode abordar homens e mulheres de maneira completamente separadas, uma vez que são relacionais. Sendo assim, o termo permite indicar as construções sociais e os discursos atribuídos aos papéis sociais de homens e mulheres. Nesse sentido, Guacira Lopes Louro nos diz que,

É necessário demonstrar que não são propriamente as características sexuais, mas é a forma como essas características são representadas ou valorizadas, aquilo que se diz ou se pensa sobre elas que vai constituir, efetivamente, o que é feminino ou masculino em uma dada sociedade e em um dado momento histórico. Para que se compreenda o lugar e as relações de homens e mulheres numa sociedade importa observar não exatamente seus sexos, mas sim tudo que socialmente se construiu sobre os sexos. O debate vai constituir, então, através de uma nova linguagem, na qual gênero será um conceito fundamental.¹⁹

Tomando como base teórica a proposta de Joan Scott, compreendemos o gênero subdividido em duas partes. Sendo elas: o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseados nas diferenças percebidas entre os sexos; e, o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder.

Os estudos de gênero intercalado à história das mulheres contribui para que possamos romper as barreiras que silencia e oculta o passado feminino. Para isso, faz-se necessário usar da criatividade e imaginação para buscar nos mais diversos meios, a ação feminina nos múltiplos âmbitos sociais.

A contribuição dos estudos de gênero para a historiografia contemporânea é inquestionável. Além de lançar luz sobre um passado silenciado e negligenciado, tem favorecido para o surgimento de questões e reflexões metodológicas importantes para as mais diferentes abordagens.

Dessa forma, esse trabalho busca perceber se/e como o gênero afeta nos códigos legislativo, civil e eclesiástico, e na maneira de atuação do Santo Ofício em relação a bigamia a partir dos regimentos, criando ou reproduzindo simetrias, assimetrias e hierarquias entre os sexos a depender do contexto e da circunstância. Recorrentemente, podemos perceber nas legislações e regimentos que normatizam e reproduzem normas

¹⁹LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: Uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. p. 22.

em relação ao matrimônio poderia, a depender da concepção do sujeito, interferir na forma de julgamento e/ou na aplicação da pena entre os sujeitos.

O primeiro capítulo, intitulado *O Concílio de Trento e a reforma do Matrimônio: normas, práticas e efetividades*, traz questões em torno da reforma do matrimônio na atas do concílio tridentino, mostrando como ocorreu o processo de sacramentalização do matrimônio no bojo da contrarreforma religiosa. A partir disso, pensar como os ideais tridentinos foram impostos em Portugal através dos sínodos e textos extraoficiais e como ressoaram na colônia americana através dos mais variados mecanismos. Ainda nessa sessão, traremos aspectos da organização institucional católica no território colonial, pensando como se deu essa configuração, a efetividade e a relação entre a igreja e o Estado a partir dos laços do padroado.

A segundo capítulo leva o título O Santo Ofício da Inquisição: *bigamia, normas, jurisdições e conflitos*, neste será discutido como ocorreu a criação do tribunal inquisitorial português e seus meios de atuação. Pensando a partir disso como se configurou a jurisdição do tribunal para tratar de heresias e delitos morais, ressaltando as disputas e conflitos entre as jurisdições civis, eclesiásticas e inquisitoriais para tratar os casos de bigamia e a justificativa para a exclusividade do Santo Ofício por perceber os bígamos enquanto suspeitos na fé, observando como o delito era percebido pela ótica inquisitorial. Ainda nessa sessão, abordaremos o modo de atuação da instituição inquisitorial na colônia americana explorando aspectos do mecanismo das visitas com ênfase na primeira visita, encabeçada por Heitor Furtado de Mendonça, e como a bigamia já era combatida desde esse período, ainda que o tribunal português não tivesse oficialmente jurisdição para combater esse delito.

Por último, o terceiro capítulo vai tratar de dois processos de bigamia feminina no Recôncavo, essa sessão foi intitulada como *A bigamia feminina na Bahia colonial: duas mulheres do Recôncavo*, neste trecho será abordada de forma microanalítica os casos de Joana Rodrigues e Catarina Pereira, buscando perceber e comparar como o santo ofício julgou e puniu os dois casos, não deixando de levar em consideração as particularidades de cada caso e as táticas dessas mulheres ao tentar praticar o delito sem que fossem descobertas. Dessa forma, perceber aspectos da vida conjugal dessas mulheres do Recôncavo, sua religiosidade, relações sócias e mobilidade geográfica no território colonial. Não deixando de abordar a condição feminina e sua presença na América portuguesa.

CAPÍTULO I

O CONCÍLIO DE TRENTO E A REFORMA DO MATRIMÔNIO: NORMAS, PRÁTICAS E EFETIVIDADES

O Concílio de Trento teve como seu principal objetivo ser um evento reformador com o intuito de (re)estabelecer a ortodoxia católica, da qual os fiéis e o clérigos estavam desviados. Para isso, os debates buscavam estabelecer diretrizes e reafirmar dogmas e sacramentos, nos quais o matrimônio estava incluso. Sendo essa, para Michel Mullett, a campanha mais ambiciosa que até então havia se tentado na doutrinações e na fé.²⁰

É no bojo dessas normatizações que o matrimônio vai ocupar um espaço de grande preocupação e debate na configuração de seu ritual litúrgico entrando para o rol dos sacramentos, sendo definido na sessão XXIV, como monogâmico e indissolúvel, em que a sexualidade permitida tinha o único propósito da procriação. Nesse sentido, a normatização tinha um discurso que aparentemente colocava os consortes em situação igualitária, no entanto, não deixou de estabelecer pontos em que as assimetrias e hierarquia de gênero sobressai colocando a mulher em posição de inferioridade sob a tutela do esposo.

As sessões ocorreram num espaço de tempo de dezoito anos, em que precisou ser interrompido diversas vezes por conta de conflitos políticos e religiosos, mas também por questões epidemiológicas, chegando a haver tentativa de mudança de local sem muito sucesso por conta da ausência de participantes nas sessões.

A sessão que normatizou o matrimônio instituiu as diretrizes do ritual, elaborando meios de evitar a realização de uniões dentro do que era considerado pela Igreja enquanto impeditivos. Dentro dessa lógica, o parentesco consanguíneo ou de afinidade foi sendo definido entre os impedimentos.

O processo para a realização da cerimônia passou a durar meses, a depender da naturalidade dos consortes. Antes da cerimônia, que deveria ocorrer na frente da igreja, tendo a benção do pároco e a presença de duas ou mais testemunhas, era necessário que se fizesse as proclamas, na qual eram anunciados durante um período os nomes dos noivos para que as pessoas acusassem se havia algum impedimento para a realização da união. Esse era um mecanismo que funcionava como uma tentativa de combater, entre os demais impedimentos, a bigamia.

²⁰MICHEL, Mullett, **A contra-reforma e a reforma católica nos princípios da idade moderna europeia**. Tradução de J. Santos Tavares. Lisboa: Gradiva. 1985.

Na América portuguesa houve uma tentativa de se fazer cumprir os ritos e as práticas conjugais. No entanto, o território colonial nem sempre favoreceu o cumprimento da normativa matrimonial tridentina, seja pela extensão, seja pela distância da metrópole, ou mesmo pela multiplicidade cultural presente na colônia, marcada pela presença de indígenas negros e brancos. Destarte, os arranjos conjugais se deram das mais variadas formas, dentre eles o concubinato, os matrimônios considerados ilegais na ótica Católica e a bigamia.

Houve um esforço por parte da igreja na busca de coibir as práticas heterodoxas. Jesuítas, párocos, arcebispos e inquisidores se esforçaram para se fazer cumprir os ideais tridentinos no ambiente colonial, mas a sua eficácia não pareceu suficiente para fazer das terras brasileiras um território de cristãos apostólicos.

1.1 As sessões de Trento e o casamento

O século XVI foi marcado por um conjunto de mudanças dinâmicas e complexas, especialmente na maneira como as sociedades europeias constituíram o campo das relações religiosas. Nesse contexto, o catolicismo foi sacodido em diferentes dimensões, sobretudo pela instauração e desdobramentos da chamada Reforma Protestante. No entanto, antes disso, a Igreja já era alvo de muitas críticas que variavam desde a oposição à corrupção, à ostentação clerical e à ignorância dos padres em relação a preceitos do próprio catolicismo.

A reforma protestante foi motivada por uma gama de fatores que iam além da insatisfação com a postura da Igreja Católica. A Bíblia foi mais intensamente traduzida para línguas distintas do latim e, com o advento da imprensa, determinados livros passaram a ser mais difundidos, favorecendo uma pluralidade de interpretações e questionamentos e dando lugar a novos seguimentos do cristianismo. Apesar da Reforma Protestante ter sido um acontecimento primariamente religioso, o movimento acarretou impactos nos âmbitos sociais, político-institucionais, econômicos culturais.

Diante disso, a Igreja Católica buscou, por vezes, sem muito sucesso, recuperar sua suposta ou efetiva unidade através da punição dos protestantes. Para além dessa preocupação, diferentes instituições papais, diocesanas e paroquiais intentaram empreender reformas internas não somente no âmbito da Igreja como hierarquia, mas também com comunidade de fiéis, sistematizando ainda mais preocupações que remontam o medievo. Nesse sentido, outras estratégias reformadoras foram sendo utilizados, tais como, por exemplo, a criação de ordens religiosas e a instituição da

Inquisição moderna, que também tinham o propósito de atrair novos fieis e evitar o desvio da ortodoxia cristã. Por isso, as instituições eclesiásticas passaram por uma reestruturação interna que implicou em mudanças nas hierarquias e atribuições do clero, bem como a figura do bispo, que se tornou, ainda mais, uma peça fundamental na organização institucional em sua jurisdição diocesana. Incorporando preocupações teológico-dogmáticas, litúrgicas, jurídico-canônicas e comportamentais, essa reestruturação foi sendo estabelecida nas sessões conciliares que ocorreram em meados do século XVI, na cidade de Trento.

O Concílio de Trento ocorreu entre os anos de 1545 e 1563, com diversas interrupções, por conta de conflitos políticos e/ou religiosos. Em um período de 18 anos, o concílio foi dividido em três momentos, sendo que o primeiro aconteceu entre 1545 e 1547, o segundo entre 1551 e 1552, e o terceiro entre 1562 e 1563. Desse concílio foram publicadas as vinte e cinco sessões que passaram a normatizar o mundo católico em suas práticas institucionais remodelando em muitos aspectos seus cânones de modo que alterou profundamente suas dimensões teológicas, doutrinárias, morais, litúrgicas, jurídicas, religiosas e cotidianas.

As vinte e cinco sessões das reuniões conciliares impactaram profundamente nos discurso e práticas do cotidiano do catolicismo dos leigos e leigas, mas também em toda a sua organização clerical e institucional. No primeiro período do concílio (1545 e 1547), foram realizadas dez sessões. Na primeira sessão, o decreto de abertura do concílio destaca o seguinte:

Tens por bem aceitar e declarar para a honra e glória da Santa e Indivisível Trindade, Pai e Filho e Espírito Santo, para aumento e exaltação da fé e da religião Cristã, extirpação das heresias, paz e concórdia da Igreja, reforma do clero e povo Cristão, e a humilhação e total ruína dos inimigos do nome de Cristo, que o Sagrado e Geral Concílio de Trento tenha início e permaneça em exercício? Responderam todos os presentes: 'Assim o queremos'.²¹

Como se vê, os principais propósitos assumidos pelo prólogo do concílio não somente possuíam um escopo propagandístico trinitário e previa a afirmação das crenças religiosas, visando combater as práticas e concepções heterodoxa e reformar o clero e o mundo leito cristãos. No interior desse propósito genérico, o Concílio de Trento procurou, contudo, rever e reafirmar algumas doutrinas tradicionais para se

²¹**O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento.** Sessão I. Abertura do Sacrossanto Concílio de Trento.

reorganizar perante o avanço do protestantismo e as implicações disso para a afirmação das instituições cristãs, católicas e eclesiásticas no mundo social. Articulado a isso, esse é também um momento de reafirmação da Igreja Católica em diversos sentidos. Por exemplo, há uma preocupação recorrente com a hierarquia clerical, reafirmando o poder e a superioridade papais, atribuindo maior importância na figura dos bispos diocesanos, ressaltando o valor dos sacramentos e buscando melhor preparar os padres para que esses continuassem a agir junto à comunidade. Tratava-se de uma maneira de garantir a permanência dos católicos no interior da *ecclesia* e o retorno para ela daqueles que já haviam tomado outros direcionamentos religiosos e considerados heréticos.

A segunda sessão do concílio traz o título “A regras de vida e outras atitudes a serem observadas”²². O decreto dita o modo como os religiosos e os fiéis deveriam proceder em suas práticas eclesiásticas, religiosas e cotidianas. Aqui, fica evidente o ideal reformista presente na cúpula do catolicismo moderno. Implícita ou explicitamente, o texto tridentino demonstra claramente um discurso que polariza as noções de sabedoria divina e ignorância, luz e trevas, pureza e impureza, verdade divina e mentira herética, com a unidade da Igreja e o combate aos desvios heréticos. Isso fica claro no seguinte trecho:

O sacrossanto concílio Tridentino, congregado legitimamente no Espírito Santo e presidido pelos mesmos três Legados da Sé Apostólica, reconhecendo como o bem aventurado Apóstolo São Tiago que toda dádiva excelente e todo dom perfeito vem do céu e desce do Pai das luzes, que concede com abundância a sabedoria a todos os que a pedirem, sem se incomodar com sua ignorância; e sabendo também que o princípio da sabedoria é o temor de Deus, resolveu e decretou exortar a todos e a cada um dos fiéis cristãos congregados em Trento, que o fazem agora, os exorta que procurem emendar-se dos seus erros e pecados cometidos até o presente, e procedam daqui para a frente com temor a Deus sem condescender aos desejos da carne, preservando, como possa cada um, na oração e confessando frequentemente, comungando, frequentando as igrejas e enfim, cumprindo os preceitos divinos, e pedindo também deste Deus, todos os dias, em suas orações particulares, pela paz dos príncipes cristãos e pela unidade da Igreja [...] Além disso, sendo o principal cuidado, empenho e intenção deste Sacrossanto Concílio, que dissipadas as trevas das heresias, que por tantos anos cobriram a terra, renasça a luz da verdade católica, com o favor de Jesus Cristo, que é a verdadeira luz, bem como a sinceridade e a pureza e se reformem as coisas que necessitam de reforma.²³

²²O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento. Sessão II. As regras de vida e outras atitudes a serem observadas.

²³Ibidem.

Entre as sessões três e seis, as pautas foram as questões relacionadas com a profissão da fé católica, as sagradas escrituras, o pecado original e a salvação. A sétima sessão tratou dos sete sacramentos previa a excomunhão para aqueles que não os considerassem ou tivessem alguma objeção perante a nova lei. No primeiro cânone, destacando a “origem” descendente e teológica dos sacramentos, ficou estabelecido a seguinte prescrição:

Se alguém disser que os Sacramentos da nova lei não foram todos instituídos por Jesus Cristo, Nosso Senhor, ou que são mais ou menos que sete, a saber: Batismo, Confirmação (Crisma), Eucaristia, Penitência (Confissão), Extrema-unção, Ordem e **Matrimônio**, ou também que algum destes sete não é Sacramento com toda verdade e propriedade, seja excomungado (Grifo nosso).²⁴

Ainda na sétima sessão, que ocorreu no dia 03 de março de 1547, estabeleceu-se que a data para a próxima sessão seria no dia 21 de abril do mesmo ano. No entanto, no dia 11 de março, ocorreu uma sessão para decretar a transferência do concílio para a cidade de Bolonha, devido a uma epidemia de peste que estava assolando a cidade. Isso levou a muitos integrantes a se ausentarem da reunião. Para que o concílio pudesse continuar, acordou-se entre os participantes que a próxima sessão, marcada para 21 de abril, iria ocorrer em Bolonha, pois oferecia maior segurança à saúde dos prelados. Contudo, essa sessão, que seria a nona, não ocorreu por falta de membros impedidos de chegar por diversos fatores. Como ficou registrado no decreto sobre a prorrogação da sessão,

[...] considerando também que alguns dos Padres que pretendiam concorrer a este Concílio estiveram ocupados em suas próprias igrejas nos dias precedentes da semana Santa e festas de Páscoa, e que outros também ficaram detidos por diversos obstáculos e ainda não chegaram a esta cidade[...]²⁵

Todavia, essa primeira parte do concílio chegou ao fim com mais um decreto de adiando a sessão. Esta última, prevista para acontecer em 21 de abril de 1547, acabou ocorrendo em 2 de junho do mesmo ano. No entanto, o debate das pautas mais uma vez não ocorreu, sendo transferida para o dia 15 de setembro. Todavia, “na reunião geral celebrada em Bolonha, a 14 de setembro de 1547 se prorrogou segundo a vontade do

²⁴O Sacrossanto e Ecumênico concílio de Trento. Sessão VII. Decreto sobre os sacramentos. Cânone I.

²⁵O Sacrossanto e Ecumênico concílio de Trento. Sessão VII. Decreto sobre a prorrogação da sessão IX.

Sagrado Concílio, a Sessão que deveria ter sido realizada no dia seguinte.”²⁶ A partir desse momento, o concílio entra em um recesso de três anos, quando em 24 de novembro de 1550, agora no pontificado de Júlio III, foi expedida a bula de reinstalação do concílio de Trento prevendo a retomada do concílio em primeiro de maio do ano seguinte.

Na primeira sessão, no papado de Júlio III, quando ocorreu a retomada das atividades conciliares na data prevista, deu-se continuidade ao concílio, sendo a sessão de número onze a que ficou decretada a reinstalação da reunião conciliar e foi determinada o retorno aos debates das pautas pendentes para o primeiro dia do mês de setembro de 1551. De acordo com Célio Costa e Flat Martins, “Nesta sessão alguns protestantes alemães se fizeram presentes e propuseram a superioridade do concílio sobre o papa e o que já havia sido aprovado, durante a primeira sessão, deveria ser anulado”.²⁷ Entretanto, a não concordância com as colocações dos protestantes acirrou ainda mais o conflito entre as partes e, devido aos enfrentamentos armados, muitos integrantes do concílio não estavam presentes na sessão, ocasionando a suspensão do concílio por quarenta dias. No decreto sobre a prorrogação encontra-se o seguinte trecho:

[...]devido à ausência da ilustre nação Alemã, de cujo interesse se trata de modo principal, e devido ao pequeno número dos demais Padres, tendo fé no Senhor, de que para o próximo dia marcado consigam chegar os veneráveis irmãos em Jesus Cristo e seus filhos, os Arcebispos de Maguncia e Treveris, Príncipes e Eleitores do sacro Império Romano, e outros muitos Bispos da Alemanha e demais províncias, dando as devidas graças ao Onipotente Deus, e também tendo a esperança certa de que os Prelados, em grande número, tanto da Alemanha como das demais nações, movidos pelo dever de cumprir com suas obrigações, e como exemplo, cheguem a tempo a esta cidade, remarca a futura Sessão para daqui a quarenta dias, que portanto ocorrerá no dia onze de outubro próximo.²⁸

Como previsto, no dia 11 de outubro de 1551, foi realizada a sessão XIII. Nesta sessão, estabeleceu-se os capítulos da doutrina e os cânones do sacramento da eucaristia, tendo quatro artigos deixados para serem discutidos em outras sessões. Ainda na sessão XIII, foi concedido um salvo-conduto para os protestantes que quisessem

²⁶**O Sacrossanto e Ecumênico concílio de Trento.** Sessão X. Decreto sobre a prorrogação da sessão X.

²⁷CÉLIO, Juvenal Costa; FLAT, James de Souza Martins. Análise histórica, religiosa e educacional sobre o catecismo do Santo Concílio de Trento. **Revista Brasileira de História das Religiões.** Anpuh, ano II, n. 6, Fev., 2010.

²⁸**O Sacrossanto e Ecumênico concílio de Trento.** Sessão XII. Decreto sobre a prorrogação da sessão XII.

participar do concílio, tendo garantida a liberdade de discutir e propor pautas, “sem injúrias nem ultrajes, e igualmente para que possam retirar-se quando quiserem quando for sua vontade”.²⁹ A tentativa da Igreja Católica em dialogar com os protestantes esbarrava nas discordâncias entre as partes. De acordo com Giacomo Martina,

a esperança de um acordo com os protestantes que muitos tinham conservado até 1546, parecia agora cada vez mais como uma utopia inatingível. Na primavera de 1552, os príncipes protestantes, participantes de uma liga, invadiram a Alemanha meridional, aproximando-se perigosamente dos Alpes; não havia então a menor segurança para os padres de Trento e Júlio, contra a vontade, autorizou a assembleia a decidir sobre a sua própria sorte.³⁰

Na sessão seguinte, realizada em 25 de novembro de 1551, foi discutido os artigos referentes aos cânones e doutrinas do sacramento da penitência e da extrema-unção, além outras matérias da reforma. Após isso, o concílio só voltou a se reunir no ano seguinte, nas duas últimas sessões dessa segunda fase do concílio. No entanto, as deliberações da sessão XV foram delimitadas no decreto de prorrogação da sessão e alguns pontos referentes ao salvo-conduto concedido aos protestantes. A sessão XVI ocorreu em 25 de abril de 1552. Nesta, “a maior parte dos padres aprovou a suspensão do concílio por dois anos e todos deixaram Trento às pressas”.³¹

Passou-se dez anos até que ocorresse a próxima sessão do concílio de Trento. Em 18 de janeiro de 1562, no pontificado de Pio IV, as atividades conciliares tiveram as suas atividades retomadas a partir da sessão XVII, a primeira do terceiro período, no qual ficou estabelecido o decreto sobre a celebração do concílio. A sessão seguinte trouxe o decreto referente a escolha e censura dos livros, além do convite geral através de salvo-conduto, quando teve duas sessões seguintes prorrogadas, nas quais apenas contém os decretos de prorrogação.

Retornando na segunda metade do mês de julho de do ano de 1562, na sessão XXI, foram discutidos e estabelecidos os cânones e os capítulos da doutrina da Comunhão Sacramental, contendo, ainda, na mesma ocasião, nove artigos referentes às matérias da reforma. O concílio prosseguiu com o debate em torno do sacrifício eucarístico da missa, em 17 de setembro de 1562, na sessão XXI. Nesta, também ficou

²⁹**O Sacrossanto e Ecumênico concílio de Trento.** Sessão XIII. Salvo-conduto concedido aos protestantes.

³⁰MARTINA, Giacomo. **História da Igreja:** de Lutero a nossos dias. I O Período da reforma. Trad. Orlando Soares Moreira. Edições Loyola. São Paulo, 1995. p. 242.

³¹Idem.

estabelecido mais uma vez o adiamento da sessão seguinte, que deveria ocorrer em 12 de novembro, para 15 de julho do ano seguinte.

No ano de 1563, ocorreram as três últimas sessões o concílio tridentino. Como previsto, em julho do ano seguinte, celebrou-se a de número XXI, tratando do Sacramento da Ordem, na qual:

Indica também o mesmo sacrossanto Concílio de Trento, a próxima Sessão que deverá ocorrer no dia 16 do mês de setembro, na qual será tratado o **Sacramento do Matrimônio** e dos demais pontos que podem ser resolvidos, se ocorrerem alguns pertencentes à doutrina da fé, e também tratará das provisões dos Bispados, dignidades e outros benefícios eclesiásticos e de diversos artigos da reforma (Grifo nosso).³²

A sessão foi prorrogada para 11 de novembro de 1563 e, em seu âmbito, decretou-se as normas do sacramento do matrimônio, trecho que iremos nos ater de forma mais detalhada a seguir. A última sessão do concílio ocorreu em dois dias, tratando sobre o purgatório, a invocação e veneração das sagradas relíquias dos santos e das sagradas imagens, os religiosos (o corpo clerical) e as monjas, as Indulgências, a mortificação, o índice (*Index*) e o lugar dos embaixadores, sessão ocorrida entre 02 e 03 de dezembro de 1563, marcando o fim das discussões sobre os cânones, as doutrinas e as outras matérias da reforma em geral.

1.1. O matrimônio como um sacramento

Como se destacou anteriormente, o casamento figurara como um dos pontos centrais das preocupações tridentinas. O casamento monogâmico e indissolúvel tem raízes historicamente longínquas que remetem, sobretudo, ao medievo. A princípio, a participação do padre na cerimônia nem sempre era uma regra, já que, por vezes, ele ocorria no âmbito doméstico, no quarto dos noivos. Muitas vezes, o laço conjugal “era um acordo entre parentelas ciosas de garantir sua descendência ou aumentar o seu patrimônio e sua distinção social”.³³ A legislação medieval levou uma longa trajetória para sistematizar e institucionalizar a regulamentação sobre o matrimônio no âmbito das jurisdições secular ou canônica, visto que as autoridades temporais e eclesiásticas

³² **O Sacrossanto e Ecumênico concílio de Trento.** Sessão XXIII. O sacramento da Ordem.

³³ LIMA, Op. cit., 2010, p. 10.

“mostravam-se comumente hesitantes no que concernia ao ordenamento unificado do casamento e à criminalização das transgressões conjugais”.³⁴

Nos séculos XII e XIII, o clero foi ganhando cada vez mais importância na realização das uniões matrimoniais. “Entendido como monogâmico, indissolúvel, fundado sob o mútuo consentimento, o sacramento do matrimônio resultou de uma doutrina elaborada progressivamente e imposta, por vezes, de forma conflituosa, pela Igreja católica”.³⁵ O processo de sacramentalização do matrimônio não foi tarefa fácil, especialmente por conta das resistências que vieram de diversos grupos sociais leigos, nobres ou não, eclesiásticos ou não. Um exemplo interessante, marcado pela hierarquização de gênero, diz respeito ao repúdio às esposas. Nesses casos, a aristocracia leiga dificultou o trabalho da Igreja Católica em impor a indissolubilidade do casamento, pois isso contrariava os costumes tradicionais, nos quais repudiar a esposa em determinadas circunstâncias era possível.³⁶

As resistências também adviriam igualmente em função das disputas teológicas que causaram conflitos internos na Igreja Católica, sobretudo aqueles provenientes dos que depreciavam o casamento e exaltavam o celibato. A grande questão em volta dessa discussão dizia respeito ao ato carnal, pois sendo um pecado, sacramentá-lo era um problema que a Igreja teve que resolver. Prevaleceu os discursos dos adeptos do matrimônio sacramentado e isso era justificado pela ideia da cópula como parte integrante e obrigatória do laço conjugal. Ou seja, os que eram favoráveis ao matrimônio apelaram para a justificativa da procriação, sendo a união carnal um débito recíproco entre os cônjuges.³⁷

Ainda entre os séculos XII e XIII, algumas práticas foram sendo normatizadas, por exemplo, os banhos e as proclamas, necessidade definida desde do governo pontifício de Inocêncio III, no Concílio de Latrão (1215).³⁸ De acordo com Marcelo Pereira Lima, anteriormente a esse período, não havia uma unidade entre as normas e práticas nas legislações monárquico-seculares. Todavia, é a partir de então que essas

³⁴Ibidem.

³⁵BRAGA, Isabel. Mendes. R. Drunond. **A bigamia em Portugal na época moderna**. Lisboa: Hungri, 2003, p.19.

³⁶ARIÈS, Philippe. O casamento indissolúvel. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais**. Tradução Lygia Araújo Watanabe, Thereza Christina Ferreira Stummer. São Paulo: Brasiliense, 1985.

³⁷VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no ocidente cristão**. 2ª edição. São Paulo: Editora Ática, 1992.

³⁸BRAGA, *op. cit.*, p. 20

instituições “dedicaram-se a tentar impor seus projetos de regulação jurídica sobre amplos aspectos da vida social, incluindo aqui as relações conjugais”.³⁹

Nos séculos seguintes, houve diversas tentativas de regulamentar o casamento. Questões impeditivas associadas aos esponsais, ao incesto, ao adultério, ao concubinato, ao amancebamento, aos esponsais e à bigamia foram alvo das principais preocupações dos legisladores. Apesar das contradições, variações e particularidade de cada local, o casamento que ocorria no âmbito doméstico foi aos poucos se moldando às configurações cristãs e católicas. Assim, as constituições sinodais foram aproximando esse modelo de matrimônio que posteriormente foi ratificado em Trento. Em se tratando do território eclesiástico português do final da Idade Média e início da Idade Moderna, Isabel Braga afirma que,

[...] nas constituições sinodais do bispado do Porto, de 1496, apareceram referências contra o casamento clandestino, ao mesmo tempo recordou a necessidade de apregoar, durante três domingos, na igreja do local da residência, quem se desejava casar. [...] No século XVI, antes da publicação dos decretos dos Concílio de Trento, determinações semelhantes foram definidas pelas constituições sinodais do arcebispado de Braga, de 1505, de D. Diogo de Sousa, e de 1537, estas últimas, da autoria do cardeal D. Henrique, com informações detalhadas acerca de graus de consanguinidade e afinidade, exame de testemunhas e crime de bigamia.⁴⁰

Baseando-se ou não em experiências e memórias sinodais e conciliares precedentes, o Concílio Trento tornou-se um ponto de partida para o esforço de colocar em prática as diferentes políticas para a reforma e normatização do matrimônio, conforme pôde ser observadas na sessão anterior. A confirmação do matrimônio enquanto sacramento, estabelecido no Concílio, trouxe consigo normas para a celebração da cerimônia, tais como as proclamas, os banhos, as testemunhas e a forma pública do cerimonial. O ideal era que a publicidade do enlace garantisse a monogamia e a indissolubilidade do matrimônio, bem como evitar que as pessoas se casassem mais de uma vez, tornando-se bígamos ou polígamos, atitude que o Santo Ofício classificava como herética.

As diretrizes de reforma do matrimônio foram codificadas na seção XXIV, sendo dividida em três partes: a primeira é um prólogo da doutrina matrimonial, a segunda está dividida em doze cânones e a terceira com os decretos da reforma do

³⁹LIMA, *op. cit.*, 2010, p. 11.

⁴⁰ *Ibidem*.

matrimônio, contendo dez capítulos. A partir de então, passou a ser considerado oficialmente inválido o casamento realizado na forma tradicional, ou seja, de forma doméstica e fora das regras católico-papais, já que, em muitas vezes, ocorria na casa ou no quarto dos noivos, em detrimento do casamento realizado *in facie ecclesiae*, aquele efetivado com a presença do pároco e de duas ou três testemunhas. Entretanto, o processo de normatização tridentina não deixou de incorporar tradições exteriores à instituição. Dessa forma, a legislação não anulou os casamentos realizados da forma tradicional, praticada antes da divulgação dos decretos conciliares. Considerava-os legítimos e previa-se punições para os que desconsiderassem a validade do mesmo. Isso fica evidente no Capítulo I da sessão XXIV da legislação conciliar:

Ainda que não se possa duvidar que os matrimônios clandestinos, efetuados com **livre consentimento dos contraentes**, tenham sido **matrimônios legais e verdadeiros**, todavia a Igreja católica não os fez nulos; sob este fundamento se devem justamente condenar, como os condena com excomunhão o Santo Concílio, os que negam que foram verdadeiros e ratificados.⁴¹ (Grifos nossos)

Seguindo a tradição eclesiástica, sem deixar de incorporar outras práticas conjugais comuns no âmbito social, o concílio normatizou de uma maneira relativa os matrimônios clandestinos, percebendo-os como um prelúdio legítimo para outra etapa de institucionalização. Ou seja, embora não ideal, os casamentos clandestinos não eram nulos em virtude da sua legalidade e existência do consentimento mútuo do casal. De acordo com Maria de Lourdes Correia Fernandes,

Apesar das decisões dogmáticas de Trento em matéria matrimonial, a adaptação das mesmas às diferentes realidades sociais e culturais não deixaria de chocar com tradições, hábitos e interesses que dificultavam uma assimilação rápida e eficaz das mesmas, até porque muitos dos clérigos que deveriam administrar o sacramento de acordo com as decisões do Concílio não tinham o saber ou não lhes era reconhecido o poder efectivo para tal, criando situações polémicas em que a própria Inquisição interveio⁴²

Ao especificar as fronteiras de validade e impedimento para a realização de outro casamento, procurou-se estabelecer as diferenças entre quem havia sido casado

⁴¹**O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento.** Sessão XXIV. Doutrina do sacramento do matrimônio. Capítulo. I. Disponível em: <<http://agnusdei.50webs.com/trento29.htm>> Acesso em: 24 maio. 2014.

⁴²FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. **Espelhos, cartas e guias: casamento e espiritualidade na Península Ibérica. 1400-1700.** Porto: FLUP, 1995.

antes da divulgação dos decretos e quem porventura se casasse duas vezes fora dos moldes tridentinos.

Como foi notado por Hellen Hulhõa Pimentel nas Ordenações Filipinas e nas constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, há nos decretos do concílio de Trento, normatizações demarcadas por categorias, tais como de gênero, status social, etnia e outros fenômenos e marcadores sociais. Essas diferenças “vão aparecer, a partir das normatizações, como aspectos constitutivos da maneira de ver o mundo da época”.⁴³ Ainda no primeiro capítulo, encontra-se o seguinte fragmento diretamente relacionado à caracterização de uma transgressão conjugal:

E também adverte o santo concílio que essas proibições já não estão sendo mais observadas pelas pessoas por desobediência; assim sendo, considerando os graves pecados que se originam dos matrimônios clandestinos e principalmente daqueles que se mantêm em estado de condenação, **mesmo abandonada a primeira mulher com quem contraíram matrimônio secreto, contraem com outra em público e vivem com ela em perpétuo adultério.**⁴⁴ (Grifo nosso)

Como se pode ver, o discurso tridentino especifica uma dimensão masculina do sujeito principal do delito cometido por aqueles que se casavam duas vezes em modos distintos. A legislação pressupunha os homens cometeriam esse delito, casando-se secretamente com uma mulher e oficialmente com outra. No entanto, esse duplo casamento configurava uma espécie de adultério ao invés de bigamia. Isso nos leva a crer que só estaria configurada a bigamia nos casos em que os dois matrimônios ocorressem de acordo com o modelo estabelecido em Trento.

O papel central que a Igreja passou a ocupar na cerimônia matrimonial posteriormente ao concílio impactou as atribuições dedicadas aos seus membros. Nesse sentido, as normas estabelecidas em Trento encarregaram o pároco de regulamentar a cerimônia, anunciar os enlances, verificar as possibilidades de impedimento entre os cônjuges, além de registrar e descrever as condições do casamento no livro paroquial. Essas medidas visavam impedir a repetição do casamento. Eis um trecho do primeiro capítulo em que se encontra tal recomendação:

⁴³PIMENTEL, H. U. **Ambiguidade da moral colonial: casamento sexualidade, normas e transgressões.** Univ. FACE, Brasília, v. 4, n. 1/2, p. 29-63, jan./dez. 2007 p. 31. Disponível em: <www.publicacoesacademicas.uniceub.br/index.php/face/article/.../450> Acesso em: 22 de jul. 2015.

⁴⁴PIMENTEL, op. cit., p. 31

E se o pároco ou outro sacerdote, seja regular ou secular, se atrever a unir em matrimônio ou dar bênçãos a desposados de outra paróquia, sem licença do pároco dos consortes, fique suspenso ipso jure, ainda que alegue que tem licença para ele por privilégio ou costume muito antigo, até que seja absolvido pelo Ordinário do pároco que deveria assistir o Matrimônio, ou pela pessoa de quem deveria receber a licença. Tenha o pároco um livro onde registre os nomes dos contraentes e das testemunhas, o dia e lugar em que o Matrimônio foi contraído, e guarde ele mesmo cuidadosamente esse livro.⁴⁵

Do ponto de vista legislativo, uma vez definido o desejo de casar entre as partes, a primeira atitude a ser tomada para a realização do matrimônio seria procurar o pároco para que o mesmo desse início aos procedimentos. Esses procedimentos eram previstos nos decretos de Reforma do Matrimônio, ou seja, os banhos, as denunciação, os proclamas ou os pregões passaram a ser, conforme nos diz Eliana Goldschmidt, “indispensáveis no contexto tridentino de defesa do verdadeiro casamento”.⁴⁶ Isso deveria ocorrer durante três domingos seguidos em que se anunciavam os nomes dos nubentes durante a missa. O período de “correr os banhos” era fundamental na busca por impedimentos entre os nubentes para a realização do Matrimônio,⁴⁷ com exceção das vezes em que o Ordinário julgasse desnecessário. Conforme diz o primeiro capítulo dos decretos:

[...]serão feitas as proclamas na igreja, para que mais facilmente se descubra se existem alguns impedimentos. A não ser que o próprio Ordinário tenha por conveniente que se omitam as mencionadas proclamas, o que o Santo Concílio deixa a sua prudência e juízo.⁴⁸

Casar não era tarefa das mais fáceis, pois “os entraves burocráticos à celebração do matrimônio eram de vários tipos e aumentavam em proporção com a distância do local de naturalidade ou residência dos contraentes”.⁴⁹ Dessa forma, o processo matrimonial deveria estender-se por meses, começando pela investigação da vida pessoal dos contraentes em busca de impedimentos. Entretanto, ao que parece, isso não foi empecilho para que o matrimônio tridentino fosse relativamente e até certo ponto

⁴⁵**O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento.** Sessão XXIV. Doutrina do sacramento do matrimônio. Capítulo. I

⁴⁶GOLDSCHIMIDT, E. R. **Casamentos Mistos. Liberdade e escravidão em São Paulo colonial.** São Paulo: Annablume; Fapesp, 2004. p. 26.

⁴⁷SILVA, G. C. M. **Um só corpo, uma só carne:** Casamento Cotidiano e mestiçagem no Recife colonial (1790-1800). Maceió: Edufal. 2014, p. 62.

⁴⁸**O Sacrossanto e Ecumênico concílio de Trento.** Sessão XXIV. Decreto de Reforma do Matrimônio. Cap. I.

⁴⁹SILVA, Maria. Beatriz. Nizza. **Sistema de casamento no Brasil colonial.** São Paulo, Edusp, 1984. p. 116.

difundido, apropriado e praticado pelos mais diversos segmentos sociais, em seus variados arranjos.

Os impedimentos eram múltiplos e estavam divididos em pelo menos duas categorias: impedientes e dirimentes. Os impedientes validavam o casamento, mas o casal cometeria um pecado mortal. Já nos casos dos impedimentos dirimentes, além de considerar os comportamentos um pecado mortal, tornavam o casamento nulo. A complexidade dos fatores impeditivos fez com que a Igreja se preocupasse com a sua divulgação, pela escrita e pela oralidade, para evitar casamentos irregulares entre os que ignoravam as condições impeditivas para a realização do matrimônio tridentino.

Os capítulos II, III, IV e V tinham como foco estabelecer as normas que configuravam os impedimentos incestuosos. O incesto na ótica tridentina poderia ter três configurações: o “natural”, quando o casamento acontecia entre parentes com até o quarto grau de parentesco, retomando um preceito estabelecido desde o IV Concílio de Latrão de 1215; o “espiritual” que se contraía entre padrinhos, pais e afilhados no momento do batismo ou da confirmação, e o “legal”, quando o casamento ocorria entre pais e filhos adotivos.

O capítulo II alerta para que não ocorra casamentos com impedimentos de parentesco espiritual. De acordo com o texto legislativo, “um homem e uma mulher sejam padrinhos de Batismo, para que entre eles, o próprio batizado, seu pai e sua mãe, haja o parentesco espiritual”. Esse trecho alerta também para o parentesco contraído na Confirmação, que, assim como o batismo, “não se estenderá a mais pessoas que ao crismado, à sua mãe e seu pai, e ao padrinho ou madrinha”.⁵⁰

O impedimento de *pública honestidade*, normatizado no capítulo II, configurava-se nos casos em que um dos consortes desistia de uma promessa de casamento e depois tornava-se pretendente de algum parente de primeiro grau do seu pretendente anterior, sendo irmão, irmã, pai, mãe, filho ou filha. De acordo com Gian Silva, isso “acontecia porque anteriormente [um dos consortes] tinha contraído parentesco com os parentes do antigo preterido a casar por promessas ou mesmo na igreja, apesar de ter tido sua união anulada”.⁵¹ No texto tridentino, esse impedimento

⁵⁰O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento. Sessão XXIV. Decreto de reforma do matrimônio. Cap. II.

⁵¹SILVA, op. cit., 2014, p. 58.

aparece restrito ao primeiro grau de parentesco, “pois em graus superiores não se pode observar esta proibição sem grandes dificuldades”.⁵²

O impedimento de *afinidade contraída por fornicção* anulava o casamento, mesmo quando este já havia sido realizado, desde que uma das partes tenha tido algum tipo de relação sexual com um parente de primeiro ou segundo graus da(o) pretendente. A legislação tridentina ressalta que o impedimento ficaria restrito “apenas àquelas pessoas que são parentes em primeiro e segundo grau. Com relação às pessoas de graus ulteriores, ele estabelece que esta afinidade não anula o matrimônio contraído posteriormente”.⁵³

Quando se falava em dispensas para os matrimônios com impedimentos relacionados ao parentesco, o discurso normatizador, marcado pela distinção social de primeiro ou segundo graus, poderia ser possível em determinadas esferas sociais. Obviamente, essa exceção reconhecia privilégios e buscava favorecer a ligação matrimonial entre as elites. Conforme aponta o decreto:

Não se concedam de modo algum dispensas para contrair o Matrimônio, ou sejam dadas muito raramente, e isto com causa justa e gratuitamente. Nem também se dispense em segundo grau, **a não ser entre grandes Príncipes**, e por uma **causa pública** (Grifos nossos).⁵⁴

As restrições hodiernas não se aplicariam, portanto, em função de razões de Estado (*causa pública*) para o caso de uniões aristocráticas historicamente marcadas pela endogamia. Sendo formas de unir parentelas e reinos, o matrimônio incestuoso, sem deixar de sê-lo, gozaria de dispensas. Curiosamente, o foco, sem dúvida, é ainda o sujeito masculino localizado no meio aristocrático: entre os “grandes príncipes” a flexibilidade é maior em razão da “causa pública”. A dispensa dos impedimentos cabia ao Papa, que podia transferir esse poder, se necessário fosse, “ou aos bispos, ou ao comissário geral da bula da cruzada, ou ao núncio apostólico”.⁵⁵ Além de uma concepção de parentesco idealizado, o objetivo era implementar interdições entre pessoas, impedindo-as, em alguns casos, de constituir relações familiares, conjugais e sexuais.

⁵²O Sacrossanto e Ecumênico concílio de Trento. Sessão XXIV. Decreto de reforma do matrimônio. Cap. III.

⁵³O Sacrossanto e Ecumênico concílio de Trento. Sessão XXIV. Decreto de reforma do matrimônio. Cap. IV.

⁵⁴Ibidem.

⁵⁵SILVA, *op. cit.*, 1989, p. 131.

A rigidez da legislação tridentina não se sustentou na prática, uma vez que a Igreja concedia dispensas para impedimentos que a mesma criou. No contexto colonial português, por exemplo, os jesuítas reivindicaram o poder de conceder dispensas para alguns impedimentos, algo que não foi atendido pelo papa. No entanto, em 1554, o pontífice já havia dispensado por dez anos os índios convertidos na realização de casamento entre o terceiro e o quarto grau de consanguinidade, o que não parecia ser suficiente, pois Anchieta insistia na necessidade de que os nativos precisariam de dispensas em todos os graus, com exceção dos casamentos entre irmãos.⁵⁶ Ainda de acordo com Maria Beatriz Nizza da Silva,

os jesuítas se sentiam “mui atados” e desejavam um “largo poder” para resolver a questão dos impedimentos, a qual assumia em relação aos índios aspectos diferentes, não só em comparação com os brancos mas também com os infiéis as demais partes. Era a especificidade do casamento entre as populações indígenas que dificultavam a aplicação do direito canônico, tal qual ele se encontrava então formulado. Urgia adaptá-lo à nova situação e os jesuítas tudo fizeram nesse sentido, ampliando suas reivindicações igualmente para os mestiços, com alegação de que pouca diferença havia entre estes e os índios “puros”.⁵⁷

O pontífice delegou, em 1561, esse poder de dispensa ao bispo, mas somente em relação aos casamentos já consumados. Além disso, a depender das circunstâncias, o *rapto* também poderia ser um impedimento, pois contrariava a ideia de mútuo consentimento. Ao raptor, ser masculino, diga-se de passagem, ainda poderia ser atribuído uma punição em que o mesmo deveria pagar o dote da raptada para o pai, como uma compensação pelo mal causado não somente à honra da filha, mas também à honra familiar e patriarcal. Neste caso, o juiz era quem determinava o valor da quantia a ser paga. Porém, a normativa especificava um ideal de mulher que poderia reclamar sua honra perante a justiça. De acordo com Marilda Santana da Silva, “o fato da raptada estar sob a proteção familiar pressupunha ser uma mulher honrada, sendo uma condição necessária para que se configurasse a transgressão”.⁵⁸

Uma vez realizado o casamento entre raptor e raptada, este poderia ser tido como válido. Para isso, as normas tridentinas previam, no capítulo V, que, no momento

⁵⁶Ibidem.

⁵⁷Ibidem, p. 132.

⁵⁸SILVA, Marilda Santana. **As mulheres no tribunal eclesiástico do bispado de Mariana (1748-1830)**. 1998, 187 f. Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1998, p. 125.

em que a raptada, “separada dele [o raptor], posta em lugar seguro e livre, consentir em tê-lo por marido, que aquele a tenha por mulher”.⁵⁹ De todo modo, a legislação previa pena de excomunhão para o raptor e todos os que favorecessem para o acontecimento da união. Sendo clérigo, o mesmo seria deposto de suas funções, independente a qual grau pertencesse.

Finalmente, o capítulo VII alerta para os riscos da bigamia ou mesmo da poligamia. O decreto foi direcionado especificamente aos sujeitos masculinos que viviam num contexto de mobilidade geográfica, como por exemplo estava ocorrendo no período em relação ao contexto ibérico e atlântico. Nesse sentido, ele destaca o risco de se realizar o matrimônio desses homens, pois, segundo o texto tridentino, esses indivíduos “andam vagando e não tem residência fixa, e como são de más intenções, desamparando a primeira mulher, se casam em diversos lugares com outra, e muitas vezes com várias, estando a primeira viva”.⁶⁰ O nomadismo desses homens teriam um papel desordenador, porque, no lugar de unir parentelas, permitir o sustento da família e a formação das relações conjugais, fariam, na ótica normativa, justamente o contrário. Neste caso, as mulheres, vistas como sujeitos passivos e vitimadas pelo nomadismo geográfico e sexual masculino sofreriam com o desamparado dos bígamos e polígamos.

No entanto, isso não significou dizer que as mulheres não tenham se utilizado da mobilidade espacial enquanto estratégia para alcançar a segunda núpcia e outros interesses. Em complexos e dinâmicos contextos ibero-atlânticos, as guerras e o processo de colonização contribuíram para que a maioria dos homens contraísse o segundo matrimônio em lugares diferentes do primeiro. As esposas permaneciam sem notícias do marido e, muitas vezes, casavam-se novamente na mesma ou em outra paróquia. Por exemplo, em Portugal, conhecemos alguns casos nesse sentido. De acordo com Isabel Braga, “Pêro Fernandes, cristão novo de Lafões, em 1590, explicou que casara com Catarina Alvares, a qual abandonara, e com Maria Fernanda. Depois de se ter tornado bígamo soube que sua primeira mulher incorrera no mesmo delito e que vivia, em Lisboa, com um negro forro”.⁶¹ Ainda é um ponto a se discutir se a simetria do delito é acompanhada por uma assimetria na forma como a transgressão é cometida.

⁵⁹O Sacrossanto e Ecumênico concílio de Trento. Sessão XXIV. Decreto de reforma do matrimônio. Cap. VI.

⁶⁰O Sacrossanto e Ecumênico concílio de Trento. Sessão XXIV. Decreto de reforma do matrimônio. Cap VII.

⁶¹BRAGA, *op. cit.*, p. 97.

Se, por um lado, ambos podem ser bígamos, por outro, o tipo de deslocamento pode revelar claras formas de práticas socioculturais distintas quanto ao gênero.

As questões atinentes ao concubinato também estão marcadas pelas diretrizes de gênero no discurso tridentino, uma vez que seu discurso traz a figura da concubina como um ser passivo hegemonicamente posto a mercê dos concubinários. As normas estabelecidas em Trento buscavam coibir esse delito quando cometido por homens solteiros ou casados, que, depois de admoestado por três vezes, permanecessem em tal condição. A transgressão é um processo de identificação imediata, mas sua punição implicava numa reação à permanência diante da desobediência a reconhecer o delito e o que fora estabelecido pelas autoridades. A pena era a excomunhão e deveria ser aplicada aos indivíduos de forma equivalente, independentemente de categoria social, naturalidade ou cargo que ocupe, deixando os infratores sob pena até que se apartassem de suas concubinas.

No entanto, se algum indivíduo, “depreciando as censuras permanecerem um ano em concubinato”, dever-se-ia proceder “o Ordinário contra eles severamente, segundo a qualidade de seu delito”. O capítulo prevê também punições para as mulheres casadas ou solteiras. O texto tridentino traz a seguinte normativa para as mulheres

[...] que vivam publicamente com **adúlteros**, se admoestadas por três vezes não obedecerem, serão castigadas por ofício dos Ordinários dos lugares, com grave pena, segundo sua culpa, ainda que não haja por parte de quem a peça, e sejam **desterradas do lugar ou da diocese**, se assim parecer conveniente aos Ordinários, invocando, se for necessário, o braço secular da lei, ficando em todo seu vigor todas as demais penas impostas aos adúlteros (Grifos nossos).⁶²

Interferir na liberdade de escolha do pretendente, no sentido de impedir o matrimônio ou forçar alguém ao mesmo, também implicava em punições previstas nos decretos tridentinos, pois esse seria um delito que atingiria um dos princípios básicos do matrimônio, o do mutuo consentimento. O capítulo IX é intitulado como “Nada maquinem contra a liberdade do Matrimônio os senhores temporais, nem os magistrados”. De acordo com esse decreto, há uma clara preocupação com a inserção do matrimônio como negócio familiar, cujos interesses econômicos contrariaria a vontade individual e livre de contrair laços conjugais. Isso seria estendido ineditamente para homens e mulheres pressionados pelas autoridades seculares e magistrados:

⁶²O Sacrossanto e Ecumênico concílio de Trento. Sessão XXIV. Decreto de reforma do matrimônio. Cap. VIII.

Chegam a cegar muitas vezes em alto grau, a cobiça e outros males terrenos os olhos da alma dos senhores temporais e magistrados, que forçam com ameaças e **penas aos homens e mulheres** que vivem sob sua jurisdição, em especial aos ricos, ou aqueles que esperam grandes heranças, para que contraiam matrimônio, **ainda que repugnantes**, com as pessoas que os mesmos senhores ou magistrados os destinam. Portanto, sendo em extremo detestável tiranizar a liberdade do Matrimônio, e que provenham as injúrias dos mesmos de quem se espera a justiça, ordena o Santo concílio a todos, de qualquer grau, dignidade ou condição, que sejam, sob pena de excomunhão que hão de incorrer ipso facto, **que de nenhum modo violentem direta ou indiretamente a seus súditos, nem a nenhum outro, em termos de que deixem de contrair com toda a liberdade seus Matrimônios** (Grifos nossos).⁶³

O décimo e último decreto da reforma do matrimônio exorta os dias nos quais os matrimônios não deveriam ser realizados, ou seja, “desde o advento de nosso Senhor Jesus Cristo, até o dia da Epifania e desde o dia de cinzas até à oitava da Páscoa”. Tal ordenamento do tempo reafirmava os procedimentos que deveriam ser adotados pelos bispos “para que sejam feitos com modéstia e honestidade, pois sendo santo o Matrimônio, deve ser tratado santamente”.⁶⁴ Essa aproximação entre o tempo e ato, entre temporalidade sagrada e a celebração dos laços conjugais diante dos olhos de Deus e da Igreja, teriam um papel fundamental na afirmação do casamento como sacramento.

Os impactos desses decretos foram relativamente sentidos em todo mundo católico. Para João Rocha Nunes, “a reforma do casamento foi, todavia, no contexto da renovação sacramental a que teve implicações sociais e culturais mais profundas”.⁶⁵ Nunes ressalta ainda a utilização do casamento como instrumento de normatização social e o impacto da reforma na cultura matrimonial da época moderna em diversos sentidos, principalmente no que tange os casamentos clandestinos, os esponsais e as práticas sexuais. Essas alterações foram gradativamente sendo incorporadas às práticas sociais por meio da justiça civil, eclesiástica e inquisitorial, numa constante e dinâmica tentativa de incorporação integral dos preceitos tridentinos para uma implementação de uma configuração ou arranjo matrimonial que atendesse as características de

⁶³**O Sacrossanto e Ecumênico concílio de Trento.** Sessão XXIV. Decreto de reforma do matrimônio. Cap. IX.

⁶⁴**O Sacrossanto e Ecumênico concílio de Trento.** Sessão XXIV. Decreto de reforma do matrimônio. Cap. X.

⁶⁵NUNES, J. S. A reforma católica na diocese de Viseu (1552-1639). In: GOUVEIA A. C.; BARBOSA, D. S.; PAIVA, J. P. (Coord.). **O concílio de Trento em Portugal e suas conquistas: olhares novos.** UCP, Lisboa, 2014. p. 69.

monogâmico, indissolúvel, realizado publicamente na igreja, com a bênção do pároco, com a presença de testemunhas, a regulação do instinto sexual voltado somente para a procriação.

1.2. Os ideais tridentinos e sua efetividade na colônia portuguesa

A historiografia que se debruça sobre a aplicação das normas conciliares conta com três pontos de vista acerca de sua presença efetiva na colônia americana. Alguns historiadores afirmam que os ideais de Trento se fizeram presentes através dos bispos e das ordens religiosas desde os primeiros anos de colonização. No entanto, há outras autorias que sustentam que a reforma tridentina só se fez presente de forma efetiva após a primeira metade do século XVIII, com a publicação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Há ainda uma terceira perspectiva, mais conciliatória, que observa pontos de confluências entre as outras duas primeiras abordagens.

Segundo a historiadora Lana Lage, somente a partir da primeira metade do setecentos houve um movimento do episcopado para uma efetiva reforma tridentina do clero, sobretudo com auxílio do Santo Ofício e das *Constituições Primeira do Arcebispado da Bahia*.⁶⁶ Para a autora, apesar de reconhecer a importância dos jesuítas na disseminação dos ideais tridentinos antes mesmo de sua finalização, a doutrina católica preconizada em Trento só poderia ser efetivada depois da sistematização nas *Constituições do Arcebispado da Bahia*.

Evergton Sales de Souza propõe que “a Igreja na América portuguesa aplicou, da maneira que foi possível no contexto luso-americano, as diretrizes tridentinas desde o século XVI”.⁶⁷ Dentro dessa perspectiva, Ronaldo Vainfas afirma que os ideais da contrarreforma já haviam penetrado na colônia antes mesmo do encerramento do Concílio, visto que, através das missões, ela “chegou pela voz dos jesuítas liderados por Nóbrega, ansiosos para iniciar a conversão das gentes do trópico”.⁶⁸

Bruno Feitler ainda sugere que a implementação das normas tridentinas não foi perfeita e unilateral aqui na colônia, assim como também não foi na metrópole. No

⁶⁶LAGE, L. *As Constituições da Bahia e a reforma tridentina do Clero no Brasil*. In: FEITLER, B.; SOUZA, E. S. (Orgs). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das constituições primeira do arcebispado da Bahia*. São Paulo, unifesp, 2011.

⁶⁷SOUZA, Evergton Souza. *A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII)*. In: GOUVEIA A. C.; BARBOSA, D. S.; PAIVA, J. P. (Coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e suas Conquistas: olhares novos*. UCP. 2014. P. 176.

⁶⁸VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997. P. 27

entanto, a reforma tridentina “rapidamente vingou no Brasil” com múltiplas formas de adequação aos contextos específicos.⁶⁹ Contudo, Feitler aponta para uma confluência entre as duas vertentes referidas acima. Nas palavras do referido historiador, “os dois pontos de vista podem, na verdade, ser cruzados, já que Trento teve realmente essas duas vertentes (a disciplinar, posta em evidência por Lage, e a doutrinal, salientada por Vainfas).”⁷⁰

De toda forma, é consenso entre os historiadores afirmar que as dificuldades enfrentadas pelo clero no território colonial não permitiram que as normas conciliares fossem implementadas conforme especificavam suas atas. Isso ocorreria por conta de uma diversidade de fatores que dificultavam o trabalho da Igreja nesse sentido, tais como, por exemplo, as questões econômico-financeiras, territoriais, culturais, políticas etc. Mas e o matrimônio? Como se configurou no território colonial? Eliana Rea Goldshmidt, em um estudo sobre casamentos mistos na capitania de São Paulo, afirma que “estendido a toda população, o matrimônio exigia do juízo eclesiástico uma estrutura bem montada para que fossem aplicadas as normas que o regiam”.⁷¹ Não só a falta de uma estrutura jurídica eclesiástica, mas também outros fatores não favoreciam a efetiva aplicação dos decretos. Existiam outros elementos que figuravam como limitadores desse processo: o despreparo do corpo eclesiástico, a mobilidade geográfica das pessoas, o desconhecimento dos colonos em relação às normativas, além de ainda estar muito presente a cultura dos casamentos chamados costumeiros e os esponsais.

As configurações sócio-institucionais e eclesiástica foram se estabelecendo na colônia por meio do clero regular e secular, de modo que o catolicismo tridentino foi inserido também como um mecanismo de colonização, em grande medida, por conta dos laços entre a Igreja e o Monarquia. Para Eduardo Hoornaert, a “organização da igreja no Brasil entre 1500-1800 era em grande parte controlada pelo Padroado”.⁷² O Estado financiou e promoveu a expansão do catolicismo nas terras colonizadas. A colônia portuguesa ficou, até 1514, “sob administração imediata do prior da ordem de Cristo”,⁷³ e neste ano foi criado o bispado de Funchal, que passou a ter algumas dioceses do império português como suas sufragâneas. Na América portuguesa, a

⁶⁹FEITLER, Bruno. Quando chegou Trento ao Brasil. In. GOUVEIA A. C.; BARBOSA, D. S.; PAIVA, J. P. (Coord.). **O concílio de Trento em Portugal e suas conquistas: olhares novos**. UCP, 2014. pp. 157-175.

⁷⁰FEITLER, *op. cit.*, 2014, p. 160

⁷¹GOLDSCHIMDT, E. R. **Casamentos Mistos: liberdade e escravidão em São Paulo colonial**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2004. p. 24.

⁷²HOORNAERT, E. **A Igreja no Brasil Colônia: 1500-1800**. São Paulo: Brasiliense, 1994. P. 14.

⁷³FLEITER, *op. cit.*, p 23

jurisdição funchalense vigorou até 1551, ano em que foi substituída, uma vez que, em Salvador da Bahia, foi erigida a sede do bispado. Contudo, o bispado baiano operou sob a legislação das constituições lisboeta até a publicação das Constituições baianas, na primeira metade do Século XVIII.⁷⁴

Enquanto as constituições ainda não haviam sido redigidas, e estavam apenas aprovadas, seu alcance não ultrapassou seus limites diocesanos. As demais dioceses continuavam se guiando pelas constituições lisboetas. De acordo com Feitler, houve uma tentativa do bispo em fazer aprovar as constituições baianas por seus sufragâneos, por acreditar na necessidade de uma legislação que se adaptasse melhor à realidade dessas “remotas províncias”.⁷⁵

1.2.1. O Arcebispado da Bahia: “em favor do culto divino e salvação das almas”

Ao menos formal e oficialmente, os decretos tridentinos aumentaram em grande escala o poder e as atribuições competidas aos bispos. Nesse sentido, José Pedro Paiva afirma que esse modelo tridentino reafirmou a posição dos bispos enquanto sucessor dos apóstolos, destacando sua superioridade perante os outros sacerdotes. Esse modelo de bispo era responsável pelas visitas pastorais, pela realização de sínodos, pela ereção de paróquias, por ser mediador da justiça eclesiástica e deveria ser bom administrador das despesas.⁷⁶ Estava também atribuída à sua prática, enquanto bispo, a função de observar questões ligadas às práticas do culto, a administração dos sacramentos (incluindo o matrimônio), conferir as anotações no livro paroquial. Enfim, garantir o bom funcionamento da instituição e a prática religiosa conforme as leis estabelecidas em Trento.⁷⁷

Entretanto, os bispos estavam submetidos ao poder secular, tal como ao poder papal, mesmo que, em se tratando do clero colonial, praticamente não existisse contato com Roma. De acordo com Eduardo Hoornaert, “os bispos residentes no Brasil não podiam corresponder-se diretamente com Roma”.⁷⁸ Sendo assim, a comunicação entre a Igreja do Brasil e a cúpula do catolicismo romano praticamente não ocorreu, pois tudo

⁷⁴Ibidem.

⁷⁵FEITLER, op. cit., p. 38.

⁷⁶PAIVA, José Pedro. **Os bispos de Portugal e do Império: 1491-1777**. Coimbra: IUC, 2006. pp. 7-15.

⁷⁷OLIVEIRA, Alcilene Cavalcante de. A DIFUSÃO DA DOCTRINA CATÓLICA EM MINAS GERAIS NO SÉCULO XVIII: ANÁLISE DAS PASTORAIS DOS BISPOS. Curitiba, **História: Questões & Debates**, n. 36, p. 189-217, 2002.

⁷⁸HOOARNET, Eduardo. **A Igreja no Brasil-colônia: 1550-1800**. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 67.

passava antes por Lisboa.⁷⁹ Para José Pedro Paiva, “os reis portugueses perceberam bem a importância que o episcopado poderia ter para a afirmação da sua própria autoridade e, por isso, quiseram dominar este corpo”.⁸⁰ A importância desses clérigos se dava por causa da sua capacidade de se estabelecer nos territórios, exercendo grande influência sobre a população, o que contribuía para o projeto de colonização do Estado Português,⁸¹ legitimado pelo regime do padroado.

O padroado era, em síntese, um conjunto de direitos e deveres por parte da Coroa portuguesa para com a Igreja. Os reis tinham os privilégios de nomear bispos, decidir sobre como deveria ser administrada as receitas das catedrais e igrejas, além de controlar a arrecadação dos dízimos. Por outro lado, a coroa estava obrigada a manter e instalar o aparelho eclesiástico nas conquistas, dando condições suficientes para a difusão e prática do catolicismo tridentino. O monarca era responsável por fornecer clérigos em números suficientes, ficando a cargo dos cofres régios manter e sustentar os sacerdotes através da “côngrua” (pagamento feito aos sacerdotes para seu sustento).⁸²

No entanto, atender a necessidade do território colonial exigia uma estrutura que a monarquia não deu conta. Isto imputou a população meios alternativos para exercer a prática religiosa, bem como para a manutenção e construção dos prédios das igrejas. Dalila Zanon, pesquisando a ação dos bispos em São Paulo colonial, afirmou que “as paróquias e capelas erigidas pelo bispo e sustentada pela população, muitas vezes insatisfeita, revelam, por outro lado, a necessidade e o desejo da população da presença do pároco para dispensar-lhes os sacramentos.”⁸³

Assim como os demais bispados coloniais, a malha eclesiástica na Bahia era ainda insuficiente, no sentido de não atender às demandas religiosas dos colonos. Isso era explicável em função do número reduzido de paróquias, vigários, diáconos e demais assistentes paroquiais. As queixas episcopais eram constantes em relação as dificuldades enfrentadas pela administração eclesiástica para o cumprimento do que se previa nas normas tridentinas, especialmente para o modo de ação e costumes dos clérigos.

⁷⁹Idem.

⁸⁰ PAIVA, José Pedro. **Os bispos de Portugal e do Império**. Op cit. p. 11.

⁸¹ Idem.

⁸²RODRIGUES, Aldair Carlos. **Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro: carreiras e mecanismos de promoção social**. 2012. 376 f. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012 p. 27.

⁸³ZANON, Dalila. **A ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)**. 1999, 190 f. Dissertação (Mestrado) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Campinas 1999.

A respeito do estabelecimento da Igreja católica no território americano, Ana Margarida Pereira aponta que:

[...] o modelo organizativo segundo o qual se estruturou a presença da Igreja nos territórios ultramarinos era em tudo semelhante ao que se encontrava em vigor na Europa. Aperfeiçoada ao longo dos séculos, tal modelo assentava, em grande medida, na existência de uma rede de dioceses, que se estendia a todo território em cada país, e na figura do bispo, cuja importância foi reforçada pelo Concílio de Trento. Nos territórios ultramarinos sob o domínio português, a organização das dioceses foi regra geral rápida: à medida que se processava a ocupação de espaço surgiam novas circunscrições, por divisão das já existentes.⁸⁴

Em uma súplica enviada ao rei D. João V, em 1712, D. Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo da Bahia (1702-1722), clama por mais assistência para a administração religiosa do bispado, relatando as necessidades dos fiéis e dos clérigos que se encontravam na área de atuação sob seu controle.⁸⁵ No documento, o prelado expõe a situação da igreja situada em meio as adversidades geográficas, políticas, financeiras, culturais e sociais, ressaltando as questões mais urgentes, tais como o pequeno número de igrejas, ministros e a baixa remuneração dos mesmos. Em súplica, o arcebispo exige “uma melhor distribuição do dízimo arrecadado pela coroa, para que se pudesse não só nomear, mas sobretudo prover os párocos com o necessário para decência do culto”,⁸⁶ uma vez que ficava sob cargo do soberano “velar sobre a manutenção e propagação do catolicismo nas conquistas devido ao padroado”.⁸⁷

O arcebispo da Bahia alegou que o pequeno número de igrejas, dentro do vasto território do arcebispado, não era suficiente para a prática religiosa. De acordo com a alegação do Arcebispo D. Sebastião: “os fiéis não satisfazem suas obrigações de cristão como lhes convém para disporem a salvar, nem os ministros eclesiásticos, com as que lhe competem cabalmente”.⁸⁸ Em sua súplica, sempre se resguardando nos laços do padroado e nas atas conciliares de Trento, esse arcebispo expõe algumas informações quantitativas afim de ser melhor compreendido, além de citar cartas em que seu antecessor já havia requisitado semelhante ajuda ao rei. Vejamos um trecho:

⁸⁴PEREIRA, Ana Margarida Santos. **A Inquisição no Brasil: aspectos da atuação nas capitanias do sul (de meados do Séc. XVII ao início do Séc. XVIII)**. Coimbra: Editora FLUC, 2006. p. 57.

⁸⁵Vide, S. M. Notícias ao arcebispado da Bahia para suplicar a Sua Majestade em favor do culto divino e salvação das almas. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, t 54 (1891).

⁸⁶FEITLER, op. cit. p. 44.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸Vide, op. cit., p. 328.

Este arcebispado compreende 40 igrejas, cujos párocos, vossa Real Majestade como padroeiro, apresenta, e lhes manda assistir com cônica de sua fazenda, e 4 mais, que são somente curatos, cuja criação ainda não foi aprovada por Vossa Majestade [...]. Nestas 40 igrejas há mais de 90.000 almas.⁸⁹

Como se verifica no discurso do texto, o arcebispo acrescenta uma informação em relação a população do arcebispado explicitando “que haveria nele mais de 90.000 almas” e que, deste número, havia “muito mais de 50.000” escravos,⁹⁰ espalhados entre a Cidade da Bahia, Recôncavo e Sertão, trabalhando nas casas, plantações de cana, tabaco e as demais produções dos locais.

A exposição dessas referências pelo prelado tinha como intenção demonstrar, em números, o ponto ao qual o clero estava sobrecarregado, bem como as limitações que a malha eclesiástica possuía para dar conta do contingente de “almas” pertencente ao arcebispado. Outro fator apontado como impedimento limitador da política-religiosa-eclesiástica foram as longas distâncias entre as freguesias e as dificuldades dos caminhos a serem percorridos para se chegar às poucas paróquias existentes. Em comparação com a metrópole, as paróquias coloniais eram mais extensas e, portanto, agregavam números maiores de fiéis e menores números de administradores clericais. De acordo com José Pedro Paiva,

Basta dizer que no Reino havia 13 dioceses. No Brasil, com um território dezenas de vezes mais extenso existiu apenas uma até 1676. Era gigantesca e impraticável uma administração eficiente de um bispado de dimensões quase continentais. E a criação de mais três dioceses depois desta data não resolveu o problema.⁹¹

Todavia, isso não significou que os bispos não exercessem suas funções. Dentro do possível, eles ministraram sacramentos, ordenaram sacerdotes, auxiliaram outras instituições, como o Santo Ofício, intermediaram diretamente com o rei para deixá-lo a par da situação eclesiástica colonial. Em grande medida, eles foram um vetor importante de aproximação dos ideais tridentinos na colônia americana. No caso específico do arcebispo D. Sebastião, este promulgou em sínodo diocesano as Constituições do Arcebispado da Bahia, que viriam a ser adotadas em quase todo território colonial, substituindo as constituições lisboetas, que vigoraram até então. No entanto as

⁸⁹Ibidem, pp. 330-331

⁹⁰Ibidem, p. 337.

⁹¹PAIVA, José. Pedro. Os Bispos no Brasil e formação da sociedade colonial (1551-1706) In.: **Textos de História. Revista do Programa de Pós-graduação em História da UNB**. Vol. 14 nº 1/2. 2006. Disponível em: <periódicos.unb.br/index.php/textos/issue/archive> Acesso em: 31 de nov. 2014.

constituições lisboetas, em matéria do matrimônio, somente se referia a não proibição do casamento entre escravos, a coabitação de pessoas esposadas com palavras de futuro e a forma como deveria proceder o pároco nos casos de casamentos entre pessoas de paróquias diferentes. Isso demonstra a preocupação com as normas tridentinas em evitar que pessoas já casadas voltassem a casar, incorrendo assim no delito da bigamia.

De acordo com Gian Silva, o fato das constituições só terem sido organizadas no século XVIII foi justificada pelo arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide. Nas palavras do historiador,

O arcebispo, ao reconhecer a insuficiência das constituições lisboetas, justificou que a mesma só vigorou durante um período longo pelo fato de os antecessores não terem tido tempo de realizar uma legislação, seja pelas ocupações com a direção do arcebispado ou pela morte, mas alega que todos procuraram realizar tal obra.⁹²

Sempre ressaltando a dificuldade financeira e o pequeno número de igrejas paroquiais, D. Sebastião afirma que a administração dos sacramentos não estava devidamente sendo alcançada por todos os fiéis. Isso ocorria devido a duas circunstâncias que limitavam bastante o poder de ação do clero: as “distâncias do lugar e dificuldade dos caminhos”, pois isso acarretava muito “incômodo aos fiéis em ordem a recepção dos sacramentos, e assistências aos ofícios divinos”.⁹³ Com isso, D. Sebastião reivindicava o poder facultado aos bispos no Concílio de Trento para a ereção de novas vigarias nos locais que se encontrassem em tais situações. Nesse caso, o prelado destaca que “ambas as ditas causas se encontram bem verificadas em todas as freguesias desta arquidiocese, excetuando as da cidade”.⁹⁴

No Recôncavo, a situação parecia preocupar mais o prelado, sobretudo em relação às “dificuldades dos caminhos”. A descrição feita pelo bispo é a seguinte: “O Recôncavo da Bahia pela maior parte é cheio de maus caminhos para se andar, porque são montes, outeiros e ladeiras”.⁹⁵ O solo de massapê apontava para uma dificuldade ainda mais complicada, especialmente quando chovia, pois, diz ele, “chovendo fica um lodo que embaraça muito a vida dos viandantes”.⁹⁶ Os rios que cortavam a região era outro fator, visto que nos períodos chuvosos suas águas proporcionavam fortes

⁹²SILVA, op. cit., 2014, p. 51.

⁹³VIDE, op. cit., p. 331.

⁹⁴Ibidem.

⁹⁵Ibidem.

⁹⁶VIDE, op. cit., p. 331

correntezas que tornavam essas águas tão perigosas para navegar ou mesmo atravessar. Quanto à distância, a imensidão territorial que ficava sob jurisdição do arcebispado tinha “para cima de 600 léguas, além de não haver em todo ele fora da cidade mais do que 38 igrejas paroquiais”. A distribuição dessas igrejas na comarca não obedecia uma regularidade que visasse cobrir, de maneira equiparada, às distâncias entre elas. Em relação a isso, nos diz D. Sebastião que as igrejas estão distribuídas da seguinte forma:

20 no Recôncavo, 6 na banda sul, e 12 na banda do norte: de sorte que se as ditas freguesias se repartissem em distritos iguais teria cada uma quase 20 léguas de terreno, e com efeito, algumas há que se estendem a mais de 20 léguas, e certamente todas de fora da cidade excedem de 2 léguas.⁹⁷

Além disso, o arcebispo se mostra preocupado com a administração dos sacramentos ao relatar o quão difícil é atender as necessidades dos fiéis nesse sentido. O sacramento do batismo, por exemplo, de acordo com as Constituições, exigia que os pais levassem a criança até a pia batismal na primeira semana de vida, prevendo penas pecuniárias para os que descumprissem. No entanto, de acordo com o arcebispo, essa norma não se cumpria por conta “dos longos e maus caminhos para a condução das pessoas, o perigo que pode ter a criança, o qual é maior se faltar quem lhe dê leite no caminho”. Muitas vezes, o batismo ocorria em uma capela, contrariando as Constituições episcopais, pois não havendo pias batismais a cerimônia ocorria “em alguidares e outros vasos que pela maior parte por serem de pessoas particulares servem de usos profanos”.⁹⁸

Só para citar outros exemplos, a administração dos sacramentos da eucaristia, penitência e, sobretudo, o da extrema-unção também não estavam sendo possíveis de serem administrados conforme as leis católicas, posto que um vigário e seu coadjutor não bastavam para dar conta dos enfermos que adoeciam ao mesmo tempo, em regiões distantes, dentro da mesma freguesia. Além dos constantes acidentes mortais, em locais distantes, o pároco não tinha tempo de chegar ao necessitado, ficando os fiéis privados dos sacramentos, “com evidente perigo de se perderem as almas”.⁹⁹ De acordo com D. Sebastião, a menor distância entre duas paróquias do arcebispado era de duas léguas. Sendo assim, afirma o prelado, levaria em média metade de um dia para ir de uma

⁹⁷Ibidem.

⁹⁸Ibidem, p. 333.

⁹⁹VIDE, op. cit., p. 333

paróquia à outra, caso não estivesse em tempo chuvoso e com lama no trajeto, pois se houvesse seria o dobro do tempo para fazer o mesmo percurso.

Dentre essas adversidades, o sacramento do matrimônio não ficou isento dos empecilhos para que se pudesse ser administrado conforme pregava as atas conciliares e as Constituições, sobretudo no que diz respeito aos “banhos” que ocorriam nas paróquias. De acordo com o arcebispo, o preceito de ouvir a missa não era exercido pela maioria dos paroquianos, sendo que não frequentavam “a décima parte de todos os fregueses, compreendendo neste número não só os que vão às matrizes, mas ainda às capelas”.¹⁰⁰ Dentro desse contexto, os anúncios de matrimônio eram realizados, porém, devido ao grande número de ausentes, os mesmos não tinham o alcance desejado para que se evitasse a realização de uniões conjugais com impedimentos. Ou melhor, em última instância, esses anúncios serviam como estratégia eclesiástica para a divulgação dos impedimentos. No entanto, em função das limitações ou problemas citados, o casamento canônico estritamente falando também não era seguido à risca. Nas palavras de D. Sebastião, a ausência dos fiéis

[...] resulta mais não terem uns fregueses notícias dos outros por viverem distantes entre si, e faltarem em ir às igrejas nos dias de preceito, aonde pela frequência de se verem naqueles dias podiam ter comunicação e amizade, e **sucede por esse respeito não se descobrir os impedimentos de alguns contraentes, quando se lhe fazem as denúncias para casar e contrair-se o sacramento do matrimônio nulamente**, como há poucos anos aconteceu na freguesia de Maragogipe do Recôncavo desta cidade (Grifos nossos).¹⁰¹

O caso ao qual se refere o prelado em sua súplica resultou no processo de bigamia de Catarina Pereira. O arcebispo nos traz alguns detalhes do contexto espacial da freguesia, que é o cenário para o caso de bigamia dessa mulher do Recôncavo. O prelado utiliza-se do referido exemplo para ilustrar a situação considerada irregular em que estavam sendo realizados os matrimônios. De acordo com o arcebispo, a freguesia de São Bartolomeu de Maragogipe estava dividida em quatro lugares que se distanciavam entre si e também em relação à Matriz, “a saber: Barra de Pero-Guaçu, Taporandé, Capanema, e Nagé ou Rio da Cachoeira”. Com isso, D. Sebastião procurou demonstrar essa deficiência na averiguação dos impedimentos com o caso de bigamia da ré Catarina

¹⁰⁰Ibidem, p.335.

¹⁰¹Ibidem.

Pereira, vista aqui como protagonista dessa transgressão. Vejamos um trecho sintomático desse caso narrado pelo arcebispo:

Eram casados Antônio Ribeiro e Catarina Pereira, fregueses da dita freguesia: **muitos anos viveram separados sem trato nem comunicação**; ele morando em Capanema, que dista légua e meia da Matriz e ela em mesmo lugar, mas da mesma freguesia.

Intentou essa pobre mulher casar, e com efeito estando vivo o primeiro marido o conseguiu, **precedendo denúncias na dita Matriz**, cujo pároco os recebeu, e o novo contraente era também seu freguês. E na mesma freguesia viveu a dita mulher alguns anos o segundo ou imaginado marido, até que se descobrindo esta culpa, **foi ela presa no ano de 1708 e remetida ao Santo Ofício e saiu no auto de fé, que se celebrou em Lisboa no ano seguinte de 1709** (Grifos nossos).¹⁰²

Essa súplica nos ajuda a pensar a respeito da prática do catolicismo tridentino e como determinado entendimento da ortodoxia estava prejudicada por diversos fatores. As longas distâncias, os caminhos dificultosos e a dimensão continental do arcebispado são alguns dos problemas enfrentados. Ao lado disso, as freguesias eram atendidas por um pequeno número de igrejas e ministros, situação agravada pelos problemas de ordem material que permeava transversalmente toda a súplica moral e religiosa do arcebispo, cuja reivindicação girava em torno da busca por maiores retornos dos dízimos cobrados pela Coroa para melhoria das condições de atuação do clero e para a construção de novas igrejas paroquiais que atendessem a demanda do amplo território de atuação, “em favor do culto divino e salvação das almas”.

Considerações finais

A implementação dos ideais reformistas do Concílio de Trento em Portugal é tida por alguns historiadores como um dado subscrito pela historiografia. É também consenso afirmar que muitos dos ideais reafirmados em Trento já estavam em vigor a partir de reformas que antecederam ou coexistiram durante as sessões o concílio tridentino, bem como a renovação e criação de ordens religiosas, a reafirmação de sacramentos como o matrimônio e o batismo, além da elaboração de constituições sinodais e a divulgação de correntes mais centradas no pensamento e práticas cristãs-católicas

¹⁰² Vide, op. cit., p. 335.

Alguns pontos das normativas tridentinas mereceram ser destacadas para que se possa perceber a configuração e as marcas presentes nos discursos legislativos elaborados e reafirmados nas sessões conciliares, com o devido destaque em relação à legislação matrimonial. Os discursos presentes nas normas tridentinas têm um ideal de igualdade entre os consortes. No entanto, em alguns pontos do texto tridentino, a questão de gênero sobressai colocando a mulher em situação de desigualdade, em geral privilegiando o gênero masculino, criando e reproduzindo algumas hierarquias e assimetrias de gênero. A figura feminina aparece, na maioria das vezes, como frágil e susceptível de pecados e heresias, além de estar idealizada enquanto honrada quando estivesse sob a tutela da figura masculina, sendo casta e/ou enclausurada. No entanto, esse ideal de mulher nem sempre cabia à todas, como veremos nas sessões seguintes em relação as posturas das mulheres bígamas, entre outros casos que não estavam dentro dos padrões discursivos das legislações.

No contexto colonial da América portuguesa, a difusão dos ideais tridentinos antecederam o fim das sessões conciliares e se fizeram parcialmente presentes com a presença das ordens religiosas, a organização das instituições eclesiásticas, mesmo que limitadas pelas circunstâncias históricas, com a presença do Tribunal do Santo Ofício e a elaboração de constituições, tais como, por exemplo, as da Bahia, que foram instituídas pelo Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide. De forma adaptada, esse texto legislativo aproximou as normas tridentinas ao contexto colonial, onde o casamento foi considerado um vetor importante na manutenção das instituições metropolitanas, para o ordenamentos social e a difusão dos princípios cristãos.

CAPÍTULO II

O SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO: BIGAMIA, NORMAS, JURISDIÇÕES E CONFLITOS

“Sentir mal dos sacramentos do matrimônio”. Essa era a acusação feita aos que transgrediam as normas matrimoniais tridentinas, especialmente aquelas pessoas que se casavam duas vezes quando ainda viviam os primeiros cônjuges. Entre as três sessões em que se realizou o Concílio de Trento (1546-1563), foi reelaborada a doutrina católica acerca do matrimônio, além das demais configurações associadas aos mais variados aspectos da prática religiosa da igreja romana. Do concílio, saíram os decretos dogmáticos e disciplinares em que se confirmaram a sacramentalidade do matrimônio, a dimensão monogâmica e a indissolubilidade das uniões conjugais. As novas normas tridentinas do matrimônio foram rapidamente oficializadas em Portugal, onde o cardeal D. Henrique já havia adotado algumas medidas a partir dos conteúdos conciliares, antes mesmo de seu encerramento. Isso não significou que a aplicação foi integralmente efetiva.

Difundir os ideais tridentinos em Portugal continental e nos seus territórios conquistados não foi tarefa das mais simples, uma vez que a construção de uma igreja tridentina contou com instrumentos, instituições e agentes eclesiásticos para o controle social. Entretanto, esses mecanismos não foram suficientes para levar as diretrizes conciliares de forma imediata, sobretudo por conta de problemas e circunstâncias de ordem socioeconômica, institucional, religiosa, cultural etc. que limitaram ou impediram a sua aplicação.

Outro vetor importante para a difusão dos ideais tridentinos foi a criação do Santo Ofício. Embora fundado oficialmente antes do concílio, em 23 de maio de 1536, quando o então Papa Paulo III assinou a bula *Cum ad nihil magis*. A inquisição surge no mesmo clima de necessidade de uma estabilidade espiritual, que motivou o Concílio. A mesma bula concedia início à Inquisição portuguesa, sendo que o papa nomeou três bispos para o cargo de inquisidores-gerais, deixando para o próprio rei D. João III a nomeação e atribuição de mais um bispo ou clérigo secular para esse fim, desde que tivesse sido formado em teologia ou direito canônico. A participação das autoridades civis demonstrava o forte apoio que a Inquisição recebeu por parte dessa camada. A cerimônia de fundação do tribunal português contou com a presença do rei, estando este

também presente no primeiro auto da fé português, realizado em Lisboa no ano de 1540, que, de acordo com Francisco Bethencourt, serviu para dar mais legitimidade às ações do tribunal, bem como o colocava abaixo do rei na escala hierárquica.¹⁰³

Entre outras motivações centrais e até certo ponto, o tribunal da Inquisição surge com o propósito de perseguir os cristãos-novos que mantinham suas práticas judaizantes. No entanto, com o passar dos anos, o Santo Ofício foi ampliando o seu leque jurisdicional. Assim, como aponta Cátia Antunes e Filipa da Silva, embora não negligenciasse as mulheres e outros grupos sociais, a Inquisição preocupou predominantemente com “sexo masculino, solteiro de estatuto livre, provavelmente cristão-velho e com grande probabilidade residente numa zona urbana de Portugal continental ou de uma das colónias portuguesas no espaço Atlântico.”¹⁰⁴ Diante da preocupação com a moral sexual de cristãos novos ou velhos, a bigamia era um delito já julgado pelos tribunais civil e eclesiástico, porém, em 1612, ela passa a pertencer também a alçada inquisitorial. Não obstante, o Santo Ofício se ocupou de casos do tipo desde seus primeiros anos de funcionamento.

No Brasil, a Inquisição se fez presente através das visitas dos representantes do tribunal do Santo Ofício de Lisboa. A primeira visitação à colônia portuguesa na América ocorreu em 1591,¹⁰⁵ e foi dirigida pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça, marcando o início da ação inquisitorial no Brasil de forma contundente. Antes dessa visitação, a presença da Inquisição foi quase inexistente, sendo que há registros de alguns poucos processos referentes a blasfemadores. No período em que a visitação chegou ao Brasil, a Instituição já não estava mais voltada somente para a caça das práticas judaizantes. Ampliando seu leque das heresias, principalmente depois do concílio tridentino, o Santo Ofício passou a se preocupar com a ameaça protestante, e com a obediência aos dogmas e leis canônicas estabelecidos pela Igreja católica. Delitos contra a moral cristã também foram alvo dos inquisidores: sodomia, fornicação, bestialidade e bigamia foram motivos de processos que envolviam os colonos da América portuguesa.¹⁰⁶

¹⁰³BETHENCOURT, F. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

¹⁰⁴ANTUNES, Cátia & SILVA, Filipa. Perfil socioeconômico da Inquisição de Lisboa: as escolhas de uma instituição. In: COUTO, Edilece *et alii* (orgs.). **Práticas e vivências religiosas: temas da história colonial à contemporaneidade luso-brasileira.** Salvador: EDUFBA, 2016, p. 146-167.

¹⁰⁵ VAINFAS, R. (org.). **Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa,** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

¹⁰⁶Ibidem.

Tribunal do Santo Ofício: estabelecimento e práticas inquisitoriais

Criado cinquenta anos depois do Tribunal do Santo Ofício espanhol, a inquisição portuguesa se utilizou bastante da experiência vizinha, especialmente no que diz respeito à larga participação de autoridades civis nos ritos de fundação do tribunal e na nomeação de clérigos para ocupar o cargo de inquisidor-geral. De acordo com Grayce Mary Bonfim Souza, as negociações entre o rei português e a cúria romana não foi pacífica. Para a historiadora, o receio do papa era que, assim como na vizinha Espanha, os inquisidores portugueses utilizassem de forma não adequada o poder da instituição inquisitorial, pois “Teoricamente estariam revestidos de autoridade e poderes com jurisprudência até mesmo em relação à condenação de eclesiásticos, sem que para isso fosse necessária uma consulta prévia aos prelados”.¹⁰⁷ Essa autonomia poderia prejudicar a autoridade dos prelados e membros das ordens religiosas, uma vez que estariam subjugados aos inquisidores.¹⁰⁸

A questão em torno da fundação de um Tribunal do Santo Ofício em Portugal se estendeu por duas décadas, sendo que o primeiro pedido feito à Roma foi encaminhado em 1515, por d. Manuel. No entanto, o pedido não foi efetivamente considerado porque não teria apresentado a convicção da necessidade.¹⁰⁹ Em 1521, com a morte de D. Manuel, assume o seu herdeiro D. João III. O novo rei retoma com muita vontade a luta pela instalação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, contando para isso com o antijudaísmo do povo e do clero lusitano dando apoio às ações coercitivas e pressionando o papa, além de contar com o suporte espanhol na luta pela permissão para a instalação do tribunal.¹¹⁰ De acordo com João Bernadino Gonzaga, esse foi um momento de muitos conflitos entre Lisboa e Roma, em especial no âmbito político e diplomático, em que houve acusações de corrupção e ameaças de rompimento entre as partes. Gonzaga afirma que D. João tinha um obsessivo desejo de controlar integralmente a instituição inquisitorial portuguesa, “com membros por ele livremente

¹⁰⁷SOUZA, Grayce Mary Bonfim. **Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da inquisição portuguesa na Bahia (1692-1804)**. 2009, f. 260. Tese (doutorado) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009. p. 35.

¹⁰⁸Idem.

¹⁰⁹GONZAGA, João Bernadino Gonzaga. **A Inquisição Em Seu Mundo**. 4 ed. São Paulo: Saraiva, 1993, p. 228.

¹¹⁰Idem.

escolhidos e controlados, como valioso instrumento de poder; o que Roma não queria aceitar”.¹¹¹

Em 1531, finalmente, o papa Clemente VIII, por meio de uma bula expedida em 17 de dezembro do mesmo ano, estabeleceu um tribunal do Santo Ofício em Portugal. No entanto, não atendeu as expectativas do rei, pois a escolha do Inquisidor Mor ficava a cargo do papa. De acordo com Souza, “esta liberação durou pouco, pois o papa voltou atrás por meio de outra bula publicada em 7 de abril de 1535”, sendo solicitado pelo pontífice um relatório em que deveriam estar “descritas as atrocidades cometidas contra cristãos-novos e dos abusos dos inquisidores”.¹¹² A história da fundação do Tribunal do Santo Ofício português foi marcada pela hesitação papal em conceder ao rei o controle de uma instituição tão poderosa.

Diversas foram as tentativas e justificativas para a instalação da inquisição portuguesa. Para Hernani Cidade, havia uma sincera preocupação, por parte do monarca, em que se praticasse o que se considerava a verdadeira religião católica no território português, visto que este, segundo o discurso da época, estaria infestado de judeus forçadamente convertidos ao catolicismo, mas que mantinham muitas de suas práticas judaicas. Por outro lado, o autor ressalta que essa obsessão parecia ignorar os prejuízos materiais, “pois lhe fogem os judeus”. Sendo assim, “o monarca se opõe-se a saída de tal dinheiro, fechando quanto lhe é possível os judeus dentro das fronteiras, no intuito de lhes vigiar a crença”.¹¹³ Ainda conforme esse autor, o parecer dos teólogos da universidade de Bolonha alegou que não se poderia cobrar pureza na crença daqueles que passaram por um processo de conversão forçada, assim como não se deveria cobrar tais práticas dos descendentes destes.¹¹⁴ Cidade nos diz que pouco a pouco o papado foi cedendo, o que significou a sobreposição ou a precedência dos interesses humanos em relação aos interesses divinos.¹¹⁵

Em meio a esse jogo de interesses, pressões e acordos fica evidente que o monarca almejava uma posição de domínio na hierarquia inquisitorial, ou seja, o rei buscava interferir na instituição inquisitorial de forma semelhante às suas intervenções

¹¹¹GONZAGA, João Bernadino. **A Inquisição em seu Mundo**. *Op. Cit.* p. 228.

¹¹²SOUZA, Grayce Mary Bonfim. **Para remédio das almas**. *Op. cit.* p. 35.

¹¹³CIDADE, Hernâni. “Reacção pela defesa da fé tradicional contra a Reforma e o espírito heterodoxo europeu; a Inquisição em Portugal e no Ultramar”. *In*: BAIÃO, António. **História da Expansão Portuguesa no Mundo**. Lisboa: Editorial Ática, 1940, vol. III, p. 102.

¹¹⁴Ibidem.

¹¹⁵Ibidem.

na igreja ultramarina sob o regime do padroado.¹¹⁶ Pouco a pouco, o papado foi cedendo às exigências do rei. Sendo assim, a Coroa acabou interferindo cada vez mais diretamente nas dioceses do reino, sendo que, depois do ano de 1540, passou a apresentar os bispos e os cardeais, não aceitando nomeações papais sem a prévia consulta régia. Segundo Bethencourt, isso não significou que a Coroa tenha tido êxito em dominar a hierarquia do tribunal inquisitorial, porque, para esse autor,

(...) a burocracia inquisitorial assumiu uma posição determinante no seio da igreja em Portugal, saindo das suas fileiras muitos novos bispos, sobretudo nos séculos XVI e XVII, o Santo Ofício acabou por se revelar bastante autônomo do que desejariam D. Manuel e D. João III (autores do projeto), causando problemas, a longo prazo, a política régia.¹¹⁷

Contudo, seguindo a pauta de relações de poder negociadas, a bula papal promulgada por Paulo III, em 23 de maio de 1536, nomeou três bispos, sendo um de Ceuta, um de Coimbra e outro de Lamego, para o cargo de inquisidor-geral, ficando a cargo de D. João III, rei de Portugal, a escolha de um quarto inquisidor-geral entre os bispos formados em teologia ou direito canônico. O escolhido para o cargo foi o próprio confessor do rei e de seu conselho, o bispo franciscano de Ceuta D. Diogo da Silva.¹¹⁸ A cerimônia para efetivação do cargo ocorreu na própria casa do bispo em Évora, cidade que nesse momento abrigava a corte régia, e resultou em um documento assinado pelas testemunhas. De acordo com Francisco Bethencourt, “em 7 de outubro, o bispo se dirigiu para o palácio do cardeal D. Afonso, arcebispo de Évora, onde lhe apresentou a bula, pedindo que sua ação fosse apoiada pela diocese”.¹¹⁹

No bojo desse processo institucional, a inquisição portuguesa admitidamente surge com o principal propósito de perseguir os cristãos-novos judaizantes, no entanto, não ficou restrito ao combate a esse tipo de heresia. Paiva afirma que o judaísmo, o luteranismo, o islamismo e a feitiçaria estavam também na alçada inquisitorial, “mas o primeiro monitório da fé, ainda em 1536, refere já a bigamia e algumas proposições

¹¹⁶BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição. In: MARQUES, João Francisco e GOUVEIA, Antonio Calmon (coordenação). **História Religiosa de Portugal**. Portugal: Círculo de Leitores, vol. 2, 2000, p. 99.

¹¹⁷BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição. Op. cit. p. 99.

¹¹⁸BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália séculos XV-XIX**. São Paulo, Companhia das letras, 2000. p. 24-25.

¹¹⁹Idem.

heréticas¹²⁰. Neste monitório da fé, atribuído ao inquisidor geral D. Diogo da Silva, consta a seguinte ordem em relação à bigamia: “se sabeis, vistes ou ouvistes que algumas pessoas se casassem duas vezes, sendo o primeiro marido ou a primeira mulher vivos, sentindo mal do sacramento do matrimônio”.¹²¹ No entanto, apesar dessa referência, o delito não consta no primeiro regimento de 1552, sendo reconhecida pela Congregação Romana somente em 1612. De acordo com Bethencout, o reconhecimento ocorreu devido a uma “consulta motivada pela oposição do bispo de Lisboa”, sendo que esse autor chama a atenção para o “fato inédito o recurso à Congregação Romana. Isso demonstra o interesse do Santo Ofício em combater a bigamia, bem como já vinha fazendo desde meados do século XVI.”¹²²

A bigamia na ótica inquisitorial

Como observado no capítulo anterior, o casamento monogâmico e indissolúvel era um ideal presente desde a Idade Média, já que se detecta mais claramente uma tentativa de implementar uma sistemática normatização eclesiástica a partir dos séculos XII e XIII, sobretudo após o IV concílio de Latrão (1215), presidido pelo papa Inocêncio III. Neste momento, apesar dos cânones 50, 51 e 52 tratarem do sacramento do matrimônio, os aspectos jurídicos foram colocados em pauta, como, por exemplo, a questão do casamento público, realizado por um sacerdote, na igreja, assim como a necessidades das proclamas para evitar a realização de uniões com algum impedimento, entre eles a repetição não permitida do casamento.¹²³

Para Braga, tal como o casamento indissolúvel, o interesse da Igreja pela bigamia também tem raízes longínquas, pois, idealmente, o matrimônio único era considerado de maior excelência pelos romanos.¹²⁴ Ainda conforme essa autora,

¹²⁰PAIVA, José Pedro. Os bispos e a inquisição portuguesa. *Revista Lusitânia Sacra*. Lisboa, UCP, n. 2, V. 15, 2003 p. 44.

¹²¹TRUGUILHO, Michele. Transgressores do matrimônio: a bigamia através da ótica inquisitorial. *In: Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio*, 14, 2010, Rio de Janeiro. Anais do XIV Encontro Regional de História. Rio de Janeiro: Numem, p. 26. apud *Collectorio de Diversas Letras Apostolicas, Provisões Reaes e outros Papeis, em que se contém a Instituição, & Primeiro Progresso do Santo Ofício em Portugal, & Varios Privilegios que os Summos Pontífices, & Reys destes Reynos lhe concederão*, Lisboa, Casas da Santa Inquisição, 1596, p. 6.

¹²²BETHENCOUT, Francisco. *História das inquisições...* Op. cit. p. 170.

¹²³ARRUDA, Fabiana Dos Santos. A dimensão pastoral do IV Concílio de Latrão. *In: Congresso Internacional de História*, 11, 201 Maringá. Anais eletrônico do V congresso internacional de história. Maringá: UEM, 2011. Disponível em: <<http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/158.pdf>>. Acesso em: 27 mar. 2017.

¹²⁴BRAGA, Isabel Drumond. *A bigamia em Portugal...* Op. cit., p. 30.

As mudanças posteriores, não foram alheias à proclamação do cristianismo como religião estatal, por Teodósio I, no final da centúria [século IV]. A partir de então, a bigamia apareceu como um delito, já que o casamento era uma instituição jurídica e social e também um instituição desejada pelo Criador com caráter sarado.¹²⁵

No período moderno, as instituições inquisitoriais retomaram essas configurações medievais, mas trataram as transgressões conjugais de formas distintas conforme as circunstâncias históricas. Com tal, a bigamia configurava-se quando uma pessoa previamente casada se unia oficialmente outra vez de acordo com as especificações canônicas. Conforme aponta Luiz Mott, “convém lembrar que na ótica do Tribunal da Fé, ao casar-se pela segunda vez os bígamos tornavam-se suspeitos de ‘sentirem mal do sacramento do matrimônio’”.¹²⁶ Sendo assim, cabia aos inquisidores por meio do julgamento identificar se se tratava de um ato herético, justificando assim a competência do tribunal inquisitorial para tratar os casos de bigamia.

Na ótica inquisitorial o(a) bígamo(a) não realizava somente uma transgressão de cunho social, afetando tão somente as pessoas, porque também possuía implicações no plano religioso e eclesiástico. Ele(a) desconsiderava um sacramento tido como central para a teologia tridentina, já que seu praticante era configurado como um possível herege “suspeito na fé”. Para Truguilho, a prática da bigamia “tratavam-se de atitudes não só pecaminosas, mas criminosas, havendo na Época Moderna uma fronteira muito tênue entre pecado e delito, especialmente nos assuntos concernentes à sexualidade e ao casamento”.¹²⁷ A “heresialização” da bigamia faz parte de um amplo processo de transformar e criminalizar amplamente determinadas práticas que são duplamente transgressoras, pois afetam e desonrariam a sociedade, o *status quo*, as autoridades, o própria relação conjugal considerada ideal e, em última instância, afetaria também a Deus.

Embora tenham surgido anteriormente, o combate às práticas bígamas procurava aproximar os ideais tridentinos do território português continental ao colonial. Mas o Santo Ofício não cuidou apenas dos desviantes da fé e os inquisidores passaram a lidar também com matérias ligadas à prática do matrimônio tridentino, em especial no que diz respeito à monogamia, ao casamento indissolúvel e à função única e exclusivamente

¹²⁵BRAGA, A **inquisição em Portugal...** *Op. cit.* p. 30.

¹²⁶MOTT, Luiz. Bígamos de alagoas nas garras da Inquisição. In: **Práticas e vivências religiosas: temas da história colonial à contemporaneidade luso-brasileira.** COUTO, Edilece Souza, SILVA, Marco Antônio Nunes da e SOUZA, Grayce Mary Bonfim (orgs.). Salvador: Edufba, Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2016. p. 198.

¹²⁷Truguilho, Michele, **Transgressores do Matrimônio...** *op. cit.* p. 21.

procriativa do sexo entre os casados. Por essa razão, a alçada inquisitorial passou a tratar dos “crimes morais” na península Ibérica, diferentemente do “restante do mundo católico”, em que esses desvios permaneceram sob jurisdição da justiça secular e/ou eclesiástica”.¹²⁸ De acordo com Ronaldo Vainfas, o fato do Santo Ofício se ocupar da sodomia e não do adultério, “posto que ambos eram atitudes sexuais ofensivas a lei de Deus”, da bigamia e não do concubinato, a defesa verbal da “fornicação simples” e não a própria prática entre pessoas solteiras, era aparentemente “algo paradoxal”, na medida em que na sua relação com os “desejos e moralidades desviantes jamais se referiu verdadeiramente a pecados carnis”, se ocupando daqueles desvios “que de algum modo fossem assimiláveis a heresias”.¹²⁹

A inquisição buscava os desvios da fé cometidos de “livre arbítrio”, nos quais os indivíduos conscientemente exerciam práticas que se afastam dos preceitos católicos. Por esse motivo, “os inquisidores tomaram a seu cargo o julgamento dos bígamos, sodomitas e praticantes da bestialidade, deixando os demais transgressores sexuais nas mãos dos confessores ou dos tribunais eclesiásticos”.¹³⁰ Para Vainfas, há uma certa arbitrariedade nessa “eleição inquisitorial” em relação a alguns desvios morais, entretanto, ele afirma que o argumento do Santo Ofício para jogar determinados desvios em detrimento de outros era porquê a gravidade de alguns pecados faziam de seus praticantes verdadeiros hereges.

Sem dúvida, havia uma espécie de esforço para tornar determinados pecados sexuais em heresia, agravando-os em suas implicações. Na ótica inquisitorial, a bigamia tinha um caráter herético que a diferenciava de desvios tais como o adultério, o concubinato e a fornicção simples, “que podiam ocorrer por fragilidade da carne ou “falta de doutrina”.¹³¹ Os(as) bígamos(as) eram pessoas que tramavam e se utilizavam de forma consciente contra o sacramento do matrimônio. Portanto, ficava assim configurada a heresia, palavra que poderia significar escolha em seu sentido etimológico, mas não perdia sua conotação moral de escolha considerada errada à época. Ou seja, aqueles que se casavam mais de uma vez estando vivo o primeiro cônjuge eram “suspeitos na fé”, visto que a ótica inquisitorial percebia, na prática da bigamia, o uso do sacramento de maneira deliberadamente fraudulenta, utilizando-se de

¹²⁸VAINFAS, R. Exclusão e estigma: moralidades e sexualidades na teia da inquisição. In: ANGELO Adriano. Farias. SANTANA, Nara Maria. C. Santana, ALVES, R. Sávio Paes. (orgs.). **Desvelando o poder: Histórias de dominação**: Estado religião e sociedade. Niterói: Vício de Leitura, 2007. p.15-55.

¹²⁹Ibidem, p. 20.

¹³⁰Ibidem, p. 21.

¹³¹VAINFAS, op. cit., 1997, p. 30.

nomes, documentos e testemunhas falsas, de modo que o Santo Ofício classificou como um ato herético.

Em Portugal, mesmo antes do Concílio de Trento reafirmar o matrimônio como um sacramento, a bigamia já era combatida pelas justiças civis, eclesiástica e inquisitorial. No entanto, houve uma grande disputa jurisdicional em torno da bigamia. A inquisição, o episcopado e a justiça real entraram em conflitos algumas vezes pelo interesse concomitante em julgar esses infratores do matrimônio. Tal infração, a depender da instituição que julgasse, poderia ser punida com a pena capital, como era previsto, em alguns casos, pelo Código Filipino:

(...) todo homem, que sendo casado e recebido com uma mulher, e não sendo o matrimônio julgado por inválido por juíza da Igreja, se com outra se casar e se receber, morra por isso.
E todo dano, que as mulheres receberem, e tudo que delas levar sem razão, satisfaça-se por os bens dele, como for de direito.
E esta mesma pena haja toda mulher que dois maridos receber, e com eles casar pela sobredita maneira, o que tudo haverá lugar, ora ambos os matrimônios fossem inválidos por direito, ora um deles.¹³²

Como aponta o trecho acima, o Código Filipino não fazia distinção entre homens e mulheres no plano do direito penal. Ambos deveriam ser punidos com a morte. Deste ponto vista, a norma parece prever implicações claras na perda do status dos homens na relação conjugal, já que ele, na condição de transgressor e marido ilegítimo, perderia seus bens em prol das mulheres. As mulheres também perderiam seus bens? A lei não deixa isso claro, focando primeiro nos sujeitos masculinos sobre esse ponto e sugerindo que “esta mesma pena” tenha “toda mulher que dois maridos receber”.

O Tribunal do Santo Ofício passa a ter jurisdição para julgar os casos de bigamia oficialmente em 1612. Nos regimentos inquisitoriais de 1613, o capítulo XXXII leva o seguinte título: “De uma carta da inquisição de Roma em que manda que os inquisidores privativamente conheçam do crime dos que casam duas vezes”.¹³³ Ou seja, no ano posterior ao tribunal ter assumido a jurisdição para processar os acusados de bigamia, o delito já aparece nos Regimentos, sendo solicitado para que os inquisidores, exclusivamente, processassem aqueles e aquelas que se casassem duas vezes. No texto regimental, podemos observar o seguinte:

¹³² **Ordenações Filipinas**, Livro V, Título XIX.

¹³³ Regimento de 1613, Título V, cap. XXXII. In: SIQUEIRA, Sônia. (ed.). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, nº 392, jul./set. 1996, p. 666.

(...) os inquisidores conhecerão do crime dos que se casam segunda vez, sendo viva a primeira mulher, ou marido, pela suspeita que contra ele resulta de sentirem mal do sacramento do matrimônio, sem embargo dos ordinários se quiserem se intrometer no conhecimento dele; porquanto sua Santidade tem determinado que o caso pertence aos inquisidores privativamente e assim o mandou, por carta da congregação da inquisição, em que ele assistiu, que está no secreto Conselho Geral.¹³⁴

O Regimento de 1613 mantém genericamente a simetria entre homens e mulheres, considerando a bigamia um “crime dos que se casam segunda vez, sendo viva a primeira mulher, ou marido”. Somente no regimento de 1640, considerado o mais completo do tribunal português, o delito aparece de forma mais detalhada. Neste, diferentemente dessas legislações citadas acima (que previam certa horizontalidade social), estão previstas as penas e como os inquisidores deveriam proceder nos julgamentos desses prevaricadores. É também nesses regimentos que demarcadores sociais e categorias de gênero aparecem mais claramente nos discursos que normatizam algumas práticas do tribunal, sobretudo no que diz respeito à aplicação das penas. Consoante com Cássio Bruno de Araújo Rocha, podemos perceber os aspectos discursivos e performativos que compõem as masculinidades e as feminilidades, podendo ser percebidos na expressão verbal. “Incorporada ou ritualizada de valorações morais do que é ser homem e o que é ser mulher, baseada numa divisão do mundo primariamente alicerçada sobre a dicotomia dos sexos”.¹³⁵ Isso fica evidente, por exemplo, em um trecho do Regimento de 1640:

Quando a qualidade da pessoa, circunstância da culpa, pedirem maior abjuração e além disso; sendo **pessoa plebeia, será açoitada pelas ruas públicas, e degredada para as galés, por tempo de cinco até sete anos; e sendo mulher vil, terá a mesma pena de acoites, e será degredada pelo mesmo tempo para o Reino de Angola, ou partes do Brasil, segundo parece aos inquisidores, com respeito à qualidade da pessoa, e circunstancias da culpa;** e sobretudo terão sua instrução ordinária, e as penitências espirituais que parecer que convém.¹³⁶ (grifos nossos)

¹³⁴Idem.

¹³⁵ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. **Masculinidades e Inquisição: gênero e sexualidade na América portuguesa**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016. p. 51

¹³⁶Regimento de 1640, Título XV. In: SIQUEIRA, Sônia. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, nº 392, jul./set. 1996, p. 857.

Como se vê no trecho acima, há critérios ou marcadores sociais e morais que garantem a classificação dos sujeitos transgressores e suas respectivas punições, e dificilmente eles aparecem de forma desconectadas das circunstâncias do crime-delito-pecado. No entanto, a hierarquia social e moral parece ser uns aspectos considerados relevantes na hora de definir a exposição pública, as penas corporais e o degredo. É o caso dos plebeus e prostitutas. Os primeiros em razão da sua condição de subalternidade social, política e econômica, as segundas em função do seu comportamento sexual. Havia penas semelhantes por razões distintas.

Concomitantemente, as constituições sinodais lisboetas, datado de 1568, visavam aproximar as normas tridentinas ao arcebispado. Entretanto, o título V traz ligeiras disposições relacionadas às práticas matrimoniais, no que tange à realização de uniões entre cativos e os procedimentos prévios a serem tomados para tal realização, bem como a questão da coabitação e das relações sexuais entre pessoas com vínculos de “palavras de futuro”, ou seja, noivos. O texto sinodal enfatiza a importância das proclamas para evitar a celebração de uniões com impedimentos e a cópula entre aqueles com vínculos de “palavras de presente” que haviam copulado sem a benção da Igreja sob pena de excomunhão para os infratores, sendo nesse caso julgado e punido pelo tribunal eclesiástico.

Em 1640, mesmo ano da publicação do penúltimo regimento inquisitorial, as constituições lisboetas foram refeitas e, assim como os regimentos do Santo Ofício, esta foi uma versão mais completa e detalhada em suas disposições. No entanto, o documento sinodal deixa evidente em seu texto a exclusividade do Santo Ofício para tratar dos casos daqueles e daquelas que sendo uma vez casado(a), voltaram a se casar sem que seu primeiro enlace tivesse sido anulado ou que houvesse a morte de um dos cônjuges. Vejamos o seguinte trecho:

(...) os que durando o primeiro matrimônio, com temerária ousadia contraírem segundo, em vida da primeira mulher ou o primeiro marido, serão remetidos ao Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, por ficarem sendo suspeitos na fé, sentindo mal do sacramento do matrimônio. E ao dito Tribunal pertence o conhecimento, e castigo deste caso, por breve particular do papa, concedido ao mesmo Santo Ofício.¹³⁷

¹³⁷Constituições Synodaes do arcebispado de Lisboa. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=BIBRUIBAR&PagFis=20237&Pesq=>>>. Acesso em: 02 abr. 2017.

Em se tratando de disputas jurisdicionais, Daniel Norte Giebels estudou um caso ilustrativo desse embate entre as jurisdições eclesiástica e inquisitorial no início do século XVII. Nesse episódio, o arcebispo de Lisboa D. Miguel de Castro recebeu uma carta do Conselho Geral do Santo Ofício, solicitando a transferência de um caso de bigamia para a inquisição.¹³⁸ Antes que o familiar do Santo Ofício chegasse a Santarém, cidade onde se encontrava preso o bigamo, d. Miguel de Castro já havia respondido ao conselho geral pedindo aos inquisidores “que não insistissem em trazê-lo a inquisição pois ele tinha jurisdição para julgar o caso”.¹³⁹ Essa querela foi replicada pelos deputados do Santo Ofício e o arcebispo acabou cedendo, mas não de maneira passiva, pois diplomaticamente disse que entregaria o acusado à inquisição. Todavia, isso não significaria que estivesse abrindo mão da jurisdição sobre o delito.¹⁴⁰

O arcebispo inconformado com a condição de ter que dar a preferência ao Santo ofício, decidiu contestar a jurisdição inquisitorial a partir dos próprios cânones do matrimônio. Giebels nos diz que na mesma carta, na qual o bispo lisboeta aceita entregar o bigamo ao tribunal inquisitorial, ele faz uma solicitação para fosse confrontado o “caso com a doutrina expressa nas obra e opiniões dos doutos” e continua afirmando “que o grande erro nestes casos de bigamia não era de fé mas antes da fraqueza humana”.¹⁴¹ Ou seja, o arcebispo nega a natureza herética do ato contra o sacramento do matrimônio, colocando-o como algo semelhante à fornicção ou ao adultério. A questão da bigamia conheceu um intenso debate que não houve em torno de outros delitos, como, por exemplo, a sodomia.

De acordo com Geraldo Pieroni, para evitar os conflitos entre as jurisdições, “um decreto real de 26 de maio de 1689 declarou a bigamia como sendo um delito de *Mixti Fori*”,¹⁴² ou seja, era partilhado pelas justiças civil, eclesiástica e inquisitorial. Sendo assim, embora isso não evitasse as disputas, deslocamentos e transbordamentos de jurisdição, “em teoria, a instituição que primeiro tomava conta da ocorrência deveria julgá-lo”.¹⁴³ Porém, como dito anteriormente, o Santo Ofício se encarregou da maioria

¹³⁸GIEBELS, Daniel Norte. A Inquisição e a Mitra Lisboa: análise a partir do governo do arcebispo D. Miguel de Castro (1586- 1625). In: **Lusitânia Sacra**. Lisboa, V. 2, n. 23. p. 121-150. 2011.

¹³⁹Idem. p. 132.

¹⁴⁰Ibidem.

¹⁴¹GIEBELS, Daniel Norte. **A Inquisição e a Mitra...** Op. cit. p. 133.

¹⁴²PIERONI, G. **Religião e Gênero: Inquisição Portuguesa e as Mulheres Acusadas de Bigamia Banidas Para o Brasil**. Disponível em: <<http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/site/anaiscomplementares>> Acesso em: 21 de jan. 2016.

¹⁴³BRAGA. op. cit., p. 35.

dos casos de que se tem registro, mesmo que às custas de muitas disputas jurisdicionais com as demais justiças competentes.

O Santo Ofício português operou em busca de extirpar as heresias na metrópole e em suas colônias, através dos mais distintos meios de atuação, sobretudo realizando visitas em territórios que não contavam com a presença de um tribunal, como, por exemplo, a colônia americana. Esta poderosa instituição puniu, interrogou e torturou homens e mulheres de todas as idades e grupos sociais, por serem considerados desviantes dos padrões morais e religiosos do catolicismo moderno.¹⁴⁴

A Colônia e o movimento religioso transatlântico

A chegada dos europeus na costa americana trouxe consigo diversos valores e ideais de civilização. Era a busca por uma transposição cultural da metrópole que aportava do outro lado do atlântico com suas hierarquias e valores de uma sociedade branca exclusivista e intolerante que se reafirmava constantemente. Juntamente à cultura dos colonizadores “chegavam também traços da fisionomia espiritual e moral do povo português”.¹⁴⁵ Ou seja, os indivíduos que vinham para o novo mundo traziam um relativo e dinâmico denominador comum das consciências: a religião.¹⁴⁶

De acordo com Charles Boxer, a maioria dos cristãos europeus tinham a convicção da indiscutível verdade única inerente à sua religião. Boxer nos diz que essa convicção era ainda maior entre os missionários que vieram para o além-mar converter os pagãos ignorantes. A crença que sua religião era a única verdadeira e os demais credos não eram considerados verdadeiros era compartilhada por aqueles que sentia uma vocação missionária. Ou seja, “os missionários europeus se consideravam emissários não só de uma religião superior como também de uma cultura superior, ambas inseparavelmente interligadas”.¹⁴⁷ Sendo assim, esses missionários não estavam abertos a receber elementos de culturas consideradas inferiores e exóticas, mesmo que isso não tenha sido uma regra e muitos deles tenham tido experiências culturais híbridas e plurais.

A chegada em terras americanas proporcionou aos europeus um embate cultural com os povos nativos, mas também consigo mesmo. Para Ronaldo Vainfas, a chegada

¹⁴⁴NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 9.

¹⁴⁵SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978. p. 16.

¹⁴⁶Ibidem. p. 19.

¹⁴⁷BOXER, Charles R. **A Igreja militante e a expansão Ibérica: 1440-1770**. São Paulo, Companhia das Letras, 2007. p. 54-55.

nas terras brasílicas pôs o povo europeu em um dilema, no sentido de reconhecer o outro e ao mesmo tempo hierarquizar as diferenças, animalizar e demonizar desconhecido.¹⁴⁸ Ou seja, a convivência com os povos nativos da América foi, para Vainfas, “um processo de natureza dupla, pois o desvelamento de alteridade ameríndia parece ter implicado a (re)construção da identidade cristã ocidental”.¹⁴⁹

Laura de Mello e Souza aponta que a colônia americana era o prolongamento do imaginário europeu de forma modificada, assim como era também o prolongamento da metrópole, cada vez mais seguindo o avanço da complexa e dinâmica da colonização. Sendo assim, Souza nos diz que tudo que havia lá, havia também aqui, “mas de forma específica, colonial”.¹⁵⁰ Essa colonização terá uma característica bipolar, no sentido material e cultural, uma vez que as terras encontradas estavam sujeitas ao poder temporal do rei, por um lado, e, por outro lado, buscava-se o ganho de almas para a religião, para a Igreja e para o papa.¹⁵¹

A empreitada religiosa, que não estava dissociada dos interesses régios, contou com diversos mecanismos e estratégias de propagação da fé católica. Entre eles, os missionários da Companhia de Jesus, primeira ordem religiosa a se estabelecer na colônia americana, desempenhou um papel fundamental no processo de estabelecimento das instituições colonizadoras portuguesas. Consoante o que diz Fabricio Lyrio, podemos dizer que “isto não significa que tenham reproduzido fielmente as políticas régias e os interesses dos colonizadores”.¹⁵² Os conflitos com os colonizadores se deram por diversos motivos, entre eles, o principal foi a questão da utilização da mão-de-obra forçada dos indígenas. Os jesuítas tinham posições próprias e nem sempre elas eram compatíveis com os interesses dos colonizadores. Entretanto, essa Ordem foi um importante vetor dos ideais tridentinos e da ortodoxia cristã na colônia.

Para Ana Margarida Pereira, a ação do Santo Ofício não ficou restrita apenas à metrópole. “Sua presença estende-se a todo império afetando a vida nas colônias, através da vigilância em que estavam sujeitos seus os seus habitantes”.¹⁵³ Na busca pelo

¹⁴⁸VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 23.

¹⁴⁹Idem.

¹⁵⁰SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 31.

¹⁵¹Ibidem. p. 32.

¹⁵²LYRIO, Fabricio. A presença jesuíta no recôncavo da Bahia. **Revista do centro de artes, humanidade e Letras**. v.1, n.1, 2007, p. 23.

¹⁵³PEREIRA, Ana Margarida santos. **A inquisição no Brasil: aspectos da sua actuação nas capitâneas do Sul (De meados do século XVI ao início do Século XVIII)** Coimbra: FLUC, 1973, p. 55.

estabelecimento de uma ortodoxia cristã, a instituição que mais perseguiu os desvios da fé na colônia e na metrópole foi o Tribunal do Santo Ofício. A colônia brasileira não contou com um tribunal inquisitorial próprio, estando sob jurisdição do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa. Ainda de acordo com Pereira,

A presença da inquisição no Brasil estendeu-se por mais de dois séculos, afetando praticamente todo território, do Amazonas até ao Prata, desde as zonas mais próximas do mar, mais densamente povoadas e por isso mais duramente atingidas, até os confins do sertão. Ao contrário do que se verificou nos territórios pertencentes ao domínio castelhano, onde havia três tribunais em funcionamento – o de Lima (Perú), criado em 1570; o do México, em 1571; e o de Cartagena (na actual Colômbia), em 1610 – O Brasil não teve nenhum.¹⁵⁴

A necessidade do tribunal aqui no Brasil foi uma matéria longamente discutida, sobretudo no século XVII. As solicitações para a instalação de um tribunal próprio na colônia americana tiveram apoio do corpo eclesiástico, mas também do monarca Felipe III que insistiu na necessidade de um tribunal da Inquisição no Brasil. Tais solicitações foram motivadas pela existência de práticas judaizantes e dos privilégios que estes cristãos-novos tinham com algumas autoridades coloniais.¹⁵⁵ No entanto, o Conselho Geral da inquisição acabou não atendendo nenhum dos pedidos. Segundo Pereira, isso pode ser interpretado como uma vitória do Santo Ofício, “que sem entrar em confronto directo com o monarca, conseguiu impedir a criação de um tribunal que obedecesse às condições por ele determinadas”.¹⁵⁶ Pois conforme esta autora, sugeria o monarca:

o novo organismo ficaria sob a autoridade do bispo da baía que deveria despachar tendo como adjuntos os desembargadores do Tribunal da Relação. Prevista estava ainda a criação dos lugares do promotor, notário, meirinho, alcaide, solicitador, porteiro e despenseiro.¹⁵⁷

Todavia, a inexistência de um tribunal próprio não significou que a Inquisição não estivesse presente no Brasil desde seus primeiros anos de atividade, pois o Santo Ofício contou com o auxílio da malha eclesiástica “que antes mesmo da presença dos

¹⁵⁴Ibidem. p. 63.

¹⁵⁵Ibidem.

¹⁵⁶Ibidem p. 71.

¹⁵⁷Ibidem. p. 70.

primeiros agentes inquisitoriais já fornecia hereges ao tribunal de Lisboa, e após a presença oficial da inquisição se manteve ao lado como um agente auxiliar”.¹⁵⁸

De acordo com Vainfas, “a visitação encabeçada pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça foi o grande momento inaugural da ação inquisitorial no Brasil”.¹⁵⁹ Diferentemente do contexto português, onde disputas jurisdicionais marcaram a relação entre o poder episcopal e inquisitorial, “vale ressaltar que, no Brasil, esse tipo de conflitos entre Inquisição e poder episcopal quase não existiu”¹⁶⁰. Nesse sentido, Bethencourt nos diz que havia o interesse em comum na cumplicidade entre os poderes inquisitoriais e eclesiásticos se sobrepôs aos conflitos”.¹⁶¹ É somente depois da primeira visitação (1591) que a inquisição passa a operar de forma mais contundente no território colonial americano. Antes disso, os números de processos inquisitoriais não foram numericamente expressivos.

A primeira visitação: pompa e arbitrariedade

Apesar de previstas nos regimentos da inquisição, as normativas das visitasões não especificavam quem exerceria algumas funções específicas. No entanto, os membros do Santo Ofício eram em alguns momentos escalados para cumprir essa incumbência, ou mesmo outras funções importantes para o bom funcionamento do tribunal, visto que isso poderia ocorrer em caráter provisório ou permanente. Entre essas funções, estava a do visitador. As visitasões deveriam ser periódicas dentro do território pertencente a cada Tribunal.

Os agentes da Inquisição ficavam encarregados de visitar as livrarias e comarcas pertencentes a alçada do Santo Ofício com o propósito de impedir, por esse meio, a propagação de heresias e apostasias. Com certos limites, esses agentes tinham a função de investigar, processar, punir ou absolver os acusados e acusadas. De acordo com Sonia Siqueira, os visitadores levavam consigo uma comitiva de oficiais, tais como, por exemplo, o notário, o meirinho e o alcaide, “dos quais se exigia [idealmente] nobreza,

¹⁵⁸MONTEIRO, Lucas Maximiliano. **A inquisição está aqui?** A presença do Tribunal do Santo Ofício no extremo sul da América portuguesa (1680-1821). 2011. f. 220. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2011. p. 16.

¹⁵⁹VAINFAS, op. cit., 1997. p. 7.

¹⁶⁰MELO, Suzana Leandro. **A religiosidade no Brasil colonial: o caso da Bahia (séculos XVI-XVII)**. 2010. f. 118. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa. 2010. p. 87.

¹⁶¹BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições...** op. cit. p. 122.

fidelidade, segredo e bondade”.¹⁶² Ainda de acordo com essa autora, os regimentos não especificavam a regularidade das visitas, ficando assim a cargo dos ministros superiores decidirem como e quando deveriam acontecer as visitas de acordo com as necessidades e circunstâncias.¹⁶³

Na América portuguesa, o início sistemático de atuação do Santo Ofício ocorre com a primeira visitação do Santo Ofício à Bahia e a Pernambuco entre 1591 e 1595, quando o visitador chegou à Bahia depois de uma rápida escala em Pernambuco. O visitador chegou, mais precisamente no dia 9 de junho de 1591, acometido junto com a sua delegação por enfermidades. Depois de realizar a cerimônia de início da visitação, o visitador foi levado para o Colégio da Companhia de Jesus para receber o tratamento adequado para se curar da enfermidade. De acordo com Luiz Mott,

(...) é contado aos 28 de junho deste mesmo ano do senhor de 1591, domingo da Oitava Pentecoste, que tem lugar o primeiro Auto-de-Fé que se celebrou no Brasil: fora previamente preparado, pois em todas as mais sessenta igrejas e capelarias espalhadas pelo Recôncavo baiano, os párocos haviam estimulado previamente aos fiéis que se dirigissem a Salvador naquele domingo fatídico à santa Inquisição. De fato, a pequenina capital da América portuguesa nunca presenciaria tamanha aglomeração humana e tanta pompa como naquele domingo invernososo.¹⁶⁴

Apesar de vir acompanhado por uma pequena delegação, ela contou com auxílio de diversas autoridades eclesiais e missionários locais, especialmente o dos jesuítas.¹⁶⁵ A cerimônia de início da visitação foi marcada pela pompa e presença de membros da elite colonial.

Heitor Furtado veio debaixo de um páblio de tela de ouro e, adentrando a Sé, ouviu renovados votos de louvor à sua pessoa e ao santo ofício. Dirigiu-se então à capela-mor, após a leitura da constituição de Pio V em favor da Inquisição, onde estava posto um altar ricamente adornado com uma cruz de prata arvorada, e quatro castiçais grandes, também de prata, com velas acesas, além de dois missais abertos em cima de almofadas de damasco, nos quais jaziam duas cruces de prata.¹⁶⁶

¹⁶²SIQUEIRA, Sonia. **O momento da Inquisição**. João Pessoa: Coleção Videlicet, 2013. p. 369.

¹⁶³Ibidem. p. 656.

¹⁶⁴Mott Luiz, **Bahia: Inquisição e sociedade**. Salvador: Edufba, 2010. p. 20-21.

¹⁶⁵VAINFAS, op. cit., p.19.

¹⁶⁶ Ibidem.

Todo esse luxo da cerimônia foi acompanhado da publicação do Edital da Fé e o Monitório da Inquisição, documentos que convocavam os fiéis para confessar e delatar as heresias combatidas pelo Santo Ofício. Neste processo, foi dado pelo visitador trinta dias de Graça, concedendo aos fiéis o abrandamento ou absolvição das penas, quando confessado dentro do período estipulado pelo visitador, de trinta dias para a cidade de Salvador e mais trinta dias para o Recôncavo.¹⁶⁷

A perseguição inquisitorial no período da visitação enquadrou, entre outros prevaricadores, os bigamo(as) desde a segunda metade do século XVI, mesmo sem a jurisdição oficialmente estabelecida. Na primeira visitação, por exemplo, há registros de confissões prestadas por mulheres que cometeram o delito de casar-se duas vezes em vida do primeiro cônjuge, como foi o caso de Catarina Morena que se confessou no tempo da graça, em 21 de agosto de 1591. Confessando, a bigama disse ter 18 anos quando contraiu seu primeiro enlace matrimonial com Francisco Durán, na cidade de Málaga, com quem conviveu maritalmente por cerca de seis meses, quando o abandonou vindo fugida para o Brasil na companhia de Francisco Burgos.¹⁶⁸

E depois de estar nesse Brasil algum tempo na conversação do dito Francisco Burgos, se apartou dele e o deixou, e ela se foi para Pernambuco, onde, haverá hora seis anos pouco mais ou menos, vendo-se ela muito pobre desremediada de se casar, fez uma carta falsa fingindo que lhe vinha de Málaga em que dizia que o dito seu marido Francisco Durán era morto, a qual deu a ler a muitas pessoas. E assim, fingindo ser viúva, sem ela ter recado nenhum de o dito seu marido ser morto, e entendendo que podia estar vivo, ela se casou segunda vez com Antônio Jorge, português, mestre de açúcar na dita vila de Pernambuco, e dando fiança a mandarem trazer os ditos pregoes corridos de Málaga, donde ela dizia que fora casada e enviuvava.¹⁶⁹

Seu processo foi realizado pelo próprio visitador. O mesmo condenou a ré com penas consideradas leves, uma vez que a bigama se confessou no tempo da graça e havia se separado do seu marido ilegítimo por vontade própria com “dor na consciência”, resumindo-se à abjuração leve e penitências espirituais.

Dois dias depois, ainda no período da graça, foi a vez da confissão da cristã-velha Antônia de Barros, confessando disse que veio para o Brasil depois de cometer

¹⁶⁷RONALDO, Vainfas. **Confissões da Bahia**: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

¹⁶⁸Ibidem. p. 140-144.

¹⁶⁹Ibidem. p. 142.

adultério e ser degredada por cinco anos para esta terra. Na metrópole, Antônia de Barros estava se relacionando com um também cristão-velho chamado Henrique Barbas, com quem chegou à capitania de Porto Seguro e, dias depois, “o dito Henrique Barbas negociou testemunhas falsas, que juraram que ele Henrique Barbas era solteiro e ela confessante era viúva [...]”.¹⁷⁰ O segundo matrimônio já durava quinze anos quando a bigama, alegando ser vítima de sevícias, “fugiu de casa e se metendo na igreja da vila e começou a declarar e manifestar como o dito Henrique Barbas não era seu legítimo marido”, pois quando se casaram em Porto Seguro seu primeiro marido ainda era vivo e permaneceu vivo por dois anos depois da cerimônia. Com isso, Antônia foi processada pelo visitador, tendo a sua pena abrandada por se confessar na Graça e recebeu abjuração na mesa e penas espirituais.¹⁷¹

Entretanto, além da bigamia, outros crimes-pecados-heresias sexuais não deixaram de ser combatidos no território colonial, como, por exemplo, a sodomia, configurada quando o coito é realizado em vaso considerado não “natural”. Seguindo uma tradição medieval, mas simbólica e institucionalmente reatualizada, essa prática era considerada um pecado e uma heresia, porque “englobava não só a relação sexual anal, mas também o sexo oral, a masturbação e as relações entre mulheres”.¹⁷² A fornicação e o crime solicitação também não passaram despercebidos pelos inquisidores¹⁷³.

Apesar de precocemente encerrada, a visitação foi bastante efetiva e gerou um grande número de denúncias, confissões e processos. Ela tinha acabado antes do previsto devido aos excessos de autonomia do visitador, motivo pelo qual foi chamado de volta sem que concluísse a visitação às outras partes da colônia.

Heitor Furtado de Mendonça foi advertido algumas vezes, porém, ignorou as advertências, desrespeitando os limites da sua competência enquanto visitador, agindo de maneira arbitrária, quando deveria apenas julgar, em última instância, os casos considerados mais simples e deveria remeter ao tribunal de Lisboa os considerados mais graves, como, por exemplo, “os culpados de judaísmo e luteranismo, acompanhados de provas suficientes e testemunhos ratificados”, que “deveriam ser remetidos presos ao

¹⁷⁰Vainfas Ronaldo. **As confissões...** op. cit. p. 146.

¹⁷¹Idem.

¹⁷²GREGORIO, Maria de Fátima Araújo. Mulheres Corpo e Pecado: uma discussão sobre a questão da condição feminina no Brasil colônia. **Histórica – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo**, nº 45, dez. 2010. p. 6.

¹⁷³Dentre as tantas formas de violência sexual sofrida pelas mulheres, a solicitação era o nome dado a investida de padres no ato da confissão, principalmente quando elas confessavam seus “pecados carnis”, despertando ainda mais o desejo do seu confessor.

Reino na primeira embarcação segura, para serem julgados”.¹⁷⁴ No entanto, o visitador realizou autos-de-fé, enviou inocentes para o tribunal lisboeta, além de réus com os processos indevidos, faltando provas e testemunhas suficientes. As sentenças dos “culpados” foram quase todas lidas aqui mesmo na Colônia, e menos de dez pessoas foram remetidas para cárceres de Lisboa para serem submetidos a um julgamento.¹⁷⁵

A distância da metrópole contribuiu para que o visitador tomasse algumas atitudes sem consultar o Conselho ou o Inquisidor Geral. Essas instâncias indicavam que Heitor Furtado de Mendonça havia extrapolado nas despesas, gastando além de seus recursos.¹⁷⁶ De acordo com Sônia Siqueira, o visitador “podia julgar em última instância os casos de bigamia, blasfêmias e culpados menores até a pena de abjuração leve”.¹⁷⁷ Analisando as correspondências trocadas entre o visitador e o Conselho, Sônia Siqueira observou uma relação pouco harmoniosa entre essas entidades institucionais, ressaltando que a maioria dos processos instaurados aqui no Brasil, por Heitor Furtado de Mendonça, foram reprovados pelo Conselho, em sua maioria por ausência de provas ou testemunhas suficientes.

De toda forma, a visitação foi um meio de ação que aproximou a Inquisição ao contexto colonial. Por isso, foi também um importante mecanismo de defesa do Sacramento do Matrimônio, uma vez que combateu diversas práticas sexuais consideradas ilícitas, como a sodomia, o pecado nefando (a sodomia), a bestialidade, mas também a bigamia, considerada uma afronta gravíssima a esse sacramento. São os casos observados acima nas confissões de Catarina Morena¹⁷⁸ e Antonia de Barros,¹⁷⁹ que se confessaram na Primeira Visitação por transgredirem as normas do sagrado matrimônio, casando-se duas vezes em vida de seus primeiros maridos.

De acordo com o que prega o Regimento de 1613, as visitas eram um mecanismo do Santo Ofício que tinha muito mais interesse em levar às almas remédio e à salvação do que castigá-las. Sendo assim, embora isso não excluía a aplicação de violências e coação, os dias de Graça e a relativa brandura com que foi sentenciado a maioria dos confessores demonstram a intenção da inquisição em convocar os desviantes para o perdão, mesmo que esse perdão fosse alcançado a custo de penitências. Entretanto, deveria ser castigado com muito rigor pela Santa Inquisição

¹⁷⁴SIQUEIRA Sônia. **A Inquisição Portuguesa...** op. cit. p. 199.

¹⁷⁵SOUZA, Graycie Mayre Bonfim. **Para remédio das almas...** op. cit. p. 73.

¹⁷⁶VAINFAS, op. cit., 1997, p. 29.

¹⁷⁷SIQUEIRA, op. cit., 1978, p.198.

¹⁷⁸VAINFAS, op. cit., 1997, pp. 141-144.

¹⁷⁹Ibidem, pp. 146-149.

aqueles e aquelas que não zelavam pela ortodoxia e não confessavam suas culpas ou testemunhavam as culpas alheias. Nesses casos, o visitador mostrava-se também portador da santa indignação.¹⁸⁰ Para Helen Ulhoa Pimentel, o visitador Heitor Furtado de Mendonça, no geral, estabeleceu penas muito brandas, “apesar de, segundo as observações do Conselho Geral, ter abusado em algumas penas”.¹⁸¹

Considerações finais

A Inquisição moderna surge em um contexto de transformações nos mais diversos aspectos no continente europeu, sobretudo no que diz respeito às reformas religiosas. Como já indicado, o Santo Ofício português tem sua criação relativamente tardia em comparação a sua vizinha Espanha. Somente em 1536, em meio a longas negociações entre a Coroa e um Papado receoso de perdas jurisdicionais frente às intenções régias, o rei D. João III recebe do papa Clemente VII a obtenção da bula que permite a criação do tribunal inquisitorial português.

O Santo Ofício foi criado com o principal objetivo de perseguir as práticas judaizantes dos judeus expulsos da Espanha, em 1492, após a criação da inquisição espanhola, em 1478. Convertidos forçosamente ao cristianismo em Portugal, os agora cristãos-novos mantinham muitas de suas práticas judaicas, contrariando a ortodoxia católica no território luso. No entanto, o poder da instituição inquisitorial não ficou restrito a perseguição ao criptojudaísmo, se estendendo a outros “crimes” heréticos como o pacto com o demônio, a feitiçaria e o protestantismo, mas também crimes-pecados contra a moral sexual, como a sodomia, a bestialidade, a solitação e a bigamia.

O combate a bigamia pelo tribunal inquisitorial se deu em meio a diversas disputas jurisdicionais por ser este um delito de foro misto. No entanto, houve um certo exclusivismo do Santo Ofício em julgar aqueles e aquelas que se arriscavam em desconsiderar a indissolubilidade do sacramento matrimonial, sendo assim suspeito na fé, o que dava aos inquisidores a competência de tratar esses casos.

A ação do Tribunal da fé para garantir a extirpação das heresias não ficou restrito ao território da metrópole, se estendendo para as colônias através de visitas e contando com apoio dos bispos e dos jesuítas, que em determinados momentos atuou

¹⁸⁰SIQUEIRA, Sonia, **A Inquisição portuguesa...** op. cit. p. 269.

¹⁸¹PIMENTEL, Helen Ulhoa. Sob a lente do Santo Ofício: um visitador na berlinda. In: **Textos de História**. V. 14, n. 1/2, 2006. p. 8.

como um braço da inquisição nos territórios onde não foram estabelecidos tribunais, como por exemplo na América Portuguesa.

A realização de matrimônios conforme normatizado no Concílio de Trento buscava evitar a realização de uniões com impedimentos entre as partes. Apesar de ter sido um meio efetivo de evitar que pessoas já casadas voltassem a casar sem ter tido sua primeira união anulada, ou sendo o primeiro cônjuge morto, isso muitas vezes não foi suficiente para evitar a repetição do casamento. Numerosas uniões foram realizadas sem que a Igreja descobrisse as motivações e os artifícios que pessoas já casadas utilizavam para conseguir o segundo enlace, como foram os casos da mudança de nome, a utilização de testemunhas e de documentos falsos. Estas foram algumas formas efetivas que algumas pessoas adotaram para não serem descobertas infringindo as normas do sagrado matrimônio. No entanto, nem sempre isso foi suficiente e muitos casos de bigamia foram parar nas mesas dos inquisidores em Portugal e, de forma muito menos numerosas, mas expressiva, também nas colônias. Estudaremos de forma qualitativa alguns desses casos no próximo texto.

CAPÍTULO 3

A BIGAMIA FEMININA NA BAHIA COLONIAL: DUAS MULHERES DO RECÔNCAVO

Muitos foram os delitos morais perseguidos pelo Santo Ofício. Entre eles, a bigamia teve um espaço relativamente amplo na preocupação dos inquisidores. Esse delito descaracterizava a indissolubilidade do sacramento do matrimônio que a dinâmica do catolicismo na Europa pós-tridentina buscou, por diversos meios, implantar os ideais conciliares nas suas áreas de alcance, como, por exemplo, nas colônias americanas.

Entretanto, essa dinâmica sociocultural e político-eclesiástica europeia que atravessou o atlântico veio carregado de valores e práticas que afetaram e subalternizaram categorias que não se enquadravam às normas estipuladas por determinadas instituições seculares e/ou eclesiásticas. Os (des)encontros entre culturas distintas no continente americano não favoreceram os grupos colonizados que permaneceram inferiorizados pelas assimetrias e hierarquias estabelecidas conforme o grupo social, a etnia, mas não deixou de incluir também marcadores de gênero. Esse último marcador social poderia estar atravessando e sendo atravessado pelos outros dois aspectos. Sendo assim, ser mulher na colônia significava ocupar um espaço de privilégios reduzidos e esses privilégios iam ficando ainda mais reduzidos quando pesavam sobre si o estigma da pobreza e/ou da escravidão. De acordo com Mary Del Priore, o Estado e a Igreja procuraram direcionar o contingente feminino para o matrimônio e para determinado tipo de constituição familiar e isso “chegava até os homens pelo caminho da exploração ou da escravização, acentuando, assim, nas suas desigualdades, as relações de gênero”.¹⁸²

Por outro lado, as opressões não foram recebidas de maneira passiva, porque as resistências se deram nos mais diversos campos e muitas vezes as oprimidas utilizavam os próprios mecanismos de opressão como formas de captar ou canalizar a seu favor o poder nas extremidades, em suas últimas ramificações”, nos diria Foucault.¹⁸³ Nesse sentido, os processos inquisitoriais, sobretudo os referente as bígamas, nos ajudam a

¹⁸²PRIORE, Mary Del. **Ao sul do corpo**: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia.1990. f. 301. Tese (Doutorado) Departamento de História da Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. 1990. p. 18.

¹⁸³FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edição GRAAL, 1979. p. 182.

descortinar as ações de mulheres que decidiam sobre o próprio matrimônio, desafiando instituições disciplinadoras.

Tento isso em mente, neste capítulo, teremos duas preocupações básicas. Por um lado, de forma complementar aos outros dois, discorreremos não somente sobre a presença feminina na América portuguesa, direcionando a discussão para a questão da bigamia no Recôncavo colonial e suas relações com a perseguição inquisitorial. O objetivo é demonstrar as ambiguidades do matrimônio no contexto colonial. Por outro lado, de maneira mais consistente, qualitativa e micro-analítica, dedicaremos algumas seções textuais para a questão dos casos de bigamia que caíram nas teias da inquisição colonial, isto é, os casos de Joana Rodrigues e Antônia de Oliveira.

Belas, recatadas, do lar ou de “qualquer qualidade”: A presença feminina na América portuguesa

O processo de colonização contou com a necessidade da presença feminina. Além das nativas e das africanas, o chefe da primeira missão jesuítica no Brasil, Manoel da Nobrega, explicou “ao rei da conveniência de virem do reino algumas mulheres, a fim de casarem-se e constituírem no Brasil “boas famílias””.¹⁸⁴ De acordo com Pieroni, o jesuíta especificou ao rei as necessidades da presença de mulheres brancas para casar-se com os homens que aqui viviam para que estes se apartassem dos pecados. Sendo assim, o padre solicitou que viessem mulheres brancas órfãs de qualquer qualidade, até mesmo meretrizes, uma vez que aqui tinham homens de toda qualidade também, sendo que os “bons e ricos se casariam com as órfãs. “Quanto às prostitutas, no entender de Nobrega, seguramente se casariam sem dificuldades”.¹⁸⁵ O pedido do Padre foi atendido e “as moças educadas no “Convento das Órfãs da Rainha Dona Catarina” chegaram então ao Brasil”.¹⁸⁶

Pieroni ressalta que a quantidade de órfãs enviadas para a colônia americana foi numericamente expressiva, a ponto de faltar “homens de qualidade” para unir-se a tais mulheres. Sendo assim, com receio de que as órfãs vindas da metrópole não encontrassem aqui “homens de qualidade” com quem pudesse casar, o governador Mem de Sá “sugeriu à Coroa que desse emprego aos homens que se casasse com as órfãs

¹⁸⁴ PIERONI, Geraldo. **Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil colônia**. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p. 63.

¹⁸⁵Idem.

¹⁸⁶Idem.

enviadas à colônia”.¹⁸⁷ Como solução para essa questão, o governador chegou a ceder cargos políticos a degredados, na condição de que estes se casassem com as mulheres vindas de Portugal. Nestes casos, o matrimônio também serviu como requisito para o perdão de condenados.

Sobre as condições femininas na colônia portuguesa na América, Leila Mezan Algranti aponta para a classificação dicotômica dessas mulheres enquanto honradas e desonradas. Dentro dessa perspectiva, encontram-se as categorias de mulheres presentes no território colonial, que recorrentemente eram estereotipadas de forma internamente assimétrica ou hierarquizada. Ainda de acordo com a autora, o comportamento feminino foi, na maioria das vezes, idealizado por homens letrados preocupados com as ações e posturas das mulheres em que os mesmos estabeleciam regras de relacionamento entre os sexos. Desta forma,

(...) a honra configurava-se, assim, no imaginário da época, como algo explicitamente vinculado à sexualidade da mulher, isto é, ao controle que ela desenvolvia sobre os impulsos e desejos do próprio corpo. Para solteira, honra era sinônimo de castidade; para a casada, ela se apresentava revestida da fidelidade ao marido, presa às normas sexuais impostas à esposa pelo matrimônio.¹⁸⁸

Portanto, os ideais de mulher honrada, que muito estão ligados aos discursos que se construíram em relação às mulheres na Europa, sobretudo a partir da Renascença, ecoaram “do outro lado do Atlântico, sendo incorporado pelos representantes da Igreja e do saber científico na América”.¹⁸⁹ Mary Del Priore nos lembra que “O Renascimento legou à Europa Clássica a noção de privacidade. O cerne desta noção era a vida familiar, era o “viver em casa””.¹⁹⁰ No entanto, é preciso levar em consideração que a dicotomia entre mulheres honradas e desonradas na América portuguesa classificava as diferentes categorias de mulheres, pois “numa sociedade onde brancas, negras, livres e escravas, desempenhavam papéis distintos e usufruíam de condições e *status* que não

¹⁸⁷Ibidem. p. 64.

¹⁸⁸ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da colônia (Estudos sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste – 1750-1822). 1992. f. 369. Tese (Doutorado) Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. 1992. p. 124-125.

¹⁸⁹Ibidem. p. 136.

¹⁹⁰PRIORE, Mary Del. **Ao sul do corpo**: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia. 1990. f. 301. Tese (Doutorado) Departamento de História da Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. 1990. p. 36.

eram de forma alguma equivalentes.”¹⁹¹ não se pode também enquadrá-las de maneira homogênea, sem variação ou fissuras.

A condição feminina na colônia americana estava marcada pela alteridade e foi atravessada pelo (des)encontro de etnias, costumes, credos e hábitos. Isto conferiu às mulheres uma situação específica na terra de Santa Cruz. Sobre isso, considerando a categoria mulher no singular, em um jogo tricotômico dos grupos étnico-social da colônia, Mary Del Priore afirma que:

(...) da mulher indígena herdava-se, neste momento, o espólio de tradições que ela detinha na estrutura tribal. A mulher branca contribuiu com modo de viver e morrer importados com a emigração de Portugal, modos estes, muitas vezes também trazidos de outras terras, reelaborados na Metrópole e trasladado ao Brasil. As sociedades africanas do tipo sudanês e banto, de onde saiu grande parte do tráfico negreiro, legaram a vida colonial comportamentos e mentalidades características do espaço que a mulher ocupava em seu interior.¹⁹²

Para se pensar as condições femininas no contexto colonial é necessário que se leve em consideração as diferenças étnico-raciais, econômicas e religiosas como fatores que não favoreciam a cumplicidade de gênero, uma vez que esses demarcadores distanciavam e hierarquizavam essas mulheres entre si e outros grupos sociais. A honra das mulheres brancas e da elite estava ligada às restrições da sexualidade, à função procriadora, sendo que os desvios dessa conduta moral lhes colocavam no lugar de mulheres desonradas. Desta forma, “as escravas, as negras, as índias e as prostitutas formavam outro grupo: o das mulheres sem honra”.¹⁹³

Por outro lado, o matrimônio poderia atribuir a todas essas categorias um *status* que as diferenciavam das demais. De acordo com Ronaldo Vainfas, não somente para os portugueses e seus descendentes, “mas também nos demais seguimentos sociais, o casamento permaneceu, como na Península, um ideal a ser perseguido, uma garantia de respeitabilidade, segurança e ascensão a todos os que o atingissem”.¹⁹⁴ O matrimônio foi o disciplinador da sexualidade dos indivíduos, pois normatizava a prática sexual,

¹⁹¹Idem.

¹⁹²Ibidem. p. 16-17.

¹⁹³ROCHA, Aldair José dos Santos. **A educação feminina nos séculos XVIII e XIX**: intenções dos bispos para o recolhimento Nossa Senhora de Macaúbas. 2008. f. 212. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-graduação em educação: conhecimento e inclusão social, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2008. p. 44.

¹⁹⁴VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 3 ed. 1997, p. 100.

acarretando pecado e desonra quando não cumprida. “Dessa forma, a condenação divina não distinguia socialmente a mulher que pecava, considerando maculada tanto as aristocratas como as mais humildes”,¹⁹⁵ ou seja, as mulheres que não tinham virtude eram mulheres consideradas desonradas e marcadas por uma espécie de transmissão de desonra para o tecido social. Contudo, os ideais de mulher honrada na Europa e na América portuguesa parece representar a mulher como “aquela que vive reclusa no interior do lar, ocupada nos afazeres domésticos, distantes do espaço público”.¹⁹⁶ No entanto, em função da existência de estereótipos históricos e historiográficos, é possível que as idealizações não façam justiça a diversidade de tipos sociais dinâmicos presentes no período, reproduzindo uma série de lugares comuns. Até que ponto as mulheres efetivamente estavam ou eram mantidas nos espaços domésticos? Quais mulheres?

O contexto colonial foi marcado desde o princípio pela escravidão de pessoas nativas e das que foram trazidas do continente africano, tendo implicações significativa na forma e dinâmica das relações entre os sexos, sendo marcadas por diretrizes de gênero. Curiosamente, para alguns, a inferioridade admitida e associada a alguns grupos femininos tornava ambigualmente flexível e permissivo determinadas relações sexuais. “Índias e negras eram tratadas com desprezo pelos homens da colônia, com quem acreditavam não pecaram em caso de relações sexuais fora do casamento, principalmente se fossem escravas”.¹⁹⁷ Vainfas afirma que na mentalidade dos homens da colônia acreditava-se ser lícito a prática da fornicação simples, sendo assim, não era pecado dormir com negras solteiras pagando-se por isso bem como “os ajuntamentos carnavais com mulheres índias ou negras, ainda que casadas”. Havia também os que julgavam não pecar quando negociavam ou se ajuntavam carnalmente com “mulheres públicas”.¹⁹⁸ De acordo com Algranti,

Para os grupos dominantes, todo o conjunto de mulheres não tinha honra: as escravas, as negras e índias, as prostitutas. Não eram desonradas e talvez não fossem sequer “pecadoras”, pois até os representantes da Igreja as viam com certa complacência, uma vez que prestavam um serviço à comunidade garantindo aos homens um espaço para o exercício de sua sexualidade sem que transgredissem os códigos morais impostos às “honradas”.¹⁹⁹

¹⁹⁵ALGRANTI, *Op. cit.*, p. 130.

¹⁹⁶Ibidem, p. 131.

¹⁹⁷Ibidem, p. 146-147.

¹⁹⁸VAINFAS, *Op. cit.*, p. 52-60.

¹⁹⁹ALGRANTI, *Op. cit.*, p. 138-139.

Contudo, as figuras femininas idealizadas na colônia brasileira foram estereotipadas como categorias engessadas em que todas se enquadravam de forma homogênea dentro de sua esfera social. As pesquisas do início do século XX, sobretudo os estudos de Gilberto Freyre, contribuíram para estigmatizar o senso comum que consagrou determinadas imagens sobre as mulheres no âmbito da sociedade patriarcal. No entanto, pesquisas mais recentes produzidas por uma historiografia menos tradicional, atrelada ou não aos estudos de Gênero, não corroboram com esses estereótipos e, cada vez mais, tem demonstrado a resistência e o protagonismo femininos nos mais diversos aspectos, como, por exemplo, os casos de mulheres que chefiavam famílias, economicamente independentes, vivendo do seu próprio comércio, etc. Ou seja, exercendo o poder das mais diversas formas.

As mulheres coloniais vivenciaram múltiplas experiências, muitas vezes desafiando normas e padrões estabelecidos no período. Diante desse contexto, as bigamas, movidas pelos mais diversos interesses e razões, vivenciaram o duplo matrimônio se utilizando de vários artifícios e táticas²⁰⁰ para alcançar seus objetivos, mudando de nome, deslocando-se de freguesia, forjando documentos e testemunhas, ou mesmo planejando a morte do cônjuge. Assim, tornaram-se bigamas e se viram perante ao Tribunal do Santo Ofício, sendo julgadas e ficando registradas nos arquivos da Inquisição, sem os quais não seria possível conhecer parte de suas trajetórias na colônia.

A ambiguidade do matrimônio no contexto colonial: A bigamia no Recôncavo colonial e a perseguição inquisitorial

Alguns sentidos são atribuídos ao matrimônio depois que este se tornou um sacramento. Sua razão primeira era justificada pela procriação que justificava o sexo quando praticado nos dias e formas ideais estipuladas pela Igreja. O casamento era um espaço institucional de ação da Igreja e, a partir de sua normatização, desejava-se interferir nas sexualidades daqueles que não atendiam ao ideal de superioridade contida na continência ou no celibato católico.

No contexto colonial, o casamento se fez presente nos moldes tridentinos (legítimos) e através de concubinato (ilegítimos). Analisando os manuais de confessores portugueses dos séculos XVI e XVII, Ângela Almeida observou que nestes textos “são

²⁰⁰Utilizamos o conceito de *táticas* aqui conforme foi desenvolvido por Michel de Certeau, em que o autor propõe que a tática é o movimento dentro do campo de visão do inimigo [...] e no espaço por ele controlado. [...] em suma, a tática é a arte do fraco. Cf. CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. Tradução de Ephain Ferreira Alves. 3 ed. Petrópolis: Vozes. 1998. P. 99-100.

chamados de casamentos ‘clandestinos’ os esposais seguidos de coabitação e possivelmente cópula, assim como o casamento “por palavras de presente”.²⁰¹ Obviamente, os arranjos conjugais foram muito mais complexos e muito mais diversificados no contexto colonial. Na ótica oficial, esses arranjos matrimoniais se enquadravam na dicotomia “legítimo” e “ilegítimo”.

Maria Beatriz Nizza da Silva considera que o concubinato era a regra entre as camadas populares no território da América portuguesa. Nesse sentido, a autora afirma que as motivações ocorriam muito mais por questões econômicas do que por desacato às leis eclesiásticas, visto que a coabitação “ilegítima” acabava por ser a solução para os indivíduos que decidiam viver maritalmente”.²⁰² Lançando mão de uma extensa documentação, sobretudo da capitania de São Paulo, Silva conclui “que contrair matrimônio representava, para amplas camadas da população, sobretudo negros e pardos forros, mas também brancos pobres, uma despesa e trabalho tal com papéis que a maioria preferia viver em concubinato estável, constituindo família e vivendo como marido e mulher”.²⁰³

Por outro lado, devemos levar em consideração que essa autora aborda uma documentação produzida na capitania de São Paulo, entre o final do século XVIII e início do XIX. Os estudos acerca da bigamia apontam principalmente as camadas mais populares como protagonistas de tais desvios. Os casos compreendem um universo numérico majoritariamente de homens e mulheres pobres. Como afirma Isabel Braga, “quer o grupo feminino quer o grupo masculino eram oriundos de extratos sociais baixos, desempenhando quase sempre funções modestas”.²⁰⁴ De imediato, isso nos leva a acreditar que, para além dos entraves administrativos e financeiros, os casamentos entre as pessoas menos favorecidas economicamente também tinham ocorrido em número expressivo e, nos casos dos bígamos(as), não só uma, mas duas vezes.

Como já colocado anteriormente, a prática da bigamia era recorrente em Portugal continental e não foi diferente nos territórios coloniais. Muitos foram os casos julgados pelo tribunal inquisitorial desde a primeira visitação. Entretanto, como é foco desse estudo. Buscaremos agora nos ater a uma descrição densa, mas analítica de mais dois casos de bigamia feminina a partir de dois processos referentes a mulheres do

²⁰¹ ALMEIDA, Ângela Mendes. **O gosto do Pecado: casamento, sexualidade nos manuais dos confesores dos séculos XVI e XVII.** Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 78.

²⁰² SILVA, op. cit., 55

²⁰³ Ibidem, p. 55.

²⁰⁴ BRAGA, op. cit., p. 99.

Recôncavo. Antes disso, cabe identificar alguns aspectos contextuais sobre a região e a forma como o Santo Ofício operou para enquadrar tais delitos. Consoante com o que diz Maria Beatriz Nizza:

[...] desde os primórdios da colonização se colocou com frequência a questão da bigamia, uma vez que muitos dos homens que vinham para o Brasil eram já casados em Portugal, sem que depois mandassem vir suas mulheres, preferindo viver maritalmente com índias ou mamelucas.²⁰⁵

Dessa forma, além do concubinato e fornicação, comuns na colônia entre nativos, colonizadores e africanos escravizados, havia também uniões sacramentadas entre essas partes, sendo que muitas vezes se tratavam de homens já casados, que vieram da metrópole e aqui contraíam outro casamento nos moldes tridentinos. De acordo com Isabel Braga, “se é uma realidade que a esmagadora maioria dos bígamos era natural de Portugal continental [...], também é verdade que as ilhas atlânticas e o Brasil estiveram representados, embora de forma mais parca”.²⁰⁶ Esse número reduzido de processos pode ter sido, de acordo com David Higgs, por conta de um “aspecto adicional importante para qualquer investigação: o Atlântico.”²⁰⁷ A demora para o início do processo, consequência das várias viagens transatlânticas pela qual passava a documentação até que o réu ou a ré fosse à Lisboa se apresentar perante a mesa do inquisidor para dar início ao julgamento.²⁰⁸ Entretanto, a respeito das limitações, os processos, denúncias e confissões registradas dão margens para considerar que “é no reino dos bígamos, incriminados ou processados pelo Santo Ofício de Lisboa, que encontramos maior indício da relativa “popularidade” do casamento no Brasil colonial”.²⁰⁹

A repetição do casamento na América portuguesa foi algo comum. Mesmo com as dificuldades que os caminhos e as distâncias imputavam para a averiguação ou denúncia, o que permitiu que a bigamia ficasse impune, muitos casos não deixaram de chegar ao conhecimento dos inquisidores. Até mesmo nos casos mais difíceis de se constatar, como, por exemplo, quando a/o bígama(o) tinha contraído seu primeiro

²⁰⁵SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo, Edusp, 1984.

²⁰⁶BRAGA, op. cit., 2003. P. 99.

²⁰⁷HIGGS, David. Bigamia e migração no Brasil colonial ao fim do século XVIII. **Anais da VII Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica**. São Paulo: Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, 1988. p. 101.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ VAINFAS, op. cit., 1997, p. 105.

matrimônio na metrópole e o segundo na colônia, ou mesmo em freguesia diferente. De acordo com Isabel Braga, os números são os seguintes:

[...] se 38 homens e oito mulheres contraíram aí seus primeiros casamentos, já 97 pessoas (85 homens e 12 mulheres) tornaram-se bigamas naquele território, independentemente do local onde antes se tinha casado. Se juntarmos ainda mais oito homens que se casaram pela terceira, quarta ou sexta vez, chegamos aos 104 casos de prevaricação e 101 pessoas diferentes, já que três destes já ali se tinham tornado bigamos. Se aceitarmos o número de 1157 processos relativos a réus moradores na colônia e de 101 bigamos, verifica-se que a percentagem daquele crime é de 8,7% no Brasil.²¹⁰

A incidência dos casos de bigamia nos permite pensar a respeito da história do casamento no Brasil colonial. Para Vainfas, “o casamento legal era mais difundido na sociedade do que parecia ser à primeira vista, uma vez que alguns historiadores afirmam ser a América portuguesa um lugar onde se praticava o casamento “costumeiro” ou de “pública fama”, em detrimento do sagrado matrimônio tridentino. É possível pensar na coexistência entre os mencionados arranjos conjugais na colônia, tendo em vista que a aplicação das normas tridentinas não se deu de forma rápida, automática, linear, sistemática e homogênea, e o concubinato foi uma prática comum entre os colonos. Isto significa dizer que havia diversas configurações de arranjos conjugais mais ou menos institucionalizados ou oficializadas, mais ou menos previstos pelas autoridades eclesiásticas. Ora se aproximando das tradições tridentinas, ora tergiversando-as ou mesmo transgredindo-as em escalas muito variadas.

Levando-se em consideração a mobilidade geográfica que o contexto colonial propiciava, principalmente no que diz respeito aos homens, isso foi um dos fatores que favoreceu a ocorrência do segundo matrimônio, na maioria das vezes, em local diferente do primeiro. Por consequência desta mobilidade geográfica masculina, muitas mulheres casadas, quando não ficavam por longos anos a espera do retorno de seus maridos, voltavam a se casar e acabavam enquadradas no dito crime. Seja como for, isso não significava uma regra, pois existia uma grande parcela de mulheres inseridas em uma dinâmica colonial como protagonistas de uma gama de experiências. Muitas delas, independente da ausência do primeiro marido, casaram-se pela segunda vez. É ilustrativo o caso de Joana Rodrigues que abandonou seu primeiro marido em Jaguaripe

²¹⁰ BRAGA, op. cit., p. 103

e casou-se novamente em Camamu, onde viveu maritalmente com o seu segundo esposo até que fosse descoberta a bigamia.²¹¹

Na ótica inquisitorial, quem ousava casar mais de uma vez na forma tridentina era percebida(o) como “suspeito na fé”, que deveria sofrer um processo por “sentir mal do sacramento do matrimônio”, havendo aí a suspeita também de uma possível heresia. Isso era visto assim no momento em que a bigamia era entendida como um atentado consciente a um sacramento que prezava pela indissolubilidade da união monogâmica.

Cabe agora discutir mais detidamente acerca das motivações para a prática da bigamia. O que levava as(os) bígamas(os) a estarem em tal situação e desafiar o santo ofício? Muitas dessas infratoras não se apresentaram voluntariamente para confessar seu delito à justiça, sendo a maioria delas alvo de denúncias recolhidas nas visitas ou mesmo fora do período de visita.

Segundo Eliana Goldschmidt, as justificativas estavam no âmbito econômico em que o matrimônio possibilitava o aumento do patrimônio. Sendo assim,

[...] o enfoque social aponta para a necessidade e legitimação das reações conjugais por parte daqueles que se deparavam com os obstáculos para o cumprimento das regras matrimoniais tridentinas, apegando-se aos ritos exteriores ao matrimônio e não ao seu caráter sacramental.²¹²

Essas motivações podem ter levado algumas pessoas a se arriscarem em um segundo matrimônio. Analisando os registros processuais, podemos vislumbrar que os mais variados casos surgiram de uma multiplicidade de fatores, em que, de acordo com Vainfas, “só um exame caso a caso poderia nos desvendar”. É o que buscaremos fazer na próxima seção deste capítulo sobre os processos de bigamia feminina no Recôncavo da Bahia a partir da perspectiva de gênero.²¹³

Duas identidades, dois matrimônios: Joana Rodrigues ou Antônia de Oliveira?

Partindo para a análise de alguns aspectos de um processo inquisitorial de bigamia, neste caso a bigamia feminina, pode-se compreender algumas dinâmicas que a sociedade do período colonial vivenciou, especialmente as variadas experiências em que

²¹¹ANTT. **Inquisição de Lisboa**, proc. 1009

²¹²GOLDSCHMIDT, E. M. R. **Convivendo Com o Pecado**: na sociedade colonial paulista (1719-1822). São Paulo: Annablume. 1998. p. 181.

²¹³VAINFAS, *Op. cit.*, 1997, p. 106.

seus indivíduos estiveram envolvidos e atravessados pelas demarcações sociais, étnicas e de gênero, bem como as relações de poder estabelecidas nesse contexto.

Numerosas questões podem ser levantadas a partir dos casos de Joana Rodrigues e Catarina Pereira, pois, no decorrer do processo, visualizamos aspectos de partes das trajetórias de mulheres com práticas que podem descortinar o lugar de indivíduos ainda relegados às páginas dos manuscritos inquisitoriais. Os processos das bigamas estão repletos situações que nos levam a verificar as ambiguidades entre a legislação, o discurso e a prática normativa inquisitorial, civil e eclesiástica, principalmente no que diz respeito ao matrimônio tridentino, questão que permeia os processos.

Os casos aqui analisados demonstram alguns meios que as mulheres inseridas no contexto colonial utilizaram na tentativa de dar outro direcionamento às suas vidas marcadas pelas hierarquias e assimetrias de gênero presentes na sociedade colonial, trasladadas da cultura patriarcal lusitana, entre os séculos de colonização. Analizaremos trechos das trajetórias de duas bigamas que desafiaram as normas e os padrões da época buscando, senão melhorar, pelo menos tornar mais aprazível e possível as suas vivências na colônia.

Vamos aos detalhes. Joana Rodrigues era natural da Freguesia de Santo Amaro, contraiu seu primeiro matrimônio em Jaguaripe e lá viveu maritalmente com seu primeiro cônjuge por dez anos, “pouco mais ou menos”, com quem teve uma filha. Após esse período, abandonou seu primeiro marido e, na companhia de um homem chamado Jorge Pereira, foi morar na Vila de Camamu, onde mudou seu nome para Antônia de Oliveira e lá contraiu o segundo matrimônio, tornando-se bigama. Ela viveu maritalmente por quatro anos até o caso chegar ao conhecimento do arcebispo da Bahia, por meio de confissão da própria Joana Rodrigues, a qual o prelado encaminhou para o Tribunal do Santo Ofício informando o seguinte:

Com esta remeto a vossa mercê o sumario que fiz contra Joana Rodrigues por casar duas vezes sendo vivo seu primeiro marido. É posto que essa miserável veio a minha presença delatar a sua culpa depois que na vila de Camamu se fez público o seu delito, pedindo-me dele absolvição, como se fosse só caso reservado, disso que ainda querendo proceder esse tribunal com grande piedade com esta delata, aceitando como apresentação, a qual fez perante mim pelo difícil recurso a esse delito, não está em nós de nenhum favor, e por essa causa procedi a fatura do dito sumário.

O arcebispo da Bahia, D. João Franco de Oliveira, “este, que entre 1683 e 1687 também servira como promotor e deputado da inquisição de Lisboa”²¹⁴, se ocupou de interrogar as testemunhas pertencentes à Freguesia de Santo Amaro de Itaparica, onde a acusada havia contraído seu primeiro matrimônio e depois enviou o conteúdo e algumas recomendações para o cônego Manoel Francisco Varzim, visitador da Vila de Camamu, onde a acusada casou-se pela segunda vez. Nas recomendações do arcebispo contém o seguinte:

(...) por quanto temos informação de que na vila do Camamu vive e é moradora uma Antônia de Oliveira, a qual a alguns anos a esta parte está casada com Manoel Francisco Barros sendo vivo seu primeiro marido Antônio Gomes, homem do mar e morador no sitio da Pirajulia freguesia de santo amaro de Itaparica com o qual fez a sobredita vida marital e tiveram uma filha. A dita Antônia de oliveira tomou este nome suposto na dita vila do Camamu, sendo seu nome próprio Joana Rodrigues; é comum ao serviço de Deus que examine a verdadeira matéria de tanta ponderação: remetemos esta diligência ao reverendo cônego Manoel Francisco Varzin, visitador da vila e das mais que chamam de baixo ou de sul deste arcebispado, para que chegando a dita vila com informação do reverendo pároco, a quem encarregara segredo, dando para isso juramentos, pergunte a cinco ou até seis testemunhas das que se achassem presentes ao dito chamado matrimônio celebrado entre Manoel Francisco Barros e a dita Antônia de Oliveira, ou outras que disto tenha noticia, e nesta diligência estiveram o padre Thomé da Rocha, secretario da dita visita a qual farão debaixo do mesmo juramento que, para a mesma ocupação, receberão das nossas mãos confiado do seu bom procedimento e zelo, a façam com toda inteireza e fidelidade perguntando as suas testemunhas pelos interrogatórios seguintes. E a cada uma será lido o seu testemunho em presença de dois sacerdotes de boa vida e costumes aos quais se dará juramento de guardar em segredo e falarem verdade no que for perguntado.

1º- se sabe ou suspeita para que é chamado, ou se alguém lhe disse que jurando em algum júízo eclesiástico dissesse mais, ou menos do que soubesse ou passasse na verdade.

2ª- se conhece Antônia de oliveira e se sabe de onde é natural, quantos anos há que reside nessa vila e se nela é casada, e se recebe em face de igreja, e fez vida marital com Manoel Francisco Barros, e por quanto tempo, e de quanto a esta parte, e se tiveram alguns filhos e que razão tem para o saber.

3º- se sabe, ou se ouviu dizer que a dita Antônia de oliveira tivesse em algum tempo outro nome; se sabe a causa por que o mudou, e se se apregooou como solteira, ou viúva e se nas denúncias declarava, ou não a pátria donde era natural

²¹⁴ PAIVA, José Pedro. **Baluarte da Fé**: o enlace entre a inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p. 195.

O arcebispo prossegue com as orientações direcionadas ao cônego visitador das vilas do sul do arcebispado, solicitando que o mesmo escreva tudo que for dito pelas testemunhas, exortando que nada seja anotado quando não estiverem presentes os demais sacerdotes no momento do interrogatório. Após a inquirição das testemunhas, o conteúdo deveria ser remetido de volta ao arcebispo para que o mesmo selasse e remetesse ao Tribunal Lisboeta.

Em 19 de abril de 1695, se tem início os interrogatórios feitos pelo visitador das vilas do sul, o cônego Manoel Francisco Varzim, acompanhado do secretário Thomé da Rocha de Mendonça, responsável por tomar nota das falas das testemunhas inquiridas. Dessa forma, seguindo a ordem das questões enviadas pelo arcebispo, a primeira testemunha foi o músico Nuno Marques Pereira, morador da Vila de Camamu, de trinta e cinco anos de idade. No discurso registrado como pertencente a essa testemunha, vale destacar o trecho em que Nuno Marques aponta o que seriam as intenções de Joana Rodrigues quando abandonou o marido e a freguesia, na qual era moradora e os meios que a bígama teria buscado para esconder sua identidade e naturalidade. Depois de responder as duas primeiras das três questões elencadas pelo arcebispo para serem feitas pelo visitador,

Disse mais sendo perguntado ao terceiro capitulo que ouviu dizer ao irmão da dita Antônia de oliveira e a Clemente Dias que a dita Antônia de Oliveira antes de vir para essa vila enquanto esteve no lugar da freguesia de santo amaro donde é natural se chamava Joana Rodrigues e que por se disfarçar e temer o marido com quem era casada mudara o nome na ausência que dele fez para esta vila e nela se apregoou por solteira dizendo que nunca fora casada, quando quis casar, como fez, com o Manoel Francisco Barros e que a dita Antônia de oliveira mandara fazer as denúncias na freguesia de são Bartolomeu de Maragogipe, sendo ela natural da freguesia de santo amaro de Itaparica e que isto sabe por lhe dizer o dito Manoel Francisco Barros(...)

Percebemos no discurso atribuído à testemunha que Joana Rodrigues, aparentemente motivada pelo temor ao Marido, forja uma nova identidade e naturalidade a propósito de não ser encontrada. No entanto, ao que tudo indica, algumas pessoas, incluindo o segundo esposo, sabiam de sua verdadeira história, o que não contribuiu para o sucesso da sua estratégia.

Dentre as seis testemunhas que foram chamadas a comparecer perante a mesa do visitador na Vila de Camamu, encontra-se cinco homens e somente uma mulher. A

primeira testemunha, Nuno Pereira alegou ter tomado conhecimento através de um Irmão da própria Joana e também por outro homem de nome Clemente Dias. A segunda testemunha, João Pereira de Souza, disse saber através do próprio segundo marido da bigama. Joseph Camargo de Ortiz disse que soube através de Nuno Pereira, pessoa que foi a primeira testemunha em Camamu, mas o mesmo também relata que esteve no sítio da Pirajulia para a cerimônia de casamento da filha de Joana Rodrigues “e na tal ocasião lhe perguntaram uma mulher parente dela se conhecia nesta vila do Camamu uma mulher que viera daquele sítio em companhia de um homem chamado Jorge Pereira”. Antônio Francisco Góes afirmou que conhecia a acusada apenas de vista, mas ouviu das testemunhas Nuno Pereira, Joseph Camargo Ortiz e do segundo marido da acusada, Manoel Francisco Barros. Antônio Figueiredo afirmou que soube pela própria Joana Pereira, mas que a mesma se disse estar ciente da morte do primeiro cônjuge. No entanto, ela havia mudado o nome porque quando ela se apartou do primeiro marido, ele ainda era vivo. A única mulher que testemunhou no caso foi Maria de Jesus. Esta testemunha disse que também conhecia a acusada apenas de vista, mas negou saber o que parecia ser público para as demais testemunhas. Vejamos um trecho do discurso atribuído a essa testemunha:

(...) disse que não sabe nem tem notícias se a dita Antônia de oliveira se apregooou por solteira ou viúva nem menos se nas denúncias declarava ou não a pátria de onde era, nem sabia se a dita Antônia de oliveira era a mesma Joana Rodrigues que no lugar do seu nascimento por tal se intitulava e mais não disse

Dessa forma, entende-se que era público na Vila de Camamu que Antônia de Oliveira, natural da freguesia de São Bartolomeu de Maragogipe, era na verdade Joana Rodrigues da Freguesia de Santo Amaro de Itaparica, pois observamos isso nas falas atribuídas a maioria das testemunhas, seja ela pessoa próxima ou que a conhecia apenas de vista. A publicidade (lê-se, a exterioridade do delido suposta ou efetivamente conhecido por todos e todas) servia como um elemento agravante para quaisquer transgressão que se queria combater, dada as implicações inquiritoriais e sociais do mesmo. Todavia, os registros do processo levam a crer que a mudança de nome e de naturalidade tinha muito mais o propósito de não ser encontrada pelo primeiro marido do que para esconder o delito, pois, por alguns anos, a acusada mora na freguesia de Camamu antes de passar a viver maritalmente com o segundo marido. Era claramente

uma estratégia de burlar a influência ou poder e violência maritais? A alteração do nome e o deslocamento geográfico parece indicar claramente algo nesse sentido.

Em 22 de dezembro de 1697, foi lida nas mesas inquisitoriais de Lisboa o sumário enviado pelo arcebispo contendo a descrição do delito e os discursos das testemunhas inquiridas nas freguesias em que Joana Rodrigues viveu e contraiu o matrimônio. Após a leitura feita pelos inquisidores, foi solicitada a presença da acusada no Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, sendo que

(...) perante ele se apresentará da dita culpa sem embargo da desobediência que diz que cometera se devia usar em ela o privilégio de apresentada e como a tal fosse ordem ao comissário da Bahia e que notifique e faça diligência e que a dita Joana Rodrigues venha a esta inquisição na primeira embarcação que mais pronta se ofereça fazer viagem para este reino recomendando que seja em segurança que se não ausente se esconda.

Mais de um ano se passa até que Joana Rodrigues chegue aos estaus da casa terceira das audiências da inquisição, no dia 16 de outubro de 1698, perante o inquisidor Luiz Alves da Rocha, que deu início às sessões de seu julgamento que a declarou culpada por sentir mal do sacramento do matrimônio. Segundo a documentação, estabelece-se o seguinte:

O que tudo visto e a presunção que contra a ré resulta de sentir mal de nossa santa fé católica, e em particular do santo sacramento do matrimonio, e ter o erro dos que afirmam ser licito casar segunda vez uma mulher, ou homem sendo seu primeiro marido ou mulher vivos. Com o mais que dos autos consta mandam que a ré Joanna Rodrigues em pena, a penitência das ditas culpas ouça sua sentença na sala do santo officio, perante os inquisidores e mais ministros e oficiais desta inquisição e outras pessoas de fora e a faça abjuração de leve suspeita na fé, e por tal a declaram. Para concerto a arbítrio dos inquisidores, onde será instituído nos ministérios da fé necessários para salvação de sua alma cumprirá as mais penas e penitencias espirituais que lhe forem impostas. E a degradam por tempo de quatro anos para o Couto do Castro Marim. E de maior condenação a recessão havendo respeito a se apresentar das ditas culpas. E pague as custas.

O texto prevê uma constelação de punições canônicas e seculares, atestando visivelmente a ambiguidade do foro misto da bigamia. Havia uma preocupação não somente com a salvação da alma de Joana, prevendo-se penalidades espirituais, como também penas de degredo e o pagamento das custas do processo. O objetivo não era somente resgatá-la penitencialmente da transgressão, mas também excluí-la

exemplarmente da comunidade. Contudo, o que fora estabelecido não foi aceito passivamente. Ao fim do processo, Joana Rodrigues pede a comutação da pena alegando pobreza e insuficiência de se manter pelos quatro anos no local do degredo. Ao que tudo indica, a vulnerabilidade socioeconômica e limitações geográfica forma alegadas como um instrumento de comutação da pena secular. Com isso, respondendo à demanda, os inquisidores afirmam:

(...) pelas chagas de Cristo compadecer-se, perdoando-lhe os quatro anos, e quando não possa alcançar essa clemência, ao menos comutar-lhe para terras mais cômodas, irá para a Vila do Cairu Boipeba, que são nas partes do Brasil e seja pelo amor de Cristo atendendo ao referido.

As estratégias e os motivos que levavam os indivíduos a realizar o segundo matrimônio variavam e mesclavam-se nas declarações dos réus e nas respostas das testemunhas. No meio disso, a mudança do local de moradia, de nome e de naturalidade, até a falsificação de documentos e testemunhas são as mais corriqueiras entre os casos. Muitas dessas estratégias poderiam ser comuns aos bigamos e bigamas. Mas, ao menos em parte, e para o caso de Joana Rodrigues, ela, para alcançar seus objetivos, se utilizou de quase todos esses artifícios para relativizar sua condição de mulher e bigama. Alguns desses motivos reincidiam e, muitas vezes, o que nos aparece meras motivações, eram em verdade estratégias para justificar o delito ou manter o primeiro matrimônio em sigilo. Contudo, na maioria das vezes, as estratégias e justificativas não eram suficientes para convencer aos inquisidores igualmente motivados por razões canônicas e institucionais.

Dirimente, impediante, válido ou nulo: o caso de Catarina Pereira

Refletindo acerca de como o Santo Ofício se relacionava com essas questões, apesar de haver casos em que o réu ou a ré foram absolvidos, Isabel Braga afirma que “a má vivência de um casal, a ida do marido para o Brasil sem dar notícias durante anos, a infidelidade de uma mulher, ou qualquer dos outros aspectos salientados não interferia nas decisões dos inquisidores. De acordo com essa autora, o discurso que visava justificar e desculpabilizar a ação não comovia ninguém”.²¹⁵ Uma vez provado o duplo

²¹⁵ BRAGA, *Op. cit.*, p. 111

enlace, independente das circunstâncias em que ocorreriam, o que interessava ao inquisidor era o fato de que o sacramento do matrimônio fora desconsiderado.

É crível que Catarina Pereira se casou pela segunda vez como solteira. De acordo com o discurso atribuído a ré, a mesma casou-se nessa condição por acreditar que seu primeiro casamento era nulo, uma vez que ela havia sido procurada pelo escrivão da vara eclesiástica para tratar das questões da nulidade de seu casamento. Tal escrivão a informou sobre o termo de nulidade que havia sido requerido por seu primeiro marido meses antes da acusada contrair o segundo casamento. No entanto, uma série de questões permeiam a realização dos dois matrimônios dessa bigama e revelam uma rede de cumplicidade e talvez negligência ou mesmo pouca efetividade por parte do corpo eclesiástico em se fazer cumprir as recomendações tridentinas.

O fato de ter sido procurada por um oficial que tratava dos documentos do pedido de divórcio, somado ao seu desconhecimento das letras, a ponto de não saber escrever o seu próprio nome, nos leva a pensar que Catarina Pereira tomou como certo a nulidade do casamento e não se preocupou em saber qual foi o fim que teve o processo que anularia o casamento. Entretanto, a anulação é negada, mesmo tendo este matrimônio muitos dos requisitos que as leis católicas estabeleciam como critérios para anular o casamento, quando especialmente o mesmo não correspondia ao que foi instituído em Trento, conforme veremos logo a seguir.

O caso de Catarina Pereira não foi muito diferente disso. Mesmo com todas as justificativas expostas pelas acusadas, a sentença não deixou de vir acompanhadas das penitências comumente aplicadas a essas prevaricadoras, questão que abordaremos adiante. A documentação nos leva a pensar que a ré, tal como algumas testemunhas, compartilhava da ideia de que seu primeiro matrimônio poderia ser nulo, e isso se “fazia público” (isto é, manifesto e sabido) na freguesia de São Bartolomeu de Maragogipe, sendo essa uma das justificativas usadas por Catarina. A exemplo disso, observamos um trecho do depoimento de uma testemunha: João de Miranda. O mesmo foi padrinho do segundo casamento de Catarina. Em fala atribuída a tal testemunha consta que,

[...] foi público na mesma freguesia dizer-se que Manoel de Oliveira, que serviu de escrivão da vara de Maragogipe, fora com uma ordem notificar a dita Catarina Pereira, da parte de seu primeiro marido, para dizer se queria dele alguma coisa. **Entendeu ele testemunha e, geralmente se entendeu nesta freguesia, que devia de haver alguma sentença de nulidade de matrimônio** e por isso se não saiu com impedimento aos banhos, **mas não sabe, nem nunca**

ouviu dizer que os ditos tivessem coisas para anular o matrimônio
(Grifos nossos).²¹⁶

Neste caso, tudo indica que as pessoas, que faziam parte do círculo de relações em que se encontrava Catarina Pereira, compreendiam que o segundo casamento era válido por ser o primeiro nulo. Se dermos crédito ao relato documental, a nulidade era algo considerado público entre os depoentes que afirmavam repetidas vezes saber que o primeiro casamento não poderia ter valor, sendo que Catarina Pereira e Antônio Vieira não consumaram o casamento. Essa é uma questão considerada ambígua no posicionamento da Igreja que entendia o matrimônio consumado pela cópula carnal como indissolúvel, sobretudo quando ao mesmo tempo considerava nulas as uniões consumadas em que havia impedimentos dirimentes.²¹⁷

Na ótica da Igreja, a questão da legalidade do divórcio aparece nos discursos das testemunhas como algo incerto, uma vez que nenhum deles informaram em que resultou o pedido de anulação feito pelo primeiro marido de Catarina. No entanto, elas foram unânimes em dizer que era público a não consumação do primeiro matrimônio e o impedimento que havia neste. A publicidade teria um efeito legitimador dos laços, pois, mesmo sendo uma união que dependia dos interesses pessoais e familiares, o casamento precisava de uma base de difusão na comunidade.

No discurso atribuído à testemunha Domingas Ferreira, consta que a mesma tinha conhecimento do primeiro casamento da acusada, porém “algumas vezes ouviu dizer que a dita Catarina Pereira se desquitara do primeiro marido, mas não sabe se assim o fez.”²¹⁸ Outro fator dirimente que envolvia o primeiro matrimônio diz respeito ao “impedimento originado de afinidade contraído por fornicção”, pois este seria, como vimos acima, um motivo que consistiria em um impedimento considerado grave para a realização do casamento. O pároco Manoel Lopes de Miranda afirmou em seu depoimento que quando soube do primeiro matrimônio da acusada,

[...] mandou chamar a dita Catarina Pereira e arguindo-a de que sendo casada e sendo seu marido vivo, casasse segunda vez? **Ela respondeu que não estava casada porque outro o dito Antônio Vieira lhe fizera um impedimento de ela haver tido copula com um irmão do dito Antônio Ribeiro** (Grifos nossos).²¹⁹

²¹⁶ANTT. **Inquisição de Lisboa**, proc. 1009.

²¹⁷SILVA, op. cit., p. 248.

²¹⁸ANTT, **Inquisição de Lisboa**, proc. 1009.

²¹⁹Ibidem

Catarina Pereira e Antônio Vieira não haviam consumado o matrimônio e isso era justificado pelo fato da acusada ser vista como alguém que tinha conhecimento de seu impedimento para com o seu primeiro marido. Conforme consta no processo, “tanto assim que ela mesma procurou depois do dito chamado matrimônio não ter ajuntamento com o Antônio, por reconhecer o impedimento que para isso havia”.²²⁰ O impedimento nesse caso é o “parentesco carnal por afinidade”, que se contrai na relação sexual com algum parente do(a) cônjuge, entre os ascendentes, descendentes ou colaterais. De acordo com Angela Mendes, isso se justificava por já haver aqui a crença médica de mistura de sangues no ato sexual e na geração da criança, e, portanto, “da mesma forma sangues e sêmens misturados inauguravam um parentesco tão ‘carnal’ quanto consanguíneo”.²²¹ Seja como for, a própria relação endogâmica com o irmão do suposto marido serviu de argumento para subtrair a responsabilidade decorrentes da relação anterior.

Conforme podemos observar no processo de Catarina, outro fator que pesou na negação da nulidade do matrimônio, solicitada pelo seu primeiro marido, foi a aprovação das testemunhas que não alegaram haver impedimentos entre os nubentes. Portanto, ele era considerado válido. Em determinado trecho do libelo de nulidade, pode-se observar o seguinte:

[...] como para se este [matrimônio] celebrar se correram os banhos, **sem que as testemunhas que juram na prova dos atos saíssem com o tal impedimento**, como eram obrigados, sabendo que casavam. **Portanto julgam o dito matrimônio contraído entre Antônio e a ré por válido, firme, valioso** (Grifos nossos)²²²

Isso nos leva a pensar que o indeferimento do pedido de nulidade do primeiro casamento de Catarina Pereira não chegou ao conhecimento público. Tal situação fez com que muitos acreditassem no desimpedimento da acusada, ainda mais depois que a mesma foi procurada pelo escrivão da vara de Maragogipe para tratar das questões da sentença de nulidade requerida pelo seu primeiro marido. Somado a isso, o pequeno número de fiéis que compareciam às missas, conforme explicitou o arcebispo em sua súplica, não favorecia que o mecanismo de anunciar os futuros enlaces matrimoniais alcançasse a todos.

²²⁰ Ibidem.

²²¹ ALMEIDA, *Op. cit.*, p. 82.

²²² ANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 1002.

A respeito da impugnação da nulidade, isto revela o modo como a Igreja lidava com determinadas situações, ou pelo menos como agiu com o episódio em questão. No caso de Catarina Pereira, prevaleceu a indissolubilidade do primeiro casamento, mesmo sendo expedido um libelo de nulidade, solicitado pelo primeiro marido em função das circunstâncias em que foi realizado o matrimônio, estando Antônio Ribeiro encarcerado, sob a acusação falsa de ter tido relações sexuais com Catarina e deflorado a mesma. Como destaca o libelo apenso ao processo: “(...) a ré caluniosamente e induzida por alguns inimigos do autor, deu contra o autor uma querela na ouvidoria geral do crime dizendo falsamente que o autor a havia deflorado, por essa razão foi o autor preso e metido na enxovia desta cidade aonde esteve alguns meses”.²²³

De acordo com o documento, o primeiro marido de Catarina foi enquadrado em um crime que “constituía juridicamente o crime de rapto, fosse praticado pacificamente, com o consentimento da raptada (sedução), ou violentamente, contra a sua vontade (estupro)”.²²⁴ Geralmente, o matrimônio ou o pagamento do dote seriam algo compensatório da honra feminina. No entanto, quando algumas mulheres denunciavam esse tipo de ocorrência e exigiam o matrimônio enquanto compensação, isso representava para as autoridades um “problema”, uma vez que o mútuo consentimento era fundamental para a perfeita união sacramental.²²⁵ Ao que tudo indica, a ré procurou a justiça civil, que tratou de prender o raptor. Goldschmidt afirma que, na capitania paulista, o sedutor ficaria encarcerado até a promulgação da pena, pois isso funcionava “como um fator de pressão significativo em favor das seduzidas”.²²⁶ No referido caso, não foi diferente: a estratégia fez com que a bígama fosse compensada da sua “desonra” com o matrimônio. O casamento funcionava como uma espécie de preenchimento compensatório à desonra suposta ou efetivamente causada ao corpo e ao sujeito feminino, já que também funcionava para estabilizar a desonra familiar.

Nesse caso, os cônjuges não coabitaram, sendo que, após ao casamento, Catarina Pereira foi para a casa da sua madrinha de batismo, Ana do Rego, em Maragogipe, onde meses depois foi procurada pelo escrivão da Vara para ser informada a respeito do termo de nulidade do matrimônio solicitado pelo seu primeiro marido. O termo de nulidade parece ter sido considerado pela acusada e por algumas pessoas do seu círculo de relações na freguesia, e isso fazia dela uma pessoa sem impedimentos para um novo

²²³ Ibidem.

²²⁴ GOLDSCHMIDT, *Op. cit.*, 1998, p. 109.

²²⁵ Ibidem.

²²⁶ Ibidem. p. 15

matrimônio. Foi o que fez Catarina Pereira, aconselhada pelo pároco, para sair da situação de concubinato com Inácio Pereira, escravo do padre Sebastião Pereira. No trecho em que o pároco está sendo indagado pelo visitador da inquisição, registrou-se o seguinte:

E perguntado por que não se fez assunto deste casamento no livro deles, porquanto procurando-se agora se não achou? Respondeu que na ocasião em que os recebeu a dita Catarina Pereira com Inácio pereira, adoeceu ele pároco logo de doença que o obrigou a estar em cama e ao depois por esquecimento não fez o assunto.²²⁷

Diante de circunstâncias pessoais de uma alegada taticamente falta de boa saúde, notamos que uma questão importante escapou ao pároco, já que o mesmo não atendeu ao que recomendava os decretos de Trento em matéria matrimonial, que especificava, entre as responsabilidades dos párocos, a de fazer registros nos livros de Matrimônio da paróquia.

Depois de tomados os depoimentos das testemunhas, foram anexados ao processo os demais documentos referentes à validade do primeiro matrimônio da acusada. Eles foram enviados para o Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, onde Catarina foi julgada pelo seu crime. Eis aqui o trecho que se refere ao despacho da documentação da acusada para Portugal:

Vista a qualidade da culpa, e prova deste sumário **seja recomendada na prisão onde está a delatada Catarina Pereira** na forma em que o são compreendidos em culpas pertencentes ao Tribunal do Santo Ofício, **para ser remetida aos dos senhores inquisidores apostólicos da corte e cidade de Lisboa, com o traslado destes autos, e do libelo, e certidão do acento do casamento**, mandado e notificação para falar a causa, e sentença incerta nos autos apenso por duas vias. Bahia dezoito de novembro de mil setecentos e oito anos (Grifos nossos).²²⁸

De acordo com Sonia Aparecida Siqueira, “os regimentos inquisitoriais prescreviam três tipos de sessões: a primeira, **de Genealogia**, a segunda, **de gênero**, e a terceira, **de espécie** (Grifos da autora)”.²²⁹ Na primeira, a pessoa acusada deveria se identificar ressaltando idade, profissão, naturalidade, estado civil, nome de esposa e filhos e, ainda nessa sessão, era preciso declarar sua procedência social. Se sabia ler e

²²⁷ ANTT, **Inquisição de Lisboa**, Proc. 1009, fl. 14.

²²⁸ ANTT, **Inquisição de Lisboa**, fl. 24 verso.

²²⁹SIQUEIRA, S. A. **O Momento da Inquisição**. João Pessoa: Editora universitária, 2013, p. 575.

escrever, além de ser arguido no conhecimento de algumas orações, mandamentos e sacramentos. A segunda sessão geralmente ocorria dias ou semanas após a primeira, aqui a pessoa acusada respondia questões ligadas a configuração do delito, como, por exemplo, no caso dos processos de bigamia, se a pessoa acreditava que, estando casada uma vez, poderia casar-se novamente, ou com qual intenção cometeu tal heresia. Na terceira, o interrogatório era mais explícito, em que o inquisidor fazia perguntas com base nas acusações que havia recebido anteriormente.

Em onze de junho de 1709, inicia-se o julgamento de Catarina Pereira na cidade de Lisboa. Ele se estendeu até vinte e dois de julho daquele ano, conforme a data do “termo de ida e penitências”. As três sessões estão basicamente divididas da seguinte forma: na primeira, Catarina Pereira relata a sua trajetória e motivações, desde seu primeiro matrimônio até o momento que o pároco a chamou para prestar esclarecimentos a respeito de sua condição de duplamente casada. Nessa sessão, está contida a genealogia da acusada até onde seu conhecimento permitia. Os laços familiares da acusada que aparecem no processo indicam:

(...) que seus pais eram já defuntos, e se chamavam Manoel Soares, que servia de feitor de Pedro Gomes e Catarina pereira, não sabe onde fossem naturais. E que seus avós paternos, e maternos são já defuntos e os não conheceu, nem sabe de onde fossem naturais.²³⁰

Constam ainda na primeira sessão alguns exemplos de como a acusada se integrava a prática religiosa. De acordo com o processo, a ré teria afirmado que ela era batizada, “e o foi na capela de nossa senhora da esperança freguesia de são Bartolomeu limite da Bahia pelo pároco da mesma, e foram seus padrinhos: Manoel de Souza e Ana do rego”. Era crismada, “na freguesia de são Bartolomeu limite da Bahia, e o foi pelo arcebispo da Bahia a quem não sabe o nome, e foi sua madrinha Mariana de Souza”. Notamos no discurso atribuído a ré que a mesma “ia a igreja e nela ouvia missa e pregação, se confessava, comungava e fazia as mais obras de cristã”.²³¹ De acordo com Siqueira, “o conhecimento das orações exigido era bem sumário. Restringia-se à recitação no máximo do Padre Nosso, Ave-Maria, Salve-Rainha, mandamentos e sacramentos”.²³² Catarina Pereira “foi mandada por de joelhos, disse a doutrina cristã a saber padre nosso, ave Maria, salve rainha, credo, os mandamentos da lei de Deus, e os

²³⁰ ANTT. *Inquisição de Lisboa*, proc. 1009.

²³¹ ANTT. *Inquisição de Lisboa*, proc. 1009.

²³² SIQUEIRA, op. cit., 2013, p. 577.

da santa madre igreja que todos souberam muito bem, exceto os mandamentos da santa madre igreja que os não soube”.²³³ A relevância de se falar da prática religiosa tem a ver com a caracterização do perfil cristão da ré? É possível, pois os ritos performatizados sobre assuntos do credo, orações, mandamentos, etc. era uma estratégia de caracterização do sujeito acusado, uma forma de detectar a escala móvel de compromisso e aproximação com a ortodoxia.

Na terceira sessão, Catarina é interrogada de uma maneira mais explícita. Os inquisidores lhe fazem uma série de perguntas formuladas com propósito de se entender como ocorreu o crime e quais foram as intenções e entendimento que a acusada tinha a respeito disto. Para Sônia Siqueira, “os inquisidores se guiavam pelas acusações que haviam anteriormente recebido”. Ainda de acordo com essa autora, o inquisidor seguia um roteiro de perguntas em que buscava a existência de cúmplices, testemunhas e fatores de heresias.²³⁴ As perguntas demonstram bem o que realmente interessava aos inquisidores acerca do crime julgado. Nas três sessões em que Catarina Pereira foi chamada, podemos perceber que há uma insistência por parte dos inquisidores para a acusada “confessar toda a sua culpa” e, ao fim de cada sessão, ela era aconselhada a refletir sobre suas culpas e se havia algo mais a ser confessado. O pressuposto da culpabilidade potencial era um aspecto que permeava o discurso inquisitorial. Não é casual que havia a insistência do inquisidor em determinadas perguntas, pois, assim, se buscava compreender pontos que pudesse não aparecer na confissão ou estivessem deliberadamente ou não omitidos ou mal compreendidos. Ao fim da terceira sessão, a caracterização do delito-pecado é explicitada como uma afronta prática à fé e doutrina eclesiásticas e, por isso, exigiu-se que a acusada examinasse sua consciência e declarasse a verdade das suas culpas, ou seja, segundo o discurso da documentação desejava-se que houvesse uma correspondência ou coerência entre os planos da consciência e o das ações e comportamentos externos.

[...] foi lhe dito que trate de **examinar muito bem sua consciência, e declare inteiramente a verdade de suas culpas, e a verdadeira intenção que teve em se casar segunda vez sendo vivo seu primeiro e legítimo marido**, mandando se apregoar por solteira para o dito efeito, o que se presume **fazer por sentir mal de nossa santa fé católica e da doutrina da santa madre igreja e em particular do sacramento do matrimonio, tendo para si ser licito casar segunda vez sendo vivo seu primeiro e legítimo marido**. E por dizer, tinha

²³³ANTT. **Inquisição de Lisboa**, proc. 1009.

²³⁴SIQUEIRA, op. cit., 2013, p. 578-579. Cf. Regimento de 1613 tit. IV § 14-16 p. 32-33.

dito toda a verdade foi outra vez admoestada em forma e mandada a seu cárcere, sendo lhe primeiro lida esta, se faz por ela ouvida e entendida. Disse estar escrita na verdade, e por dizer não saber escrever, assinei por ela de seu rogo e consentimento com o dito senhor inquisidor. Manoel Rodrigues Ramos, o escrevi” (Grifos nossos).²³⁵

De acordo com Siqueira, “as respostas qualificavam, ademais o réu, quando definiam o grau de colaboração que ele emprestava à mesa. Ou sua pertinência em negar”.²³⁶ Diferente da justiça comum, em que admitir um crime significava condenação, na justiça eclesiástica, a confissão do desvio e o convencimento do inquisidor no arrependimento do réu, como nos diz João Bernardino Gonzaga, poderiam levar “a absolvição, ou tão-só alguma pena relativamente moderada”.²³⁷

De acordo com Isabel Braga, “os bigamos, ou quaisquer outros réus que se apresentassem perante os inquisidores, tinham, em regra geral, um discurso que visava obter a desculpabilização de seus atos”. Ou melhor, a apresentação não somente era uma imposição das autoridades, como também poderia ser motivada pelo intuito de obter a reconciliação com a ordem religioso-eclesiástica vigente. Catarina Pereira tentou justificar alegando que se casou pela segunda vez por acreditar na nulidade do primeiro matrimônio e que sua condição de pobreza a fazia necessitada de um marido que lhe sustentasse, assumindo assim a condição de vítima social da falta de um braço masculino no núcleo conjugal. Todavia, ao fim de cada sessão, os inquisidores a admoestavam para que confessasse toda a verdade acerca da sua acusação, reforçando ainda mais a “culpabilização” em detrimento da “desculpabilização”. A própria manutenção do cárcere servia para reproduzir esse interesse inquisitorial de fazê-la confessar o que estaria oculto e não verbalizado. Ou melhor, essa forma de ação estratégica inquisitorial buscava forçar a ré a revelar suas intenções em cometer o delito, visto que havia uma presunção de que a mesma havia desprezado o Sacramento do Matrimônio.

A ré confessou suas culpas buscando justificar as motivações que a levou ao segundo casamento, o que funcionaria como uma espécie de atenuante para o peso dado às acusações. No entanto, dentro da lógica do interrogatório inquisitorial, em que o inquisidor buscava identificar e forçar que a ré revelasse as intenções que correspondessem a seu comportamento transgressor, o que vigorou foi o pressuposto

²³⁵ANTT, **Inquisição de Lisboa**, Proc. 1009. Fólio 34.

²³⁶SIQUEIRA, op. cit., 2013, p. 580.

²³⁷GONZAGA, J. B. G. **A Inquisição Em Seu Mundo**. São Paulo: Saraiva, 1993, p. 127.

desprezo pelo sacramento do matrimônio assumido pela implicada. Isso se nota claramente no trecho:

[...] que **a ré não tem feito verdadeira confissão de suas culpas** tinha, e satisfatória, antes muito **diminuta, simulada e fingida** porque **não declara a verdadeira intenção que teve em se casar segunda vez, sendo vivo seu primeiro e legítimo marido**, presumindo-se conforme o dito que ela ré contraiu segundo matrimônio **por sentir mal de nossa santa fé e em especial do sacramento do matrimônio**.

Insatisfatória e dissimulada, o discurso inquisitorial desqualificou a forma como a acusada procurava defender-se dos delitos, amenizando-os, mas, em contraposição, as autoridades em questão não conseguiram fazer-se cumprir o desejado exame de consciência e comportamento. Quando a ré permaneceu negando, ou justificando seu delito, após as pressões e ameaças dos inquisidores, o promotor apresentou as culpas que recaiam sobre a infratora. No julgamento de Catarina, os inquisidores mais uma vez aconselharam que a ré confesse “a verdade, lembrando-lhe que seria mais proveitoso falar antes que depois de acusada”.²³⁸ Caso ainda permanecesse negativa, o réu receberia o “traslado da acusação sendo homem, porque se fosse mulher “lhe seria lido por algumas vezes para lhe poder ficar na memória”.²³⁹ Apesar da documentação não especificar o motivo dessa diferença de gênero para a forma de trasladar a culpa, é crível que isso possa estar ligado a questão pouco comum o letramento feminino.

Ao fim da segunda sessão, depois de lidar com a acusação, mais uma vez Catarina foi mandada ao cárcere com a recomendação de pensar em suas culpas e confessá-las inteiramente. No dia 14 de junho de 1709, em uma audiência de manhã, Catarina foi chamada para a última sessão antes do libelo criminal e acusatório. De acordo com o processo:

Perguntada se cuidou em suas culpas e a respeito das mesmas tem alguma coisa mais que declarar e da verdadeira intenção com que as cometeu.

Disse que não tinha mais culpa que confessar e contraíra o segundo matrimônio por se remediar e ter que a sustentasse (Grifo nosso).²⁴⁰

Diante de uma nova negativa da ré em declarar ao inquisidor sua inocência, e a despeito do alegado estado de necessidade material, ela foi considerada bígama por

²³⁸ ANTT, **Inquisição de Lisboa**, proc. 1009.

²³⁹ SIQUEIRA, op. cit., 2013, p. 578-579. Cf. Regimento de 1613, tit. IV § 15 p. 33.

²⁴⁰ ANTT, **Inquisição de Lisboa**, processo 1009, fl. 37.

“sentir mal do Sacramento do matrimônio”. Neste caso, o inquisidor a informa o seguinte:

(...) que esta é a última admoestação que em razão destas culpas lhe há de ser feita antes do libelo da justiça, que por elas a pertencem de casar, e por não declarar a verdadeira tenção que teve em a cometer, não sendo verossímil a razão que disse casara segunda vez por lhe dizer o dito seu primeiro marido, e o pai do mesmo que estava livre e desembaraçada por sentença do eclesiástico para poder casar com quem lhe parecesse e o fizera também por se remir na sua pobreza; e por que lhe será melhor, e terá mais misericórdia se a confessar antes do que depois de acusada de novo admoesta com muita caridade da parte de cristo senhor nosso confesse inteiramente a verdade declarando se casou segunda vez, sendo vivo seu primeiro e legitimo marido por sentir mal de nossa santa fé católica e em especial do sacramento do matrimonio, tendo para si, que poderia se casar segunda vez, sendo vivo seu primeiro marido advertindo porém que não imponha sobre si, nem sobre outrem testemunho falso, por que isso é o que lhe convém para descargo de sua consciência, salvação de sua alma, e ser tratada com misericórdia, e por dizer que tinha dito toda a verdade foi outra vez admoestada em forma e mandada a seu cárcere, e ao promotor fiscal deste Santo Ofício que venha contra ela ré com libelo criminal, e acusatório e sendo-lhe lida esta sessão, e por ela ouvida e entendida disse está escrita na verdade e por dizer não sabia escrever assinei por ela ré de seu rogo, e consentimento, com o dito senhor inquisidor, Manoel Rodrigues ramos o escrevi.

Finalizada essas duas sessões, assim como estabelecidas no regimento para o interrogatório da ré, a etapa seguinte do processo era o “despacho”. No dia 22 de junho de 1709, a mesa inquisitorial examinou os elementos do caso de Catarina para pronunciar-se oficialmente. De acordo com Sônia Siqueira, “era o despacho que continha a opinião do santo ofício sobre o réu”,²⁴¹ algo que antecedia a sentença, mas continha essencialmente esse desfecho. Neste caso, após a análise dos autos de culpas e confissões de Catarina Pereira, a mesa inquisitorial chega à seguinte conclusão:

O que tudo o visto e o mais que os autos consta, a qualidade das culpas da ré e a presença que consta se sentir mal de nossa santa Fe católica e em particular do sacramento do matrimônio, e ter o erro dos que creem em afirmam ser licito casar segunda vez, sendo vivo seu primeiro marido ou mulher, com o mais que dos autos resulta. Manda que a ré Catarina pereira, em pena e penitenciadas ditas culpas vá ao auto público da fé na forma costumada nele ouça a sua sentença, e faça abjuração de leve suspeita na fé e por tal a declaram; será acoitada pelas ruas

²⁴¹SIQUEIRA, *Op. cit.*, 2013, p. 604.

publicas desta cidade *citra sanguinis effusione* e **a degredo por tempo de cinco anos para o reino de angola: será instruída nos mistérios da fé, necessário para salvação de sua alma.** Cumprirá a mais **penas e penitências espirituais** que lhe forem impostas e **pague as custas (Grifos nossos).**²⁴²

Embora as penalidades tenham se iniciado antes mesmo do relato da sentença final, já que Catarina tinha sido encarcerada e levada à Lisboa, etc., o desfecho oficial contou com uma constelação de punições e penitenciais dignas de uma delito-pecado considerado ambigualmente secular e eclesiástico. Segundo o documento, ela deveria ir ao auto de fé em público para ouvir a sentença, seria açoitada pelas ruas da cidade até ser degredada para a colônia portuguesa de Angola por cinco anos, além de ser instruída nos mistérios da fé e assumir as penitencias espirituais e pagar às custas do processo. Ou seja, trata-se de um conjunto de penalidades corporais, socioeconômicas, religiosos e morais, que incluía a restrição da circulação na metrópole. É difícil separar essas dimensões que legitimavam as punições à bigamia.

Catarina Pereira saiu no Auto da Fé celebrado em 30 de junho de 1709. Ao fim do processo, consta que a cerimônia contou com a presença do Inquisidor Geral Nuno da cunha de Ataíde, o rei D. João V e sua rainha Mariana de Áustria, além de outras figuras nobres que se encontravam na corte. De acordo com Luiz Nazario, “os reis portugueses, tal como os espanhóis, valorizavam os autos-de-fé gerais com sua presença, e a família Real continuou a frequentá-los em Lisboa durante o século XVIII, [...]”²⁴³ De acordo com Francisco Bethencourt, a presença da figura Real na cerimônia “significava ao mesmo tempo o reconhecimento da subordinação hierárquica da instituição e a necessidade da presença real no espetáculo como suporte visível às ações de tribunal”.²⁴⁴

Analisando a lista de pessoas que saíram no referido auto da fé, Catarina Pereira participou da cerimônia com mais outros 65 réus, sendo classificados na lista como 37 homens e 29 mulheres.²⁴⁵ Os autos de fé era o momento em que se apresentava a sentença. Era antes também uma cerimônia reconciliatória em que a igreja concedia

²⁴² ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 1009, fl 42.

²⁴³ NAZARIO, L. **Autos-de fé Como Espetáculo de Massa.** São Paulo: FAPESP, 2005. p. 137.

²⁴⁴ BETHENCOURT, op. cit., 2000. P. 225.

²⁴⁵ PT/TT/TSO-CG/002/435 **Lista das pessoas que saíram, condenações que tiveram, e sentenças que se leram no auto público da fé, que se celebrou no Rocio desta cidade de Lisboa em domingo trinta de junho de 1709.**

perdões para recuperar a “ovelha desgarrada”. De acordo com Sônia Siqueira, “durante os autos liam-se a sentença. Procediam as conciliações. Decretavam-se as punições”.²⁴⁶

A punição para o crime de bigamia variava de acordo com o gênero e a status social. No regimento de 1640, pelo qual se orientaram os inquisidores no processo de Catarina Pereira, o referido regimento previa a seguinte punição:

(...) que em auto público faça abjuração de leve suspeita na fé; salvo quando a **qualidade da pessoa, e circunstâncias da culpa**, pedirem maior abjuração/ e além disso; **sendo pessoa plebeia**, será açoitada pelas ruas públicas, e degredada para as galés, por tempo de cinco até sete anos; e **sendo mulher vil**, terá a mesma pena de açoites, e será degredada pelo mesmo tempo para o Reino de Angola, ou partes do Brasil, segundo parecer aos inquisidores, com respeito a qualidade da pessoa, e circunstância da culpa; e sobre tudo **terão sua instrução ordinária, e as penitências espirituais**, que parecer que convém (Grifos nossos).²⁴⁷

A escala penal variava de acordo com as circunstâncias, mas também pelas ações do réu durante o processo: “o Santo Ofício aplicava aos réus castigos morais, corporais e espirituais. Isolados ou combinados”.²⁴⁸ Como vimos, o regimento de 1640 previa que as(os) bígamas(as) fizessem abjuração de leve suspeita na fé, ressaltando que se a pessoa fosse plebeia, fosse açoitada e degredada para galés, Brasil ou Angola, sendo que as galés ficavam reservadas aos homens. Isabel Braga afirma que “as mulheres foram excluídas das penas de degredo para as galés – não havia remadoras – e de degredo para as praças do Norte da África, mas, em contrapartida, não escaparam aos degredos para Angola e para o Brasil”.²⁴⁹

As penas atribuídas foram as que comumente se aplicavam àquelas que, como Catarina, se casavam duas vezes em vida do primeiro cônjuge. Conforme sua culpa e condição social, ela foi punida com abjuração de leve suspeita na fé, açoites pelas ruas e degredo por cinco anos para Angola. Os açoites geralmente ocorriam pelas ruas da cidade, mas também poderia ocorrer dentro do ambiente institucional. Esse tipo de castigo imputava humilhação, menosprezo comunitário, sofrimento, corporal e moral.

O degredo afastava o réu de sua localidade por um determinado tempo arbitrado pelos inquisidores, a depender de como o mesmo julgava as intenções e o

²⁴⁶ SIQUEIRA, op. cit., 2013, p. 610.

²⁴⁷ Regimento de 1640, Título XV, livro III. In: SIQUEIRA, S. (ed.). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, nº 392, jul./set. 1996, p. 857.

²⁴⁸ SIQUEIRA, *Op. cit.*, 2013, p. 633.

²⁴⁹BRAGA, *Op. cit.*, p. 198.

arrependimento atribuído ao acusado. Segundo Geraldo Pieroni, “degredar significa, de fato, degradação, que era associada a necessária penitência, purgação, expiação”.²⁵⁰ O mesmo crime poderia acarretar tempo e local de degredo diferentes. Em um processo de expansão colonial e marítima, o degredo tinha as dimensões da circulação pelo Atlântico. É o caso que ocorreu no auto da fé em que Catarina Pereira foi condenada. Entre as mulheres, outras duas bígamas foram condenadas junto com Catarina Pereira, sendo elas: Maria da Encarnação e Maria Coelha, que receberam respectivamente as penas de cinco anos para o Brasil e sete anos para Angola.²⁵¹ E é a partir daqui que perdemos os rastros de Catarina Pereira, mulher branca, pobre, moradora do Recôncavo da Bahia, onde em um determinado momento de sua vida, se encontrou envolta de uma complexa situação, as voltas com o Tribunal do Santo Ofício. Aos vinte e cinco anos, foi presa nos cárceres inquisitoriais e, após ser levada para Lisboa para ser julgada, permaneceu nos cárceres até ser embarcada para cumprir sua pena de degredo em Angola.

Considerações finais

A dinâmica europeia que atravessou o atlântico veio carregada de seus valores político-religiosos na sua posição dominante estereotipou e subalternizou os dominados impondo hierarquias e assimetrias nas relações de gênero, sendo que essa categoria atravessou e foi atravessada por outros marcadores sociais, como etnia e grupo social. Isso relegou a mulher a espaços menos privilegiados, principalmente por conta do estado e da Igreja instituir um determinado tipo de constituição familiar, acentuando as desigualdades de gênero.

Todavia isso não significou que não houve espaço para resistências dos grupos oprimidos. Muitas vezes os próprios campos de opressão eram utilizados através das mais diversas táticas de exercício de poder, a exemplo das bígamas que se utilizavam do matrimônio para alcançar seus objetivos e buscar melhoras ou ao menos ter uma vivência mais aprazível.

²⁵⁰PIERONI, G. **Vadios e Ciganos, Heréticos e Bruxas. Os Degredados no Brasil Colônia**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2006. p. 93.

²⁵¹PT/TT/TSO-CG/002/435 Lista das pessoas que saíram, condenações que tiveram, e sentenças que se leram no auto público da fé, que se celebrou no Rocio desta cidade de Lisboa em domingo trinta de junho de 1709.

A presença feminina na colônia americana se fez parte do projeto colonizador português, seja para fomentar o povoamento ou mesmo para conter a lascívia dos homens brancos que se relacionavam com as nativas e com as negras escravizadas em uniões nem sempre aprovadas pelas autoridades religiosas. Por conta disso, muitas foram as solicitações para chegada de mulheres brancas para que os homens pudessem se cassar e saíssem das relações pecaminosas.

Entre os assimétricos valores europeus trasladado para a colônia está a questão da honra feminina vinculada a sua sexualidade controlada e diretamente atrelada a honra do pai ou do marido. Sendo assim, a mulher deveria se manter casta e/ou fiel ao marido, pois a sua desonra acarretava a desonra do pai ou o marido. Nesse sentido a dicotomia entre mulheres honradas e desonradas classificava diferentes categorias de mulheres.

Nesse contexto o casamento era um ideal a ser perseguido, pois conferia um *status* que garantia a respeitabilidade àquelas que o atingiam e não transgrediam suas normas. O casamento era o disciplinador da sexualidade para quem a praticava dentro das normas, estando assim, o ideal de mulher honrada atrelado ao espaço privado da reclusão.

As mulheres inseridas nessa dinâmica colonial, que via no matrimônio uma forma de remediar sua má condição de vida, se utilizou das mais diversas táticas para alcançar seus objetivos. Isso as levou muitas vezes a desafiar as instituições como Santo Ofício, casando-se mais de uma vez, incorrendo no delito da bigamia e caindo nas malhas da Inquisição, como o que ocorreu com as duas bigamas aqui analisadas.

Joana Rodrigues e Catarina Pereira cometeram o mesmo delito de maneira distinta entre o final do século XVII e no início do XVIII. Suas motivações e táticas foram diferentes, bem como o seu julgamento e a aplicação de suas penas, mesmo que os demarcadores de gênero não tenha sido determinantes no desfecho dos casos, não deixou de ser atuante permeia os casos no que diz respeito às vivências dessas mulheres do recôncavo colonial na prática do delito. As hierarquias se mostram presentes em suas relações. Pois se pensarmos o gênero como um elemento constitutivo das relações de poder podemos observar que nos dois casos as motivações, as táticas e os objetivos estão diretamente ligados a essas questões.

De um lado Catarina se utiliza da legislação que pune defloradores para acusar aquele que vem a ser seu primeiro marido de tê-la deflorado e o mesmo vai preso e se ver obrigado a se casar na cadeia como forma de compensar a honra da queixosa, ainda que, ao que parece, a mesma havia tido relações com o irmão o criava entre ele um grau

impeditivo de parentesco. Ciente disso, a bígama volta para sua freguesia e tempo depois passa a viver concubinada com um escravo e casa novamente com o mesmo. Por outro lado Joana alegando sofrer maus tratos do primeiro marido o abandona depois de mais de uma década de casada, com quem teve uma filha, o abandona na companhia de outro homem e passa a viver em outra freguesia com identidade e naturalidade falsas até que depois de dez anos volta a casar como se fosse viúva e vive maritalmente por quatro anos com o segundo marido até ser descoberta a bigamia. Em suma, os processos nos mostram duas mulheres distintas que se utilizam de táticas para alcançar seus objetivos perante a uma instituição de poder, se utilizando de sua condição de mulher na colônia para alcançar tais objetivos.

Conclusão

A implementação dos ideais reformadores do Concílio de Trento ocorreu de forma relativamente imediata em Portugal, e isso é tido por alguns historiadores como um dado quase incontestável. Muitos afirmam também que os ideais reafirmados em Trento já estavam em vigor a partir de reformas que antecederam ou coexistiram durante as sessões o concílio tridentino. Nesse sentido, houve a renovação e criação das ordens religiosas, das competências dos bispos, além da reafirmação dos sacramentos como o batismo e o matrimônio. Essas práticas e correntes cristãs-católicas foram divulgadas e colocadas em prática através de constituições sinodais.

Os discursos legislativos elaborados e reafirmados nas sessões conciliares demonstram, no caso da reforma do matrimônio, o ideal de igualdade entre os consortes. Por outro lado, as diretrizes de gênero se sobressaem, colocando as mulheres em situação de desigualdade, em geral privilegiando o gênero masculino, criando e reproduzindo algumas hierarquias e assimetrias de gênero. Dessa forma, notamos a que figura feminina aparece nos discursos tridentinos como frágil e susceptível de pecados e heresias, além de estar idealizada enquanto honrada quando estivesse sob a tutela da figura masculina, sendo casta e/ou enclausurada. É mister ressaltar que esse ideal de mulher não coube a todas. É o caso das bígamas, por exemplo.

Assim como na metrópole, a América portuguesa recebeu a difusão das normas tridentinas anteriormente ao fim das sessões conciliares, se fazendo parcialmente presentes através das ordens religiosas, da organização das instituições eclesiásticas e com a presença do Tribunal do Santo Ofício. Aqui, tal como em Portugal, as constituições sinodais aproximaram mais os cânones e decretos tridentinos da realidade colonial. As constituições primeira da Bahia foram instituídas pelo Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide e, de forma adaptada, esse texto legislativo aproximou as normas tridentinas ao contexto colonial, onde o casamento foi considerado um vetor importante na difusão dos princípios e práticas cristãs.

É no clima de reforma, no entanto, antecedendo o Concilio, que o rei português, depois de algumas tentativas frustradas, instala em Portugal a Inquisição moderna. Vale ressaltar que por conta dos conflitos entre Roma e a Coroa, o Santo Ofício português teve sua criação relativamente tardia em comparação a sua vizinha Espanha. O rei D. João III recebe do papa Clemente VII a obtenção da bula que permitiu a criação do tribunal inquisitorial português somente em 1536. Todavia, desde esse momento a caça

aos hereges inicia-se efetivamente. Contudo, a América portuguesa só vai conhecer a Inquisição de forma efetiva em 1591, com o visitador Heitor Furtado de Mendonça.

O Santo Ofício foi criado, inicialmente com o discurso de perseguir as práticas judaizantes dos judeus expulsos da Espanha, em 1492, e convertido forçosamente ao cristianismo em Portugal. Os agora cristãos-novos mantiveram muitas de suas práticas judaicas, contrariando a ortodoxia católica no território luso. Ampliando seu leque de perseguição, a Inquisição se estendeu a outros crimes e heresias associadas ao pacto com o demônio, à feitiçaria e ao protestantismo, e aos crimes morais como a sodomia, a bestialidade, a solitação e a bigamia.

Mesmo sem jurisdição oficial, o Tribunal do Santo Ofício persegue a bigamia desde a segunda metade do século XVI, em meio a disputas jurisdicionais por ser este um delito de foro misto. Todavia, o tribunal julgou quase que exclusivamente aqueles e aquelas que se arriscavam em desconsiderar a indissolubilidade do sacramento matrimonial, sendo assim suspeito na fé e, por conta disso, reivindicando a exclusividade para tratar dos casos

A realização de matrimônios conforme fora normatizada no Concílio de Trento buscava evitar a realização de uniões com impedimentos entre as partes. Os banhos ou as proclamas buscavam evitar a realização de matrimônios impeditivos. Apesar de se mostrar um meio efetivo de conter a repetição do casamento, esse não foi um mecanismo eficiente nesse sentido. É crível que muitos e muitas conseguiram alcançar o segundo e até mais casamentos sem que chegasse ao conhecimento do inquisidor, ou até mesmo do seu círculo social. Número expressivo também foi o de casos que chegaram a mesa do inquisidor.

Pensando numa perspectiva de gênero, as normas e códigos legislativos e regimentais (re)produziam assimetrias e hierarquias de gênero em seus discursos, colocando o feminino em situações de subordinação e alimentando preconceitos étnico-sociais. No entanto, as resistências de mulheres nesse sentido podem ser observadas nos casos de bigamia. Catarina Pereira e Joana Rodrigues são casos ilustrativos dessa representação de mulher cristã, pobre, que se viram as voltas com o Santo Ofício depois de transgredirem as normas matrimoniais se utilizando das mais diversas táticas para alcançar seus objetivos.

Referências

Fontes

ANTT, **Inquisição de Lisboa**, proc. 1002.

ANTT, **Inquisição de Lisboa**, Proc. 1009

ANTT, **Inquisição de Lisboa**, proc. 4602.

ANTT, **Inquisição de Lisboa**, proc. 1002.

Constituições Synodaes do acerbispado de Lisboa. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=BIBRUIBAR&PagFis=20237&Pesq=>>. Acesso em: 02 abr. 2017.

O Sacrossanto e Ecumênico Concilio de Trento. Sessão I. Abertura do Sacrossanto Concílio de Trento. Disponível em: <<http://agnusdei.50webs.com/trento29.htm>> Acesso em: 24 abril. 2017.

Ordenações Filipinas, Livro V, Título XIX.

PT/TT/TSO-CG/002/435 Lista das pessoas que saíram, condenações que tiveram, e sentenças que se leram no auto público da fé, que se celebrou no Rocio desta cidade de Lisboa em domingo trinta de junho de 1709.

Regimento de 1613, Título V, cap. XXXII. In: SIQUEIRA, Sônia. (ed.). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, nº 392, jul./set. 1996.

Regimento de 1613, Título V, cap. XXXII. In: SIQUEIRA, Sônia. (ed.). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, nº 392, jul./set. 1996.

Regimento de 1640, Título XV, livro III. In: SIQUEIRA, S. (ed.). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, nº 392, jul./set. 1996.

Notícias ao arcebispado da Bahia para suplicar a Sua Majestade em favor do culto divino e salvação das almas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t 54 (1891).

Bibliografia:

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da colônia (Estudos sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste – 1750-1822). 1992. f. 369. Tese (Doutorado) Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. 1992.

ALMEIDA, Ângela Mendes. **O gosto do Pecado**: casamento, sexualidade nos manuais dos confessores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

ARIÈS, Philippe. O casamento indissolúvel. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais**. Tradução Lygia Araújo Watanabe, Thereza Christina Ferreira Stummer. São Paulo: Brasiliense, 1985.

- ARRUDA, Fabiana Dos Santos. A dimensão pastoral do IV Cnocílio de Latrão. In: **Congresso Internacional de História**, 11, 201 Maringá. Anais eletrônico do V congresso internacional de história. Maringá: UEM, 2011. Disponível em: <<http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/158.pdf>>. Acesso em: 27 mar. 2017.
- BETHENCOURT, F. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição. In: MARQUES, João Francisco e
- BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália séculos XV-XIX**. São Paulo, Companhia das letras, 2000.
- BOXER, Charles R. **A Igreja militante e a expansão Ibérica: 1440-1770**. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- BRAGA, Isabel. M. R. Drunond. **A bigamia em Portugal na época moderna**. Lisboa: Hungri, 2003.
- BURKE, Peter, **Cultura popular na idade moderna: Europa 1500-1800**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia as Letras, 2010.
- CÉLIO, Juvenal Costa; FLAT, James de Souza Martins. Análise histórica, religiosa e educacional sobre o catecismo do Santo Concílio de Trento. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Anpuh, ano II, n. 6, Fev., 2010.
- CIDADE, Hernâni. “Reacção pela defesa da fé tradicional contra a Reforma e o espírito heterodoxo europeu; a Inquisição em Portugal e no Ultramar”. In: BAIÃO, António. **História da Expansão Portuguesa no Mundo**. Lisboa: Editorial Ática, 1940, vol. III.
- FEITLER, B. **Quando chegou Trento ao Brasil**. In. GOUVEIA A. C.; BARBOSA, D. S.; PAIVA, J. P. (Coord.). *O concílio de Trento em Portugal e suas conquistas: olhares novos*. UCP, 2014.
- FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. **Espelhos, cartas e guias: casamento e espiritualidade na Península Ibérica. 1400-1700**. Porto: FLUP, 1995
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edição GRAAL, 1979.
- GEERTZ. Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 2008.
- GIEBELS, Daniel Norte. A Inquisição e a Mitra Lisboa: análise a partir do governo do arcebispo D. Miguel de Castro (1586- 1625). **Lusitânia Sacra**. Lisboa, V. 2, n. 23. p. 121-150, 2011.
- GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. Tradução de Rosa Freire D’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um meleiro perseguido pela inquisição**. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras. 2006.
- GOLDSCHIMDT, E. R. **Casamentos Mistos: liberdade e escravidão em São Paulo colonial**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2004.
- GOLDSCHIMDT, E. M. R. **Convivendo Com o Pecado: na sociedade colonial paulista (1719-1822)**. São Paulo: Annablume. 1998.

- GOLDSCHMIDT, E. M. R. **Convivendo Com o Pecado**: na sociedade colonial paulista (1719-1822). São Paulo: Annablume. 1998.
- GONZAGA, João Bernadino Gonzaga. **A Inquisição em Seu Mundo**. 4 ed. São Paulo: Saraiva, 1993.
- GOUVEIA, Antonio Calmon (coordenação). **História Religiosa de Portugal**. Portugal: Círculo de Leitores, vol. 2, 2000.
- GREGORIO, Maria de Fátima Araújo. Mulheres Corpo e Pecado: uma discussão sobre a questão da condição feminina no Brasil colônia. **Histórica – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo**, nº 45, dez. 2010.
- HIGGS, David. Bigamia e migração no Brasil colonial ao fim do século XVIII. **Anais da VII Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica**. São Paulo: Sociedade Brasileira de pesquisa Histórica, 1988.
- HOOARNET, E. **A Igreja no Brasil Colônia:1500-1800**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- LAGE, L. **As Constituições da Bahia e a reforma tridentina do Clero no Brasil**. In: FEITLER, B.; SOUZA, E. S. (Orgs). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das constituições primeira do arcebispado da Bahia*. São Paulo, unifesp, 2011.
- LEVI, Geovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, P. (org.). **A escrita da História**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992
- LYRIO, Fabricio. A presença jesuíta no recôncavo da Bahia. **Revista do centro de artes, humanidade e Letras**. v.1, n.1, 2007.
- MARTINA, Giacomo. **História da Igreja: de Lutero a nossos dias. O Período da reforma**. Trad. Orlando Soares Moreira. Edições Loyola. São Paulo, 1995.
- MELO, Suzana Leandro. **A religiosidade no Brasil colonial**: o caso da Bahia (séculos XVI-XVII). 2010. f. 118. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em ciências das Religiões. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa. 2010.
- MICHEL, Mullett, A contra-reforma e a reforma católica nos princípios da idade moderna europeia. Tradução de J. Santos Tavares. Lisboa: Gradiva.
- Michel de. A invenção do cotidiano. Artes de fazer. Tradução de Ephain Ferreira Alves. 3 ed. Petrópoles: Vozes. 1998.
- MONTEIRO, Lucas Maximiliano. **A inquisição está aqui?** A presença do Tribunal do Santo Ofício no extremo sul da américa portuguesa (1680-1821). 2011. f. 220. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em História da universidade Federal do Rio Grande do Sul, Universidade Federal do Rio grande do Sul, Porto Alegre. 2011.
- MOTT, Luiz, **Bahia**: Inquisição e sociedade. Salvador: Edufba, 2010.
- MOTT, Luiz. Bígamos de alagoas nas garras da Inquisição. *In: Práticas e vivências religiosas*: temas da história colonial à contemporaneidade luso-brasileira. COUTO, Edilece Souza, SILVA, Marco Antônio Nunes da; SOUZA, Grayce Mary Bonfim (orgs.). Salvador: Edufba, Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2016.
- NAZARIO, L. **Autos-de fé Como Espetáculo de Massa**. São Paulo: FAPESP, 2005.
- NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

NUNES, J. S. **A reforma católica na diocese de Viseu (1552-1639)**. In: GOUVEIA A. C.; BARBOSA, D. S.; PAIVA, J. P. (Coord.). *O concílio de Trento em Portugal e suas conquistas: olhares novos*. UCP, Lisboa, 2014.

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

PAIVA, J. P. **Os Bispos no Brasil e formação da sociedade colonial (1551-1706)** In.: *Textos de História. Revista do Programa de Pós-graduação em História da UNB*. Vol. 14 n° 1/2. 2006. Disponível em: <periódicos.unb.br/index.php/textos/issue/archive> Acesso em: 31 de nov. 2014.

PAIVA, José Pedro. **Baluarte da Fé**: o enlace entre a inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

PAIVA, José Pedro. **Os bispos de Portugal e do Império: 1491-1777**. Coimbra: IUC, 2006.

PAIVA, José Pedro. Os bispos e a inquisição portuguesa. **Revista Lusitânia Sacra**. Lisboa, UCP, n. 2, V. 15, 2003.

PEREIRA, A. M. S. **A Inquisição no Brasil: aspectos da atuação nas capitanias do sul (de meados do Séc. XVII ao início do Séc. XVIII)**. Coimbra: Editora FLUC, 2006.

PEREIRA, Ana Margarida Santos. **A inquisição no Brasil**: aspectos da sua actuação nas capitanias do Sul (De meados do século XVI ao início do Século XVIII) .Coimbra: FLUC, 1973.

PIERONI, G. **Religião e Gênero: Inquisição Portuguesa e as Mulheres Acusadas de Bigamia Banidas Para o Brasil**. Disponível em: <<http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/site/anaiscomplementares>> Acesso em: 21 de jan. 2016.

PIERONI, G. **Vadios e Ciganos, Heréticos e Bruxas. Os Degredados no Brasil Colônia**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2006.

PIMENTEL, H. U. **Ambiguidade da moral colonial: casamento sexualidade, normas e transgressões**. Univ. FACE, Brasília, v. 4, n. 1/2, p. 29-63, jan./dez. 2007. Disponível em: <www.publicacoesacademicas.uniceub.br/index.php/face/article/.../450>

PIMENTEL, Hellen Ulhoa. Sob a lente do Santo Ofício: um visitador na berlinda. In: **Textos de História**. V. 14, n. 1/2, 2006.

PRIORE, Mary Del. **Ao sul do corpo**: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia.1990. f. 301. Tese (Doutorado) Departamento de História da Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. 1990.

DARTON, Robert. **O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa**. Tradução de Sônia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

REVEL, Jaques. Prefácio. In: LEVI, Giovanni. **A herança imaterial: a trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII**. Tradução de Cynthia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000

ROCHA, Aldair José dos Santos. **A educação feminina nos séculos XVIII e XIX**: intenções dos bispos para o recolhimento Nossa Senhora de Macaúbas. 2008. f. 212.

Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-graduação em educação: conhecimento e inclusão social, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2008.

ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. **Masculinidades e Inquisição**: gênero e sexualidade na América portuguesa. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

RODRIGUES, Aldair Carlos. **Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro: carreiras e mecanismos de promoção social**. 2012. 376 f. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

SILVA, G. C. M. **Um só corpo, uma só carne**: Casamento Cotidiano e mestiçagem no Recife colonial (1790-1800). Maceió: Edufal. 2014.

SILVA, M. B. N. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo, Edusp, 1984.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo, Edusp, 1984.

SILVA, Marilda Santana. **As mulheres no tribunal eclesiástico do bispado de Mariana (1748-1830)**. 1998, 187 f. Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1998, p. 125.

SIQUEIRA, S. A. **O Momento da Inquisição**. João Pessoa: Editora universitária, 2013.

SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

SOUZA, E. S. **A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII)**. In: GOUVEIA A. C.; BARBOSA, D. S.; PAIVA, J. P. (Coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e suas Conquistas: olhares novos*. UCP. 2014.

SOUZA, Grayce Mary Bonfim. **Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da inquisição portuguesa na Bahia (1692-1804)**. 2009 260 f. Tese (doutorado) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TRUGUILHO, Michele. Transgressores do matrimônio: a bigamia através as ótica inquisitorial. In: **Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio**, 14, 2010, Rio de Janeiro. Anais do XIV Encontro Regional de História. Rio de Janeiro: Numem, p. 26.

VAINFAS, R. Exclusão e estigma: moralidades e sexualidades na teia da inquisição. In: ANGELO, Adriano. Farias. SANTANA, Nara Maria. C. Santana, ALVES, R. Sávio Paes. (orgs.). **Desvelando o poder: Histórias de dominação**: Estado religião e sociedade. Niterói: Vício de Leitura, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia as Letras. 1995.

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no ocidente cristão**. 2ª edição. São Paulo: Editora Ática, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 3 ed. 1997.

VAINFAS, Ronaldo. **Confissões da Bahia**: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ZANON, Dalila. **A ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)**. 1999, 190 f. Dissertação (Mestrado) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Campinas 1999.